

Ярослав Пеликан

Дух Восточного Христианства

Вступление

"Дух восточного христианства" - второй том моего пятитомника, посвященного истории христианского вероучения. В нем я продолжаю рассказ, начатый в первом томе, и, касаясь византийских, сирийских и древнерусских особенностей вероучительного развития, довожу повествование до конца 17-го века. Преемственность этого повествования с тем, которое представлено в "Возникновении католического предания" (The Emergence of the Catholic Tradition), во многих отношениях является наиболее очевидной особенностью изложения: самое большое оскорбление, которое только можно было нанести любому из рассматриваемых нами богословов (будь то халкидонит, монофизит, несторианин, иконоборец или кто-нибудь еще), заключалось в том, чтобы назвать его "творческим умом". В этом томе я не раз подчеркиваю, что с точки зрения хронологии приводимые цитаты часто можно смещать на два, три и даже пять веков, не искажая текстов. И все-таки изменений и развития (то есть того, что мы обычно подразумеваем под "историей") здесь больше, чем готовы были признать сами участники. Я пытаюсь отдать должное и преемству, и изменениям, не забывая тонких взаимосвязей между тем и другим.

Одна из редакторских проблем, порождаемая таким обстоятельством, заключается во взаимосвязи второго тома с первым. В предисловии к первому я оговариваюсь, что хочу, чтобы каждый том представлял собой нечто самостоятельное, и второй - не исключение. Тем не менее сама приверженность преданию, характерная для богословов, которых я касаюсь, делает неизбежным отсылки на первые пять веков истории Церкви. Стараясь не пересказывать содержание первого тома, я просто вкратце излагаю, как отраженное в нем осмыслялось в 7-м и последующих веках, не вдаваясь на сей раз в вопрос о том, насколько точно предание истолковывалось. Применительно к этому тому важнее знать, что думали о Никейском Соборе Максим Исповедник и Фотий, а не то, как развивался сам Никейский символ. Именно так я и пытаюсь сохранить самобытность каждого тома и в то же время не утратить единства всего труда в целом.

Следуя этому рабочему принципу, я рассматриваю первые пять-шесть веков истории христианского вероучения как нечто данное, вполне при этом сознавая их несходство.

Равным образом в библиографии к данному тому я уделяю внимание тем работам, которые доводят повествование до рассматриваемых здесь веков. Если бы я писал историю христианского вероучения от конца к началу, двигаясь от 19-20 веков к истокам (мысль, в интеллектуальном плане занимательная, однако методологически неосуществимая), я, конечно же, смотрел бы на 7-й век совершенно иначе и составил бы другую библиографию. Тем не менее я включил в нее работы, наиболее содержательные в плане развития восточной христианской мысли. Отбирая их, я исходил из сочетания двух критериев: выбрать те, которые оказались для меня наиболее поучительными, а также те, которые подготовят моих читателей к следующему этапу научной дискуссии. Из перечня приведенных работ видно, что часто оба критерия не согласуются между собой, так как большей частью я обращаюсь к восточной науке, особенно русской (некоторым из ее представителей я просто обязан), а в библиографии представляю работы на западных языках, которые влияют на меня меньше, но остаются более доступными. Еще одной причиной, определяющей библиографию, является обычная проблема количества. Не вдаваясь в подсчеты я уверен, что по богословию Августина первоклассных монографий больше, чем по всей богословской истории Византии. Это заставило меня включить в библиографию работы, аналогичные которым я не цитировал в первом томе. С другой стороны, я не упоминаю цитированные там труды, если они не имели существенного значения для освещения данного периода. Тем не менее цитирование первоисточников - единственный аспект, где я не иду на такие компромиссы; здесь, как и в первом томе, я продолжаю на них ссылаться, цитируя самое лучшее доступное издание на языке оригинала независимо от происхождения.

Заголовок этого тома, вероятно, заслуживает пояснения.

В реферате и проспекте на всю работу, которые я впервые разработал в 1950-м году, данный раздел носил заголовок "Дух (mind) восточного православного христианства". После

двух серьезных исправлений исчезло слово "православного", и это объясняется постоянно углубляющимся осознанием того, что нехалкидонские Церкви, которых "православными" обычно никто, кроме них самих, не называет, занимают в этой истории законное место. Замена "mind" на "spirit" - вопрос более тонкий. Отчасти она была обусловлена тем, что вместе со всеми серьезными исследователями этого периода я ожидал выхода в свет книги Милтона Анастоса "Дух Византии" (Mind of Byzantium), который первым использовал слово "mind"; предпринимая этот проект, я хотел воспользоваться ее появлением. Мне думается, что другой причиной употребления слово "дух" ("spirit") стала немецкая литература Geistesgeschichte, перед которой я в немалом долгу. Однако в данном случае этот долг большей частью косвенный, возникший в результате заимствований из трудов ученых славянского происхождения и прежде всего Т. Масарика, работа которого "Rusko a Evropa" была моим самым первым учебником в исследовании "духа восточного христианства"; интересно, что английский перевод его книги носит название "Дух России" (The Spirit of Russia). Я вполне сознаю непростую природу Geistesgeschichte, однако для моих замыслов это затруднение, по-видимому, оборачивается хорошей стороной.

Что касается проблемы языка, особо заявившей о себе в транслитерации имен и переводе специальных терминов, то она, вероятно, доставила мне больше хлопот, чем проблема методологии. Транслитерация выглядит особенно неуклюжей там, где одно и то же имя используется в разных алфавитах. Я стараюсь держаться в стороне как от назойливого буквализма, так и от бездумного единообразия. Перевод специальных богословских терминов, конечно же, задача гораздо более тонкая. Наверное, лучше всего это видно на примере 2-й главы, где слово energeia можно было бы легко перевести как "энергия" (памятуя, что оно не означает того, что значит для нас слово "энергия") или как "операция" (дабы сообразовать его с латинским, не забывая при этом, что в данном случае перевод становится еще более непонятным); перепробовав множество терминов я, в конце концов, остановился на словах "действие", "действие" и "деятельность", отчасти потому, что они дали мне возможность провести некоторые различия, существующие в греческом. По той же причине в 3-й главе я использую слова "образ", "идол" и "икона", даже если эти слова часто обозначают один и тот же греческий термин.

Хочу, наконец, выразить благодарность всем, кто способствовал появлению этой книги. Кроме тех, чьи имена я назвал в предисловии к 1-му тому, благодаря их за помощь в осуществлении всего труда, я должен назвать нескольких византологов, благосклонно принявших в свой круг любителя, которого они облагодетельствовали советом: Георгия Флоровского, моего возлюбленного наставника, заложившего во мне основы восприятия восточного христианства, Фрэнсиса Дворника, работы которого на чешском языке стали для меня введением в историю Византии, Дено Геанокпоса, моего коллегу и друга, чье содействие в появлении этих страниц весьма превосходит мои обстоятельные ссылки на его опубликованные работы, и Иоанна Мейендорфа, чья история византийского богословия появилась слишком поздно, чтобы я мог ее использовать, но глубокое знание истории и богословская ученость во многом сказались на моем повествовании. Выражая благодарность этим и другим исследователям, которые своим советом помогли мне преодолеть многие трудности, я тем не менее должен признать, что авторство принадлежит мне, равно как и все ошибки, сохранившиеся в этой книге.

Первоисточники

АВТОРЫ И ТЕКСТЫ

Abd.Margar.	Abdisa of Nisibis. <i>The Book of the Pearl {Liber Margaritae}</i>
Act.&script.Wirt.	<i>Acta & scripta theologorum Wirtembergensium et Patriarchae Constantinopolitani D. Hieremiae.</i> Wittenberg, 1584
Ado.Chron.	Ado of Vienne. <i>Chronicle</i>
Aen.Par.Graec.	Aeneas of Paris. <i>Book against the Greeks</i>
Agap.Cap.	Agapetus, deacon of Constantinople. <i>Chapters of Admonition {Capita admonitoria}</i>
Agath.Ep.	Pope Agatho I. <i>Epistles</i>
Alc.Trin.	Alcuin. <i>The Faith of the Holy and Undivided Trinity</i>

Ps.Alc.Proc.	Pseudo-Alcuin. <i>Book on the Procession of the Holy Spirit, Addressed to Charlemagne</i>
An.Comn.Alex.	Anna Comnena. <i>Alexiad</i>
Anaph.Jac.	<i>Anaphora of the Holy Mar Jacob {i.e., James} Brother of Our Lord and Bishop of Jerusalem</i>
Anast.Bibl.CCP(869)pr.	Anastasius Bibliothecarius. Preface to Acts of the Fourth Council of Constantinople (869)
Anast.S.Hex.	Anastasius of Sinai. <i>Anagogical Contemplations on the Hexaemeron</i>
Ps.Anast.S.	Pseudo-Anastasius of Sinai <i>Second Dialogue against the Jews {Adversus Judaeos dialogus alius}</i>
Jud.al.	<i>Dialogue against the Jews</i>
Jud.dial.	<i>Short Dialogue against the Jews {Adversus Jueaeos dialogus parvus}</i>
Jud.parv.	
Anath.Sar.	Anathema against the Saracens
Andr.Cr.Imag.	Andrew of Crete. <i>On the Veneration of the Holy Images</i>
Ps.Andron.Comn.Jud.	Pseudo-Andronicus I Comnenus, Emperor. <i>Dialogue of a Christian and a Jew against the Jews</i>
Ans.Proc.	Anselm of Canterbury. <i>On the Procession of the Holy Spirit</i>
Ans.Hav.Dial.	Anselm of Havelberg. <i>Dialogues in Constantinople with Nicetas of Nicomedia</i>
Arist.An.	Aristotle. <i>On the Soul {De anima}</i>
Arnob.Nat.	Aronobius of Sicca. <i>Against the Nations</i>
Ath.	Athanasius of Alexandria
Ar.	<i>Orations against the Arians</i>
Exp.Ps.	<i>Exposition of the Psalms</i>
Tom.	<i>Tome to the Antiochenes</i>
Ps-Ath.	Pseudo-Athanasius
Az.	<i>Treatise on the Azyms</i>
Chr.un.	<i>That Christ Is One {Quod unus sit Christus}</i>
Exp.fid.	<i>Expositions of the Faith {Expositio Fidei}</i>
Aug.	Augustine of Hippo
Ev.Joh.	Exposition of the Gospel of John
Grat.	<i>On Grace {De gratia}</i>
Quaest.Ex.	<i>Questions on Exodus</i>
Serm.Dom.	<i>Our Lord's Sermon on the Mount {De sermone Domini in monte}</i>
Trin.	<i>On the Trinity</i>
Avell.	Avellan Collection
Bab.	Babai of Kaskar
Evagr.	<i>Exposition of the Book of Centuries by Evagrius Ponticus</i> <i>Tractate against Those Who Say: "As the Soul and the Body Are One Hypostasis, so God the Logos and the Man Are One Hypostasis"</i>
Tract.	
Un.	<i>On the Union</i>
Barl.	Barlaam of Calabria
Ep.	<i>Epistles</i>
Lat.	<i>Against the Latins</i>
Or.Un.	<i>Oration for the Union</i>
Barth.Ed.	Bartholemew of Edessa
Agar.	<i>Refutation of the Hagarene</i>
Moh.	<i>Against Mohammed</i>
Bas.	Basil of Caesarea
Ep.	<i>Epistles</i>
Hom.	<i>Homilies</i>

<i>Spir.</i>	<i>On the Holy Spirit</i>
Bas.I.Mac.ap.CCP(869)	Basil I the Macedonian, emperor, at the Fourth Council of Constantinople (869)
Bas.Ochr.Ep.	Basil of Ochrida (Bulgaria). <i>Epistles</i>
Bess.	John Bessarion
Consec.	<i>On the Words of Consecration</i>
Plat.	<i>Against the Calumniator of Plato</i>
Proc.	<i>On the Procession of the Holy Spirit</i>
C.A.	Augsburg Confession
Calv.Inst.(1559)	John Calvin. <i>Institutes of the Christian Religion</i> (edition of 1559)
CChalc.	Council of Chalcedon
Act.	<i>Acts</i>
Can.	<i>Canons</i>
CCP(681)	Third Council of Constantinople
Act.	<i>Acts</i>
Or.imp.	<i>Oration to the Emperor</i>
CCP(754)Decr.	(Iconoclast) Synod of 754 in Hieria and Constantinople. <i>Decrees</i>
CCP(869)Act.	Fourth Council of Constantinople. <i>Acts</i>
Cerul.	Patriarch Michael Cerularius
Ep.Petr.Ant.	<i>Epistles to Peter of Antioch</i>
Panop.	<i>Panoply</i> <i>Edict {????????} on the Projected Excommunication of Patriarch Michael</i>
Sem.	
CFlor.(1439)	Council of Florence
Decr.Arm.	Decree on the Armenians
Def.	<i>Definition</i>
CFor.(796)	Council of Frejus-Toulon [Concilium Forojuliense]
Chrys.	John Chrysostom
Prod.Jud.	<i>On the Betrayal of Judas {De prodicione Judae}</i>
Sac.	<i>On the Priesthood {De sacerdotio}</i> David Chytraeus. <i>Oratio de statu ecclesiarum hoc tempore in Graecia, Asia, Africa, Ungaria, Boemia, etc.</i> { <i>Oration on the Present State of the Churches in Greece, Asia, Africa, Hungary, Bohemia, etc.</i> }. Wittenberg, 1580
Chyt.Or.	
CLater.(649)	First Lateran Council
Act.	<i>Acts</i>
Can.	<i>Canons</i>
Clem.	Clement of Alexandria
Paed.	<i>Tutor {Paedagogus}</i>
Pasch.fr.	<i>On the Passover. Fragments</i>
Prot.	<i>Exhortation to the Greeks {Protrepticus}</i>
CLug.(1274)Const.	Second Council of Lyons. <i>Constitution</i>
CNic.(787)	Second Council of Nicea
Act.	<i>Acts</i>
Can.	<i>Canons</i>
Col.Afr.Ep.Thdr.	Columbus of Africa et al. <i>Epistle to Pope Theodore</i>
Conf.Dosith.	Confession of Dositheus
q.	<i>Questions</i> Peter Mogila. <i>Orthodox Confession of the Faith of the Catholic and Apostolic Eastern Church</i>
Conf.Petr.Mog.	
Conf.Sar.	Confession of the Christian Faith against the Saracens
Const.Pogon.	Emperor Constantine IV Pogonatus
Edict.	<i>Edict</i>

Sacr.	<i>Sacred Epistles</i>
Const.V.	Emperor Constantine V
Corp.iur.civ.Nov.	Code of Justinian {Corpus iuris civilis}. Novellae
Cosm.SI.	Cosmas the Presbyter. <i>Message</i> {Slovo}
Cydon.Moh.	Demetrius Cydonius. Translation of Richardus. <i>Against the Followers of Mohammed</i>
Cypr.Unit.eccl.	Cyprian of Carthage. <i>On the Unity of the Church</i> {De unitate ecclesiae}
Cyr.	Cyril of Alexandria
Chr.un.	<i>That Christ Is One</i> {Quod unus sit Christus}
Ep.	<i>Epistles</i>
Cyr.H.Catech	Cyril of Jerusalem. <i>Catechetical Lectures</i>
Cyr.Luc.	Patriarch Cyril Lucaris
Conf.	<i>Eastern Confession of the Christian Faith</i>
Ep.	<i>Epistles</i>
Cyrus.AI.	Cyrus of Alexandria
Cap.	<i>Chapters</i> {Capitula}
Ep.	<i>Epistles</i>
fr.	<i>Fragments</i>
Dial.Papisc.	Dialogue of the Jews Papiscus and Philo with a Certain Monk
Didym.Spir	Didimus of Alexandria. <i>On the Holy Spirit</i>
Dion.Ar.	Pseudo-Dionysius the Areopagite
C.h.	<i>Celestial Hierarchy</i>
D.n.	<i>On the Divine Names</i>
Ep.	<i>Epistles</i>
E.h.	<i>Ecclesiastical Hierarchy</i>
Dion.BarSal.Exp.lit.	Dionysis Bar Salibi. <i>Exposition of the Liturgy</i>
Dion.CP.Tom.syn.	Dionysius of Constantinople. <i>Synodical Tome</i>
Doct.Ad.	The Doctrine of Addai
Doct.Jac.	The Doctrine of Jacob, Recently Baptized
Doct.patr.	<i>The Doctrine of the Fathers on the Incarnation of the Logos</i> {Doctrina patrum de incarnatione Verbi}
Dom.Ben.Ep.Petr.Ant.	Dominicus of Venice. <i>Epistle to Peter of Antioch</i>
Ein.Ann.	Einhard. <i>Annals</i>
Ep.Oliv.	<i>Epistle of Pilgrim Monks on the Mount of Olives to Pope Leo III</i>
Epiph.	Epiphanius of Salamis
fr.	<i>Fragments</i>
Haer.	<i>Against Eighty Heresies</i>
Epiph.M.V.Serg.	Epiphanius the Monk [Epifanij Mnich]. <i>Life of Sergius of Radonez</i>
Episc.CP.Ep.	Bishops of Constantinople. <i>Epistle</i>
Episc.Ger.Graec.	Bishops of Germany. <i>Response at Worms on the Faith of the Holy Trinity, against the Heresy of the Greeks</i>
Episc.Or.Ep.	Bishops of the Orient. <i>Epistle</i>
Eug.IV.Ep.	Pope Eugenius IV. <i>Epistles</i>
Eus.	Eusebius of Caeserea
Ep.Const.Aug.	<i>Epistle to the Empress Constantia</i>
H.e.	<i>Ecclesiastical History</i>
Eus.Bass.Ep.Thds.AI.	Eusebius of Mar Bassi et al. <i>Epistle to Theodosius of Alexandria</i>
Euth.Zig.	Euthymius Zigabenus
Anath.	<i>Fourteen Anathemas against the Bogomils</i>
Bog.	<i>Narrative of the Heresy of the Bogomils</i>
Panop.	<i>Panoply</i>
Ps.	<i>Commentary on the Psalter</i>

Sar.	<i>Disputation on the Faith with a Saracen Philosopher</i>
Evagr.H.e.	Evagrius Cholaisticus. <i>Ecclesiastical History</i>
Gel.I.Ep.	Pope Gelasius I. <i>Epistles</i>
Ps.Geo.Arb.Exp.	Pseudo-George of Arbela. <i>Exposition of the Offices of the Church</i>
Geo.Kiev.Lat.	George of Kiev. <i>Against the Latins</i>
Geo.Schol.Sal.	George Scholarius. <i>Concerning the Only Way of the Salvation of Men</i>
Germ.I.Dorm.	Patriarch Germanus I of Constantinople. <i>On the Dormition of the Theotokos</i>
Germ.II.Bog.	Patriarch Germanus II of Constantinople. <i>Homily against the Bogomils</i>
Goth.Deit.	Gottschalk of Arbais. <i>That it is Permissible to Speak of the Deity as Trine</i>
Gr.M.	Gregory the Great
Ep.	<i>Epistles</i>
Ev.	<i>Homilies on the Gospels</i>
Gr.Naz.	Gregory of Nazianzus
Carm.	<i>Poems {Carmina}</i>
Ep.	<i>Epistles</i>
Hom.	<i>Homilies</i>
Or.	<i>Orations</i>
Gr.Nyss.	Gregory of Nyssa
Deit.	<i>On the Deity of the Son and of the Holy Spirit</i>
Hom.opific	<i>On the Creation of Man {De hominis opificio}</i>
Thdr.	<i>On Theodore the Martyr</i>
Gr.Pal.	Gregory Palamas
Ak.	<i>Against Akindynus</i>
Cap.	<i>150 Physical, Theological, Moral, and Practical Chapters {Capitula}</i>
Conf.	<i>Confession of the Orthodox Faith</i>
Dec.	<i>Exposition of the Decalogue</i>
Hom.	<i>Homilies</i>
Theoph.	<i>Theophanes</i>
Tr.	<i>Triads</i>
Gregent.Herb.	Gregentius of Taphar. <i>Disputation with the Jew Herbanus</i>
Hadr.Ep.	Pope Hadrian I. <i>Epistles</i>
Hag.Tom.	Hagioretic Tome {????????????????????}
Heracl.Ecth.	Emperor Heraclius. <i>Ecthesis</i>
Herodot.Hist.	Herodotus. <i>History</i>
Hil.Trin.	Hilary of Poitiers. <i>On the Trinity</i>
Hil.Kiev.SI.	Hilarion of Kiev. <i>Message {Slovo}</i>
Hinc.R.	Hincmar of Riems
Deit.	<i>On the Deity as One and Not Three</i>
Opusc.Hinc.L.	<i>Opusculum against Hincmar of Laon</i>
Hom.II	Homer. <i>Iliad</i>
Hon.I.Ep.	Pope Honorius I. <i>Epistles</i>
Hor.A.p.	Horace. <i>Art of Poetry</i>
Horm.Ep.	Pope Hormisdas. <i>Epistles</i>
Humb.	Humbert of Silva Candida
Dial.	<i>Dialogue</i>
Proc.	<i>On the Procession of the Holy Spirit from the Father and the Son</i>
Resp.Nicet.	<i>Response to the Book of Nicetas Stethatos</i>
Isid.Sev.Eccl.off.	Isidore of Seville. <i>Ecclesiastical Offices</i>
Iso'yahb.Ep.	Iso'yahb III. <i>Epistles</i>

Jac.Bar.Ep.Thds.	Jacob Baradaeus. <i>Epistle to Theodosius of Alexandria</i>
Jac.Ed.	Jacob of Edessa
Can.	<i>Canons</i>
Conf.	<i>Confession</i>
Ep.Thos.	<i>Epistle to Thomas the Presbyter</i>
Hex.	<i>Exposition of the Hexaemeron</i>
Jer.CP.Ep.Tub.	Patriarch Jeremiah of Constantinople. <i>Epistle to the Lutheran Theologians at Tubingen</i>
Joh.Ant.Az.	John of Antioch. <i>Treatise on the Azymes</i>
Joh.Argyr.Proc.	John Argyropoulos. <i>On the Procession of the Holy Spirit</i>
Joh.Bek.	John Bekkos
Apol.	<i>Apology for the Union of 1274</i>
Ep.Joh.XXI.	<i>Epistle to Pope John XXI</i>
Un.	<i>On the Union of the Churches of Old and New Rome</i>
Joh.Cant.	Emperor John VI Cantacuzenus
Apol.	<i>Apologies for the Christian Religion against the Mohammedan Sect</i>
Or.	<i>Orations against Mohammed</i>
Joh.D.	John of Damascus
1 Cor.	<i>Exposition of 1 Corinthians from John Chrysostom</i>
Dialect.	<i>Dialectic</i>
Dialex.	<i>Dispute {????????} with a Manichean</i>
Disp.Sar.	<i>Dispute of a Saracen and a Christian</i>
F.o.	<i>The Orthodox Faith</i>
Haer.	<i>On Heresies</i>
Imag.	<i>Orations on the Images</i>
Jacob.	<i>Against the Jacobites</i>
Man.	<i>Dialogue against the Manicheans</i>
Parall.	<i>Sacred Parallels</i>
Rect.sent.	<i>On the Correct Thought {De recta sententia}</i>
Volunt.	<i>On Two Wills in Christ {De duabus in Christo voluntatibus}</i>
Ps.Joh.D.Trin.	Pseudo-John of Damascus. <i>On the Trinity</i>
Joh.Diac.	John the Deacon
Joh.H.	John V of Jerusalem
Const.	<i>Against Constantinus Cabalinus on the Images</i>
Icon.	<i>Against the Iconoclasts</i>
Joh.Maur.Carm.	John Mauropus. <i>Poems {Carmina}</i>
Just.Dial.	Justin Martyr. <i>Dialogue with Trypho</i>
LeoM.Tom.	Pope Leo I (the Great). <i>Tome</i>
Leo II.Ep.	Pope Leo II. <i>Epistles</i>
Leo III.Ep.	Emperor Leo III. <i>Epistle to 'Umar {Omar}, Chief of the Saracens</i>
Leo IX.Ep.Petr.Ant.	Pope Leo IX. <i>Epistle to Peter of Antioch</i>
Leo Ochr.Enc.	Leo of Ochrida (Bulgaria). <i>Encyclical</i>
Leo Per.Lat.	Leo OF Perejaslav. <i>Against the Latins</i>
Leont.B.Nest.etEut.	Leontius of Byzantium. <i>Against the Nestorians and Eutychians</i>
Leont.N.	Leontius of Neapolis (Cyprus)
fr.	<i>Fragments</i>
Serm.	<i>Sermons</i>
Lib.Car.	Caroline Books {Libri Carolini}
Lib.diurn.	<i>Daybook of the Roman Pontifs {Liber diurnus Romanorum pontificum}</i>
Lit.Bas.	Liturgy of Basil
Lit.Chrys.	Liturgy of Saint John Chrysostom
Lit.Clem.	Clementine Liturgy

Lit.Praesanct.	Liturgy of the Presanctified
Liut.Leg.	Liutprand of Cremona. <i>Narrative of the Legation to Constantinople</i>
Luth.	Martin Luther
Ep.	<i>Epistles</i>
Rom.Leip.	<i>Against the Famous Romanist in Leipzig</i>
Mac.Ant.Symb.	Marcarius of Antioch. <i>Symbol</i>
Man.II.Pal.Dial.	Emperor Manuel II Palaeologus. <i>Dialogues with a Persian</i>
Marc.Eph.	Mark of Ephesus
Conf.	<i>Confession of Faith at Florence</i>
Consec.	<i>On the Consecration of the Eucharist</i>
Dial.	<i>Dialogue on the Addition to the Symbol by the Latins</i>
Or.Purg.	<i>Orations on Purgatory</i>
Mart.I.Ep.	Pope Martin I. <i>Epistles</i>
Maur.Rav.Ep.	Maurus of Ravenna. <i>Epistle</i>
Max.	Maximus Confessor
Ambig.	<i>Book of Ambiguities</i>
Ascet.	<i>Ascetic Book</i>
Carit.	<i>400 Chapters on Charity</i>
Disp.Byz.	<i>Disputation Held in Byzantium</i>
Ep.	<i>Epistles</i>
Myst.	<i>Mystagogy</i>
Opusc.	<i>Theological and Polemical Opuscula</i>
	<i>Brief Exposition of the Lord's Prayer {Orationis dominicae brevis expositio}</i>
Or.dom.	
Pyrr.	<i>Disputation with Pyrrhus</i>
Qu.dub.	<i>Questions and Doubts</i>
Qu.Thal.	<i>Questions to Thalassius on the Scripture</i>
Rel.mot.	<i>Relation about the Motion</i>
Schol.C.h.	<i>Scholia on the "Celestial Hierarchy" of Dionysius the Areopagite</i>
Schol.D.n.	<i>Scholia on the "On the Divine Names" of Dionysius the Areopagite</i>
	<i>Scholia on the "Ecclesiastical Hierarchy" of Dionysius the Areopagite</i>
Schol.E.h.	
Schol.Ep.Dion.Ar.	<i>Scholia on the "Epistles" of Dionysius the Areopagite</i>
Schol.Myst.	<i>Scholia on the "Mystical Theology" of Dionysius the Areopagite</i>
Max.Aquil.	Maximus of Aquileia
Max.Plan.Aug.	Maximus Planudes. Greek translation of Augustine. <i>On the Trinity</i>
Mel.Ep.	Philip Melanchthon. <i>Epistles</i>
Meth.Cp.Syn	Patriarch Methodius II of Constantinople. <i>Synodicon</i>
Metr.Crit.Conf.	Metrophanes Critopoulos. <i>Confession</i>
Metrop.	<i>The Prerogatives of Metropolitans</i>
Mich.Anch.	Michael III Anchialu, patriarch of Constantinople
Arm.	<i>Epistle on the Armenians</i>
Dial.	<i>Dialogue with Emperor Manuel Comnenus</i>
Min.Fel.Oct.	Minucius Felix. <i>Octavianus</i>
Nars.Hom.	Narsai. <i>Liturgical Homilies</i>
Niceph.	Patriarch Nicephorus of Constantinople
Antirr.	<i>Refutation {Antirrheticus}</i>
Apol.	<i>Shorter Apology for the Holy Images</i>
Ep.Leo III	<i>Epistle to Pope Leo III</i>
Epiph.	<i>Against Epiphanius</i>
Imag.	<i>Greater Apology for the Holy Images</i>
Niceph.Kiev.	Nicephorus of Kiev
Posl.	<i>Message {Poslanie}</i>

Nicet.Amas.Patr.	Nicetas of Amasia. <i>On the Patriarchs</i>
Nicet.Byz.	Nicetas of Byzantium
Arab.	<i>Refutation of the Falsely Written Book of the Arab Mohammed</i>
Arm.	<i>Refutation of the Epistle Sent by the Prince of the Armenians</i>
Lat.	<i>Against the Latins</i>
Ref.Ep.	<i>Refutation of the Epistles of the Hagarenes</i>
Nicet.Chon.Thes.	Nicetas Choniata. <i>Thesaurus of the Orthodox Faith</i>
Nicet.Nicom.	Nicetas of Nicomedia
Nicet.Steth.	Nicetas Stethatos
Antidial	<i>Antidialogue</i>
Arm.etLat.	<i>Against the Armenians and the Latins</i>
Nicol.I.Ep.	Pope Nicholas I. <i>Epistles</i>
Nil.Cab.	Nilus Cabasilas of Thessalonica
Caus.Diss.	<i>On the Causes of Dissensions in the Church</i>
Prim.	<i>On the Primacy of the Pope</i>
Nil.Dox.Not.	Nilus Doxopatres. <i>The Order of the Patriarchal Sees {Notitia thronorum patriarchalium}</i>
Nil.Sor.	Nilus Sorskij
Pred.	<i>Legacy to His Disciples</i>
Ustav.	<i>Monastic Rule</i>
Or.	Origen of Alexandria
Cels.	<i>Against Celsus</i>
Jos.	<i>Homilies on Joshua</i>
Luc.	<i>Homilies on the Gospel of Luke</i>
Patr.Job.	Excerpt from the Record of the Installation of Patriarch Job
Patr.Mosc.	Establishment of the Patriarchate of Moscow
Paul.I.Ep.	Pope Paul I. <i>Epistles</i>
Paul.Ant.Ep.Thds.Al.	Paul of Antioch. <i>Epistle to Theodosius of Alexandria</i>
Paul.II.CP.Ep.Thdr.	Paul II of Constantinople. <i>Epistle to Pope Theodore</i>
Paulin.Aquil.	Paulinus of Aquileia
Carm.	<i>Poems {Carmina}</i>
CFor.(796)	Council of Frejus-Toulon [Concilium Forojuliense]
Fel.	<i>Against Felix of Urgel</i>
Paulin.N.Ep.	Paulinus of Nola. <i>Epistles</i>
Petr.Ant.	Peter of Antioch
Ep.Al.	<i>Epistle to the Patriarch of Alexandria</i>
Ep.Cerul.	<i>Epistle to Michael Cerularius</i>
Ep.Dom.	<i>Epistle to Dominicus of Venice</i>
Ep.H.	<i>Epistle to the Patriarch of Jerusalem</i>
Ep.Leo IX.	<i>Epistle to Pope Leo IX</i>
Petr.Chrys.Serm.	Peter Chrysologus. <i>Sermons</i>
Petr.Dam.Proc.	Peter Damian. <i>Against the Error of the Greeks on the Procession of the Holy Spirit</i>
Petr.Lomb.Sent.	Peter Lombard. <i>Sentences</i>
Petr.Sic.	Peter of Sicily
Hist.	<i>History of the Heresy of the Manicheans, Who Are Also Called Paulicians</i>
Serm.	<i>Sermons against the Manicheans, Who Are Also Called Paulicians</i>
Philoth.Posl.	Philotheus of Pskov. <i>Message {Poslanie}</i>
Philox.Diss.	Philoxenus of Mabhug. <i>Dissertations</i>
Phot.	Patriarch Photius of Constantinople
Amph.	<i>Amphilochia</i>
Enc.	<i>Encyclical</i>

Ep.	<i>Epistles</i>
Hom.	<i>Homilies</i>
Man.	<i>Against the Manicheans</i>
Myst.	<i>Mystagogy Concerning the Doctrine of the Holy Spirit</i>
Syn.	<i>Collections and Demonstrations {????????????????????}</i>
Ps.Phot.	<i>Pseudo-Photius</i>
Franc.	<i>Against the Franks</i>
Rom.	<i>Against Those Who Say that Rome Is the First See</i>
Pos.V.Aug.	<i>Possidius. Life of Augustine</i>
Psell.	<i>Michael Psellus</i>
Acc.Cerul.	<i>Accusation against Michael Cerularius</i>
Cant.	<i>Commentary on the Book of Canticles</i>
Char.Gr.Theol.	<i>Character of Gregory the Theologian</i>
Char.Joh.Chrys.	<i>Character of John Chrysostom</i>
Chron.	<i>Chronography</i>
Com.Sim.Met.	<i>Commemoration of Simeon Metaphrastes</i>
Daem.	<i>On the Activity of Demons</i>
Enc.Sim.Met.	<i>Encomium of Simeon Metaphrastes</i>
Ep.	<i>Epistles</i>
Exeg.Phdr.	<i>Exegesis of the "Phaedrus"</i>
Id.	<i>On Plato's Doctrine of Ideas</i>
Om.doct.	<i>Omnifarious Doctrine</i>
Pr.Phil.Sol.	<i>Preface to Philip the Solitary</i>
Salut.	<i>Oration on the Salutation {to Mary}</i>
Pyrr.	<i>Pyrrhus of Constantinople</i>
Radb.Cog.	<i>Paschasius Radbertus. You Compel Me {Cogitis me}</i>
Ratr.Graec.	<i>Ratramnus. Against the Greeks</i>
Reg.Chron.	<i>Regino of Prum. Chronicle</i>
Rom.Mel.	<i>Romanus the Melodist</i>
Akath.	<i>Akathistos</i>
Kont.	<i>Kontakion</i>
Oik.	<i>Oikioi</i>
Hymn.	<i>Hymns</i>
Se'ert.Chron.	<i>Chronicle of Se'ert (Kurdistan)</i>
Serg.Ep.	<i>Sergius of Constantinople. Epistles</i>
Serg.Cyp.Ep.Thdr.	<i>Sergius of Cyprus. Epistle to Pope Theodore</i>
Sev.Ant.	<i>Severus of Antioch</i>
Ep.Thds.	<i>Epistle to Theodosius</i>
Gram.	<i>Against the Godless Grammarian</i>
Hom.cathed.	<i>Cathedral Homilies</i>
Neph.	<i>To Nephalius</i>
Sim.N.Th.	<i>Simeon (Symeon) the New Theologian</i>
Catech.	<i>Catechetical Sermons</i>
Eth.	<i>Ethical Orations</i>
Hymn.	<i>Hymns</i>
Myst.	<i>Mystical Prayer</i>
Or.	<i>Orations</i>
Theol.	<i>Theological Orations</i>
Sim.Thess.Haer.	<i>Simeon of Thessalonica. Against all Heresies</i>
Smarag.	<i>Smaragdus</i>
Acta	<i>Acts of the Conference in Rome {810}</i>
Spir.	<i>On the Holy Spirit</i>
Soph.	<i>Sophronius of Jerusalem</i>

Ep.syn.	<i>Synodical Epistle</i>
Or.	<i>Orations</i>
Steph.Bostr.fr.	Stephen of Bostra. <i>Fragments</i>
Steph.Dor.Ep.	Stephen of Dora (Palestine). <i>Epistle</i>
Symb.Ath.	Athanasian Creed {Symbolum Athanasianum}
Symb.CP.(681)	Symbol of the Third Council of Constantinople
Symb.Leo III.	Symbol of Pope Leo III
Syn.CP.(1638)	Synod of Constantinople (1638)
Syn.CP.(1672)	Synod of Constantinople (1672)
Syn.H.(1672)	Synod of Jerusalem (1672)
Syn.Jass.(1643)	Synod of Jassy, Moldavia (1643)
Syn.Jes.(585)	Synod of Jesuyahb I (585)
Syn.Kos.(612)	Synod of King Kosran (612)
Syn.Pal.(1341)	Palamite Synod (1341)
Syn.Pal.(1351)	Palamite Synod (1351)
Syn.Pal.(1368)	Palamite Synod (1368)
Syn.Sel.(486)Can.	Synod of Seleucia (486). <i>Canons</i>
Syndoct.post.	Later Agreement {Syndocticon posterius}
Tert.	Tertullian of Carthage
Praescrip.	<i>Prescription of Heretics</i>
Prax.	<i>Against Praxeas</i>
Thdr.AbuQ.	Theodore Abu Qurra
	<i>Conflicts with the Saracens, from the Mouth of John of Damascus</i> { <i>Concertationes cum Saracenis</i> }
Conc.	
Imag.	<i>On the Cult of Images</i>
Mim.	<i>Address</i> { <i>Mimar</i> }
Opusc.	<i>Opuscula</i>
Thdr.Agall.Argyr.	Theodore Agallianus. <i>Refutation of John Argyropoulos</i>
Thdr.CP.Qu.Max.	Theodore, deacon of Constantinople. <i>Questions to Maximus</i>
Thdr.H.	Theodore of Jerusalem
Thdr.Phar.fr.	Theodore of Pharan. <i>Fragments</i>
Thdr.Stud.	Theodore of Studios
Antirr.	<i>Refutations</i> { <i>Antirrhetica</i> } <i>of the Iconoclasts</i>
Can.imag.	<i>Canon for the Establishment of the Holy Images</i>
Ep.	<i>Epistles</i>
Ep.imag.	<i>Epistles to Plato on the Cult of the Holy Images</i>
Icon.	<i>Chapters against the Iconoclasts</i>
Or.	<i>Orations</i>
Praesanct.	<i>Expositions of the Liturgy of the Presanctified</i>
Prob.	<i>Problems for the Iconoclasts</i>
Ref.	<i>Refutations of the Poems of the Iconoclasts</i>
Thds.Al.	Theodosius of Alexandria
Ep.	<i>Epistle</i>
Ep.Paul.Ant.	<i>Epistle to Paul of Antioch</i>
Or.	<i>Oration</i>
Thds.Pec.Lat.	Theodosius of Pecerskaya Lavra. <i>Against the Latins</i> { <i>Slovo</i> }
Thdr.H.r.	Theodoret of Cyrrhus. <i>History of Religion</i>
Them.fr.	Themistius of Alexandria. <i>Fragments</i>
Theod.Aur.Spir.	Theodulph of Orleans [Aurelianensis]. <i>On the Holy Spirit</i>
Theoph.Chron.	Theophanes the Confessor. <i>Chronography</i>
Theoph.Nic.Theot.	Theophanes of Nicea. <i>Sermon on the Theotokos</i>
Theor.Disp.	Theorianus. <i>Disputations with Narsai IV</i>
Theot.	<i>Demonstration That Mary Is Theotokos</i>

Thos.Aq.Graec.	Thomas Aquinas. <i>Against the Errors of the Greeks</i>
Thos.Ed.Nat.	Thomas of Edessa. <i>Treatise on the Nativity of Our Lord Jesus Christ</i>
Thphyl.CP.Ep.Petr.Bulg.	Patriarch Theophylact of Constantinople. <i>Epistle to Czar Peter of Bulgaria</i>
Thphyl.Ochr.Lat.	Theophylact of Ochrida (Bulgaria). <i>On the Things of Which the Latins Are Accused</i>
Tim.I.Ep.	Timothy I, Nestorian patriarch. <i>Epistles</i>
Tim.Ael.Chalc.	Timothy Aelurus, Monophysite patriarch of Alexandria. <i>Critique and Refutation of the Definition at Chalcedon</i>
Troph.Dam.	<i>Trophies of the Divine and Unconquerable Church of God and of the Truth against the Jews in Damascus</i>
Verg.Aen.	Vergil. <i>Aeneid</i>
V.Moh.	Life of Mohammed
Vosk.Chron.	Chronicle of Voskrosensk

ИЗДАНИЯ И СЕРИИ

ACO	<i>Acta conciliorum oecumenicorum</i> . Strasbourg, 1914-.
Allacci	Allacci, Leone [Leo Allatius]. <i>De ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione</i> . Cologne, 1648.
Arendzen	Arendzen, Johann, ed. <i>Theodori Abu Kurra De cultu imaginum libellus</i> . Bonn, 1897.
Badger	Badger, George Percy. <i>The Nestorians and Their Rituals</i> . Vol. 2. London, 1852.
Barth-Niesel	Barth, Peter, and Niesel, Wilhelm, eds. <i>Joannis Calvini Opera Selecta</i> . 5 vols. Munich, 1926-36.
Bek.	<i>Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche</i> . 2 nd ed. Gottingen, 1952.
Bidez-Parmentier	Bidez, Joseph, and Parmentier, Leon, eds. <i>The Ecclesiastical History of Evagrius with the Scholia</i> . London, 1898.
Bonwetsch	Bonwetsch, G. Nathanael, ed. <i>Doctrina Jacobi nuper baptizati</i> . Berlin, 1910.
Boor	Boor, Carl Gotthard, ed. <i>Theophanis Chronographia</i> . 2 vols. Leipzig, 1883-85.
Borovkova-Majkova	
Brightman	Brightman, Frank Edward, ed. <i>Liturgies Eastern and Western</i> . Vol. 1: <i>Eastern Liturgies</i> (no more published). Oxford, 1896.
Carr	Carr, Simon Joseph, ed. Thomas of Edessa. <i>Treatise on the Nativity of Our Lord Christ</i> . Rome, 1898.
CCSL	<i>Corpus christianorum. Series latina</i> . Turnhout, Belgium, 1953-.
Chabot	Chabot, Jean Baptiste, ed. <i>Synodicon Orientale ou recueil de synodes nestoriens</i> . Paris, 1902.
Connolly	Connolly, Richard Hugh, ed. Narsai. <i>Liturgical Homilies</i> . Cambridge, 1909.
Connolly-Codrington	Connolly, Richard Hugh, and Codrington, Humphrey William, eds. <i>Two Commentaries on the Jacobite Liturgy</i> . London, 1913.
Contos	Contos, Leonidas. <i>The Concept of Theosis in Saint Gregory Palamas. With Critical Text of the "Contra Akindynum."</i> Vol. 2: Text. Los Angeles, 1963.
CR	<i>Corpus Reformatorum</i> . Berlin and Leipzig, 1834-.

ГЛАВА ПЕРВАЯ. АВТОРИТЕТ ОТЦОВ

В 7-м веке главенствующей фигурой в развитии христианского вероучения на Востоке был Максим Исповедник, о котором современные историки с большой похвалой отзываются как о "самом универсальном уме 7-го века и, быть может, последнем независимом мыслителе среди богословов византийской церкви" ⁰⁰¹, как о "по-видимому, единственном плодотворном мыслителе всего столетия" ⁰⁰² и "подлинном отце византийского богословия" ⁰⁰³. Святым он был признан довольно рано, быть может, даже при жизни ⁰⁰⁴, а столетие спустя (или чуть позднее) его провозгласили "святым ветераном многих сражений" ⁰⁰⁵. Однако те же богословы, которые хвалебно наделяли Максима такими эпитетами, дали понять, что само наименование "исповедником" предполагает что угодно, кроме независимости, самобытности и плодотворности, и что "исповедуемое среди нас" предполагало "поддержание догмы богословия" ⁰⁰⁶. Будучи исповедником и богословом, Максим был обязан хранить, оберегать и защищать учение, переданное отцами, так как "исповедовать душой и устами" означало утверждать то, "чему научили нас отцы" ⁰⁰⁷. Таким образом, в любом богословском доводе надлежало сделать так, чтобы зазвучали "голоса отцов как свидетельство веры церкви" ⁰⁰⁸, так как это и было "богословием", то есть исследованием связи между Отцом, Сыном и Святым Духом в Троице ⁰⁰⁹ тогда как "домостроительство" касалось воплощения Слова ⁰¹⁰. Сходное различие пролегало между "заповедями" и "догматами" ⁰¹¹: с помощью первых Бог отделил тех, кто был Ему послушен, а посредством вторых наделил их "светом знания", потому что вероучительные положения относились как к Богу, так и к видимому и невидимому, равно как к Божьему промыслу и суду ⁰¹². По той же причине следовало различать "учение" и "любовь" ⁰¹³.

Такое понимание авторитета отцов было свойственно не только Максиму и его сторонниками; "византийцы никогда не забывали своего наследия" ⁰¹⁴. Все группировки во всех спорах, которые мы здесь описываем, были едины в своем стремлении сообразоваться с этим авторитетом. Иконоборцы, например, в поддержку своей позиции были вынуждены утверждать, что они "исповедуют переданное святой кафолической церковью" ⁰¹⁵, тогда как их противники тоже обращались к отцам, "коих речения и добродетели суть столп и опора кафолической и апостольской церкви" ⁰¹⁶. То же самое можно сказать и о различных сторонах в споре о личности Христа, о восточном и западном взглядах на Filioque и о других богословских положениях. Почти все спорящие почти во всех спорах могли сказать вслед за Феодором Студитом: "В доказательство сказанному надобно иметь речение, подтвержденное свидетельством отцов" ⁰¹⁷. Этому свидетельству не должен противоречить никакой другой авторитет, так как "если кто-то возвещает вам иное благовествование, несходное с тем, которое кафолическая церковь восприняла от святых апостолов, отцов и соборов и которое хранит донныне, не слушайте его" ⁰¹⁸. ... Если ангел или император благовествует вам не то, что вы восприняли, затворите ваш слух" ⁰¹⁹. Безусловная преданность отцам всегда сопутствовала восточной мысли. Один богослов 12-го века отметил, что "ромей <то есть византийцы> во многом весьма отважны, но как только дело заходит о том, чтобы преступить пределы, положенные святыми отцами, они изрядно малодушествуют" ⁰²⁰. В 15-м веке уже в самом заголовке трактата "Против ересей", принадлежавшего перу Симеона Фессалоникийского, значилось: "Он не привнес ничего своего, но все собрал из Святых Писаний и Отцов" ⁰²¹. Таким образом, необходимо уделять внимание не только тому, что говорили сами богословы этих веков, но и тому, на кого из Отцов и как они ссылались. Выбор и упорядочение святоотеческих свидетельств, встречающихся в их трудах, могут с большей достоверностью характеризовать их умонастроение, нежели их собственные высказывания ex professo, так как, приступая к объяснению какого-либо вопроса или толкуя какой-либо текст, богослов должен был признать, что он излагает не свои мысли, но то, что угодно Богу ⁰²².

НЕПРЕЛОЖНАЯ ИСТИНА СПАСЕНИЯ

"Главной мыслью св.Максима, равно как всего восточного богословия <была> идея обожения" ⁰²³. Как и все прочие богословские идеи, она пришла к нему из христианской древности и была сформулирована греческими отцами ⁰²⁴. Спасение, понимаемое как обожение, было средоточием христианской веры и библейской вести. Цель Господней молитвы состояла в том, чтобы указать на тайну обожения ⁰²⁵. Крещение совершалось "во имя Троицы животворящей и обоживающей" ⁰²⁶. Когда (как описывает Иоанн в своем Евангелии) приглашенные на брачный пир в Кану Галилейскую сказали хозяину, что он

"хорошее вино сберег доселе"⁰²⁷, речь шла о слове Божиим, которое было оставлено напоследок и благодаря которому человек обретал обожение⁰²⁸. Когда в посланиях того же Иоанна, прозванного "Богословом"⁰²⁹, говорится, что "еще не открылось, что будем"⁰³⁰, речь идет о "грядущем обожении тех, кто ныне соделались детьми Божиими"⁰³¹. Когда апостол Павел говорил о "богатстве"⁰³² для святых, тоже предполагалось обожение⁰³³. Однако в Библии есть два основополагающих отрывка, в которых о спасении говорится как об обожении: это возвешение из псалма ("Я сказал: вы - боги")⁰³⁴, приводимое в Новом Завете, и новозаветное обетование о том, что уверовавшие "соделаются причастниками Божественного естества"⁰³⁵. Первое означает, что праведники и ангелы наследуют божественную природу⁰³⁶, тогда как во втором говорится, что обожение⁰³⁷ достигается через "единение со Христом"⁰³⁸, так как уподобление Ему является обоживающей силой, наделяющей человека божественной природой⁰³⁹. Греческое язычество уже знало, что от деятельной жизни надо возвыситься до созерцательной, однако греческое христианство открыло третий шаг, когда человек возносится и обретает божественное естество⁰⁴⁰. Из сочинений Дионисия Ареопагита⁰⁴¹ ревнители созерцания знали, что Бог не только превыше всего существующего, но превосходит и саму сущность, и, зная это, они постигали подлинный смысл обожения⁰⁴².

Предпосылкой спасения как обожения стало воплощение божественного Слова, так как "Господь стал человеком ради нашего спасения"⁰⁴³. Порой, говоря о "богословии", такие писатели, как Дионисий, стремились указать на тайну воплощения и связанные в ней вопросы⁰⁴⁴. Изначально человек был сотворен для "такого чадородия, которое было обожающим и невещественным", но грехопадение означало, что божественный замысел был изменен и что человек был уловлен в силки плотского размножения, водительствуемого страстным вожделением. Поэтому Слово Божие стало человеком, чтобы освободить человека от этой страсти и восстановить его до того состояния, для которого он и был сотворен⁰⁴⁵. Следовательно, Бог стал человеком, чтобы человек обожился. Пасхальное воскресенье ("первое воскресенье") можно рассматривать как "символ грядущего воскресения во плоти и нетления" или же как "образ грядущего обожения по благодати"⁰⁴⁶. В конечном счете, для верного это было одно и то же. Само определение благовествования было связано с определением спасения; оно было "посланием от Бога и призывом к человеку через воплотившегося Сына и примирение <совершенного Им> с Отцом, даровавшего награду как дар тем, кто уверовал в Него, - <награду> вечного обожения"⁰⁴⁷. Несмотря на то что никакое определение благовествования не упоминает об обожении явно⁰⁴⁸, оно скрыто присутствует как содержание благовещуемого спасения.

Фраза "даровавшего награду как дар" предполагает некую двойственность в идее обожения, так как "с одной стороны, Максим может сказать, что природе человеческой не присуща никакая сила, могущая обожить человека, а с другой, - что Бог становится человеком настолько, насколько человек обоживается сам"⁰⁴⁹. Библейское возвешение "вы - боги" не надо понимать в том смысле, что человек по своей природе или в силу своего нынешнего состояния мог достичь обожения; он мог достичь его и обрести это возвышенное именование только благодаря усыновлению и Божией благодати. В противном случае обожение было бы не даром Бога, но работой самой человеческой природы⁰⁵⁰. "Ни одна тварь не может обожиться силою своего собственного естества, поскольку не может уловить Бога. Это бывает только по благодати Божией"⁰⁵¹. Обожение - не дело рук человеческих, но одной лишь божественной силы⁰⁵², и все-таки это постоянное и недвусмысленное упоминание о благодати не означало, что свободную волю человека надо исключить из этого процесса, потому что "Дух не родит волю, которая не изъявляет себя, но обоживает волю, которая сама того желает"⁰⁵³. Таким образом, для восточно-христианской мысли противостояние божественной благодати и человеческой свободы, веками не дававшее покоя западному богословию, как таковое проблемы не представляло. Важно, наверное, то, что некоторые из самых пространств обсуждений этого вопроса начались в спорах с исламом⁰⁵⁴.

Не предполагалось, однако, что дар обожения, обретаемый благодаря воплощению Логоса, следует держать в тайне. Он был содержанием божественного откровения, которое стало известно людям через святое учение, и поэтому неотъемлемой частью "совершенного спасения" является "совершенное исповедание"⁰⁵⁵, в то время как еретики противостоят тому и другому. Поскольку богоявленное вероучение содержит истину спасения, его можно именовать "учениями святых обоживающих осияний", так как они озаряют верных светом достоверного знания, обоживая их⁰⁵⁶. Таким образом, благодать и откровение характеризуются тем, что сообщают знание о божественной истине, равно как благодаря обожению преображают смертного человека. С одной стороны, нельзя сказать,

что Писание сводится к одной лишь истории откровения и спасения, так как "божественными Писаниями мы очищаемся и озаряемы для святого рождения от Бога". С другой стороны, нельзя сказать, что таинства призваны лишь к тому, чтобы наделять благодатью, ибо "причастием и миропомазанием мы соделываемся совершенными в нашем познании"⁰⁵⁷. Истина спасения дарует нечто большее, нежели знание, но и не меньше его. От постижения спасительной истории воплощения, смерти и воскресения Христа можно возвыситься до созерцания славы Божией и, в конечном счете, до мистического единения с Богом⁰⁵⁸, однако начинать надо именно с такого знания. Благодаря "практической философии" или деятельной жизни христианина некоторые уверовавшие от плоти Христа поднялись до Его души; другие через созерцание обрели возможность пойти от души Христа к Его "уму", и через мистическое единения уже немногие смогли двинуться дальше, от Христова ума к самому Его Божеству⁰⁵⁹. Однако для всех остается необходимым истинное богопознание во Христе.

Итак, единение с Богом и первый шаг к нему - очищение - были тесно связаны с познанием. Толкую один отрывок из Григория Богослова, Максим утверждает, что "тайноводство чрез познание" - основа для очищения ума Святым Духом, даже если этим даром наделены те, кто уже получил дар святости⁰⁶⁰. Вера - это "основание, подлежащее делам благочестия, то, что вселяет уверенность, что Бог есть и что божественное реально"⁰⁶¹. Будучи таковой, она предстает как основа надежды и любви, которые не имеют крепости без нее. Царство Божие, осуществляющее единение с Богом, - это "вера в действии"⁰⁶². Такая вера весьма самобытна по содержанию и цели. Это "вера Церкви... чрез которую мы ведомы к наследованию благодати"⁰⁶³. Вера характерна для православных догматов церкви, благодаря которым становятся возможными надежда и любовь. Без веры невозможно достичь спасения. Уверовавшие получали наставление, согласно которому необходимым условием обретения вечной жизни было не что иное, как сама вера⁰⁶⁴; православное устроение было необходимым для спасения. Поэтому предостережение апостола Павла от "производящих разделение и соблазны, вопреки учению, которому вы научились"⁰⁶⁵, было воспринято как наступление на "тех, кто не приемлет благочестивых и спасительных догматов Церкви"⁰⁶⁶.

Эти благочестивые и спасительные догматы представляют собой богооткровенную истину и, будучи таковыми, сохраняют свою непреложность. Когда, например, какой-нибудь богослов начинает определять "высшее молитвенное состояние"⁰⁶⁷, свое определение он предваряет формулой "они говорят", так как - подобно другим руководствам по вероучению церкви - молитвенники и аскетические правила вообще не притязали на самобытность. Согласно Феодору Студиту самым богатым наследием, которое можно оставить потомству, будет православная вера Церкви вкупе с монашеским правилом⁰⁶⁸. Цитируя Максима, он определяет все сказанное отцами в древние времена первохристианства как "учение истины"; соглашаясь с ним в том, что касается принципа формального подхода, его противники в то же время по-своему смотрят на реальное содержание этого предания⁰⁶⁹. В любом споре, о котором мы будем говорить, сторонники обоих лагерей соглашались с принципом непреложности истины. Монофелиты и диофелиты, иконоборцы и иконопочитатели, греки и латиняне, - все заявляли, что они ему верны, утверждая, что никак не предлагают неизменной истины. "Слово истины таково, - мог сказать любой из них, - что по самому своему естеству оно единообразно, неколебимо и не может подлежать различным воззрениям или скоротечным переменам. Оно всегда остается одним и тем же, уча и отстаивая одно, ибо превышает всякого прибавления и умаления". В противоположность этому для лжи характерно, что она "распадается на много частей и воззрений, неожиданно предлагаясь из одного в другое. Сейчас она отстаивает одно, но чуть погодя учит совсем обратному и никогда не пребывает в одном и том же, ибо подвержена переменам и неотложным превращениям"⁰⁷⁰. Вот почему, когда вселенский собор, водительствоваемый Святым Духом, возвещает какое-то учение, оно рассматривается как "древнее и изначально властительное предание в Церкви... и совсем не как некое новшество"⁰⁷¹.

В основе определения истины как чего-то неизменного лежит определение самого божественного как непреложного и абсолютного. Бог превышает перемен, и, следовательно, такой должна быть и истина о Нем. Природа Божия бесстрастна и неразрушима⁰⁷². Бог - это "древнее и новое", о чем недвусмысленно сказано и в Послании к евреям (Евр.13:8)⁰⁷³. Богу невозможно приписать какую-либо переменную, какое-либо движение разума или воли⁰⁷⁴. Когда Библия и особенно Ветхий Завет говорит о том, что Бог "раскаялся", это следует понимать не в буквальном смысле, то есть не как некий антропоматизм, но - в соответствии с характером библейского языка - как определенное согласование с нормами человеческой речи⁰⁷⁵. Писание не говорит с буквальной точностью, чтобы читатель тем самым смог

постичь то, что выходит за пределы буквализма⁰⁷⁶. Таким образом, только Бог по самой своей природе неизменен; что же касается других, то они могут воспринять дар "недвижности" как определенное свойство⁰⁷⁷. Бог "по естеству благ и бесстрастен", Он одинаково любит всей тварей и посему тот, кто "по благой воле благ и бесстрастен, одинаково любит всех людей"⁰⁷⁸. Частью процесса спасения, понимаемого как обожение, является постепенное уподобление человеческого ума разуму Бога. Благодатью молитвы он прилепляется к Богу и научается общению только с Ним Одним, все более Ему уподобляясь и все более отвращаясь от этой бренной жизни⁰⁷⁹. Суд Божий вершится не в "согласии со временем и плотью" и посему душа, превозмогая плоть и время, уподобляется этому божественному качеству⁰⁸⁰. Использование одних и тех же слов для описания Божией природы и самобытной истины о Нем (и особенно ключевого слова "непреложный"), по-видимому, предполагает связь между тем и другим.

Противоположность между православной истиной о Боге и ее еретическими искажениями особым образом проявляется в этой самобытности, так как еретиков отличает то, что они описывают "новшество тех, кто обесценивает благовестие"⁰⁸¹. Еретика можно назвать "открывателем сиих новых учений"⁰⁸². Движение монтанистов, пришедшее на 2-3 века и притязавшее на некое новое пророчество⁰⁸³, было отринуту как порождение злого бесовского духа⁰⁸⁴, но не Святого Духа Божия. Оригенова теория предсуществования души⁰⁸⁵, а также теории о предсуществовании тела отвергали "царский путь" древнего патристического предания, согласно которому душа и тело начинают существовать одновременно⁰⁸⁶. В противоположность этому преданию, сдержанному в вопросе богопознания, такие еретики, как, например, Евномий, дерзали "знать Бога как Он знает Себя"⁰⁸⁷, что само по себе было безумием и богохульством. "Новшество" и "богохульство" были почти синонимами, так как и то, и другое противостояло божественной истине, что и показала ересь Ария⁰⁸⁸. Враждебное отношение к богословским изыскам в равной силе проявлялось и в тех, кто отстаивал позиции, в конечном счете признанные еретическими. Так, например, христологическое неприятие того, что писал Максим, основывалось на предположении, согласно которому "каждая формула и слово, не найденные у отцов, предстают как явное новшество" и, следовательно, те, кто учит, как Максим, измышляют свое собственное учение, противоположное формулам Отцов⁰⁸⁹. Другие из числа его противников утверждали, что надо не отступать от языка ранних соборов и ничего не добавлять, даже если возникают какие-то новые вопросы⁰⁹⁰. Все сходились на том, что ересь - это всего лишь "новая вера", которая учит о "чуждом боге"⁰⁹¹ и поэтому ее надо отвергнуть. Она противоречит не только древней истине предания, но и самой себе⁰⁹².

Таким образом, неизменная истина не подлежит обсуждению. Если кто-то просит о прощении, ссылаясь на свое незнание православного учения, принципиально важно проводить различие между прощением человека в его ошибках (что предполагалось Евангелием) и прощением, простирающимся до снисходительного отношения ко лжеучению (что запрещалось тем же Евангелием)⁰⁹³. Когда заходила речь о вероучительных различиях, спор шел не о словах, но о самой сути христианской веры и поэтому им нельзя было пренебречь как пустым словопрением⁰⁹⁴. Порой раздавались голоса, что, например, в споре об одной или двух волях во Христе обе стороны расходились между собой "в одних лишь формулах"⁰⁹⁵, однако такое предположение отменялось как измена истинной вере. Для верных в предании не было первоначального и второстепенного, того, что надо почитать больше или меньше, так как учение пришло от отцов и его надлежало чтить⁰⁹⁶. Это была древняя и неизменная истина церкви, и принимавшие ее были "теми, кто окормлялся на чистой божественной пажити церковного учения"⁰⁹⁷. Церковь была "чистой и непорочной, незапятнанной и целомудренной", и в ее вести не было ничего чуждого или смущающего⁰⁹⁸. Истина благовестия была явлена в ней от начала, ныне и вовеки.

НОРМЫ ТРАДИЦИОННОГО ВЕРОУЧЕНИЯ

Источник этой неизменной истины следует искать в "учениях благовестников, апостолов и пророков"⁰⁹⁹. Ее спасительное знание - знание этого источника жизни - обреталось через преемство свидетелей Ветхого и Нового Заветов, начиная с патриархов, законодателей и водителей, продолжаясь судьями и царями и завершаясь пророками, евангелистами и апостолами¹⁰⁰. Их слова, содержащиеся в богодухновенных Писаниях, были не земными, но небесными¹⁰¹. "Непрестанное размышление над божественными Писаниями"¹⁰² и их исследование, занимавшее всю жизнь, было тропой к обретению духовного благоденствия, и поэтому никому не позволялось не верить в сказанное Писанием. Надлежало блюсти его

слово, ибо, если в нем говорил Бог и если Он в существе своем не ведал пределов, то было очевидно, что и сказанное Им слово тоже являлось таковым ¹⁰³. В основании веры лежал авторитет апостолов, зодчих и вестников истины ¹⁰⁴, и поэтому апостол Павел, например, был служителем сверхчеловеческих таин ¹⁰⁵, вселенским водителем и наставником ¹⁰⁶, истинным первосвященником ¹⁰⁷. Не только боговдохновение, но и ясность Писания удостоверяли это как высший авторитет христианского вероучения ¹⁰⁸.

Однако многовековые споры о его смысле показали, что, сколь бы ни было Писание боговдохновенным и ясным, богословы читают и понимают его по-разному и зачастую прямо противоположно. Важно не выходить "за смысл Писания" ¹⁰⁹, так как "те, кто не читает слов Духа умудренно и со тщанием" могут впасть "во многообразные заблуждения" ¹¹⁰, что и происходит. Недостаточно хорошо знать Писания и уметь в них разбираться: имея эти преимущества, еретики все равно ухитряются обмануть себя ¹¹¹. Они искажают Писания, сообразуя их со своим разумением, враждебным Богу. Лжетолкование случается тогда, когда читатель по неведению или с умыслом не замечает самобытности библейского речения. "Писание по обыкновению поясняет несказанные и сокровенные советы Божии плотским образом, дабы мы могли постичь божественное на основании сродных слов и звуков, ибо иначе ум Божий останется неведомым, Его слово неизреченным и жизнь - непостижимой" ¹¹². Это означало, что на самом деле описываемое было не таковым, каковым оно представало на страницах Писания ¹¹³, однако Писание было истинным, даже если не было буквально точным. Всякий, стремящийся постичь смысл Писаний, должен большое внимание уделить их способу речения. Кроме того, ему надо учесть, что какое-либо слово или имя собственное, которое в них встречается, имеет не одно значение ¹¹⁴. Писание последовательно предваряет своим действительным духовным смыслом "то, о чем оно говорит в исторических повествованиях", однако это видят только те, кто взирает на него неповрежденным зрением и здоровыми очами ¹¹⁵. Библейские исторические рассказы никогда не бывают просто историческими ¹¹⁶.

Однако учитывать такую особенность Писания прежде всего необходимо для того, чтобы правильно понять все, что ему надлежало сказать о Христе и спасении. "Спаситель наш многоименуем", и есть много способов созерцать Его через образы и символы природного мира, использованные в Писаниях ¹¹⁷. Правильное толкование Писания - это толкование символов и тайн, поскольку истина, сообщаемая в нем, по своей природе невыразима ¹¹⁸. Даже если и верно, что "дар пророчествования весьма уступает апостольскому" ¹¹⁹, творения пророков - если правильно их понимать - исполнены свидетельством о Христе ¹²⁰. Три тысячи вернувшихся из Вавилона - это свидетельство о Троице ¹²¹. Церковная иерархия - исполнение ветхозаветного священства ¹²². Сам Ветхий Завет - это тень Нового, в котором ныне сбылось обетование обожения ¹²³. Все христиане едины в их принятии, даже если расходятся в толковании ¹²⁴. Многообразными символами Бог прообразовал воплощение Своего Сына в лице Иисуса Христа ¹²⁵, и задача верного экзегета в том, чтобы отыскать их и соотнести с этим воплощением. Он должен осмыслить Писание соответственно духу и букве, - без духа полнота смысла будет утрачена ¹²⁶. Всякий, обращающийся к одной лишь букве, уразумеет лишь естественное, но не сверхъестественное значение ¹²⁷. Именно поэтому иудеи не смогли правильно понять Ветхий Завет ¹²⁸. Если видно, что текст нельзя осмыслить как таковой, в нем надо искать более глубокий, духовный смысл ¹²⁹, который можно именовать аллегорическим или тропологическим ¹³⁰. Есть толкователи, которые "ревностно держатся одной лишь буквы Писания", но любящие Бога должны сосредоточиться на духовном смысле, ибо слово истины значит для них больше, нежели начертанная буква ¹³¹. Так, например, надо подходить к тому, что в Писании говорят люди порочные ¹³². Поскольку оно призвано не только сообщить что-то обыденное, но и наделить даром обожения, духовный смысл предстает как основа ¹³³. Подлинными авторитетами в постижении этого смысла являются те, кто подходит к Божиим словам "тайноведчески" ¹³⁴, и такое разумение дается лишь тем, кто "удостоился" Святого Духа ¹³⁵.

Но среди подлинно "удостоившихся" - Отцы Церкви и их духовные потомки в православном предании, - те, кто выразил это в учении ¹³⁶. Светильник Писания виден лишь тогда, когда он утверждён на подножии Церкви ¹³⁷. Слова апостола Павла о том, что Христос утвердил в церкви не только апостолов и пророков, но и учителей ¹³⁸, означают, что "мы наставляемы единым Святым Писанием, Ветхим и Новым Заветом, святыми учителями и соборами" ¹³⁹. Апостолы наставляли своих последователей, а те, в свою очередь, своих, - "боговодительствуемых отцов кафолической церкви" ¹⁴⁰. Отцы, конечно, учили не своему, но тому, что брали из Писаний ¹⁴¹, однако всякий, возлагавший на себя труд в истолковании их "вероучительной полноты", не смел приступать к этому без водительства тех, кто обнаружил

точное понимание библейских тайн ¹⁴². Водительство в осмыслении высшего учения шло от "тайн и тайноводителей" ¹⁴³, которые этим занимались. Что касается ересей - как прошлых, так и настоящих - то их можно отринуть как неподкрепленные авторитетом Библии ¹⁴⁴ и Отцов ¹⁴⁵, тогда как православное учение - единое, пребывающее "в согласии с преданием Святых Речений и отеческими поучениями" ¹⁴⁶. Таким образом, авторитет Писания - это авторитет правильно понятого Писания, то есть истолкованного в соответствии с духовным смыслом и в согласии с экзегезой отцов. Отцы - это "корифеи" Церкви ¹⁴⁷, и даже если в том или ином месте ¹⁴⁸ и можно было отклониться от их толкования, зависимость от них все равно была равна зависимости "от самого нашего дыхания" ¹⁴⁹.

Связь между Писанием и отцами была столь глубокой, что в одном предложении можно было упомянуть "святого апостола Павла и... Григория <Богослова>, великого и чудесного учителя" ¹⁵⁰. Различие между апостолом и отцом церкви касалось не столько качества, сколько меры. Отцы и богословы могли говорить о многом, чего они, однако, не делали, ибо, хотя по благодати им и было это позволительно, они предпочитали хранить молчание ¹⁵¹. Речения отцов принадлежали не им, но исходили от дарованной им Христовой благодати ¹⁵². По сути дела власть "святых отцов и учителей" была не их властью, но "истины, которая говорит и говорила через них" ¹⁵³. Поэтому слово "богодухновенный" (theopneustos) ¹⁵⁴, которое в Новом Завете встречается только раз и употребляется по отношению к Ветхому ¹⁵⁵, можно отнести и к Отцам Церкви ¹⁵⁶. Определения и наименования, закрепившиеся за именами того или иного отца, характерным образом указывают на его особую благодать и боговдохновенность. Афанасий, например, именуется "богоносным учителем" ¹⁵⁷ и "непогрешимым победителем в спорах" ¹⁵⁸; Василий - "великим оком Церкви", то есть, вероятно, "путеводным светильником" ¹⁵⁹; Климент Александрийский - "философом философов" ¹⁶⁰ (чьи переложения Платона ¹⁶¹ имели особую силу в Церкви) ¹⁶²; Дионисий Ареопагит (подлинность и давность творений которого приходилось отстаивать) ¹⁶³ - "тем, кто истинно говорил о Боге, великим и святым Дионисием" ¹⁶⁴, "благословенным, удостоившимся божественного вдохновения" ¹⁶⁵, тем, кто чудесным образом верно изложил догматы веры ¹⁶⁶ и даже "богоявцем" (theofantor) ¹⁶⁷; Григорий Богослов не только был назван "богоносным учителем" ¹⁶⁸ (подобно Афанасию), но и речения его именовались "пребожественными" ¹⁶⁹. Признаны были даже некоторые из латинских отцов, особенно Амвросий и, прежде всего, папа Лев 1-й ¹⁷⁰.

Вместе эти боговдохновенные и святые Отцы католической Церкви - восточной и западной - являли собой образец традиционного вероучения и мерило христианского православия. Когда Пирр - противник Максима - утверждал, что речения отцов были "законом и правилом церкви", Максиму оставалось только согласиться, заявляя, что "в этом, как и во всем, мы следуем святым Отцам" ¹⁷¹. Обращаясь к своим противникам, он возвестил: "Пусть они сначала докажут это, основываясь на определениях отцов!... И если это невозможно, тогда пусть оставят свои мнения и присоединятся к нам, вместе с нами сообразуясь с богодухновенными отцами католической церкви и пятью вселенскими Соборами" ¹⁷². Определить православное учение католической Церкви значило держаться того, что передали Отцы ¹⁷³. Мудрый православный наставник в церковном учении подобен маяку, надежно освещающему темные тайны, незримые для многих ¹⁷⁴; этим светом является "познание и сила отеческих речений и догматов" ¹⁷⁵. Наставляя в аскетическом делании, Максим опирается не на свои соображения, но на творения Отцов, собранные им для назидания братьев ¹⁷⁶. Оставляя "путь святых отцов", аскет оскудевает в любом духовном делании. "Будем же, - говорит Максим, - беречь великое и первоначное лекарство нашего спасения. (Я разумею прекрасное наследие веры). Будем душою и устами твердо исповедовать его, как учили нас Отцы" ¹⁷⁷. В другом месте от так подытоживает свои взгляды: "Мы не измысливаем новых формул, в чем нас обвиняют наши противники, но исповедуем сказанное отцами. Равным образом мы не выдумываем слов сообразно нашим воззрениям, ибо это дерзновенное занятие, дело и измышление помраченного еретического ума. Но то, что осмыслено и изложено святыми, мы с почтением приводим как наше мерило" ¹⁷⁸.

Когда в любом споре обе стороны признавали авторитет Писания, было недостаточно на него ссылаться, и равным образом недостаточно было просто возвещать, что ты придерживаешься православного предания отцов (в их истолковании веры на основе Писания), когда и православные, и еретики одинаково признавали его. В увещании "Будем же с почтением придерживаться исповедания Отцов" ¹⁷⁹ слово "исповедание" употреблено в единственном числе, тогда как "Отцы" - во множественном, и это дает основание предположить, что в каком-то предыдущем споре, а также в том, который еще не возник (хотя в некоторых

случаях уже напрашивался), отцы быстро приходили к единомыслию. Однако если спор разгорался, наличие такого единомыслия становилось сомнительным¹⁸⁰. В принципе каждый соглашался, что "святыя отцы велегласно... все и повсюду исповедуют и неколебимо веруют как подобает православным" в догматы троичности и личность Богочеловека¹⁸¹. Однако когда обнаруживалось, что тот или другой говорил так, что (только после его кончины) возникало подозрение в его вероучительной чистоте, сказанное надо было понимать "в несобственном и неточном смысле" (katahrestikos)¹⁸². Трудно, невозможно было помыслить, что между Афанасием и Григорием Богословом может быть какое-то разномыслие¹⁸³. Та же самая формула ("Избави Бог!") приводилась и в ответ на риторический вопрос, гласивший: "Может ли святой Дионисий противоречить самому себе?"¹⁸⁴ Если казалось, что такой Отец Церкви, как Григорий Нисский, единомыслен с таким еретиком, как Ориген¹⁸⁵, и тоже считает, что, в конце концов, спасутся все, надо было доказать, что это неверно¹⁸⁶. Если складывалось впечатление, что два отрывка из Григория Богослова противоречат друг другу, более тщательное исследование должно было показать "их подлинную гармонию"¹⁸⁷.

Таким образом, если казалось, что два предложения, принадлежащие двум различным отцам, предполагают нечто различное, их не надо было истолковывать как противоречащие. Одно и то же слово могло использоваться в различных значениях, и надо было это учитывать. Надо было показать, что Отцы "не расходились друг с другом, ни с истиной", но пребывали в согласии с "вселенской и апостольской Божией церковью" и с "правильной верой". Искавшие у Отцов противоречий или ошибок были "как воры"¹⁸⁸. "Именно consensus patrum /согласие Отцов/ обладал авторитетом и властью, а не их личные мнения и взгляды, хотя даже те нельзя было опрометчиво отбрасывать. Этот consensus представлял собой нечто гораздо большее, нежели эмпирическое соглашение отдельных людей. В истинном и достоверном consensus'e отражался разум Кафолической Вселенской Церкви - to ekklesiastikon fronema"¹⁸⁹. Подытоживая это представление об отчете согласии, патриарх иерусалимский Софроний, современник Максима, писал так: "Апостольское древнее предание главенствует в святых церквях по всему миру, и посему введенные в чинопочинание во всем, что они думают и во что верят, честно ссылаются на тех, кто предрезал его до них. Ибо... все их поприще было бы всуе, если бы вера в чем-то претерпела поношение"¹⁹⁰. Формула Софрония ("апостольское древнее предание") не означала, что все "древнее" непременно является "апостольским". Любой православный богослов знал, что иногда "древность равнозначна безрассудству"¹⁹¹. Даже Ириной заблуждался, уча о тысячелетнем царстве¹⁹². Однако если все древнее не было апостольским и православным, все православное должно было быть апостольским и посему древним. По словам Феодора Студита истинное учение - это "превосходство апостолов, основание отцов, ключи догматов, мерило православия", и поэтому всякий, кто противоречит ему - будь то сам ангел¹⁹³ - должен быть отлучен и анафематствован¹⁹⁴. Однако и тот, кого Феодор считал вестником антихриста, - император

Константин 5-й¹⁹⁵ - внешне не противоречил ему, когда говорил, что держится "апостольских и отчих поучений" и следует "святым Соборам, бывшим до него"¹⁹⁶. Другой противник иконоборства утверждал, говоря: "Я могу рассказать вам и о другом, чего Христос не говорил. Но что с того? Как мы восприняли от святых Отцов, так и верим, ибо они научились тому от Бога"¹⁹⁷. То была непреложная истина, преподанная в Писании, исповеданная отцами, сформулированная в православных вероопределениях, "апостольское и отчее учение... устав церкви, шесть святых и вселенских соборов... и изложенные ими православные догматы."¹⁹⁸

СОБОРЫ И ИХ ДОСТИЖЕНИЯ

"Кто просветил вас верою в святую, единую и поклоняемую Троицу? И кто поведал вам о воплощенном домостроительстве одного из ее Лиц?"¹⁹⁹. Хотя Максим тотчас отвечает, что этот свет и знание были даны по "благодати пребывающего в вас Христа, ручательством Святого Духа", он знает и в другом месте уверенно заявляет, что историческим посредником, через которого был обретен свет вероучения, являлся вселенский собор. В противоположность еретикам он утверждает авторитет "Собора, Отцов и Писания"²⁰⁰, ибо подобно тому как авторитет последнего был конкретно определен в единомыслии отцов относительно библейского учения, это единомыслие, в свою очередь, нашло свое выражение в вероопределениях и доктринальных постановлениях соборов; несогласные должны "следовать тому, что было с почтением определено святыми Отцами кафолической Церкви и пятью святыми вселенскими Соборами"²⁰¹. Апостольское собрание, описанное в Книге Деяний²⁰², показывает, что, когда среди апостолов возникали разногласия, спорящие

обращались не к Павлу и даже не к Иакову, но к Собору, и так было принято не только в их эпоху, ибо "кафолическая церковь не может быть лишь ²⁰³ апостольскою", но должна соединиться в "тысячезычное собрание" ²⁰⁴ в единой истинной вере; одним из мест, где это происходит, и является вселенский собор. Отцы церкви - по определению - это "те, кто через Предание донес до нас учение" ²⁰⁵, тогда как Соборы - это основное русло, через которое это Предание передается. В любом случае, когда речь заходила о полном перечне всех звеньев, необходимых для обретения христианского учения, надо было назвать Писания Ветхого и Нового Заветов, учителей Церкви и Соборы ²⁰⁶.

Однако авторитет соборов, равно как учителей и самих Писаний, - это авторитет единой и неизменной истины. При необходимости можно было перечислить основания, делающие тот или иной Собор недействительным, поскольку он не был "созван в согласии с соборными законами и канонами, а также с правилами Церкви" ²⁰⁷. Сюда входило требование, согласно которому в окружном послании патриархов возвещалось о созыве собора, определялось его время и место и предполагалось, что у посланцев будут соответствующие верительные грамоты от высших иерархов. По сути дела "никакой Собор не считался действительным заранее" ²⁰⁸. Первые соборы созывались по повелению императора, а не епископов. Право епископов (и особенно римского) созывать и утверждать вселенский собор вызывало споры между Востоком и Западом ²⁰⁹. Даже на Востоке были люди, противившиеся влиянию императора на соборы, и в 8-м веке это переросло в серьезную проблему ²¹⁰. Некоторые собрания, должным образом созванные византийским императором, в конце концов были объявлены незаконными и особенно примечателен в этом отношении Эфесский собор 449 года, созванный Феодосием II и впоследствии названный "разбойничим" ²¹¹. Он не был признан, потому что было отвергнуто его учение. Отсюда явствует, что учение не становилось православным, если таковым его назвал собор, но сам собор был православным - и, следовательно, авторитетным - если православным было учение, которое он исповедовал. Согласно каноническому церковному праву признавались только те соборы, которые были известны своим правильным учением ²¹².

Таким образом, в каком-то конкретном случае можно было вспомнить о принципе соборности, настаивая на том, что "церковное право с самого начала" определило, что споры должны "разрешаться вселенскими Соборами", однако всегда следовало оговориться, что это должно быть сделано в "единомыслии и определении епископов, украшающих апостольские престолы" ²¹³ и, в свою очередь, единодушно утвержденных отцами. Так как "Святой Дух непротиворечив", подлинные соборы тоже не должны противоречить друг другу ²¹⁴. Истина не только непреложна, но и единообразна. Теперь мы видим, что в текстах вероучительных постановлений, принадлежавших разным соборам, содержалось множество разночтений и добавлений, однако если приходилось перечислять эти постановления и приводить различные тексты, непременно надо было сказать, что все они суть различные свидетельства одной и той же истины. "Следуя пяти святым и благословенным соборам, я признаю одно единое мерило веры, одно учение и один символ", определенные тремястами восемнадцатью отцами Никейского Собора в 325 году ²¹⁵. Несмотря на то, что соборов (как вселенских, так и поместных) было немало, все они (если они действительно были истинно православными) единодушно принимали божественный авторитет и исповедовали истину божественного разума ²¹⁶. Тем не менее в действительности исповедание единого и неизменного учения проходило в превратностях различных споров, изложение которых было излюбленным приемом в деле утверждения собственного православия.

Так, например, Константинопольский собор 680-681 годов заново изложил учение о Христе, резюмировав догматы, провозглашенные предшествующими соборами ²¹⁷, а иконоборческий собор 754 года, осудив изображения, предварил свое осуждение перечнем христологических постановлений шести вселенских соборов ²¹⁸. Патриарх Никифор, стоявший во главе противников этого собора, возвестил: "Я чту семь святых вселенских соборов" вместе с "божественными, превознесенными и спасительными догматами", которые они провозгласили; далее он перечисляет семь соборов один за другим, называя сформулированные ими догматы, а также еретиков, которых они осудили ²¹⁹. Его современник Феодор Студит утверждал, что, принимая авторитет первого вселенского собора, мы тем самым принимаем и все остальные, и далее, приводя христологический отрывок из никейского символа, он соотносит его с решениями каждого из последующих соборов ²²⁰. Следуя за Никифором, Фотий использует тот же прием, одно за другим перечисляя свершения семи вселенских соборов ²²¹. Однако надо сказать, что так поступали и раньше, и в 7-м веке Софроний уже знал, как описывать то, что было достигнуто на вселенских соборах (которых к этому времени насчитывалось только пять) ²²². Этот прием

был столь убедительным, а его использование столь пространным, что если бы символы и доктринальные постановления оказались вдруг утерянными, все, что они говорили в принципе можно было бы восстановить из творений Софрония, Максима и их последователей. Правда, нельзя было бы восстановить точные тексты, так как богословы, сообразуя тот или иной символ с современным им богословским спором, имели обыкновение, прибегая к плеоназму, придавать ему другой вид, а также в силу того, что история некоторых соборов и их вероучительных определений (например, символ, предположительно принятый в Константинополе в 381 году) очень рано утратили свою однозначность.

Первым вселенским собором - не только по времени, но и по значимости и важности для всех остальных - стал Никейский Собор 325 года. "О сих <соборах>, - писал Софроний, - мы говорим, что первым является собрание трехсот восемнадцати богодухновенных отцов в Никее"; его итогом он считает то, что оно "по божественному настоянию смыло безумные пятна Ария" ²²³. Отвергая учение Ария, никейцы изложили догмат о Троице, ставший мерилем православия для всего христианского мира во все последующие века. Поэтому "весть о единой поклоняемой Троице в трех нераздельных и неразлучных ипостасях" стала средоточием богословствования для таких богословов, как Максим ²²⁴. Используя слово "цельное бытие", Псевдо-Дионисий ²²⁵ дал Максиму повод подытожить содержание никейского вероисповедания. Упомянутое сочетание относится к "Божеству святой и единой поклоняемой Троицы, познаваемой в трех ипостасях". Речь идет не об обособленной божественной сущности, так как "цельным божественным бытием" было принято называть Троицу, явленную в различии лиц как "Отец, Сын и Святой Дух, ибо сии три - одна цельная и единая Божественность" ²²⁶. Кроме того, возможность сделать этот вывод, равно как и другие (по мере их появления) он использовал для того, чтобы - поименно или по существу - осудить Ария, Евномия ²²⁷ и других еретиков, анафематствованных в Никее, несмотря на то что в некоторых случаях (например, в случае с несторианами) под осуждение попадали те группировки, формальная преданность которых Никейскому собору была так же неколебима, как и его собственная.

Будучи исповеданием единой и непреложной христианской веры, никейский символ все-таки позволил себе некоторые неологизмы, и в этом отношении особенно примечательно слово "омоусиос" ²²⁸. По многим причинам (включая его еретическое происхождение) этот термин, казалось, опровергал ту мысль, что православие всегда неизменно, и, отвечая на это, Максим подчеркивал, что наряду с "тремя ипостасями" он был принят "некоторыми недавними отцами". Однако благодаря им утверждалось "вселенское божественное просветленное ведение и православие" божественной природы, которая, однако, троична и каждая ипостась которой обладает неповторимо самобытными качествами - отцовством, сыновством и освящающей силой Святого Духа ²²⁹. Термин "омоусиос" был не чем иным, как средством изложения того, что предполагалось в таких, например, метафорах, как "источник жизни" (в отношении к Отцу) ²³⁰, показывающих, что божественная монада предстает как Троица ²³¹. Содержание термина всегда было предметом веры и наставления, однако теперь настало время его исповедать. Подобно тому как Никейский Собор мыслился лишь как явное изложение того, что предполагалось в исповедании неизменной веры, последующие соборы также сохраняли преемство как с ним самим, так и с православием. "Все отцы, избранные Богом после Никейского Собора, и каждый православный собор и святые мужи не вводили иного вероопределения присовокуплением своих слов... но торжественно подтверждали единое непреложное определение как первое и единственное, узаконенное тремястами восемнадцатью отцами". Они лишь "истолковали его и изложили его смысл в связи с теми, кто толковал превратно и искажал его догматы" ²³². Когда спор о двух волях во Христе начал угрожать единству православных, благодаря этой экзегезе и выявленному значению вероопределения единую веру никейцев можно было соотнести с новыми вопросами. "Будем же беречь великое и первоначное лекарство нашего спасения, - призывает Максим, - прекрасное наследие веры, душою и устами твердо исповедуя то, чему учили нас отцы" ²³³. Затем следует пространный пересказ никейского символа, сообразованного с христологическими спорами того времени. Когда же разговор зашел не о волях, а об изображениях Христа, уже Никифор, прибегнув к такому же пересказу, не только подтверждает свою преданность неизменной вере, изложенной тремястами восемнадцатью отцами Никейского Собора, но и определяет православную позицию по отношению к иконоборцам ²³⁴.

"После него <Никейского Собора> - не по славе или благодати, но только по времени - свершился второй собор, созванный в императорском граде" Константинополе в 381 году.

Причиной его созыва послужили различные ереси, включая лжеучения Македония и Аполлинария²³⁵: первый не признавал в Святом Духе полноту божества (вопрос, который "еще не возник" в Никее и потому требовал дальнейших разъяснений)²³⁶, тогда как второй, развивая свое воззрение на ипостасное единство во Христе и по-своему истолковывая формулу "Слово и плоть" (в соотношении с воплощением), по-видимому, отрицал в Христе наличие человеческой души²³⁷. Противостоя всем этим течениям, собор подтвердил никейское учение о Троице, более подробно разъяснив, какое место в ней занимает Святой Дух, каково соотношение между Первым и Третьим Лицами, а также осудив "аполлинариан" и "тех, кто враждебен Духу". Несмотря на то что речь шла о Святом Духе и Троице, не были обойдены и христологические вопросы, поднятые Аполлинарием. Они вновь заявили о себе на "третьем соборе - третьим лишь по времени - который стал первым, по воле Божией проводившим свои собрания в Эфесе" в 431 году. Если в Константинополе были осуждены "те, кто враждебен Духу", то в Эфесе был анафематствован "человекопочитатель Несторий со всем его нечестием, враждебным Христу"²³⁸. Стало обыкновением упоминать несториан и аполлинариан как две крайности, отвергнутые православием²³⁹. Софроний обращает на это внимание, чтобы провести различие между Эфесским Собором 431 года и так называемым "разбойничим" собором, состоявшимся в Эфесе в 449 году, который, однако, не был созван "по воле Божией" и на котором учение о Христе было изложено в противоречии с истиной неизменной православной веры.

Окончательное изложение этого учения стало заслугой "собрания, исполненного мудрости Божией и вобравшего шестьсот тридцать славных отцов и светильников веры, собрание по произволению Божию, достигшее своего божественного соглашения в Халкидоне" в 451 году²⁴⁰. Здесь было определено, что Иисус Христос, Богочеловек, предстал "в двух естествах" нераздельно и неслиянно. В никейском вероопределении такой терминологии еще не было. Было ли это чем-то новым? Ни в коей мере, ибо в Никее этот спор еще не возник и, следовательно, уточнения терминов не требовалось²⁴¹; тем не менее вера никейцев было верою тех, кто собрался в Халкидоне. В силу споров, которые в 7-м веке разгорелись вокруг христологической проблемы, а также ввиду того, что к христологии обращались как к мерилоу решения тех проблем, которые были связаны с иконоборством, Халкидонский Собор по значимости стал равен Никейскому как второй водораздел в становлении православного вероучения. "Всемогущий и всесвятой Лев, экзарх великой Римской церкви" одержал в Халкидоне победу²⁴² благодаря своим формулам, на основании которых и с присовокуплением некоторых добавлений участники собора смогли обрести единомыслие. Когда Евтихий и Диоскор изложили свою христологию, "церковь, не приняв ни сих двоих, ни противоборствовавших им, по обыкновению отослала их ко святому собору" в Халкидоне²⁴³. Здесь "истинное исповедание Христа" было принято как "определение божественного собора святых отцов в Халкидоне"²⁴⁴, и, когда присутствие икон в церкви стали оправдывать христологическими доводами, противников иконопочитания можно было обвинить в том, что они стремятся упразднить догматические решения Халкидона, который столь ясно и точно выразил тайну божественного домостроительства во Христе²⁴⁵. Когда в 7-м веке столпам восточного христианства - и особенно самому Максиму Исповеднику - пришлось пережить некоторые огорчения, исповедание преданности Халкидонскому Собору оказалось недостаточным, чтобы помешать ожесточенному спору о природе Христа, однако надо сказать, что все проблемы, которые были с этим связаны, а также условия их разрешения обсуждались в контексте, намеченном этим собором.

Эти четыре собора занимают особое место в структуре вероучительного авторитета, соответствуя четырем Евангелиям²⁴⁶ (параллель, использованная папой Григорием 1-м)²⁴⁷. Даже после того как последующие соборы Восток и Запад тоже признал вселенскими и авторитетными, над Никеей, Константинополем, Эфесом и Халкидоном продолжал витать особый ореол. Посему и Софроний в своем труде, относящемся приблизительно к 633 году, особо выделив первые четыре собора, продолжал: "Сверх и помимо сих четырех великих и вселенских, преблагочестивых и пресвятых собраний святых и благословенных отцов, я приемлю в добавление к ним другой святой и вселенский собор, пятый, совершившийся в царском граде в то время, когда Юстиниан правил Римской империей" (553-й год). Его итогом стало "подтверждение славного Халкидонского Собора"²⁴⁸, а также осуждение "сега безумного Оригена" и "трех глав"²⁴⁹, на которых ссылались несториане. Быть может, потому, что все это было столь недавно, или же потому, что в некоторых вопросах Максим был близок тем, кто претерпел осуждение, в его творениях этот собор и разгоревшиеся на нем споры занимают весьма заметное место. Было очевидно, что он мог осудить взгляды Феодора Мопсуэстского относительно правильного толкования Песни Песней²⁵⁰, однако равным образом ему надо было осудить и оригенизм. Поэтому он отверг идею предсуществования

разумных существ ²⁵¹, а вместе с тем и идею премирного падения, которая не находит поддержки ни в Писаниях, ни у отцов ²⁵². Не признавая теорию Оригена о предсуществовании души, а также отвергая воззрения, допускавшие предсуществование тела, отцы следовали царским путем - *via media* ²⁵³ - уча, что душа и тело начинают существовать одновременно ²⁵⁴. О том, "чему учат и во что верят оригенисты" ²⁵⁵, Максим говорит в настоящем времени. Век спустя Феодор счел возможным сказать: "Что до пятого собора, то нет ни единого, кто защищал бы осужденные им ереси" (по-видимому, имея в виду и явный оригенизм) ²⁵⁶.

Софроний насчитывает только пять соборов, о которых мы говорили в 1-м томе нашей работы; что же касается шестого и седьмого (о которых мы поговорим в этой книге), то, став частью православного вероучения, они вошли в перечень, составленный последователями Софрония. Так, например, патриарх Никифор в уже упомянутом нами перечне переходит от пятого собора к шестому и седьмому ²⁵⁷, и, защищая последний (участником которого он был), называет его "примечательным" и "вселенским" ²⁵⁸. Однако увеличение их числа (хотя, это, разумеется, не значило, что на них были изложены какие-то новые учения) заставило думать о соотношении вероучения и собора. Надо было признать, что в догматических соборных постановлениях учение церкви было выражено не целиком ²⁵⁹. Максим, например, задался вопросом (оставив ответ "ученым мужам"), почему, "сие учение <о спасении как обожении> - если оно принадлежит к таинству веры церкви - не было вместе с другими <догматами> включено в символ, толкующий пречистую веру христианскую, изложенную нашими святыми и благословенными отцами" (по-видимому, речь идет о трехстах восемнадцати отцах Никейского Собора) ²⁶⁰. Учение действительно представляло собой непреложную истину спасения, однако оно не исчерпывалось соборами и их решениями. Богопознание превышало даже то, что можно было узнать из них.

ПОСТИГАЯ НЕПОСТИЖИМОЕ

Итак, авторитет христианского вероучения слагался из авторитета "собора, отца и Писания" ²⁶¹, однако любая из этих норм указывала на нечто превыше себя, что и определяло ее самым серьезным образом. Соборы обладали вероучительным авторитетом, но некоторые основополагающие догматы (например, спасение через обожение) не содержались в их постановлениях, и истинное "богословское тайноводство" превосходило соборные вероопределения ²⁶². Отцы церкви определяли содержание православия, однако истинными отцами были те, кто, подобно Дионисию Ареопагиту, учил, что "подлинны лишь отрицательные суждения о божественном", и кто в силу этого полагал пределы своей мысли и слову ²⁶³. Писание от начала до конца определяло вероучение, однако, даже принимая сказанное Писанием, надлежало помнить, что "всякое слово Божие, начертанное для человеков сообразно веку сему, есть предтеча совершеннейшего слова, которое неначертаным будет явлено Им в Духе" ²⁶⁴. Таким образом, содержание трех слагаемых православного авторитета выходило за их пределы, и знания которые они сообщали, по сути дела представляли собой некий самобытный вид постижения, утверждавший непостижимость того, что было ему известно. Для богословия было важно осознать соотношение между "изреченным и неизрекаемым, постигаемым и непостижимым" ²⁶⁵.

Наряду с объективным знанием, обретаемым через соборы, отцов и Писание, сложилось богословие субъективного познания и духовного опыта, занявшее большое место в византийской догматике. "Почему сложилось так, что отцы церкви полагали необходимым считаться с такими вопросами? Ответ один: монашество заставило обратить внимание на важность психологических проблем" ²⁶⁶. Истина непреложна и неколебима, но ее переживание активно и переменчиво. Давно проводилось различие между "богословием" и "домостроительством", исследованием природы Троицы как таковой и изучением боговоплощения и спасения, совершившимися благодаря жизни Иисуса Христа; и это различие не утрачивалось ²⁶⁷. Столь же важным было различие между богословием, имевшим дело с символами откровения, и естественным богословием, имевшим дело с очевидностью ²⁶⁸. Это, однако, предполагало, что богословию в одно и то же время надо было признать как свою действительность, так и пределы, сторонясь спекулятивной отвлеченности и доктринального безразличия и сосредотачиваясь на проблеме передачи того, что оно в себя вбирала: "не суетиться по поводу того, что превыше нас, не пренебрегать богопознанием, но давать другим то, что даровано нам" ²⁶⁹. В оправдание такой установки приводились слова из Писания: "Чрез меру трудного для тебя не ищи и что

свыше сил твоих, того не испытывай. Что заповедано тебе, о том размышляй, ибо не нужно тебе, что сокрыто" ²⁷⁰.

Два увещания, приведенные в этом отрывке (не посягать на то, что нас превосходит, и размышлять о том, что даровано откровением) закладывают основу богословствования. Богословие одновременно возвышенно и "апофатично", то есть основано на отрицании ²⁷¹. "Бога не видел никто никогда" ²⁷², - сказал Иоанн, и это означает, что можно видеть Божию славу, но не Его Самого ²⁷³. Бог самодостаточен и самобытен, Он же - источник неколебимости и движения ²⁷⁴. С давних пор было принято считать, что слова, сказанные из горящего куста ("Я есмь Сущий") ²⁷⁵ означают, что Бог в особом смысле есть "Тот, Кто есть" ²⁷⁶. Максим не только усматривает в этих словах именование Бога ²⁷⁷, но и настаивает, что, когда Его именуют "тем, что есть", речь идет о "совокупной полноте бытия" ²⁷⁸. Однако строго говоря Бог выше бытия, ибо Он - Творец всего ²⁷⁹. Основанием для пояснения символических терминов стал трактат Псевдо-Дионисия "О божественных именах", в котором говорится даже о слове "бытие" ²⁸⁰, которым люди могут именовать неизменного Бога. Равным образом, Бог - это "ничто", ибо нельзя избежать двусмысленности, используя глагол "быть" по отношению к Творцу и тварям ²⁸¹. Поэтому согласно Дионисию ²⁸² Бог непостижим, однако не в том смысле, что само наименование "Бог" лишено смысла, но в том, что оно превосходит всякий смысл и всякое понимание ²⁸³. Даже ангелы, обладающие возвышенным знанием, которое они получили не через чувственное восприятие ²⁸⁴, многого не могут постичь в божественной тайне ²⁸⁵ и вынуждены, как говорит Исайя, закрывать лица (Ис.6:2) ²⁸⁶. Богопознание явлено каждой твари соразмерно ее способности разумения, и поэтому оно имеет меру, в то время как истинное познание Бога, каков Он есть, столь же неизмеримо, сколь безмерен Он Сам. Если бы Бог, который в буквальном смысле "безмерен" (то есть не велик, а просто не соотносим ни с какой мерой), явил Себя в своем подлинном бытии, повреждение, нанесенное человеческому разуму, было бы подобно тому, какое получит глаз от воздействия прямых солнечных лучей ²⁸⁷.

Поэтому о богопознании лучше всего говорить как о "умудренном неведении", а о Боге - только в отрицательных суждениях. Бог познается через противоположности, так как Он выше утверждения и отрицания ²⁸⁸. Он участвует в той реальности, которою наделены Его творения, и в то же время "не причастен" им и даже в Своем верховенстве сохраняет самодостаточность как Творец ²⁸⁹. По сути дела, "отрицательные суждения о божественном - единственно истинные" ²⁹⁰. Они касаются не только того языка, которым надо говорить о Боге, но и того, на котором описывается божественное, и поэтому даже такие слова, как "жизнь" и "свет" в данном контексте означают не одно и то же ²⁹¹. На вопрос "как Бог стал плотью, оставшись Богом?" нельзя ответить посредством утвердительных формул или спекуляций относительно божественной природы. "Сие может постичь лишь вера, ибо она в молчании поклоняется Логосу" ²⁹². Таким образом, молчание становится средством сообщения и разумения, благодаря которым вера обретает возможность постижения ²⁹³. Посему "само постижение ничто есть познание, превосходящее разумение" (как об этом говорили Григорий Богослов и Дионисий) ²⁹⁴. Бог неведом и в то же время постижим, ибо "становится постижимым благодаря неведению" ²⁹⁵. Равным образом Он нигде (в том смысле, что Его бытие не ограничено никаким пространством) и везде (ибо наполняет все и вся) ²⁹⁶; что касается времени и пространства, то Бог вбирает и превосходит времена и сроки, с помощью которых человек отслеживает временную последовательность. Коротко говоря, "совершенный ум - тот, который истинною верою в высшем неведении постигает высочайше непостижимое" ²⁹⁷.

Однако - продолжает Максим в том же отрывке - для совершенного ума характерно то, что он "созерцая Им сотворенное, приемлет от Бога полное познание Его промысла и суда". Глядя на тварей, человек постигает что Бог есть ²⁹⁸, однако он не в силах постичь, каков Он по природе. Бога надо познавать не из Его сущности (усии), но из величия Его творения и того промысла, которое к этому творению обращено ²⁹⁹. Богословы были едины в том, что Богу надо поклоняться, имея в виду не Его сущность (которая в высшей степени непостижима), а Его исхождение "вовне", то есть промысел и предведение как причину творения ³⁰⁰. Можно даже сказать, что само слово "Бог" относится не к божественной сущности как таковой, а к Божией благодати и любви к людям. Это означает, что "мы даем Богу имена на основании тех форм причастности, которые он нам даровал" ³⁰¹. Богословие - наука, исследующая божественное откровение, но не божественную онтологию. Если бы под "знанием" подразумевалось лишь последнее, богословское познание не было бы таковым, однако если оно означает постижение истинного слова и подлинной хвалы Богу, богословское знание действительно можно назвать знанием ³⁰². Невозможно постичь Бога

как такового, ибо Он - причина всего и "подлинная простота всего простого, в сущности превосходящая всякую сущность" ³⁰³. Чтобы обрести такое познание, надо, проведя аналогию между различными тварными реалиями и Богом, "полностью убрать все то, с чем мы Его сравнивали" ³⁰⁴. Задача истинного богопознания состоит в том, чтобы очиститься от этих образов и, сознавая свое неведение, тем самым постичь Бога. "Ибо для тех, кто сведущ в божественном, неведение о Боге - это не утрата постижения, но знание, безмолвием постигающее, что Бог непостижим" ³⁰⁵.

Именно поэтому и надлежало повиноваться упомянутому предостережению из Книги Премудрости Иисуса ("Чрез меру трудного для тебя не ищи, и что свыше сил твоих, того не испытывай"), которое, однако, призывало и к другому: "Что заповедано тебе, о том размышляй" (Сир.3:21-22). Не вопреки, но в силу того, что достоверное знание о Боге апофатично, разуму, воспринявшему вероучение отцов, надлежит стремиться к пониманию. Как известно, формула "верую, чтобы понимать", приписывается латинскому богослову Ансельму Кентерберийскому, жившему во второй половине 11 века, однако равным образом она относится и к тому, что делали грекоязычные богословы, включая Максима, Иоанна Дамаскина и других ³⁰⁶. "Жизнь разума есть просвещение знанием, и это берет начало в любви к Богу" ³⁰⁷. Однако любовь к Богу основывается на истинной вере и ее надо отличать от учения, без которого она не могла бы существовать ³⁰⁸. С другой стороны, учение, каким бы неизменным и окончательным оно ни было, требует размышления, ибо "благодать Божия не наделяет святых мудростью без разума, которое постигает ее, ни знанием без силы к рассуждению, которое овладевает им, ни верой без полноты осмысления и разума того, чему надлежит свершиться.... Но ничто из исчисленного люди не обретает силами естества своего, без силы божественной, которая им дарована" ³⁰⁹. Контекстом веры, взыскующей понимания, является совершаемое церковью богослужение. Идея обожения не нашла точного отражения в символах и догматах церкви, потому что "избавлением от всякого зла и кратчайшим путем ко спасению, истинной любви к Богу в разумении... <является> подлинное и воистину угодное Богу поклонение" ³¹⁰. Таким поклонением является "вселенская литургия" ³¹¹, в которой верующий разум находит адекватное выражение природы откровения. Обряды и таинства, совершаемые людьми на земле, предстают как подражание небесной иерархии ³¹², и посему " подражая небесным ангелам, мы предстаем как поклоняющиеся Богу чрез все сущее" ³¹³. В следующем веке Восток обратит внимание на богословское значение этой литургической жизни ³¹⁴.

Однако богопоклонение - это нечто большее, нежели совершение божественной литургии, ибо в него вовлечена и взыскующая понимания вера, - вовлечена в поклонение Богу разумом ³¹⁵. Сосредоточиваясь на том, что явлено Богом (и явлено так, что это можно постичь), разум поклоняется Ему в духе и истине ³¹⁶. Слово Писания - это, конечно, лишь "предтеча" (по аналогии с Иоанном Крестителем), готовящий путь для грядущего более совершенного слова ³¹⁷. Более того, даже слова и имена, которые в Писании употребляются по отношению к Богу и как таковые остаются истинными, надо рассматривать как неуместные и, следовательно, "недостойные" Его ³¹⁸. Однако само признание этого недостойности берет начало в библейском богооткровении, и поэтому истинная преданность Писанию заключается не в том, чтобы утверждать, что его язык раскрывает внутреннюю природу Бога, но в признании того, что оно говорит о Его спасительной воле по отношению к этому миру. Именно поэтому разум должен внимать откровению Его спасительной воли, а это значит, что, говоря о Боге, надо тщательно следовать тому, что явлено в Писании ³¹⁹. Если в Писании и у отцов одно и то же слово употреблялось в разных значениях, это приводило к большому замешательству, однако надлежало помнить, что отцов интересовало содержание, а не терминология ³²⁰.

Таким образом, вера, взыскующая понимания, должна прояснить те значения, в которых такие слова употребляются. "Сказать что-либо, не отличив прежде смысла сказанного, равнозначно тому, чтобы все смешать" и затемнить, ничего не прояснив ³²¹. Когда языческие философы и христианские богословы употребляют одинаковую терминологию, это может привести к упомянутому смешению, если не признать, что сказанное греками в нерелигиозном смысле христианские мыслители (например, Дионисий) заимствовали для того, чтобы выразить тайну истины ³²². Правильно подбирая слова, Дионисий соотносил определенные греческие термины с соответствующими богословскими целями ³²³, однако следовало быть очень внимательным, чтобы уловить то особое значение, которое эти термины приобретали в контексте христианского вероучения. В то же время, если, например, речь заходила о значении термина "соединение" (в связи с божественной и человеческой природами Христа), то его можно было выявить, справившись "как у

философов вне <Церкви>, так и у богомудрых церковных тайноводителей" ³²⁴. Тем не менее, всякому, кто, обращаясь к философским сочинениям, излагал христианские вероопределения, надлежало помнить, что Бог, к Которому они относятся, превосходит такие философские категории, как "мудрость", "ипостась" и "усия" ³²⁵).

Богопознание - это постижение неведомого и непостижимого, как о том свидетельствуют Писание и поучения отцов.

- 001 H.G. Beck (1959) 436
- 002 Elert (1957) 259
- 003 Meyendorf (1969) 99
- 004 Doct.patr.21.9 (Diekamp 137)
- 005 Thdr.Stud.Antirr.2.40 (PG 99:381)
- 006 Thdr.Stud.Antirr.2.26 (PG 99:369)
- 007 Max.Ep.12 (PG 91:465)
- 008 Max.Ep.13 (PG 91:532)
- 009 Max.Or.dom. (PG 90:876)
- 010 Max.Ep.13 (PG 91:524)
- 011 Max.Carit.2.24 (PG 90:992)
- 012 Max.Carit.1.77-78 (PG 90:977)
- 013 Max.Ep.2 (PG 91:494)
- 014 Hussey (1937) 29
- 015 Const.V.ap.Niceph.Antirr.1.11 (PG 100:220)
- 016 Joh.H.Icon.2 (PG 96:1349)
- 017 Thrd.Stud.Antirr.2.18 (PG 99:364)
- 018 Гал.1:18.
- 019 Joh.D.Imag.2.6 (PG 94:1288)
- 020 Theor.Disp.2 (PG 133:289)
- 021 Sim.Thes.Haer. (PG 155:33)
- 022 Max.Or.dom. (PG 90:873)
- 023 Епифанович (1915) 125
- 024 См.т.1-й, стр.155; 233-234 оригинала.
- 025 Max.Or.dom. (PG 90:905)
- 026 Max.Ascet.2 (PG 90:913)
- 027 Ин.2:10
- 028 Max.Qu.Thal.40 (PG 90:396)
- 029 Max.Qu.Thal.9 (PG 90:288)
- 030 1 Ин.3:2
- 031 Max.Qu.Thal.9 (PG 90:285)
- 032 Еф.1:18
- 033 Max.Qu.Thal.22 (PG 90:317)
- 034 Пс.81:6; Ин.10:34
- 035 2 Пет.1:4
- 036 Max.Schol.D.n.8.3 (PG 4:360)
- 037 Max.Schol.C.h.12.3 (PG 4:96)
- 038 Max.Schol.E.h.3.13 (PG 4:152)
- 039 Max.Schol.C.h.7.2 (PG 4:69)
- 040 ах.Ambig.20 (PG 91:1241)
- 041 См. т.1-й, стр.348 оригинала.
- 042 Max.Schol.Ep.Dion.Ar.2 (PG 4:529)
- 043 Max.Ascet.1 (PG 90:912)
- 044 Max.Schol.D.n.2.9 (PG 4:225)
- 045 Max.Ambig.42 (PG 91:1348-49)
- 046 Max.Ambig.64 (PG 91:1389)
- 047 Max.Qu.Thal.61 (PG 90:637)
- 048 Max.Ambig.50 (PG 91:1368)
- 049 Thunberg (1965) 457-58
- 050 Max.Ambig.20 (PG 91:1237)
- 051 Max.Qu.Thal.22 (PG 90:321)
- 052 Max.Opusc.1 (PG 91:33)
- 053 Max.Qu.Thal.6 (PG 90:280)

- 054 См. ниже.
- 055 Max.Opusc.7 (PG 91:76)
- 056 Max.Schol.D.n.1.3 (PG 4:197)
- 057 Max.Schol.E.h.5.3 (PG 4:161)
- 058 Max.Ambig.60 (PG 91:1385)
- 059 Max.Ambig.47 (PG 91:1360)
- 060 Max.Ambig.19 (PG 91:1233)
- 061 Max.Ep.2 (PG 91:393, 396)
- 062 Max.Qu.Thal.33 (PG 90:373)
- 063 Max.Qu.Thal.48 (PG 90:440)
- 064 Max.Ep.12 (PG 91:504)
- 065 Рим. 16:17
- 066 Max.Ep.12 (PG 91:497)
- 067 Max.Carit.2.61 (PG 90:1004)
- 068 Thdr.Stud.Or.11.7.43 (PG 99:845)
- 069 Thdr.Stu.dAntirr.2.39-40 (PG 99:380-81)
- 070 Thdr.Stud.Antirr.2.pr. (PG 99:352)
- 071 Niceph.Apol.5 (PG 100:839)
- 072 Max.Schol.Ep.Dion.Ar.9.1 (PG 4:560)
- 073 Max.Schol.D.n.10.2 (PG 4:385)
- 074 Max.Qu.Thal.60 (PG 90:621)
- 075 Max.Qu.dub.32 (PG 90:812-13)
- 076 Max.Schol.C.h.2.2 (PG 4:37)
- 077 Max.Schol.C.h.7.2 (PG 4:68)
- 078 Max.Carit.1.25 (PG 90:963)
- 079 Max.Ascet.24 (PG 90:929)
- 080 Max.Qu.dub.60 (PG 90:832)
- 081 Max.Ep.13 (PG 91:517)
- 082 Niceph.Antirr.1.23 (PG 100:257)
- 083 См. т.1-й, стр.97-108 оригинала.
- 084 Max.Ambig.68 (PG 91:1405)
- 085 См. т.1-й, стр.337-338 оригинала.
- 086 Max.Ambig.42 (PG 91:1325)
- 087 Max.Ambig.18 (PG 91:1232)
- 088 Max.Ambig.24 (PG 91:1261)
- 089 Thdr.Ср.Qu.Max.2 ap.Max.Opusc.19 (PG 91:216-217)
- 090 Pyrr.ap.Max.Pyrr. (PG 91:300)
- 091 Niceph.Antirr.1.20 (PG 100:244)
- 092 Niceph.Antirr.1.43 (PG 100:309)
- 093 Max.Pyrr. (PG 91:352)
- 094 Max.Opusc.16 (PG 91:189)
- 095 Pyrr.ap.Max.Pyrr. (PG 91:296)
- 096 Niceph.Antirr.3.34 (PG 100:428)
- 097 Max.Ep.12 (PG 91:500)
- 098 Max.Qu.Thal.63 (PG 90:665)
- 099 Max.Pyrr. (PG 91:328)
- 100 Max.Qu.Thal.40 (PG 90:400)
- 101 Max.Schol.Myst.1.3 (PG 4:420)
- 102 Max.Ascet.18 (PG 90:925)
- 103 Max.Qu.Thal.50 (PG 90:465)
- 104 Niceph.Imag.3 (PG 100:537)
- 105 Max.Qu.Thal.28 (PG 90:365)
- 106 Max.Schol.D.n.2.11 (PG 4:232)
- 107 Max.Schol.C.h.6.2 (PG 4:64)
- 108 Max.Ep.7 (PG 91:433)
- 109 Max.Schol.D.n.8.10 (PG 4:368)
- 110 Max.Qu.Thal.43 (PG 90:413)
- 111 Max.Schol.D.n.2.2 (PG 4:213)
- 112 Max.Qu.Thal.28 (PG 90:361)
- 113 Max.Schol.C.h.2.2 (PG 4:37)
- 114 Max.Qu.Thal.64 (PG 90:693)
- 115 Max.Qu.Thal.17 (PG 90:305)

- 116 Max.Schol.Ep.Dion.Ar.9.2 (PG 4:568)
117 Max.Ambig.46 (PG 91:1356)
118 Max.Schol.Ep.Dion.Ar.9.1 (PG 4:561)
119 Max.Qu.Thal.28 (PG 90:365)
120 Heem.7:66-70
121 Max.Qu.Thal.55 (PG 90:544-45)
122 Max.Schol.E.h.5.2 (PG 4:161)
123 Max.Schol.E.h.3.2; 3.5 (PG 4:137; 141)
124 Thrd.AbuQ.Mim.1.18 (Graf 104)
125 Max.Qu.Thal.62 (PG 90:648)
126 Max.Qu.Thal.32 (PG 90:372)
127 Max.Qu.Thal.63 (PG 90:669)
128 Troph.Dam.2.4.1 (PG 15:223)c
129 Max.Qu.Thal.54 (PG 90:521)
130 Max.Qu.dub.8 (PG 90:792)
131 Max.Qu.Thal.52 (PG 90:492)
132 Max.Qu.Thal.38 (PG 90:389)
133 Max.Qu.Thal.65 (PG 90:745)
134 Max.Ambig.42 (PG 91:1345)
135 Max.Qu.Thal.65 (PG 90:737)
136 Max.Schol.C.h.1.2 (PG 4:32)
137 Max.Qu.Thal.63 (PG 90:676-77)
138 1Kop.12:28
139 Max.Rel.mot.9 (PG 90:124)
140 Max.Opusc.15 (PG 91:160)
141 Max.Pyrr. (PG 91:320)
142 Max.Ambig.37 (PG 91:1293)
143 Max.Ambig.67 (PG 91:1400)
144 Max.Schol.E.h.6.6 (PG 4:172)
145 Max.Opusc.9 (PG 91:117)
146 Max.Opusc.20 (PG 91:24); Max.Schol.D.n.1.3. (PG 4:197)
147 Thdr.Stud.Antirr.2.37 (PG 99:376)
148 Thdr.Stud.Or.7.7 (PG 99:753)
149 Thdr.AbuQ.Mim.10.16 (Graf 252)
150 Max.Ambig.71 (PG 91:1409)
151 Max.Qu.Thal.43 (PG 90:412)
152 Max.Ambig.pr. (PG 91:1033)
153 Max.Ambig.42 (PG 91:1341)
154 2Тим.3:16
155 Max.Or.dom. (PG 90:881); Thdr.Stud.Ep.1.19 (PG 99:968)
156 Phot.Myst.79 (PG 102:361)
157 Max.Ambig.10 (PG 91: 1105)
158 Const.Pogon.Edict. (Mansi 11:704); Phot.Ep.1.16 (PG 102:768)
159 Max.Pyrr. (PG 91:309)
160 Lampe (1961) 988; Bab.Evagr.1.35 (Frankenberg 81[80])
161 Max.Pyrr. (PG 91:317)
162 Max.Schol.D.n.5.8 (PG 4:332)
163 Max.Schol.D.n.4.12; 8.6; 11.1 (PG 4:264; 360; 393)
164 Max.Ambig.41 (PG 91:1312-13)
165 Max.Schol.D.n.12.4 (PG 4:405)
166 Max.Schol.D.n.6.2 (PG 4:337)
167 Max.Ambig.7; 23 (PG 91:1080; 1260)
168 Max.Ambig.7 (PG 91:1077)
169 Max.Ambig.conc. (PG 91:1417)
170 Max.Opusc.15 (PG 91:165-68)
171 Max.Pyrr. (PG 91:296-97)
172 Max.Opusc.9 (PG 91:128)
173 Max.Opusc.16 (PG 91:209); Max.Schol.E.h.1.3 (PG 4:117)
174 Max.Qu.Thal.63 (PG 90:673); Niceph.Antirr.3.41. (PG 100:460)
175 Max.Opusc.7 (PG 91:72)
176 Max.Carit.pr. (PG 90:960)
177 Max.Ep.12 (PG 91:465)

- 178 Max.Opusc.19 (PG 91:224-25)
179 Max.Opusc.7 (PG 91:81)
180 Max.Ambig.5 (PG 91:1056-60)
181 Max.Opusc.7 (PG 91:73)
182 Max.Pyrr. (PG 91:292)
183 Max.Ambig.13 (PG 91:1208)
184 Max.Schol.D.n.5.8 (PG 4:328)
185 См.т.1-й, стр.151-152 оригинала.
186 Max.Qu.dub.13 (PG 91:796)
187 Max.Ambig.1 (PG 91:1036)
188 Max.Opusc.7 (PG 91:88)
189 Florovsky (1972) 1:103
190 Soph.Ep.syn. (PG 87:3149-52)
191 Max.Schol.D.n.6.2 (PG 4:337)
192 Max.Schol.E.h.7.1 (PG 4:176)
193 Гал.1:18
194 Thdr.Stud.Ref.28 (PG 99:469)
195 Thdr.Stud.Ep.2.15 (PG 99:1161)
196 ap.Thdr.Stud.Ref.18 (PG 99:465)
197 Joh.H.Const.5 (PG 95:320)
198 Thdr.Stud.Ref.17; 35 (PG 99:465; 473-76)
199 Max.Carit.4.77 (PG 90:1068)
200 Max.Opusc.15 (PG 91:180)
201 Max.Opusc.9 (PG 91:128)
202 Деян.15:6-29
203 Thdr.AbuQ.Mim.1.22 (Graf 111)
204 Joh.H.Icon.11 (PG 96:1357)
205 Max.Schol.C.h.1.2 (PG 4:32)
206 Max.Rel.mot.9 (PG 90:124)
207 Max.Pyrr. (PG 91:352)
208 Florovsky (1972) 1:96
209 См. ниже.
210 См. ниже.
211 См.т.1-й, стр.262-263
212 Max.Disp.Byz.12 (PG 90:148)
213 Niceph.Imag.25 (PG 100:597)
214 Thdr.AbuQ.Mim.1.33 (Graf 122)
215 Soph.Ep.syn. (PG 87:3188)
216 Thdr.Stud.Ref.30 (PG 99:472); CCP (754) Decr.ap.CNic. (787) (Mansi 13:217)
217 CCP (681) Act.18 (Mansi 11:632-33)
218 CCP (754) ap.CNic. (787) (Mansi 13:232-37)
219 Niceph.Ep.Leo III (PG 100:192-93)
220 Thdr.Stud.Ref.30 (PG 99:472-73)
221 Phot.Ep.1.8.6-18 (PG 102:632-52)
222 Soph.Ep.syn. (PG 87:3184-87)
223 Soph.Ep.syn. (PG 87:3184)
224 Max.Schol.D.n.7.1 (PG 4:344); Max.Or.dom. (PG 90:876)
225 Dion.Ar.D.n.2.1 (PG 3:636)
226 Max.Schol.D.n.2.1 (PG 4:209-12)
227 Max.Schol.D.n.2.6 (PG 4:224)
228 См.т.1-й, стр.200-210
229 Max.Schol.Myst.3 (PG 4:424)
230 Пс.35:9
231 Max.Schol.Ep.Dion.Ar.9.1 (PG 4:557)
232 Max.Opusc.22 (PG 91:260)
233 Max.Ep.12 (PG 91:465)
234 Niceph.Imag.18 (PG 100:580-81)
235 Soph.Ep.syn. (PG 87:3184-85)
236 Max.Opusc.22 (PG 91:260)
237 См.т.1-й, стр.248 оригинала.
238 Soph.Ep.syn. (PG 87:3185)
239 Max.Schol.D.n.2.3 (PG 4:216)

- 240 Soph.Ep.syn. (PG 87:3185)
241 Max.Opusc.22 (PG 91:257)
242 Max.Opusc.15 (PG 91:168)
243 Thdr.AbuQ.Mim.1.27 (Graf 115)
244 Thdr.AbuQ.Opusc.4 (PG 97:1508)
245 Niceph.Antirr.1.40 (PG 100:300)
246 Soph.Ep.syn. (PG 87:3184)
247 См.т.1-й, стр.335 оригинала.
248 Soph.Ep.syn. (PG 87:3185)
249 Cerul.Ep.Petr.Ant.1.9 (Will 178-79)
250 Max.Schol.Ep.Dion.Ar.9.1 (PG 4:561)
251 Max.Qu.Thal.60 (PG 90:625)
252 Max.Schol.E.h.6.6 (PG 4:172)
253 См.т,1-й, стр.350 оригинала.
254 Max.Ambig.42 (PG 91:1325)
255 Max.Schol.Ep.Dion.Ar.8.1 (PG 4:545)
256 Thdr.AbuQ.Mim.1.28 (Graf 117)
257 Niceph.Ep.Leo III (PG 100:192)
258 Niceph.Imag.25 (PG 100:597)
259 Max.Opusc.28 (PG 91:300)
260 Max.Ambig.42 (PG 91:1336)
261 Max.Opusc.15 (PG 91:180)
262 Max.Qu.dub.73 (PG 90:845)
263 Max.Ambig.20 (PG 91:1241)
264 Max.Ambig.21 (PG 91:1252)
265 Joh.D.F.o.2 (Kotter 2:8-10)
266 Holl (1928) 2:278
267 Max.Ambig.56 (PG 91:1380)
268 Max.Schol.Ep.Dion.Ar.9.1 (PG 4:564)
269 Max.Schol.D.n.3.1 (PG 4:237)
270 Ecclus.3:21-22
271 Max.Ambig.7 (PG 91:1081)
272 Ин.1:18
273 Max.Schol.D.n.1.2 (PG 4:192)
274 Max.Schol.D.n.13.1; 5.7 (PG 4:405; 324)
275 Исх.3:14
276 См.т.1-й, стр.54 оригинала.
277 Max.Schol.D.n.5.5 (PG 4:317)
278 Max.Schol.D.n.5.4 (PG 4:313)
279 Max.Schol.Ep.Dion.Ar.1 (PG 4:529); Max.Schol.D.n.5.8 (PG 4:328)
280 Max.Schol.D.n.1.5 (PG 4:201)
281 Max.Schol.D.n.1.5 (PG 4:204)
282 Dion.Ar.C.h.2.3 (PG 3:140-41)
283 Max.Schol.C.h.2.3 (PG 4:40-41)
284 Max.Schol.D.n.7.2 (PG 4:349)
285 Max.Schol.E.h.7.11 (PG 4:184)
286 Max.Schol.C.h.13.4 (PG 4:100)
287 Max.Schol.D.n.1.1 (PG 4:188)
288 Max.Schol.D.n.7.3 (PG 4:352)
289 Max.Schol.D.n.2.6 (PG 4:221)
290 Max.Ambig.20 (PG 91:1241)
291 Max.Schol.C.h.2.3 (PG 4:41)
292 Max.Ambig.5 (PG 91:1057)
293 Max.Schol.D.n.2.3 (PG 4:217)
294 Max.Carit.1.100 (PG 90:984)
295 Max.Schol.D.n.2.4 (PG 4:216-17)
296 Max.Ambig.18 (PG 91:1233)
297 Max.Carit.3.99 (PG 90:1048)
298 Max.Schol.D.n.7.3 (PG 4:352-53)
299 Max.Carit.1.99 (PG 90:981)
300 Max.Schol.D.n.1.5 (PG 4:205)
301 Max.Schol.D.n.2.7 (PG 4:224)

- 302 Max.Schol.D.n.2.2 (PG 4:213)
- 303 Max.Schol.D.n.1.3 (PG 4:193)
- 304 Thdr.AbuQ.Mim.4.6 (Graf 164-65)
- 305 Max.Schol.D.n.7.1 (PG 4:341)
- 306 Joh.Cant.Apol.1.19 (PG 154:436)
- 307 Max.Carit.1.9 (PG 90:964)
- 308 Max.Ep.2 (PG 91:393, 396, 404)
- 309 Max.Qu.Thal.59 (PG 90:605)
- 310 Max.Qu.Thal.pr. (PG 90:260)
- 311 Balthasar (1947)
- 312 Max.Schol.C.h.1.3 (PG 4:33)
- 313 Max.Or.dom. (PG 90:896)
- 314 См. ниже
- 315 Мф.22:37
- 316 Max.Schol.D.n.1.2 (PG 4:192)
- 317 Max.Ambig.21 (PG 91:1252)
- 318 Max.Schol.D.n.9.1 (PG 4:369)
- 319 Max.Schol.D.n.1.1 (PG 4:188)
- 320 Max.Opusc.25 (PG 91:273)
- 321 Max.Pyrr. (PG 91:289)
- 322 Max.Ep.Schol.Dion.Ar.8.6 (PG 4:556)
- 323 Max.Schol.D.n.10.3 (PG 4:388)
- 324 Max.Pyrr. (PG 91:296)
- 325 Max.Schol.D.n.7.1 (PG 4:340)

ГЛАВА ВТОРАЯ. СОЕДИНЕНИЕ И РАЗДЕЛЕНИЕ ВО ХРИСТЕ

В учении о Христе, изложенном в формулах вселенских соборов, было достигнуто и выражено единство православного кафелического христианства. По иронии судьбы именно православное учение о соединении и разделении во Христе стало причиной разделений в Христовом теле, - причем эту иронию ощущали и сами участники раздоров. Ссылаясь на Эфесский Собор 431-го года, несториане заявляли, что время утверждения единства Христа было временем, "когда церковь начала разделяться"³²⁶ Двадцать лет спустя, в 451-м году Халкидонский Собор породил ересь монофизитов, однако если церковное и политическое разъединение началось соборами этого столетия, то "интеллектуальное и культурное разделение совершилось через сто или более лет после политического"³²⁷. С вероучительной точки зрения время с 7-го по 9-й века было даже более решающим, потому что именно тогда все три основных восточных партии (несториане, монофизиты и халкидониты) столь резко заявили о своих христологических позициях, что разделение окончательно упрочилось, исключив возможность возврата (или продвижения) к формуле единства. После никейского вероопределения тоже наступило время смут и перетолкований, однако все это длилось около полувека. Смутное время, начавшееся после Эфеса и Халкидона, длилось пятнадцать веков.

Несмотря на то что причины этого неугасавшего раскола, возникшего из-за разногласий в учении о личности Христа, в значительной мере лежали вне истории самого учения, мы прибегли бы к явному редукционизму, если бы предположили (а это как раз и делают многие современные комментаторы), что решение подлинно вероучительных вопросов не было поставлено на карту. Стремление свести проблему соединения и разделения Божества и человечества во Христе к перечню догматических формул в лучшем случае оказывалось недостаточным и вообще не всегда было самым лучшим. "Из всех тайн Божиих, - писал Максим, - тайна о Христе есть самая сокровенная"³²⁸. Православные богословы делали правильно, когда заявляли, что "мы позвещаем... о двойственности сущностей, единящихся в Нем, а т акже об их свойствах... однако равным образом возвещаем об их сущностном сочетании в единство лица посредством ипостасного соединения"³²⁹; это, однако, не обязательно приводило к той вероучительной позиции, которая удовлетворяла критерию последовательности. Согласно пророчеству Симеона о младенце Иисусе³³⁰, учение о Христе заявило о себе "на падение и на восстание многих"³³¹. Дальнейшая история этого учения (и в его православном изложении тоже) наводит на мысль, что определения, данные в Эфесе и Халкидоне, по-прежнему оставляли желать лучшего. Даже если бы не было постоянной необходимости отстаивать и разъяснять их в полемике с критиками (которыми было принято считать две крайних партии - несториан и монофизитов), "средний путь"³³², присущий халкидонскому православию, сам требовал бы дальнейшего углубления в проблему соединения божественного и человеческого во Христе, а также различия между ними.

Несмотря на то что здесь мы, прежде всего, рассматриваем проблему развития православия как церковного учения о Христе, сложные взаимоотношения между упомянутыми партиями требуют хоть какое-то внимание уделить каждой из них в соответствии с "исторической последовательностью: сначала богословие несториан, затем монофизиты и потом греки"³³³. Ранее мы говорили о них как об одно м из итогов тех прений, которые разыгрались в 5-м веке³³⁴; теперь же неугасшая история их существования уже по праву заставляет обратить на них внимание. Только при таком подходе мы можем приступить к рассмотрению идеи Христа-Всечеловека, родившейся в спорах между этими партиями и внутри них. Поскольку именно этот аспект православного учения был призван сыграть свою положительную роль в деле спасения самого православия (когда иконоборцы для укрепления своей позиции прибегли к христологической аргументации), он стал настолько значим, что даже вышел за рамки толкования личности и служения Христа. Кроме того, наш вывод о том, что же, в конце концов, определялось как православное учение, должен включать в себя ответ халкидонитов несторианам и монофизитам. Вс три партии заявили, что единство человечества, утраченное в силу греха, было восстановлено во Христе, однако сами не смогли достичь единства в учении о том, кто же такой Христос и какова Его природа.

ДВОЙСТВЕННОСТЬ ИПОСТАСЕЙ

Следуя принципу утверждения авторитета соборов, православие поддерживало возвещенную в Эфесе в 431-м году анафему "человекопоклоннику Несторию", а также его богословию воплощения Слова (Логоса) как Его вселения. Тем не менее сторонники этих

богословских воззрений по-прежнему противились анафеме, заявляя, что их взгляд на соотношение божественного и человеческого во Христе остается единственно верным и что "мы, церковь Христа, Господа нашего, держимся истины Евангелия" ³³⁵), тогда как все остальные отпали от нее. Даже в большей степени, нежели в византийском богословии (и, здесь отстаивалась идея непреложности истины ³³⁶ , и поэтому можно цитировать авторов, отделенных друг от друга многими веками, например, Бабая (Вавая) Великого (Кашкарского), жившего в начале 7-го века, и Абдишо Нисибийского, жившего в конце 13-го, почти не обращая внимания на то, когда именно они жили. Представители несторианской христологии непрестанно обращались к своим противникам с одним принципиальным вопросом: "Как быть с двойственностью Божества и человечества" во Христе? ³³⁷ .

Несториане считали, что, отвергнутая в 431-м году, эта двойственность была вновь утверждена православными двадцать лет спустя в Халкидоне, несмотря на то, что этот собор еще раз осудил Нестория и восхвалил Кирилла Александрийского. Когда зашла речь об этом решении, несториане обрушились на него, усмотрев в нем "начало бездны", отъединяющей их от прочих христиан, то начало, где она разверзается ³³⁸ . Учение Халкидонского Собора об "одной ипостаси" во Христе было осуждено как "безумное заблуждение" и "искажение нашей веры" ³³⁹ . Тем не менее, чтобы изложить свое собственное учение об ипостасной двойственности, несториане использовали ту же терминологию Халкидона, заявляя, что "оба естества сохраняются... неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно" ³⁴⁰ . Истинное учение - это не учение Эфеса или Халкидона, но учение "отцов моих, учителей, предшественников и наставников, трехсот восемнадцати" отцов Никейского Собора ³⁴¹ . Именно этому "славному собору трехсот восемнадцати" несторианские богословы заявили о своей верности ³⁴² . В 585-м году несторианский собор утвердил учение, "о котором возвестили, которому научили и которое начертали и утвердили для всех церквей во всех пределах триста восемнадцать святых отцов, сошедшихся в Никее, и сто пятьдесят, собравшихся в Византии" ³⁴³ . Таким образом, два первых собора были для несториан мерилем истины, однако последующие таковыми не стали (защитники Эфесского и Халкидонского Соборов считали такой взгляд непоследовательным) ³⁴⁴ . То, "чему мы научились из истинного предания всех сынов кафолической и апостольской Церкви" ³⁴⁵ , было исповеданием этих двух соборов. Разделяя это исповедание со всеми православными христианами, можно было уверенно заявить, что в нем "дух Писания и Предания всей кафолической и апостольской Церкви." ³⁴⁶ Споря со сторонниками Эфеса и Халкидона, несториане в качестве общей для них отправной точки признавали "догматы, согласные с верою" ³⁴⁷ , а именно те, которые были приняты в Никее и Константинополе. В спорах решался вопрос о преемстве между первыми двумя соборами и последующими.

Отвергая это преемство, несториане последующих веков повторяли и сохраняли почти все, что было характерно для учения о вселении Слова, сложившегося в 4-м и 5-м веках ³⁴⁸ . Многие излюбленные библейские тексты оставались теми же. Особое место занимал 19-й стих 2-й главы Евангелия от Иоанна ("Разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его"), который во многом являлся ключевым отрывком к несторианскому взгляду на соединение божественного и человеческого во Христе ³⁴⁹ . Почти дословно цитируя самого Нестория, ведущий несторианский богослов 7-го века заявлял: "Итак, мы почитаем Бога в храме его человечества, ибо Он вселяется в него, как в храм, соединяясь с ним навеки" ³⁵⁰ . Ладан, который волхвы принесли младенцу Иисусу ³⁵¹ , был призван "показать, что Он родился в Божием храме" ³⁵² . С помощью евангельских слов о том, что Иисус "преуспевал в возрасте" ³⁵³ , столь трудных для богословия ипостасного соединения ³⁵⁴ , несториане толковали некоторые моменты евангельской истории, например, голод Христа, Его потребность во сне или Его страдания ³⁵⁵ . Два сирийских перевода Послания к Евреям (Евр.2:9), о которых спорило прежнее поколение, так и остались предметом спора ³⁵⁶ у несториан, предпочитавших читать: "Дабы Ему, не едино с Богом, вкусить смерть" ³⁵⁷ . Четырнадцатый стих из Евангелия от Иоанна (Ин.1:14), служивший доказательством ипостасного соединения ³⁵⁸ , понимался в том смысле, что "Оно усвоило плоть и вселилось в нее, то есть в одну из ипостасей нашего человечества" ³⁵⁹ , - и далее подчеркивалось, что в тексте не сказано "стало человеком", но "стало плотью" ³⁶⁰ . Различие между "образом Божиим" и "образом раба" ³⁶¹ воспринималось как нечто равнозначное несторианскому различию между "одной из ипостасей Троицы" и "одной из ипостасей" человечества ³⁶² .

На основании этих отрывков несториане утверждали свое учение о вселении Логоса. Стих из Послания к Колоссянам (Кол.2:9) мыслился так, что "в Нем Бог-Слово обитает в полноте" ³⁶³ . Человек, которого Слово восприняло как Свой храм и место пребывания, был вторым Адамом, по благодати Божией соделавшимся безгрешным. Распят был именно этот человек, а

не вселившееся в него Слово ³⁶⁴, ибо "если, как говорят еретики, Бог был распят и умер, для нас в этом никакой пользы, ибо Он искупил бы лишь соравных Себе Богов" ³⁶⁵. На вопрос о том, "пострадал ли Он двояко, и в Божестве Своем, и во плоти или только во плоти?", единственным ответом было утверждение, что Он пострадал только во плоти ³⁶⁶. Одним из аспектов спора, не утратившим своего интереса для обеих сторон, был вопрос об именовании Марии "Богородицей" ³⁶⁷. В одном анонимном сирийском трактате, написанном, вероятно, в 9-м веке, в противоположность несторианской христологии утверждалось, что весть ангела пастухам о рождении Христа ³⁶⁸ "показала, что Рожденный Мариною есть Бог и посему Мария - Богородица" ³⁶⁹. Что же касается несториан, то для них было очевидно, что "или Дева есть богиня по естеству и дух бесконечный... или она - женщина... и родила человека по естеству человеческому"; поскольку верным для них было последнее, именоваться Богородицей она не могла ³⁷⁰. В этом, однако, не было стремления умалить ее достоинство. Возводя имя Марии к слову "мар", что на сирийском означало "Господь", несторианский патриарх Тимофей 1-й зашел так далеко, что начал говорить, будто Христос достоин именоваться Господом хотя бы потому, что Его мать уже до него обладала таким достоинством ³⁷¹. Тем не менее даже оно не давало оснований именовать ее Богородицей. В несторианском богословии 7-8 веков все эти в опросы были отзвуком тех прений, которые предшествовали соборам 5-го века и окружали их.

Кроме того, эта полемика были продолжением давнишних битв: взаимные обвинения в ереси, в основном были теми же, однако к перечню еретиков прибавилось несколько новых имен. Благодаря своему пониманию ипостасного соединения самым большим нападкам по-прежнему подвергался Кирилл Александрийский ³⁷², однако после Второго Константинопольского Собора новым злодеем стал "сей самовластный император Юстиниан" ³⁷³. Такое порицание он заслужил за свое осуждение "трех глав" и, прежде всего, за то, что осудил Феодора Мопсуэстского ³⁷⁴. Расширение Трисвятого до формулы "Святой Боже, Святой крепкий, Святой бессмертный, распныйся за ны" ("распятый за нас") по-прежнему считалось "богохульством" ³⁷⁵. Сторонников этой формулы называли "теопасхитами", то есть теми, кто утверждал, что на кресте пострадал Бог ³⁷⁶. Во взаимных прениях несторианам по-прежнему было важно не дать себя причислить к ранее существовавшим (еретическим) воззрениям не человечество Христа. Были такие, кто, узнав, что несториане учат о "воспринятой" Словом природе человека, могли сказать: "Ну что ж, если согласно вашему учению Он был просто человеком, мог ли он в таком случае искупить Собою нас?" ³⁷⁷ Ответ гласил, что учение о "воспринятом человеке" не превращало Христа в "только человека". Равным образом, оно не означало, что Он был человеком, который стал Сыном Божиим "по усыновлению", ибо в таком случае можно было бы говорить о двух "Сынах": усыновленном человеке и второй ипостаси Троицы ³⁷⁸. Кроме того, тремястами восемнадцатью отцами Никейского Собора идея усыновления была осуждена как арианская ³⁷⁹. В силу непрекращавшихся попыток причислить это богословие к подобным ересям ³⁸⁰ его защитники проводили тщательное различие между человечеством Христа и человеческой природой всех остальных людей (в том, что касается непорочного зачатия, нетленности, возможности обладать "всякой властью на небе и на земле" и т.д.) ³⁸¹. Поскольку сказано, что эта власть "дана" Ему ³⁸², в отрывке речь идет о "воспринятом человеке", так как Сын Божий имел ее всегда ³⁸³.

Несмотря на то что "почти невозможно отличить друг от друга (несторианские) тексты самых разных эпох" ³⁸⁴, в эпоху, которую мы сейчас рассматриваем, в несторианском богословии произошли некоторые перемены, причем весьма решительные. В немалой степени они были сделаны "творцом несторианской догматики" ³⁸⁵ Бабаем Великим. Сочетая традицию, аскетику и спекуляцию несторианского богословия, а также присущую ему духовность, Бабай, касаясь учения о Христе, наделил персидскую церковь тем воззрением, которое было гораздо менее двусмысленно, нежели прежнее несторианское учение. Формально персидская церковь приняла несторианство уже в 486-м году, когда собор в Селевкии, названный "Собором Мария Акакия", возвестил, что его вера "сообразна воплощению Христа в исповедании двух естеств, Божества и человечества". Эти два естества существуют "неслитно и неизменно", так как каждое сохраняет характерные для него свойства. Они едины в поклонении "единству лица <на сирийском parsora> нашего Господа", в котором "совершенный Бог" и "совершенное человеческое существо" пребывают в неразрывном единстве, однако и в неослабной цельности каждого естества (³⁸⁶). Такое определение в какой-то мере привело церковь к принятию идеи вселения Логоса. Вклад Бабая заключается в том, что в начале 7-го века он придал всему сказанному цельную, непротиворечивую картину, которую и завещал последующим столетиям. "Именно Бабай ввел формулу "два естества, две ипостаси, одно лицо сыновства" ³⁸⁷.

Свое учение о лице Христа он воссоздавал на основе догмата о Троице ³⁸⁸, и в каком-то смысле несторианскую догматику можно воспринимать как стремление поместить христологию в контекст православного тринитарного богословия. Формально споров относительно догмата троичности не было: "Мы спорим с ними не о крещении, не о Божестве в Троице, не о Троице в Божестве, не о божественном и человеческом естествах Господа Христа, а о соединении последних" ³⁸⁹. Даже среди халкидонитов и монофизитов можно найти жемчужину тринитарного учения, которая, однако подпорчена их христологией ³⁹⁰. Тем не менее в несторианской христологии идеи и даже язык никейской триадологии стали определенным мерилем, чего не скажешь о тех, кто считал, что учение о Боге было разработано в Никее, а о Христе - в Эфесе и Халкидоне. Несмотря на то что в Евангелии от Иоанна (Ин.1:14) сказано, что Слово стало плотью, это "становление" нельзя толковать буквально, ибо, если бы это действительно было так, такое утверждение посягнуло бы на учение о Троице ³⁹¹. Никейское определение, согласно которому Божестве во Христе является одной ипостасью Троицы, но не всю Троицей, с необходимостью предполагало, что в таком случае в Его лице должна быть представлена одна божественная и одна человеческая ипостась ³⁹². Говоря о Христе, термины "ипостась", "естество" и "лицо" надлежало использовать так, как это делалось в учении о Троице ³⁹³.

Отчасти трудность заключалась и в том, что в постановлении Халкидонского Собора было сказано, что во Христе два естества сочетаются "в одном лице и ипостаси" (eis en prosopon kai mian hypostasin), так что в православном употреблении оба термина практически стали синонимами ³⁹⁴. На Никейском Соборе "усия" и "ипостась", по-видимому, были взаимозаменяемы, однако в ходе дальнейших прений стало ясно, что их надо разделить ³⁹⁵. Что касается несториан, то их богословие исходило из той же необходимости разделения "ипостаси" (qenoma на сирийском) и "лица" (parsora). Нельзя сказать, когда именно стали проводить это различие. В гомилии, приписываемой Нарсаю, жизнь которого пришлось почти на весь 5-й век, говорится: "Веруем в единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия - одно лицо, двоякое в естествах и их ипостасях" ³⁹⁶ (хотя по этой самой причине упомянутое авторство кажется сомнительным). Понятно, что на собрании несторианских и монофизитских епископов, состоявшемся в 612-м году, первые утверждали, что "Христос "един" не в силу единства естества или ипостаси, но по причине единства Его лица как Сына" ³⁹⁷. Признав, что отцы Церкви, православие которых они подчеркивали, говорили об "одной ипостаси, состоящей из двух естеств" ³⁹⁸, они, тем не менее, утверждали, что даже это не дает оснований говорить о тождестве ипостаси и лица ³⁹⁹. Будучи богаче и сложнее греческого и арабского ⁴⁰⁰, сирийский язык давал возможность проводить более тонкие различия ⁴⁰¹.

В чем же конкретно заключалось различие между ипостасью и лицом? Начнем не с учения о лице Христа, а с учения о Троице. "Вечная Троица имеет три достойных поклонения ипостаси". Различить их можно с помощью соответствующих "лиц", ибо ипостась надлежит определять как "единую сущность, самобытно пребывающую и единую числом.... От других ипостасей она отличается самобытностью своего лица". Таким образом, лицо ипостаси - это то, "что отличает ее от других <и что> ее конкретно определяет". Лицо - это качество ипостаси. В Троице нерожденным является лицо ипостаси, именуемой Отцом, и рожденным - лицо ипостаси, именуемой Сыном ⁴⁰². Согласно учению о Троице никакая ипостась не может расстаться со своей природой и стать единосущной другой ипостаси ⁴⁰³. "Поскольку ипостась пребывает в себе, другая не может ее воспринять, к ней присовокупиться и стать единою с первой.... Лицо же может быть воспринято, оставаясь в своей ипостаси" ⁴⁰⁴. Таким образом, невозможно помыслить одну ипостась в двух естествах ⁴⁰⁵ и по той же причине одно лицо Иисуса Христа может иметь две ипостаси, но нелепо говорить, что Он - одна ипостась в двух лицах или естествах ⁴⁰⁶. На вопрос, почему лицо можно даровать и воспринять, тогда как ипостась не даруется и не воспринимается, ответ гласил, что "ипостась утверждена... и обладает всеми свойствами своего естества", тогда как "лицо, хотя и утверждено, может быть воспринято" ⁴⁰⁷. Все, что воздействует на ипостась, воздействует на ее естество, которое едино со всеми другими ипостасями ее рода ⁴⁰⁸. Поэтому Христос должен иметь две ипостаси, так как Он должен обладать двумя естествами в одном лице; если бы Он обладал только одной ипостасью, все, что с ней ни происходило бы (например, рождение или смерть), должно было бы сказаться и на Его божественном естестве и, следовательно, на Божестве в целом. Такой Христос не имел бы ничего общего ни с естеством Божества, ни с естеством человечества ⁴⁰⁹.

Мы были бы не правы, если бы расхождение в терминологии, отделившее несторианскую христологию от определений Эфеса и Халкидона, расценили как всего лишь спор о словах

или даже о таких отвлеченных философских понятиях, как природа (естество), ипостась и лицо. Терминология и абстракции представляли собой способ своеобразного истолкования основных евангельских положений. В несторианской мысли и языке было много такого, что не очень отличалось от того, что говорили противники. Они могли говорить о Христе как о "жертве за каждого" ⁴¹⁰, утверждая, что "невозможно было без какого-то посредничества воспринять эти благословения <спасения> и обладать ими" ⁴¹¹. Тем не менее было, по-видимому, ощутимое различие в том, как именно это посредничество понималось. Быть может, даже в большей степени, чем у халкидонитов, Христос мыслился здесь как наставник и образец. Логос облекся в плоть, "дабы словом Своим наставить нас о веке будущем" ⁴¹². Он был рожден, чтобы "наставить в совершенном знании и даровать надежду и упование на грядущие благословения" ⁴¹³. Уверовавшим надлежало следовать примеру отцов, но прежде всего - подражать тому примеру, который дал человек, воспринятый Логосом ⁴¹⁴. Более того, превратное понимание связи между Божеством и человечеством Христа лишало человека надежды на спасение, ибо оно могло совершиться только через ипостась человечества ⁴¹⁵. Бог, конечно, мог бы даровать вечную жизнь одним Своим повелением, однако это сделало бы Его соучастником человеческого греха, "ибо пока мы пребывали бы в наших грехах, Он искупил бы нас без посредства человека из нашей среды, бывшего праведным" ⁴¹⁶.

Пришествие такого человека во плоти можно назвать "воплощением Слова и обожением человечества" ⁴¹⁷. Определение спасения как обожения было общим местом восточного богословия, и даже несторианские богословы вынуждены были к нему обращаться. Однако, поступая таким образом, они тут же определяли этот термин так, чтобы и здесь сохранялся момент двойственности. Когда Афанасий учил, что "в силу нашей связи с Его телом мы соделались храмом Божиим", все это не звучало для несториан как нечто чуждое, однако чуть дальше он добавлял, что "таким образом, даже в нас ныне Господь поклоняем" ⁴¹⁸. Патриарх же Тимофей напротив, заявив, что Святой Дух преображает уверовавших "в подобие плоти нашего Господа", тотчас предостерегает, что это не значит, будто "мы соделываемся сынами Божиими по естеству и что все люди поклоняются нам как <нашему Господу>" ⁴¹⁹. Равным образом Бабай как "нечестие и богохульство" отвергает всякое утверждение о том, что "мы сыны Божии, как Он, и нам должно поклоняться через наше единение с Богом-Словом. Да не будет!" ⁴²⁰. В то же время идея обожения была высоко оценена в восточной мистике, однако что касается мистической мысли несториан, то здесь хотя и "предпосылалась" идея "страдания и смерти Искупителя, однако скорее в смысле духовного умирания мистика со Христом" ⁴²¹. Поэтому даже в мистических трактатах акцент на "соединении бесконечного с конечным, совершенного с несовершенным" во Христе и в верующем подчеркивал двойственность этих начал ⁴²². Быть может, причиной этого расхождения между несторианским мистическим богословием и православным богословием Халкидона была зависимость первых от Евагрия Понтийского, а вторых - от Дионисия Ареопагита ⁴²³. Дионисий переводился на сирийский, и несториане были знакомы с различными его переводами ⁴²⁴. Однако кроме случайных упоминаний об этом "Павловом ученике", а также о его воззрении на небесную и земную иерархии, Дионисий не занимал особого места в несторианской мистической литературе ⁴²⁵. Что касается Евагрия, то он дал возможность мыслить единение Бога и мистика без посягновения на Божию абсолютность и бесстрастность ⁴²⁶.

Расхождения, сказавшиеся в учении об искуплении, можно усмотреть и в учении о евхаристии. Связь между обоими становилось явной, когда, например, утверждалось, что, хотя "тело Господне, сущее на небесах" и "тело, ежедневно ломимое на жертвеннике" суть "одно лицо", евхаристическое тело не тождественно "его естественному телу, сущему на небесах" ⁴²⁷. По молитвенному слову священника хлеб становится "телом Сына Божия" и тем не менее оба по природе остаются различными; так и во Христе ⁴²⁸. Резюмируя эту параллель, комментатор несторианской литургии критикует тех, кто "говорил, что сии тайны в строгом смысле своем сами суть тело и кровь Христовы, но не таинство Его тела и крови". Как в евхаристии, так и в лице Христа совершается соединение двух различных природ, которые и после него сохраняют свою самобытность ⁴²⁹. Сохраняется двойственность естественного, небесного тела и Христова евхаристического тела, ибо в противном случае "зачем же Он сошел с небес?" ⁴³⁰. Учившим иначе надо было сказать, что "всякий день на жертвеннике мы не преломляем и не закалаем тело Господне, сущее на небесах. Оно было ломимо однажды и навсегда на кресте и вошло в свою славу.... То, что мы вкушаем не есть Его тело по естеству, ибо сие совершается в воспоминание о страдании" ⁴³¹. Вкусив "сей хлеб, именуемый телом Христовым", причастник возносится к "телу на небесах" ⁴³². Одним словом, "подобно тому как Христос через соединение с вечным Словом, истолкованное так, как это понимали несториане, именуется и в каком-то смысле действительно становится

Сыном Божиим (причем Бог реально не становится человеком), евхаристический хлеб - это в подлинном смысле тело Христово благодаря его соединению с действительным небесным телом Христа" ⁴³³.

На этих посылках и основывалось определение такого соединения. Несмотря на то что именование "Христос" могло конкретно относиться к человеческой ипостаси - поскольку можно сказать, что именно она была помазана ⁴³⁴ - чаще оно связывалось с лицом, в котором соединилось божественное и человеческое ⁴³⁵. Такие именованья, как "Слово" и "Сын Божий" употреблялись в богословии, но "Христос" соотносился с домостроительством воплощения ⁴³⁶. На основании таких отрывков, как стих из 81-го псалма, гласивший "Я сказал: вы - боги" ⁴³⁷, становилось ясно, что именование "Сын Божий" может относиться даже к человеку, которого восприняло Слово ⁴³⁸. Это, однако, не означало, что (как утверждали противники) ⁴³⁹ несторианское богословие требовало признания двойного сыновства: по Божеству и по человечеству ⁴⁴⁰. Напротив, есть лишь "одно господство и одно сыновство в двух ипостасях, пребывающее в ипостаси Слова по естеству и в ипостаси человечества по соединению" ⁴⁴¹. Однако несмотря на такие заверения было не ясно, надо ли понимать соединение в основном как единение функции, исполняемой Богочеловеком в двойственности Его ипостасей, с обращенным к Нему поклонением, или в данном случае следует предполагать нечто большее. Это "большее" могло выражаться в традиционной идее "общения (сообщения) свойств", согласно которой свойства, характерные для человеческой природы (например, способность умереть), а также свойства, присущие природе божественной (такие, например, как способность совершать чудеса) были реально сообщены Иисусу Христу в Его конкретном и едином личностном бытии (или ипостаси) ⁴⁴². Согласно этой идее Христос, Сын Божий, был рожден в Своей единичной ипостаси (и потому Его мать можно именовать "Богородицей") и затем умер (что никак не затронуло божественное естество Слова). Начав говорить о таком "сообщении", Бабай всегда делал это с помощью "обращения ко свидетельству", обращения к тому, как "говорят Писания" или рассмотрения, каким образом в Библии дела, свойственные одной природе, приписываются другой ⁴⁴³. Возникает вопрос, было ли "общение свойств" (в таком определении соединения) в каком-то смысле реальным или все это совершалось "на словах" (как Бабай обвинял своих оппонентов относительно их взгляда на плоть и человечество Христа) ⁴⁴⁴. Совершенно ясно, что соединение было "неразрывным, во чреве Девы, на кресте, в смерти и погребении" ⁴⁴⁵. Более того, признавая, что соединение было бесспорным, Бабай утверждал, что нельзя постичь, как именно оно произошло ⁴⁴⁶. В то же время даже такая библейская фраза, как "Бог... в последние дни сии говорил нам в Сыне" ⁴⁴⁷, относится "конкретно к соединению", но "в целом к двойственности усий и ипостасей" ⁴⁴⁸. Такое утверждение опять наводит на мысль, что, если идею двойственности ипостасей они принимали, потому что хотели ее принять, то мысль о единстве лица принимали только потому, что были вынуждены это делать.

Спустя много веков после того как были написаны все приводимые здесь материалы, нисибийский митрополит Абдишо (Ебедесус) умерший в 1318-м году, написал "Книгу жемчужины", которая "является самым ценным его трактатом по несторианскому богословию, утверждающим официальное воззрение секты" ⁴⁴⁹. Большинство названных тем получает систематическое изложение. О Халкидонском Соборе говорится, что он "утвердил исповедание двух естеств и различие между их свойствами", несмотря на то что скудость греческого языка и его неспособность к различению ипостаси и лица заставили собор признать во Христе одну ипостась ⁴⁵⁰. Троица состоит из "ипостасей, а не случайных сил", потому что в ипостасях не может совершаться никаких изменений или соединения ⁴⁵¹. Таким образом, слова Евангелия о том, что "Слово стало плотью" ⁴⁵², надо понимать в том смысле, что плоть "стала" тем, чем она доселе не была, хотя Слово в нее лишь "вселилось" ⁴⁵³. Столкновение в этом вопросе, символически выразившееся в споре о Богородице (Theotokos), разделило восточное христианство на три группы: монофизитов, учивших об одной ипостаси и одной природе, мельхитов (халкидонитов), учивших об одной ипостаси и двух природах и "называемых несторианами", которые учили о двойственности ипостасей и природ в одном лице Христа ⁴⁵⁴. В трактате много говорится о том, в чем сходятся все христиане и особенно восточные, однако в учении о лице Христа формально проводится мысль о разделении ипостасей и Церкви.

ЕДИНАЯ ВОПЛОТИВШАЯСЯ ПРИРОДА БОГА-СЛОВА

В течение столетий, последовавши после Халкидонского Собора, не только "несторианское" учение о лице Христа, но, прежде всего, "монофизитские" воззрения непрестанно

противоборствовали халкидонскому определению православной христологии. Более того, большинство поправок, внесенных в православное толкование этого определения, тяготели к учению о "едином воплотившемся естестве Бога-Слова". Историю этого учения со времен Халкидона и даже ранее надо рассматривать как особую ветвь христологического развития. Будучи одним из его отцов-основателей, Север Антиохийский, ссылаясь на авторитет своего богословского "праотца" Кирилла Александрийского, излагал суть проблемы в одном риторическом вопросе, который гласил: "Почему мы вынуждены говорить о "двух <естествах>", если учитель <Церкви, то есть Кирилл> возгласил, что их уже не два?"⁴⁵⁵.

Хотя отцом-основателем был Север, для периода, который мы здесь рассматриваем (конец 7-го и начало 8-го века), надо было упрочить предание, которое, как заявил собор "монофизитских" епископов, было унаследовано "от Петра, начальствовавшего в божественном союзе апостолов, и до Севера"⁴⁵⁶. Средством такого упрочения стала западно-сирийская церковь, которую обычно называли "яковитской"⁴⁵⁷. Свое название она получила от своего основателя Якова Барадея⁴⁵⁸, деятельность которого по назначению новых людей на свободные места в западно-сирийской иерархии "привела к созданию новой Церкви"⁴⁵⁹. Его последователи считали, что ему вполне подобаает носить это имя, так как он "во всем подражал борениям великого и святого Иакова, архиепископа, мученика и брата Господа нашего Иисуса Христа"⁴⁶⁰. Их основная литургия была названа "Анафорой святого Мар Иакова, брата Господа нашего и епископа Иерусалимского"⁴⁶¹. По меньшей мере в некоторых ее версиях содержалась молитва о том, чтобы Господь вспомнил епископов церкви, "которые от Иакова, начальствующего среди архиереев, апостола и мученика, и до сего дня возвещают в святой Церкви слово православной веры"⁴⁶². Среди яковитов было принято считать, что "сия литургия Мар Иакова древнее всех прочих и посему они упорядочены на ее основании"⁴⁶³.

Был, однако, и третий Яков, Эдесский, наложивший на яковитов печать своего благочестия и образованности. На протяжении всего 7-го и 8-го веков "едва ли на Востоке и Западе кто-либо был равен ему в учености, литературной деятельности и неослабном трудолюбии"⁴⁶⁴. Он "заложил основы грамматики сирийского языка" и, по сути дела, стал "основателем семитской грамматики" вообще⁴⁶⁵. Он был "глубоко сведущ во всех областях науки той эпохи: физике, географии, астрономии и естественной истории"⁴⁶⁶ и потому по праву может называться "выдающимся представителем христианского эллинизма"⁴⁶⁷ в семитском христианском предании. Однако некоторые истории совершают ошибку, обращая внимание лишь на эту сторону его мысли в ущерб тому, к чему он был изначально призван как церковный деятель и богослов. Его звали "толкователем книг"⁴⁶⁸, потому что он знал не только сирийский, но также греческий и даже еврейский и, следовательно, в отличие от большинства христианских богословов своего времени мог читать и толковать Ветхий и Новый Заветы в оригинале⁴⁶⁹. Помимо плодотворной работы в сфере толкования Библии он перевел с греческого на сирийский кафедральные проповеди Севера, впоследствии утраченные. Кроме того, он комментировал "Анафору Иакова"⁴⁷⁰, и его толкование считается "самым ценным... в силу его обширных познаний и критических способностей, н необычных для того времени"⁴⁷¹. Поскольку бесспорно, что "сердцем сирийско-яковитской церкви является ее литургия, как, впрочем, и других восточных церквей"⁴⁷², ее толкование Яковом (затрагивающие не только основные темы богослужения, но даже такие моменты, как значение ладана)⁴⁷³, является важным источником в исследовании истории монофизитского учения. Наряду с этими источниками надо, наконец, упомянуть и исповедание веры, составлено Яковом. Наверное, в нем лаконичнее, чем в любом другом документе той эпохи, резюмируются особенности христологического учения яковитов⁴⁷⁴, и поэтому оно, помимо прочего, может служить и организующим принципом в нашем толковании их христологии.

В самом начале своего исповедания Яков говорит, что он "идет по стопам наших благочестивых и святых отцов <и> учит тому, чему и они учили"⁴⁷⁵. Далее он говорит о "крепкой вере и православном (исповедании пророков, апостолов и святых отцов)"⁴⁷⁶. Помимо прочего, его толкование представляет собой "предание, унаследованное мною от отцов и мною же переданное"⁴⁷⁷. В не меньшей мере предание определяло и его библейскую экзегезу, которая, как он утверждал, целиком берет начало в этом источнике⁴⁷⁸. Среди отцов, конечно, были те, кому монофизиты особенно благоволили, включая "наставников и божественных учителей святой Церкви Божией Афанасия, Василия, Григориев <Назианзина и Нисского>, Кирилла и прочих подобных им вплоть до благословенного Севера"⁴⁷⁹. Что касается самого Севера, то он составил свод цитат из упомянутых и других отцов, стремясь доказать, что его позиция не противоречит преданию

и, следовательно, является православной⁴⁸⁰. О Григории Назианзине, прозванном "Богословом", упоминалось, что он говорит по наитию Святого Духа⁴⁸¹. Однако носителями подлинного православия были, главным образом, отцы и архиереи, связанные с александрийской кафедрой⁴⁸². Афанасий, например, сопричислялся двенадцати апостолам⁴⁸³, а сам Север заявлял, что готов принять халкидонскую формулу, если ее можно найти у Афанасия, что, конечно, было немыслимо⁴⁸⁴. Не менее уважаем был и Кирилл, преемник Афанасия на александрийской кафедре. Когда халкидониты, противоборствуя яковитской христологии, приводили слова того же Кирилла⁴⁸⁵, яковитам приходилось по-своему толковать некоторые его высказывания⁴⁸⁶. Тем не менее авторитет Кирилла был непререкаем: он оставался "великим учителем и сокровищницей речений Духа"⁴⁸⁷. Подобно тому как халкидониты благоволили даже некоторым западным отцам, Север⁴⁸⁸, усматривая в христологии Льва неприятие ипостасного соединения и потому отвергая ее⁴⁸⁹, считал, что ему гораздо ближе определение Амвросия⁴⁹⁰ (даже несмотря на то, что к последнему обращались и несториане)⁴⁹¹.

Согласие отцов, к которым обращались яковиты, было выражено на вселенских соборах. В своей беседе о литургии Яков Эдесский⁴⁹² исходит из "символа трехсот восемнадцати отцов" Никейского Собора⁴⁹³. Тот факт, что в этом символе по отношению к Иисусу Христу использовался термин "единосущный" (homoousios), доказывал, что идея единого воплотившегося Слова была актуальна для всех христологических определений⁴⁹⁴. Трестам восемнадцати отцам-никейцам последовали сто пятьдесят соборных отцов Константинополя, изложивших ту же самую веру, которая была исповедана ранее⁴⁹⁵. Равным образом одобрялся и третий Вселенский Собор, состоявшийся в 431-м году. Осуждение Нестория, произошедшее на этом соборе, оправдывалось⁴⁹⁶, так как была осуждена не его жизнь, но учение⁴⁹⁷. Таким образом, яковиты принимали авторитет тех же соборов⁴⁹⁸, которых православные считали тремя первыми вселенскими. Противники яковитов полагали, что такое определение истинно вселенских соборов весьма произвольно⁴⁹⁹. Причиной этому, конечно, стал Халкидонский Собор, "который, воспользовавшись доводом о безумии Евтихия, внес в церковь несторианское человекопоклонство"⁵⁰⁰. Как халкидонская формула, так и tomos Льва, легший в ее основу, считались совершенно несторианскими⁵⁰¹. Несмотря на то что у самого Севера, когда он начинал говорить о Христе, такие слова, как "неслитно" и "отличительный"⁵⁰² звучали эхом Халкидона, он не признавал, что "святой Кирилл говорил, будто нет никакого различия между словами о воплощении единого естества Бога-Слова и исповеданием, со гласно которому Эммануил нераздельно соединен в двух естествах"⁵⁰³.

Основываясь на таком понимании авторитета соборов, яковиты обвиняли Халкидон и его сторонников в том, что они нарушили преемство единой истинно православной веры и внесли неоправданные вероучительные новшества. В своем исповедании Яков Эдесский утверждал, что "мы не прелагаем и не возмущаем сии вечные постановления, утвержденные нашими отцами"⁵⁰⁴. Православие заключалось в приверженности "апостольским и отеческим учениям, которые суть божественны и непререкаемы"⁵⁰⁵. Обыгрывая библейское предостережение, гласившее: "Не передвигай межи давней, которую провели отцы твои"⁵⁰⁶, они призывали, чтобы пределы православия постоянно крепились преданием⁵⁰⁷. Когда Филоксена, написавшего новое вероопределение, обвинили в измышлениях, он ответил, что на самом деле лишь пересказал ту единую веру, которая была исповедана многими учителями церкви и первыми двумя соборами⁵⁰⁸. С его точки зрения в новшествах были виноваты халкидониты⁵⁰⁹, по аналогии с "единосущным" (homoousios)⁵¹⁰ измыслившие слово "единоипостасный" (homohypostatos)⁵¹¹. Обращаясь к авторитету отцов, они или искажали их речения, или толковали их в соответствии со своими замыслами, что равносильно вероучительному новшеству⁵¹². "Тайны отцов" таковы, что по отношению к ним в равной мере недозволительны "ни присовокупление, ни умаление"⁵¹³.

Однако на самом деле возвешение верности отеческому преданию не следовало понимать в том смысле, что надо и даже возможно просто повторять их формулы. Православные отцы, например, могли говорить о человечестве Христа как о "воспринятом человеке"⁵¹⁴, поскольку несторианское осмысление этого термина в ту пору еще не имело хождения, и его можно было понимать православно⁵¹⁵. Равным образом, Афанасий мог характеризовать человечество Христа "богоподобным", хотя впоследствии этот термин стал вызывать подозрение⁵¹⁶. Появление таких слов не означает, что отцы имели какое-то отношение к тем ересям, которые позднее связывались с этими терминами, однако это не означает и того, что они приемлемы и ныне⁵¹⁷. Терминологическая неясность сохранялась и по отношению к слову "ипостась". Поэтому готовность "принять все слова, реченные нам отцами"⁵¹⁸

обязывала "памятовать о том, когда, ради чего и кем сие было сказано, и что побудило говорить так и каков замысел реченного" ⁵¹⁹. Григорий Богослов, например, признавал ⁵²⁰, что на Никейском Соборе о Святом Духе почти ничего не было сказано, поскольку тогда это еще не составляло проблемы; равным образом еще не стал проблемой вопрос о соотношении во Христе божественной и человеческой природы, и потому он не предполагал точной терминологии ⁵²¹. Ни в коей мере не предполагалось, что дальнейшее развитие этой терминологии представляет собой отступление от никейской веры, - как раз наоборот.

Повторяя православные формулы, надо было помнить, что они говорят о тайнах, не подвластных изложению через их посредство. Согласно Якову Эдесскому человеческий разум, усомнившийся в божественном откровении и продолжающий исследовать то, что не в состоянии уразуметь, ответствен за свою поглощенность буквальным, материальным смыслом Писания ⁵²². Например, в Библии нет ясного описания того, как были сотворены ангелы; такие темы "сокровенны и непостижимы", являются "одним лишь Божиим делом" ⁵²³, на которое не должно посягать человеческому любопытству. Даже такие термины, как усия, ипостась и другие, используемые отцами и соборами, неадекватны, но в то же время неизбежны, так как нет иной возможности выразить божественную истину ⁵²⁴. Учение о воплощении надо излагать как парадокс, ибо "такие учения христианской веры суть тайны, и всякий, кто знает их, знает, что они непостижимы, и всякий, кто постигает, знает, что они неизъяснимы" ⁵²⁵. Вера не дает любопытствующему взору исследовать тайну предвечного рождения Сына или предвечного исхождения Святого Духа ⁵²⁶. Такие вопросы, как "Каким образом ипостась Сына нисходит с небес?" или "Как смог умереть Бессмертный?" просто неблагочестивы и "не подобают верующим, и да не исследует их тот, кто ощутил таинство христианской веры" ⁵²⁷. Обращая внимание на постижение непостижимого, яковиты были едины со всеми другими христианами, однако в их богословствовании оно приобретала особый оттенок в силу того, что не столько "богословие", сколько "домостроительство" считалось подобающей темой вероучительных утверждений.

Различие между домостроительством и богословием было основным для них основным. Слова из славословия ("Слава Отцу, и Сыну, и Святому Духу и ныне, и присно, и во веки веков"), Яков Эдесский понимает в смысле различия между Христом "до того как Он воплотился" и Христом "в Его теле" ⁵²⁸. Цель всей литургии сводится к тому, чтобы пересказать, "что Христос соделал для нас" в "домостроительстве, которое Он исполнил, когда страдал за нас во плоти" ⁵²⁹. Обращаясь к этому различию, Север использует его для того, чтобы объяснить, каким образом воплотившееся Слово, единое со Святым Духом в Троице, смогло воспринять Его в Своем крещении ⁵³⁰. Другая возможность провести упомянутое различие заключалась в том, чтобы определить Христовы "времена", а именно время "до воплощения" и после него (что соответствовало богословию и домостроительству) ⁵³¹. Различение времен, на которое, в частности, обращал внимание Иларий Пиктавийский ⁵³², не следовало, однако, понимать в том смысле, что "они делят воплотившееся Слово на два естества" ⁵³³. Равным образом, когда в никейском символе термин "единосущный" (уместный для богословия) соотносился с именованием "Иисус Христос" (которое было уместно в домостроительстве), речь шла не о смешении богословия и домостроительства, а об исповедании единства воплотившегося Слова ⁵³⁴. Было ясно, что различие между монофизитским и прочими преданиями, тоже признававшими определения Никейского Собора, лежало "не в богословии, но в домостроительстве" ⁵³⁵.

Тем не менее значение и выводы богословия для домостроительства (и особенно тринитарного учения и терминологии для учения и терминологии христологической) были спорными. В исповедании веры Якова Эдесского христологические утверждения начинаются с возвещения о том, что "Слово, Творец, во всем единосущно Отцу, Его породившему" ⁵³⁶. В своем толковании литургии о единстве Божества и Троицы он говорит как о "различии без разделения и единении без смешения" ⁵³⁷. Когда Отец сказал: "Да будет свет" ⁵³⁸, Он обращался к "творящему слову, Своей Премудрости" ⁵³⁹. Это верно и в отношении других речений, встречающихся в повествовании о творении ⁵⁴⁰ и, прежде всего, в отношении слов "Сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему" ⁵⁴¹, где множественное число явно указывает на Троицу ⁵⁴². Все это было нормой православного учения, поскольку "термин "Троица"... представляет исповедание всей Церкви" ⁵⁴³, а не только яковитской. Расхождение начиналось там, где речь заходила об уже упомянутом "различии без разделения" и "единении без смешения", так как это определение применялось не к Божеству как таковому, а к Иисусу Христу. В учении яковитов ипостасное соединение представляло собой "более истинное соединение ипостасей, нежели то, которое подобает Отцу и Сыну". Если в последнем совершалось "не соединение ипостасей, но только

естества", то в соединении, совершающемся во Христе, "не было ни разделения ипостасей, ни естеств, от них отделенных" ⁵⁴⁴. В таких высказываниях, которые недружелюбно настроенный критик мог истолковать в том смысле, что единство Бога менее истинно, чем единство божественного и человеческого во Христе, не только для неверующих, но и для христиан звучали ноты "троебожия" ⁵⁴⁵. Налицо была опасность (которую, кстати, признавали и некоторые яковиты), крившаяся в том, что, стремясь избежать модалистского монархианизма ⁵⁴⁶, яковитские богословы кончат "множеством богов и множеством усий" ⁵⁴⁷.

По-видимому, единство ипостаси Иисуса Христа надо было сохранить любой ценой, даже ценой угрозы ипостасному единству Троицы. Несторианам, у которых учение о Троице определяло их христологию, бросали упрек в том, что "словом "единосущный" вы посягаете на домостроительство, совершенное ради нашего спасения. Ибо усвоили заблуждение, говоря: "Если Отец, Сын и Дух одного естества, то как возможно действие одной ипостаси без прочих?" ⁵⁴⁸. Вероятно, в какой-то мере неясность крылась в термине "естество", которым отцы "иногда называли усью, а порой - ипостась", то есть иногда то, что было в Троице единым, а иногда то, что различало ее Лица ⁵⁴⁹. В употреблении отцов не только "естество" было двусмысленным: "ипостась" и "лицо" они употребляли как синонимы ⁵⁵⁰, иногда по значению приравнивая их к "усии" и "естеству" ⁵⁵¹. Теперь, когда прения заставили давать точные определения и проводить ясные различия, "ипостась" следовало понимать "не как общность или связь, но как то, что отличает любое лицо или предмет" ⁵⁵². С другой стороны, "усия" обозначает то, "что едино" Отцу, Сыну и Духу, а что касается "естества", то этот термин лучше всего соотносится с "усией" ⁵⁵³, так что Филоксен, например, предпочитал говорить, что божественное естество Слова осталось на небесах, тогда как Его божественная ипостась сошла оттуда ⁵⁵⁴.

Пользуясь словами из исповедания Якова Эдесского, можно сказать, что божественная ипостась "сошла с небес и стала плотью от Духа Святого и Марии-Богородицы, - плотью с душою и разумом" ⁵⁵⁵. Таким образом, говоря о воплощении, лучше говорить, что сложная ипостась возникла "из двух естеств" ⁵⁵⁶ и что она не пребывает "в двух естествах", остающихся различными. Халкидонский Собор решительно отверг "из", оставив "в" ⁵⁵⁷, хотя надо сказать, что в одном раннем варианте халкидонского символа встречается и "из двух естеств" ⁵⁵⁸, а в его повторении на Латеранском Соборе 649-го года (по меньшей мере, в унаследованных текстах) на греческом употребляется "из двух естеств", а на латинском - "в двух естествах" ⁵⁵⁹ (тогда как в канонах Собора на обоих языках представлено сочетание, гласящее "из двух естеств и в двух естествах") ⁵⁶⁰. Различие в том, что, согласно Северу, предлог "в" обозначает "двойственность, свидетельствующую о разделении", тогда как предлог "из" указывает на "сложение и соединение без смешения" ⁵⁶¹. Кроме того, это различие не просто терминологическое, но и вероучительное, и даже формула "соединенный в двух естествах" не делает выражение "в двух естествах" приемлемым ⁵⁶². Ссылаясь на авторитет Кирилла Александрийского, Север называет формулу "из двух естеств" якорем истинной христологии ⁵⁶³. Сложение двух естеств не предполагает "ни разделения, ни обособления и не подлежит исчислению"; с другой стороны, соединение совершается "без всякого изменения и смешения" ⁵⁶⁴. Кроме того, эта формула, по меньшей мере для Севера, "значит больше, нежели простое утверждение, согласно которому в момент соединения произошло совпадение Божества и человечества. Это значит, что оно совершается каждый миг жизни нашего Господа" ⁵⁶⁵.

Прежде всего данная формула означала, что человечество или плоть Христа (как все еще предпочитали говорить защитники данной точки зрения) ⁵⁶⁶ никогда не обладала самостоятельным существованием, но обрело его в этом соединении ⁵⁶⁷. Поскольку никогда ранее Его человечество не имело ипостаси, ипостасью было только Его Божество (ипостась Слова), и поэтому лицо Иисуса Христа - это "единое лицо и единое естество Бога-Слова" ⁵⁶⁸. Отцы были правы, когда называли это "соединением", потому что речь идет о сложении "из единого естества или ипостаси Бога-Слова и Его плоти, которая истинно была оживотворена разумной душой" ⁵⁶⁹. Анафематствование формулы "в двух естествах" было обращено не против тех, кто в своих богословских умствованиях умозрительно разделял две природы, но против тех, кто говорил, что после соединения по-прежнему сохраняется конкретное сосуществование двух природ ⁵⁷⁰.

Акт соединения не заставлял пренебречь различиями и теми самобытными свойствами, которые были присущи обеим природам, усвоенным Христом ⁵⁷¹. Утверждалось, что человечество, усвоенное Словом, "не утратило ничего из того, что присуще человеку, но <пребыло>... в том же естестве, каково наше" ⁵⁷². Это утверждение становилось мерилем истины, если кто-то начинал утверждать, что физическое тело Христа было свободно от

тления не с момента воскресения, а с момента его зачатия ⁵⁷³ (взгляд, осужденный основной частью "монофизитского" учения) ⁵⁷⁴. Кроме того, как другая крайность исключалась мысль о том, что соединение было не просто соединением двух природ, но двух усий, божественной и человеческой; если под "усией" понимать (как это обычно и правильно делалось) то, что является общим для всех членов того или иного вида, то в таком случае получается, что соединение усий означало бы, что "Святая Троица воплотилась во все человечество и сложилась со всем нашим родом", а

это богохульство ⁵⁷⁵.

Таким образом, учение о "едином воплощенном естестве Бога-Слова" является православным учением об ипостасном соединении. Его предвосхищение Яков Эдесский находил уже в сотворении человека как сложении тела и души ⁵⁷⁶. Противники яковитов, вынужденные признать, что аналогия между душой и телом в человеке и божественным и человеческим во Христе действительно использовалась отцами, утверждали, что она не предполагает учения о единой воплотившейся природе ⁵⁷⁷. Равным образом они утверждали, что такое учение говорит о смешении Божества и человечества в лице Эммануила (излюбленное именование воплотившегося Слова) ⁵⁷⁸, однако его защитники отвергали это как клевету ⁵⁷⁹. В действительности оно учило о том, что (в соответствии с ключевым отрывком ⁵⁸⁰, часто использовавшимся более ранними богословами) ⁵⁸¹ "ни посланник, ни ангел, но Сам Господь спас нас" ⁵⁸² ("Ни ходатай, ни ангел, но Сам Господи воплотишься и спасл еси всего мя человека").

В соответствии с этими словами в сложной ипостаси Христа источником всего сказанного и сделанного в домостроительстве спасения был Бог-Слово, ныне воплотившийся: "божественного, ибо Он Бог, и человеческого, ибо соделался человеком") ⁵⁸³. В этом ипостасном соединении причастность действиям была особой, ибо их средоточием в нем было одно лишь Слово ⁵⁸⁴. Тем, кто учил иначе, надлежало сказать: "Не говорите "два" после соединения!... Но если хотите исповедать два естества и после него, ищите другого соединения!" ⁵⁸⁵. Ибо сказав "соединение", надлежало исповедовать "единое воплотившееся естество Бога-Слова" ⁵⁸⁶.

С этим единым субъектом действия, с воплотившейся природой Бога-Слова надо посредством "общения свойств" соотносить все предикаты ⁵⁸⁷. Как в человеке тело и душа действуют вместе и каждое начало совершает то, что по праву принадлежит другому, так это совершается и во Христе ⁵⁸⁸. Сказанное в псалме ("не много Ты умалил его пред ангелами") ⁵⁸⁹, надо соотносить со "Христом, Словом Божиим, ибо Оно ради нас воистину вочеловечилось" ⁵⁹⁰. До воплощения говорить о Христовом неведении и возрастании в познании (как это делается в Евангелиях) ⁵⁹¹ было бы неуместно, однако это становится возможным благодаря воплощению и ныне соотносится с лицом Слова, ставшего человеком ⁵⁹². Самые жалкие и уничижительные слова, которыми в Евангелиях характеризуется Христос, принадлежали "не к одному из его видов или естеств (ибо тогда было бы разделение), но к Слову, воплотившемуся ради нас" ⁵⁹³. Даже крик богооставленности на кресте ("Боже Мой, Боже Мой! Для чего Меня оставил?") ⁵⁹⁴ был "исторгнут Самим воплотившимся Словом Божиим без всякого разделения <естеств>" ⁵⁹⁵. Все это верно и в отношении самых величественных евангельских речений и деяний: хождения по водам и воскрешения мертвых. Как уничижающие поступки, так и возвышенные деяния "были совершены воплотившимся Богом-Словом" ⁵⁹⁶. Для того, чтобы доказать, что "Эммануил един в Своих чудесах и страданиях" ⁵⁹⁷, был собран пространный свод выдержек из отцов.

Из исповедания Якова Эдесского становится ясно, что все это следовало понимать даже так, что "Святой, Всемогущий, Бессмертный Бог был за нас распят и умер... И в отличие от несториан, этих человекопоклонников, мы не утверждаем, что за нас умер смертный человек" ⁵⁹⁸. В другом месте он отстаивает литургическое добавление к Трисвятому ⁵⁹⁹, и поскольку все богословские партии сходились в том, что песнь, воспеваемая серафимами в Книге пророка Исаи, была обращена к Троице ⁶⁰⁰, из этого со всей необходимостью вытекало, что был распят Один из этих Трех. Если же такое исповедание навлекало на себя насмешливое именование "теопасхитского" ⁶⁰¹, можно было утешиться словами апостола, сказавшего, что "не распяли бы Господа славы" ⁶⁰². Не соглашаясь с формулой халкидонитов, согласно которой воплотившееся Слово "умерло не по Своему божественному естеству, но только по человеческому" ⁶⁰³, яковитская версия ипостасного соединения гласила, что говорить о двух естествах после соединения значит капитулировать перед несторианами ⁶⁰⁴, ибо "если вещи суть различны и если каждая рассматривается самостоятельно и на каждую взираем особо, то таковое "отличие" в сущности есть

разделение" ⁶⁰⁵. Учение об ипостасном единении и допущение двух природ после соединения противоречили друг другу ⁶⁰⁶.

Девизом ипостасного соединения стало именование Девы Марии "Богородицей". Согласно исповеданию Якова Эдесского

"И после того, как Он вочеловечился, мы почитаем и прославляем Его вкупе с Отцом и Святым Духом. Равным образом мы знаем и возвещаем, что Святая Дева есть Богородица, а не Христородица или человекородица" ⁶⁰⁷ (выпад против несторианского именованья Марии) ⁶⁰⁸. Несмотря на то что халкидонское определение Марии монофизиты считали лицемерным ⁶⁰⁹, они вместе с халкидонитами называли ее Богородицей, и Феодосий Александрийский, например, утверждал, что Слово воплотилось "от Святого Духа и той, кто воистину Богородица, Приснодева Мария" ⁶¹⁰. Будучи Богородицей, она не просто родила человека, которого восприняло Слово и в котором Оно пребывало. Несторианское толкование 19-го стиха (Ин.2:19) превратило "Иисуса в храм сокрушимый, который воздвиг пребывавший в нем Бог" ⁶¹¹. Как подчеркивал "Афанасий", такое воззрение говорило не о воплощении, а только о вселении ⁶¹². При последовательном ходе мысли получалось, что "Христос обрящется не как воплотившийся Бог, но как Богоносный человек" ⁶¹³. Богословие вселения, не признававшее Марию Богородицей и настаивавшее на образе Иисуса как храма ⁶¹⁴, было равнозначно утверждению, согласно которому "не Сам Господь вочеловечился, но Господом был вошедший, и не Господом, но человеком тот, в кого вошли" ⁶¹⁵.

Решалась судьба самого спасения. Поясняя литургию, Яков Эдесский считал, что слова "Вознесем их <сердца наши> ко Господу" <или "Пребудем с Господом"> относятся к "воплощению Сына, чрез которое Он нас искупил", а также к "милосердию Отца к нам" и "приобщению Святого Духа, коим в крещении Он соделал нас сынами чрез усыновление" ⁶¹⁶. Все это утрачивается, если в воплощении мы не видим единой воплотившейся природы Бога-Слова, "ибо, если, разделяя, мы говорим, что естеству человеческому подобает сие говорить, слова "домостроительство", "уничтожение" и "снисхождение" совершенно ничего не значат" ⁶¹⁷. В учении монофизитов тема Христа, попирающего смерть и сатану ⁶¹⁸, занимала важное место, так как хорошо согласовывалась с мыслью о том, что Лицо воплотившегося Слова остается сложным ⁶¹⁹, возникшим в момент воплощения единой природы Бога-Слова ⁶²⁰. Формула Льва, согласно которой "одно <естество> сияет в чудесах, а другое уступает поношениям" ⁶²¹, ставило под угрозу домостроительство воплощения и удаляло человечество Христа (и, следовательно, всякое иное человечество) "от победы над страданиями и их полного уничтожения" ⁶²². Идея вселившегося Слова упраздняла качественное различие между воплощением Эммануила и той связью с Богом, благодаря которой (согласно Новому Завету) "вы соделались причастниками Божеского естества" ⁶²³. Евхаристия, имевшая принципиально важное значение для развития богословия ипостасного соединения ⁶²⁴, наделяла спасением, так как была вкушением истинного Тела и Крови Христа ⁶²⁵ (что для Якова Эдесского, по-видимому, было само собой разумеющимся) ⁶²⁶; кроме того, утверждалось, что существует определенная связь между несторианским богословием и тем взглядом на евхаристию, в котором подчеркивалось не столько реальное присутствие Бога, сколько момент воспоминания ⁶²⁷.

Подводя итоги борьбы между своей партией и двумя другими, Север заявил: "О "соединении" говорят и наши противники и мы сами. Кроме того, говорится и о том, что установилась связь между двумя естествами. Однако то, что совершилось единением... лежит в основе противоборства учений" ⁶²⁸. Это было честное высказывание относительно тех проблем, которые разъединяли несторианскую, яковитскую и халкидонскую христологии. Единственное, о чем не было сказано, так это о том процессе, который, начавшись уже во времена Севера и получивший особое развитие в период, о котором мы говорим в этой главе, привел все три учения к выработке окончательных формул.

СОГЛАСИЕ ДЕЙСТВОВАНИЙ И ВОЛЕНИЙ

Несмотря на то что защитники халкидонского православия активно боролись как с теми, кто, как им казалось, слишком мало усматривал в ипостасном соединении божественного и человеческого, так и с теми, кто, на их взгляд, слишком усугублял его понимание, они сами оказались втянутыми в спор о смысле православной христологии, к концу 7-го века приведший к еще большему развитию догмата и изменению формул. "Война о двух естествах еще не завершилась, - сетовал папа Гонорий, - а мы уже устремляемся к еще большей беде" ⁶²⁹. Шли споры как о самой связи новых столкновений с обеими группами нехалкидонитов,

так и об истолковании предшествующего догматического развития. В отличие от "несторианских" и "монофизитских" учений новые идеи и формулы, приводившие к прениям, распространялись, главным образом, среди самих православных и в пределах империи. Их можно было истолковать (и так делали), как практическое осуществление результатов того переосмысления халкидонского символа, которое не прекращалось с 5-го века. Прежде всего оно стремилось к тому, чтобы подчеркнуть не столько двойственную природу Христа, сколько Его единство⁶³⁰, однако, согласно настоянию халкидонского определения, всегда делало это так, чтобы "различие естеств никоим образом не упразднялось в единении, но чтобы сохранялась самобытность каждого естества"⁶³¹.

Акцент на единстве Христа выражал единомыслие всех христиан в том, что спасение совершилось через соединение божественного и человеческого, сначала в Иисусе Христе, а потом в уверовавших. Говоря о "соединении бесконечного с конечным, совершенного с несовершенным", несториане призывали к тому, чтобы "Христом" именовалось Лицо этого соединения; яковиты соглашались, что "слово "соединение" одинаково признается как нашими противниками, так и нами" и что все христиане едины в учении, согласно которому "совершилось сочетание двух естеств"; неохалкидониты 6-го века утверждали, что "единый Христос произошел из двух естеств... один Господь в каждом естестве"⁶³². Ни двойственность ипостасей у несториан, ни двойственность природ у халкидонитов не приводили к отрицанию соединения; как раз именно эта двойственность и была призвана сохранить соединение, отстояв цельность его слагаемых. Согласно халкидонитам их учение утверждало подлинное ипостасное единение даже тогда, когда говорило о "двух естествах после соединения"⁶³³. Чтобы яснее изложить идею соединения во Христе, они рассматривали различные значения самого слова "соединение"⁶³⁴ и на вопрос: "В какой ипостаси вы поклоняетесь Сыну Божию?" могли ответить: "Поклоняемся в лице"⁶³⁵.

Соединение божественного и человечества было лейтмотивом и в учении о спасении. Вот почему Максим, как бы позабыв о споре по поводу божественной и человеческой воли во Христе, мог сказать: "Поскольку все мы едины по естеству, нам возможно иметь с Богом и друг другом лишь один разум и одну волю, ни в коей мере не противореча ни Богу, ни друг другу"⁶³⁶. Отмечалось, что приведенный отрывок, показывающий, "как легко можно было запутаться в такой терминологии", в то же время свидетельствует "о той духовности, которая полагает вершину святости в единство обеих волен <и которая>... в значительной мере была достоянием не только византийцев, но и монофизитов"⁶³⁷. В основе такой духовности лежало само понятие спасения как обожения. Ради точности надо было отвергнуть мысль о том, что есть "одна воля, во всем единая Богу и спасенным"⁶³⁸, особенно если эта мысль воспринималась как некий образец для формирования понятия единой воли, во всем общей Словоу и человечеству Христа⁶³⁹. Тем не менее стремление к признанию единства божественного и человеческого, будь то в верующем или во Христе, было непреодолимым. Если исповедание, принятое в Халкидоне, не позволяло говорить о результате такого соединения как об "одном естестве", то надо было найти другую формулу, которая еще раз позволила бы выразить это соединение и (в вихре политических потрясений первой половины 7-го века) умиротворить сторонников "единого естества".

Такая формула была найдена в понятии "единого действования" и затем в идее "одной воли". Хронологически обе концепции появились именно в таком порядке, хотя порой споры о них меняли его, вероятно, потому, что "действие" казалось логически вытекающим из "воли"⁶⁴⁰. "Действование" (*energeia*) представляло собой специальный термин, с помощью которого Аристотель обозначал процесс совершения действия (*operatio* в латинском), а также актуальность в ее отличии от потенциальности. Иногда он тесно смыкался с "исполнением" (*apotelesma*)⁶⁴¹. В ходе прений относительно "единого действования" во Христе возникла необходимость уточнить смысл этого термина⁶⁴², проведя различие между собственно "действованием" (*energeia*), "деятельностью" (*energetikon*), определявшейся как "естество, из которого исходит действие", "действием" (*energema*), определяемым как "результат действования" и "действующим" (*energon*), который, в свою очередь, определялся как "производитель действования, ипостась"⁶⁴³. О том, что соотношение между этими абстракциями и христологическим догматом было не совсем ясным, можно говорить в связи с последним из названных терминов, который, по-видимому, предполагал, что действие принадлежит ипостаси и что, следовательно, одна ипостась Иисуса Христа сопряжена с одним действом; на самом же деле цель в проведении различия сводилась к тому, чтобы отстоять два действования во Христе.

По иронии судьбы моноэнергизм, то есть идея одного действования во Христе, мог поддерживать обе христологические крайности, то есть как несториан, так и монофизитов

⁶⁴⁴: первые учили, что две ипостаси во Христе совпадают в едином действовании, тогда как вторые настаивали на том, что можно говорить о "едином, отдельном действовании одной ипостаси", а именно божественной, в силу соединения ⁶⁴⁵. Противники этого понятия постоянно заявляли, что оно является уступкой или повторением учения об одной природе в том его виде, в каком оно изложено Аполлинарием и Севером ⁶⁴⁶. Однако в не меньшей мере оно выглядело как прием, который последователи Нестория использовали для того, чтобы сохранить, как им казалось, подлинное единение божественного и человеческого: если Отец, Сын и Святой Дух едины в своем действовании, то в таком случае оно одно и у обеих ипостасей во Христе ⁶⁴⁷. И поэтому, когда защитники "одного действования" утверждали, что мысль о двух ведет к несторианству ⁶⁴⁸, можно было возразить, что, напротив, Несторий "учит одному действованию" ⁶⁴⁹. Глядя на такую аргументацию, может показаться, что это учение предлагали только еретики, однако такое впечатление неверно. Прежде всего, обе стороны были вынуждены признать, что вопрос о том, принадлежит ли действие ипостаси (и потому является одним) или же оно принадлежит обеим природам (и потому двояко) не вставал перед отцами, которые, по сути дела, вообще ничего о нем не говорили ⁶⁵⁰. Григорий Богослов ⁶⁵¹, например, а также Кирилл Иерусалимский ⁶⁵² говорили об этом только в единственном числе, тем самым ставя перед необходимостью как-то объяснить их словоупотребление ⁶⁵³. Однако самые известные святоотеческие примеры употребления этого термина по отношению ко Христу - это отрывок из знаменитого *tomos'a* Льва 1-го, а также из Дионисия Ареопагита. В одной из формул, которая довольно часто приводилась в прениях ⁶⁵⁴, Лев говорит, что "каждая форма <образ>) <то есть природа воплотившегося Слова> действует в общении с другой как ей свойственно" ⁶⁵⁵ (причем слово "форма" стоит в номинативе, являясь субъектом действия). Никак не изменив написание в латинском и лишь слегка изменив его в греческом, эту формулу можно прочесть так, что воплотившееся Слово "посредством каждой формы (каждою формою) действует в общении с другой, как ему свойственно" (причем теперь "форма" стоит в аблативе или в инструментальном дативе). Будучи сторонником "одного действия" ⁶⁵⁶, такое толкование предложил константинопольский патриарх Сергей, однако если дошедшие до нас тексты достоверны, надо заметить, что в другом месте он правильно цитирует этот отрывок, подчеркивая, что действие принадлежит каждой природе, а не одной ипостаси Слова ⁶⁵⁷. С другой стороны, у его оппонента папы Мартина 1-го в этом отрывке "форма" стоит в инструментальном ⁶⁵⁸. Каким бы ни было качество этих текстов, ясно, что в официально принятых определениях, родившихся из этой полемики (будь то постановление Шестого Вселенского Собора, послание папы или эдикт императора), особое внимание обращалось на использование номинатива ⁶⁵⁹ и на то, чтобы субъектом по отношению к предикату "действовать" была "природа" ("природы"), а не "ипостась".

Еще большую роль в этих спорах играло высказывание Псевдо-Дионисия, согласно которому Христос "не совершал божественное как Бог и человеческое как человек", но в действительности имело место "некое новое богомужнее действие, принадлежащее Богу, соделавшемуся человеком" (*androtentos teou kainen tina ten teandriken energeian*) ⁶⁶⁰. В таком виде, в каком мы его привели, это речение приводило в замешательство тех, кто говорил о двух дейстованиях - божественном и человеческом - так как в данном случае писатель, о котором в Деяниях апостолов говорится как об ученике Павла (Деян.17:34), употреблял слово "действие" ("действие") в единственном числе ⁶⁶¹. Однако где-то в процессе передачи этого текста и, быть может, в результате иного его прочтения приведенное высказывание стало выглядеть как "одно богомужнее действие" (*mian teandriken energeian*) ⁶⁶². Поэтому, прочитав его, Кирилл Александрийский заявил, что "один и тот же Христос действует как подобает Богу и человеку в едином богомужнем действовании, согласно Дионисию, одному из святых" ⁶⁶³. Кирилла и его соратников обвинили в том, что они фальсифицировали текст, преследуя свои цели ⁶⁶⁴, и православные однозначно настаивали, что в тексте говорилось о "новом", а не "одном" действовании ⁶⁶⁵. Однако даже без "одного" эта формула показывала, что, когда "мы говорим, что действовала одна и та же (ипостась)", можно сказать, что так же утверждал и знаменитый отец Церкви ⁶⁶⁶.

Речь, конечно, шла не просто о грамматических особенностях формулы Льва или о текстуальной критике формулы Дионисия, а о том, где именно в воплотившемся Слове коренится источник "действия": является ли оно ипостасным, то есть принадлежит одной ипостаси, или совершается "по естеству", то есть принадлежит двум природам? Ибо если (как вынуждены были признать обе стороны) "действительность один", а именно ипостась, то, по-видимому, отсюда с необходимостью следует, что и "действие одно" ⁶⁶⁷. Начало такому толкованию, по-видимому, положил Феодор Фарранский ⁶⁶⁸. Именно он "приписал

лицу как таковому то действованию, которое свойственно естеству" ⁶⁶⁹. Что касается деталей, то он учил, что все, свершенное воплотившимся Словом, совершено Им как Творцом и Богом посредством Своего человечества, которое служит орудием Его Божеству, и "посему все, что Он сказал по-Божески или по-человечески, есть действие Божества Слова" ⁶⁷⁰. Будучи Посредником между Богом и человеком, Христос был тем субъектом действия, который "совершал человеческое неизреченно тою плотью, которую Он воспринял" ⁶⁷¹. Таким образом, источником и субъектом всякого действия было воплотившееся Слово, независимо от того, соотносилось ли это действие с Его божественной или человеческой природой ⁶⁷². Человечество Христа было "орудием" или, говоря точнее, "тем, что движимо Богом" ("богодвижимым") (teokinetos), ибо, как сказано в формуле Сергия: "в Господе Христе Его всецелое и совершенное человечество навеки соединилось с Божеством Слова и во всем было водительствоваемо и движимо Богом" ⁶⁷³. Это означало, что "душа Христова никогда не совершает движений сообразно своему решению, но во всем зависит от Слова, которое ею движет" ⁶⁷⁴.

Подобно тому как сторонники одной природы с готовностью утверждали, что до соединения их было две (но только до него), защитники одного действия подчеркивали, что говорят о воплотившемся Слове ⁶⁷⁵. "Все, подобающее домостроительству спасения" надо связывать с единым Христом. Так как Он "божественным и мудрым домостроительством" ⁶⁷⁶ почел должным по-человечески трудиться, спать, алкать и жаждать, надо соотнести все это с "единым действом одного и того же Христа" ⁶⁷⁷. На вопрос о том, принадлежит ли это единое действование божественной природе, человеческой или той и другой вместе, ответ гласил, что оно принадлежит не природам, но "способу соединения" ⁶⁷⁸. Больше нельзя "говорить о двух дейстованиях после соединения": можно только об "одном преобладающем действовании" ⁶⁷⁹, направляющем все, что воплотившееся Слово говорило, делало или переживало в разуме или теле. Сторонникам противоположной позиции, согласной которой каждой природе принадлежит характерное для нее действие (действование), пришлось бы идти дальше, приписывая отдельные действия человеческому телу Христа и Его душе, что в итоге выглядело бы как *reductio ad absurdum* и привело бы к признанию трех действий в воплотившемся Слове ⁶⁸⁰. Ибо возникал вопрос о том, "что же мы соотносим с целым (Христом), если не даем этому целому одного действия через соединение?" ⁶⁸¹.

Трудность заключалась в том, что в споре о "действовании" обе стороны легко могли дойти до *reductio ad absurdum*. Становилось все яснее, что никто, обращаясь к библейским или святоотеческим источникам, не может найти достаточно материала для подтверждения своих взглядов. Сам термин "действование" был двусмыслен, поскольку указывал как на процесс, так и на результат; если под ним подразумевалось второе, то всякий должен был согласиться, что оно было одним, но если речь заходила о процессе или "движении", единодушия не было ⁶⁸². Единственный выход из этой двусмысленности сводился к тому, чтобы вообще оставить этот вопрос. Никому более не дозволялось "говорить ни об одном, ни двух дейстованиях во Христе Боге нашем. Но сообразно тому, как через предание говорят святые и вселенские соборы, (мы говорим), что действовал один и тот же едиnorodный Сын, Господь наш Иисус Христос, истинный Бог" ⁶⁸³. Некоторые отцы говорили об одном действовании, однако многих это смущало, хотя в то же время задевала и идея двух действований, несмотря на то, что никто из отцов никак к ней не обращался. Таким образом, обе формулы подлежали упразднению ⁶⁸⁴, и такое компромиссное решение было предложено в "Изложении веры" (Ektesis tes pisteos), написанном константинопольским патриархом Сергием и в 638-м году обнародованном императором Ираклием. Решение одобрил папа Гонорий 1-й, заявивший, что "избегая... прелогания от недавних нововведений, мы в наших определениях не должны говорить об одном или двух дейстованиях, но вместо "одного дейстования", о котором говорят некоторые, должно нам исповедовать одного действующего, Господа Христа, в обоих естествах" ⁶⁸⁵. Бесполезно вступать в пререкания о том, что касается не столько изысканий христианского богословия, сколько находится в ведении грамматической школы ⁶⁸⁶. Поэтому вместо того чтобы учить об одном или двух дейстованиях, "мы, во всем и в этом следуя святым отцам, исповедуем одну волю Господа нашего Иисуса Христа, истинного Бога" ⁶⁸⁷. Итак, спор перешел от "одного дейстования" к "его источнику, который есть воля" ⁶⁸⁸. От выражения "одна воля" (monon telema) такая позиция получила название монофелитства.

Концепция "единоволы", вне всякого сомнения, обладала иным уровнем значимости, нежели идея "одного дейстования". Прежде всего надо сказать, что, если последняя для поддержания своего авторитета не могла обратиться "ни к Евангелиям, ни к писаниям апостолов, ни к решению собора" ⁶⁸⁹, идея воления во Христе была почти средоточием

новозаветной вести и смысловым ядром повествования о Господнем страдании. Отрывками, которые "в конечном счете, оказались роковыми для всей монофелитской христологии"⁶⁹⁰, были отрывок из Евангелия от Луки ("Не Моя воля, но Твоя да будет" (Лк.6:38) и отрывок из Иоанна ("Ибо Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца" (Ин.6:38)⁶⁹¹. Обеим сторонам в этой полемике пришлось иметь с ними дело. Отстаивая идею одной воли, папа Гонорий считал, что в них говорится "не о разнствующих волях, но о домостроительстве (Христово) воспринятого человечества" и, следовательно, сказанное в них "сказано ради нас"⁶⁹². Однако Максим, отстаивая идею двоеволия, усматривал в этих отрывках доказательство того, что "Спаситель, будучи человеком, имел волю, принадлежащую Его человеческому естеству"⁶⁹³ и отличающуюся тем, что она проявляла "полное согласие с Его божественной волей и волей Отца"⁶⁹⁴. По-видимому, опираясь на Максима, Иоанн Дамаскин пояснял, что выражение "не Моя воля" указывает на человеческую волю воплотившегося Слова, тогда как "но Твоя" относится к воле божественной, пребывавшей в полном единении с Отцом⁶⁹⁵. Та роль, которую эти и другие отрывки играли в Евангелиях, свидетельствовала и о том, что в раннехристианских сочинениях наверняка найдется много упоминаний о воле или волях Христа.

Так оно и было, причем говорили об этом не только те, кого осуждали как еретиков. Следовало ожидать, что идея одной воли заявит о себе и среди тех, кто учил об одной природе, и что ее сторонников станут обвинять в соглашательстве с последними⁶⁹⁶. Ранние соборы осудили Ария и Аполлинария за их учение о единоволлии, и вот теперь оно возрождалось⁶⁹⁷. По сути дела, возродившееся лжеучение было даже хуже, так как "если те, кто исповедует одно сложное естество Христа и отрицают два, все-таки признают различие естеств, то как же вы, исповедующие и утверждающие две естества во Христе, измысливаете в Нем одну волю?"⁶⁹⁸. Удивительно, что в еретических прениях об одной воле во Христе идея "тождества воли" (tautoboulia)⁶⁹⁹ играла важную роль среди несториан, которые, как известно, учили не только о двух природах, но и о двух ипостасях после воплощения. Сторонники единоволения стремились отмежеваться от них, в результате чего появились своды цитат последователей Нестория⁷⁰⁰, зачитанные и осужденные на Латеранском Соборе 649-го года⁷⁰¹. Согласно несторианскому патриарху Тимофею 1 ипостась человека, воспринятая Словом, имела "единую волю и действие со Словом, облекшимся в него"⁷⁰². Не может быть "одной и другой воли", ибо "все сведено воедино в невыразимом соединении"⁷⁰³. Однако складывается впечатление, что христология Вавая стала поворотным пунктом и здесь, так как он решительно утверждал, что одна воля свойственна Слову, а другая - человеку, в которого Оно облеклось⁷⁰⁴. "Не Моя воля, но Твоя да будет"⁷⁰⁵ означает, что хотя "в Троице одна воля... (Слова), единая с Отцом и Святым Духом", человечество, воспринятое этим Словом, должно иметь свою свободную волю, отличную от той, которая одинаково свойственна Слову и другим ипостасям Троицы⁷⁰⁶.

По-видимому, есть основания предполагать, что вследствие споров по этому вопросу, возникших среди халкидонитов, первоначальное несторианское учение о двух ипостасях вкупе с одной волей было пересмотрено с целью придания ему большей последовательности.

Поскольку в споре о волях во Христе обе стороны хотели, чтобы их отождествляли не с монофизитской или несторианской ересью, но с отеческим преданием, они прежде всего стремились узнать, как в нем выглядела предыстория вопроса. Сторонники двух волений обвиняли своих противников в том, что те цитируют отцов вне контекста⁷⁰⁷, однако это обвинение было уместно по отношению к обеим сторонам. В свою очередь, приверженцы единоволлия заявляли, что на их стороне "все учителя и провозвестники благочестия"⁷⁰⁸. Приходилось соглашаться с тем, что некоторые отцы действительно говорили об одной воле. Так, например, Максим признавал, что Кирилл говорил об "одной воле", соответствующей "одной усии"⁷⁰⁹. Пирр, противник Максима, приводил слова Григория Богослова⁷¹⁰ о том, что воля воплотившегося Слова "никак не противоборствовала воле Божией, но полностью обожилась"⁷¹¹. Несмотря на то что приписывавшееся Афанасию толкование на слова "не Моя воля, но Твоя да будет"⁷¹² уже приводилось монофизитами⁷¹³ и теперь, по-видимому, поддерживало монофелитов, в "том, имя которого восходит к бессмертию (atanasia)", Максим видел авторитет, поддерживающий утверждение об одной воле в божественной природе и другой - в человеческой⁷¹⁴. Чтобы обосновать свое учение, он собрал и другие речения Афанасия, Григория Богослова и прочих отцов⁷¹⁵.

Отправной точкой монофелитства стало воззрение, утвердившееся уже на Эфесском Соборе 431-го года⁷¹⁶, согласно которому "все евангельские речения" должно соотносить "с единым Лицом, единой "воплотившейся ипостасью Слова"⁷¹⁷. Таким образом, такое речение, как "не

Моя воля, но Твоя да будет" ⁷¹⁸ тоже надо относить к одной ипостаси и, следовательно, "воля принадлежит не естеству, но ипостаси" ⁷¹⁹. То, что свойственно естеству, полностью обусловлено, подчинено необходимости и не свободно, поскольку не может быть ничем иным, кроме того, что оно собою представляет; однако если "воплощение и другие действия были действиями свободной воли, они должны принадлежать ипостаси, а не человеческой природе" ⁷²⁰. Следовательно, "божественная воля есть воля Самого Христа, и Его воля одна, а именно божественна" ⁷²¹. Исповедовать одну волю значит утверждать, что "наше естество было воспринято Божеством... то естество, которое было сотворено прежде греха" ⁷²² и которое поэтому имеет одну лишь волю Бога. Таким образом, вынужденные говорить напрямую, монофелиты должны были признать, что "мы не говорим, будто во Христе человеческая воля... ибо Его воля принадлежит лишь Его Божеству" ⁷²³. Если Христос был подлинно един, Ему должно было быть свойственно лишь одно воление, и поэтому Он должен был обладать лишь одной волей ⁷²⁴. Но если Его человеческая природа имела и свою волю - поскольку воление принадлежало не столько ипостаси, сколько природе - то, таким образом, из речений "славных отцов" следовало бы, что "у Бога и святых одна воля" и что Бог и святые должны иметь одну природу, что является богохульством ⁷²⁵. Поэтому воля должна быть функцией одной ипостаси воплотившегося Слова и сама должна быть единой. В 681-м году на Третьем Константинопольском Соборе Макарий Антиохийский заявил: "Даже если меня разрубят на куски и бросят в море, я не скажу ни о двух естественных волях, ни о двух естественных действиях в домостроительстве воплощения Господа нашего Иисуса Христа" ⁷²⁶.

На этом, а также на Латеранском Соборе 649-го года (несмотря на то, что в постановлениях первого второй был "совершенно обойден вниманием и не упомянут ни единым словом" ⁷²⁷, вопросы, поднятые моноэнергизмом и монофелитством, были пересмотрены, и "возвещена вера апостольская, вера отеческая и вера соборная" ⁷²⁸. Чтобы доказать, что их догматические постановления действительно восходят ко всему перечисленному, на обоих соборах были внимательно изучены древние книги и отеческие манускрипты из различных библиотек, в результате чего они, по сути дела, превратились в научные конгрессы "антикваров и палеографов" ⁷²⁹. Софроний Иерусалимской, один из ранних противников монофелитства, собрал две книги, насчитывающие шестьсот цитат из отцов, говорящих против идеи одного действия и одной воли во Христе ⁷³⁰. В Константинополе император просил, чтобы акты "святых и вселенских соборов... были внесены архивариусом на рассмотрение и зачитаны" ⁷³¹, что и было сделано. На Латеранском соборе свод цитат из отцов зачитывался до пятого заседания ⁷³², и, кроме того, вниманию епископов было предложено много других отрывков, рассматривавшихся по мере того, как папский секретарь Феофилакт, предъявляя рукопись православного автора или еретика, вопрошал: "В соответствии с повелением Вашего Блаженства я держу в руках этот кодекс. Какова ваша воля?" ⁷³³. Отрывки из отцов, сличенные в Риме, в запечатанном фолианте были отправлены на Константинопольский Собор ⁷³⁴, где прошли сверку с рукописями патриаршей библиотеки, например, с томом творений Афанасия, покрытым серебром ⁷³⁵. Цитаты, казавшиеся явными фальсификациями, не рассматривались ⁷³⁶.

Однако, как показали прения, взаимный обмен святоотеческими цитатами ничего не давал без более обстоятельного уточнения спорных терминов и особенно термина "воля". В то же время сохранялась необходимость утвердить и показать преемство с православным учением отцов и соборов. Выход из такого положения заключался в том, чтобы возвестить, что никео-константинопольское вероопределение, "сей благочестивый и православный символ Божией благодати достаточен для постижения и соутверждения православной веры" ⁷³⁷, однако в то же время подчеркнуть, что новые лжеучения требуют, чтобы та же самая православная вера была изложена в противоборстве их посягновениям ⁷³⁸. Поэтому сначала Латеранский Собор, а затем и Вселенский Константинопольский, излагая Халкидонский символ, включили в него свои формулы о двух действиях (энергиях) и двух волях, заявляя, что содержащееся там исповедание двух природ предполагает также "две воли и два естественных действия <пребывающих> нераздельно, неизменно, неразлучно, неслитно" (adiaretos, atreptos, ameristos, asynhytos) ⁷³⁹. Согласно христологии Льва 1-го, утвержденной в Халкидоне, каждой природе принадлежит ее собственная воля и ее действие ⁷⁴⁰. Против монофелитов, стремившихся заявить о своей солидарности с решениями Халкидона, было заявлено, что "всякий, отказывающийся так верить <то есть так, как учил Латеранский Собор>, оказывает небрежение Святому Собору Халкидонскому" ⁷⁴¹. Это разъяснения и расширение Халкидонского символа стало необходимым по причине как собственно богословия, так и домостроительства.

Как христология несториан и монофизитов, так и эта новая редакция православного учения о Христе берут свое начало в учении о Троице, поясняя его христологическую терминологию на основе использования учения о троичности. В Троице три ипостаси, но только одна божественная природа, ибо в противном случае можно было бы говорить о трех богах ⁷⁴². Кроме того, Ей принадлежит одна воля и одно действие ⁷⁴³. Таким образом, воля - это атрибут природы, а не ипостаси, она природна, а не ипостасна. Отсюда следует, что во Христе, в котором одна ипостась и две природы, должны быть две воли, - каждая в соответствии со своей природой ⁷⁴⁴. "Природа" - это нечто общее, универсальное, чему могут быть причастны более одного (например, "человечество", которое можно назвать и "человеческой природой"), тогда как "ипостась" индивидуальна ⁷⁴⁵. Некоторые качества принадлежат природе ("естеству"), или "усии" (сущности) человека (например, обладание разумом), тогда как другие - конкретной ипостаси (например, у этого человека орлиный нос); в определенном смысле это можно распространить и на усию и ипостаси в Троице ⁷⁴⁶. Ясно, что такая аргументация была направлена на то, чтобы показать, что позиция, противоположная идее двух действий и волений во Христе и смешивающая то, что принадлежит природе с тем, что подобает ипостаси, может привести к сходному еретическому смешению в учении о троичности.

Однако в самой христологии, в области домостроительства спасения крылось особое заблуждение. В силу этого домостроительства в воплотившемся Слове надо было усматривать сложную ипостась, но не природу ⁷⁴⁷. Если Оно было совершенным человеком, то как в таком случае могло Оно избежать всего того, что принадлежит человеческой природе, например, человеческой деятельности или воли ⁷⁴⁸? Если в Своей деятельности или воле (будь то в человеческой природе или божественной) ⁷⁴⁹ Оно не имело совершенной полноты, то, значит, не было совершенным Богом и человеком. В официальных императорских и церковных документах Третьего Константинопольского Собора, было возведено, что совершенное человечество Слова должно включать в себя и человеческий разум, а точнее способность, посредством которой "мы изъявляем свою волю и мыслим", так как без нее разум - ничто; следовательно, Оно должен иметь и человеческую волю. В противном случае плоть Воплотившегося, Его человечество будет "безвольным" (ateleton) и "бездейственным" (anenergeton) ⁷⁵⁰. Однако оба возведения шли дальше, подчеркивая, что человеческая воля Христа не только всецело такова, но и полностью "обожилась" ⁷⁵¹. Отчасти это объяснялось тем общим правилом, согласно которому всякое человеческое действие и воление черпает силу и берет начало в Творце, и отчасти - той особенностью человеческой природы Христа, по которой Он был не просто каким-то человеком среди людей, но "Всечеловеком".

Далее, следуя тринитарной и христологической последовательности развития, надо было согласиться с тем, что "так как мы признали два естества, мы признаем также две естественных воли и два естественных действия. Мы не дерзаем возвестить, что после Его домостроительства какое-либо из Христовых естеств безвольно или бездейственно" ⁷⁵². Таков был ответ собора на вопрос о "богомужнем действии вочеловечившегося Бога", поднятый обсуждением отрывка из Псевдо-Дионисия. "Естественное действие" принципиально важно как для человеческой природы в целом, так и для человеческой

природы Христа ⁷⁵³. Были ли монэнергисты готовы сказать, что "как чудеса, так и страдания проистекали из одного действия?" ⁷⁵⁴. В силу соединения божественной и человеческой природ "мы исповедуем всякое естественное действие, дабы не смешивать естества, соединившиеся неслитно" и "исходящие из одного и того же Христа и Сына" ⁷⁵⁵. Здесь надо опять подчеркнуть, что в Троице одно действие, поскольку оно принадлежит не каждой из трех ипостасей, а божественной природе, которая едина ⁷⁵⁶. Какой бы ни была природа - божественной или человеческой - ей должно соответствовать определенное действие ⁷⁵⁷. Однако подобно тому как учение о двух природах надо толковать в связи с идеей "общения свойств", учение о двух действиях, представляющее как необходимый вывод из первого, тоже надо рассматривать в такой перспективе. Возвестив о двух действиях, надо идти дальше и сказать, что Христос "совершает божественные действия телесно... (а) человеческие - божественно" ⁷⁵⁸.

Учение о двух волях тоже предстает как вывод из учения о двух природах. Зачитав православный халкидонский символ, участники Константинопольского Собора заявили, что во Христе "две естественных воли (teleseis etoi telemata), однако не "две естественных воли, противоборствующие друг другу. Да не будет!" Человеческая воля Христовой человеческой природы полностью подчинена божественной и всемогущей воле Его божественной природы ⁷⁵⁹. Если есть две природы, должны быть и две воли ⁷⁶⁰. Говоря конкретно, единственное

различие между человеческой природой Христа и нашей человеческой природой кроется в "новом виде рождения", - непорочном зачатии. Во всем остальном она подобна нашей и, следовательно, имеет волю ⁷⁶¹. Когда Христос алкал и жаждал, есть и пить хотела Его человеческая воля, тогда

как божественная в этом не нуждалась ⁷⁶². Чтобы придать последовательность учению о двух естественных волях, надо было провести некоторые различия. Говоря о человеческой природе Христа, полезно было проводить различие между естественной волей (to fysikom telema), онтологически отличной от божественной, и волей "рассудительной" (to gnomikon telema), функционально тождественной с божественной ⁷⁶³. Кроме этого различия, "которое составляет одну из самых важных заслуг (Максима) Исповедника в развитии христианского предания" ⁷⁶⁴ (хотя сам он считал это заслугой какого-то неизвестного монаха), существовало и близкое ему различие между волей как естественной психологической способностью и волей, представляющей собой "то, что подлежит волеию и подчинено воле" как способности ⁷⁶⁵. Это различие давало богослову возможность говорить о двух естественных волях, даже не допуская той немыслимой ситуации, когда, преследуя свои цели, они могли бы начать противоречить друг другу. В любом случае, когда речь заходила о противоречии, имелось в виду не "число" (то есть не одна или две), а "противостояние" ⁷⁶⁶. Молитва Христа в Гефсимании ⁷⁶⁷ означала, что "не Моя человеческая воля (да будет), но Твоя, которая едина Мне, Слову, и Тебе (Отцу)" ⁷⁶⁸.

Однако целостное единство двух природ, представленное в этой формуле, было обусловлено не стремлением к эстетической или интеллектуальной симметрии: по сути дела, оно представляло собой "асимметричную христологию, осмысленную как сотериологическая необходимость" ⁷⁶⁹. Аксиома, пошедшая от Григория Богослова ⁷⁷⁰, гласила: "Невоспринятое (Словом в акте воплощения), не исцеляется" ("не уврачевано") (to gar aproslepton aterapevton) ⁷⁷¹. Приводя ее, Максим утверждал, что, поскольку человеческая воля и действие должны быть исцелены, они тоже должны быть восприняты в акте воплощения ⁷⁷². Развив этот довод, Иоанн Дамаскин сказал, что "если Он не воспринял человеческую волю, тогда то в нас, что пострадало первым, не исцелено", ибо именно воля человеческая прежде всего повинна в грехе ⁷⁷³. Если бы Христос не был способен скорбеть, он не смог бы исцелить нас от скорби, и равным образом Он не сделал бы этого, если бы не имел сугубо человеческой воли ⁷⁷⁴. Именно основополагающие сотериологические соображения и делали актуальной идею двух естественных действий, сообразных двух естественным волям в одном действующем лице, преданном исполнению одной цели. Тем не менее складывалось впечатление, что эта сотериологическая последовательность достигалась за счет христологических абстракций, весьма далеких от описанного в Евангелиях образа, так что "практически всю византийскую религию можно было бы выстроить без исторического евангельского Иисуса" ⁷⁷⁵. Стремление показать, что это не так и что "догмат о Христе" не противоречил "описанию Христа" ⁷⁷⁶, стало уделом того поколения, которое систематизировало результаты этого развития.

ХРИСТОС - ВСЕЧЕЛОВЕК

Христологические абстракции тех нескольких теорий, которые мы излагали, были обращены к идее спасения человека Богочеловеком. Теория, которая, в конечном счете, утвердилась как православная, притязала на защиту этой идеи мыслью о том, что Богочеловек, будучи всецело Богом и всецело человеком и пребывая в единстве, имеет в Себе как общее, так и особенное ⁷⁷⁷. То, что Он воспринял в единство Своего Божества, являло собой не какого-то конкретного человека, но "всечеловека (ton kat'olou) или всеобщее (человеческое) естество, которое, однако, усматривалось в отдельном" ⁷⁷⁸. Именно эту "Христову тайну", это учение о двух природах вместе со всем тем, что из него следует и что в нем сокрыто ⁷⁷⁹, православие выразило в формулах Эфеса и Халкидона и теперь было вынуждено переосмыслить и прояснить в ответ на нападки, исходившие как из его собственных пределов, так и извне. Хотя по-прежнему приходилось настаивать, что это переосмысление являет собой не что иное, как просто повторение неизменной истины, исповеданной от начала, результатом дискуссий стало самое настоящее развитие христологии.

Многие из тех писателей, к которым мы, рассматривая моноэнергизм и монофелитство, обращались как к источникам (хотя бы просто потому, что письменное изложение этих учений до нас не дошло), стали важными свидетелями нового истолкования халкидонского вероопределения; это в первую очередь относится к Максиму Исповеднику, на которого мы во многом опирались в нашей предыдущей главе, а также к Иоанну Дамаскину, богословие

которого займет основное место в последующей. Однако, если брать 7-8 века, то, по-видимому, нет документа, который отражал бы эту новую православную христологию более адекватно, чем трактат, названный "Учением отцов о воплощении Слова" и приписываемый некоему Анастасию. Это "самая полная и самая ценная догматическая антология, переданная нам древней церковью"⁷⁸⁰, ценная не только своими цитатами из "девятиста трех различных писателей и церковных документов"⁷⁸¹ (причем некоторые из них ныне представлены только в этих отрывках), но и своим обзором соответствующих споров и их решений по поводу тех или иных проблем. Помимо прояснения некоторых метафизических вопросов, возникших в ходе этих споров (например, проблемы универсалий⁷⁸², и подтверждения некоторых старых полемических установок, обсуждавшихся в ходе прений⁷⁸³ (таких, например, как осуждение Оригена Вторым Константинопольским Собором)⁷⁸⁴, "Учение отцов" содержит известные и неизвестные цитаты, собранные под соответствующими вероучительными заголовками. Полнота освящения этих тем, а также последующее влияние антологии заставляет нас положить этот православный христологический свод в основание нашего дальнейшего исследования.

Надпись на трактате говорит о его содержании так: "Речения святых отцов, или избрание убедительных свидетельств, коими мы ясно наставляемы во всем учении апостольской Церкви, а именно в возвещении богословия, вести божественного домостроительства, и точном изложении верных догматов Церкви"⁷⁸⁵. Как мы видели, различие, проводимое здесь между богословием и домостроительством, признавалось всеми противоборствующими партиями. О нем упоминал несторианин Бабай, объясняя разницу между именованьями "Логос" и "Христос"⁷⁸⁶. Монофизиты считали его отправной точкой в своих доводах, согласно которым итогом домостроительства стала сложная единая природа, возникшая благодаря тому, что плоть была воспринята Богом-Словом, пребывавшим (согласно богословию) от века⁷⁸⁷. Это различие, по-видимому, было привнесено и в структуру никейского символа, в котором сначала говорилось о Боге-Отце как таковом, а затем как о Творце, далее о Боге-Сыне как о существе "прежде всех век" и затем как о воплотившемся, и наконец о Боге Святом Духе как о предвечно исходящем от Отца и затем "глаголавшаго пророки"⁷⁸⁸. Будучи одним из источников упомянутого "Учения", Максим проводил различие между тем, что в Писании соотносится с главою Христа и тем, что имеет дело с Его стопами; первое принадлежит богословию, Его Божеству, тогда как второе - домостроительству спасения через воплощение⁷⁸⁹.

Важно было сохранять это различие, потому что христологические споры оно полагало в тринитарный контекст. Тема первой главы трактата - "учение о Боге (teologia), который есть Один и Три"⁷⁹⁰. Учение о Троице представлялось чем-то настолько самоочевидным, что Максим, цитируя стих Григория Богослова⁷⁹¹, позволил себе приятный и причудливый образ, назвав "Святую Троицу Перводевой", так как Она никого не родила и Сама не была рожденной⁷⁹². В ходе споров, пришедшихся на 7-й век, стало ясно, что не просто дань традиции заставляла начинать с "богословия", когда на самом деле речь шла о "домостроительстве". По сути дела, правильно было сказать (и так, например, говорил несторианин Тимофей 1-й), что халкидониты и нехалкидониты разделяли учение о Троице, но расходились в учении о воплощении⁷⁹³. Однако как стало ясно после Халкидонского Собора⁷⁹⁴, всякое серьезное рассмотрение второго вело к пересмотру первого. Следовательно, когда монофелитов обвиняли в "новом троебожии"⁷⁹⁵, это не выглядело простой полемической риторикой, так как христологическая проблема, связанная с одной или двумя волями в воплотившемся Слове, приводила к вопросу о связи между волей Слова (Логоса) и волей Отца внутри Божества, то есть к вопросу, по сути дела, тринитарному.

Исповедание троичности, предварявшее исповедание христологическое, было призвано к тому, чтобы прояснить различные понятия и термины. В Троице одна природа, но три ипостаси; в лице Христа две природы, но одна ипостась⁷⁹⁶. И в том, и в другом случае имеет место соединение без какого-либо смешения, взаимное пребывание друг в друге (perihoresis) без каких-либо изменений и утраты самотождественности⁷⁹⁷. Что касается обсуждавшихся проблем, то для них принципиальное значение тринитарного учения заключалось в вопросах о действии и воле, поскольку было очевидно, что прямым выводом монотеизма была мысль, согласно которой "в Святой Троице одно единое действие". Несмотря на то что по поводу внутренних взаимоотношений между ипостасями Троицы у восточной и западной Церквей не было единства⁷⁹⁸, Августин сказал за ту и другую, подчеркнув, что вовне (ad extra) "Троица действует без разделения" ипостасей⁷⁹⁹. В Троице одно действие и одна воля, "одна естественная воля трех ипостасей... и посему три ипостаси не есть три бога, но единый Бог"⁸⁰⁰. Таким образом, действие и воля принадлежат не

ипостаси Отца, Сына или Святого Духа, но той природе, которая едина для всех Трех; у кого "одно естество, у того одна воля и одно действие" ⁸⁰¹. С другой стороны, там, где две природы, там должно быть две воли и два действия соответственно каждой воле. Если бы во Христе была лишь одна воля и одно действие, с необходимостью предполагалось бы, что они принадлежат ипостаси; применительно к Троице это означает, что "три божественных ипостаси предполагали бы три божества и три энергии" ⁸⁰².

В контексте взаимоотношений тринитарного и христологического учений неоднократно возникала особая проблема, заключающаяся в правильном литургическом использовании и православном богословском истолковании Трисвятого, - того ангельского славословия, которое впервые встречается в Книге пророка Исаии (Ис.6:3) и которое является составной частью восточных литургий. Спор о том, относится ли оно к Троице или к ипостаси Иисуса Христа, разгорелся где-то во времена Халкидонского Собора и длился веками ⁸⁰³. "Исповедую, - торжественно заявлял Иоанн Дамаскин, - что песнь Трисвятого означает три ипостаси Божества и одну усию и господство" ⁸⁰⁴. Добавление "распныйся за ны" ("распятый за нас") делало бы эту усию и господство причастными крестным страданиям. Понятно, что несториане были готовы отрицать такое добавление как богохульство ⁸⁰⁵, так как оно затемняло различие между божественным и человеческим во Христе. Что касается яковитов, то они, усматривая в Трисвятом исповедание Троицы ⁸⁰⁶, утверждали, что одна божественная природа Бога-Слова приняла в себя плоть таким образом, что фразу "распныйся за ны" можно было произносить, не боясь посягнуть на Божие бесстрашие. "Учение отцов" возвещало, "что Трисвятое говорит о трех ипостасях" ⁸⁰⁷. В принципе и на практике это, конечно, не налагало запрета на молитву, обращенную не столько к Троице в целом ⁸⁰⁸, сколько ко Христу, хотя согласно догмату такая молитва, по сути дела, означала обращение к Отцу, Сыну и Святому Духу, несмотря на то, что по имени упоминался только один.

Кроме того, надо было прояснить смысл двух других неясных и спорных формул. Одна заключалась во фразе "из двух естеств", которая в учении яковитов резко противопоставлялась выражению "в двух естествах" ⁸⁰⁹: последняя предполагала сохранение двойственности и после соединения в воплощении, тогда как первая ясно показывала, что благодаря воплощению совершилось "сложение и соединение без слияния" ⁸¹⁰. "Учение отцов" утверждало, "что богодухновенные отцы православно возвестили, что Христос "из двух естеств" и "в дух естествах" ⁸¹¹. С исторической точки зрения это не вызывало возражений, так как имелось множество документов, подтверждающих, что отцы Церкви, признанные в халкидонском богословии православными, употребляли выражение "из двух естеств". Даже если в некоторых случаях кто-то сознательно предпочитали формулу "в двух естествах" (считая, что она не столь двусмысленно позволяет сказать (говоря языком Халкидона), что "различие естеств никоим образом не упразднилось соединением, но удержалось своеобразие каждого естества"), сама фраза как таковая не только не исключала формулы "из двух естеств", но и предполагала ее, пока та не начинала осмысляться как указание на "одно сложное естество после соединения" ⁸¹². Отсюда для богословов-халкидонитов стало нормой употребление формул "из двух ипостасей" и "в двух ипостасях" как синонимов ⁸¹³, причем предлог "в" как бы не давал предлогу "из" и всей его формуле пониматься в том смысле, что соединение упразднило природную двойственность ⁸¹⁴.

Нечто подобное было сделано и по отношению к формуле "одно воплотившееся естество Бога-Слова", ставшей подлинным знаменем яковитского, монофизитского учения. Никто не отрицал, что эта фраза была основополагающей для христологии Кирилла Александрийского, на отеческий авторитет которого халкидониты ссылались не меньше монофизитов. На основании этой фразы Максим приходил к выводу, что Кирилл и Несторий разделяли "формулу о двух естествах в смысле признания различия", но не "исповедания соединения" ⁸¹⁵. Далее он пояснял, что согласно формуле Кирилла до соединения было две природы, которые сохранились и после него, так что эта формула представляет собой "перифразу... соединения" ⁸¹⁶, а не отрицание двойственности. Само использование термина "воплотившийся" делало фразу "одно воплотившееся естество Бога-Слова" вполне приемлемой для сторонников идеи двух природ, и, следовательно, это "значит, что согласно благословенному Кириллу плоть имеет усию" ⁸¹⁷. Поэтому на вопрос: "В какой ипостаси вы поклоняетесь Сыну Божию?" халкидонит мог ответить: "В ипостаси Бога-Слова, одном естестве воплотившемся и поклоняемом. (Имеем) одно поклонение, ибо от единого исхождение двух есть одно достопоклоняемое лицо" ⁸¹⁸. Таким образом, в учении о двух природах обе эти формулы признавались своими.

Согласно "Учению отцов" из идеи соединения двух природ, изначально акцентированной этими формулами, непосредственно вытекало, "что имя "Христос" относится к обоим естествам и что Христос есть Бог, а Дева - Богородица (Теотокос) в противоположность (учению) безбожного Нестория"⁸¹⁹. Значение всего сказанного разъясняется в следующей главе, в которой собраны отрывки, призванные доказать, "что отцы именуют Христа "двоиком" по причине двойственности естеств и не именуют Его таковым в силу единственности Его ипостаси, или лица"⁸²⁰. Далее подтверждается халкидонский принцип, согласно которому "естества, сошедшиеся в соединении, остаются неизменными"⁸²¹, сохраняя присущие им свойства и особенности. Все три тезиса, обращенные к проблеме соотношения двойного и единого в воплотившемся Христе, стремятся показать, что сторонники халкидонского определения, согласно которому и после воплощения можно по-прежнему использовать формулу "в двух естествах", не стали мыслить "по-несториански", как утверждали яковиты⁸²².

Язык отцов подтверждал аксиому Максима о том, что "имя "Христос" указывает не на естество, но на сложную ипостась"⁸²³. Это отражало и несторианский взгляд на то, каким должно быть точное употребление этого имени⁸²⁴, а что касается яковитов, то они тоже считали, что оно, строго говоря, относится к домостроительству воплощения⁸²⁵. Различие этих трех позиций крылось в вопросе о едином и двойственном. Можно было привести речение Григория Богослова⁸²⁶: "Одно из обоих... и оба через одно"⁸²⁷. "Мы возвещаем, - писал патриарх Никифор в связи с разгоревшимся спором об изображениях, - двойственность усий, сошедшихся в Нем... но равным образом утверждаем сочетание, по существу совершившееся из обеих в единство лица ипостасным соединением"⁸²⁸. В борьбе со своими противниками для халкидонитов было принципиально важно одновременно настаивать как на сохраняющемся различии природ, так и на их неразрывном единстве⁸²⁹. Несмотря на то, что полемика с монофизитами, а так же новые проблемы, возникшие в лагере самих халкидонитов, привлекали к себе большое внимание, несторианское богословствование и особенно (о чем говорит и "Учение отцов") нежелание несториан именовать Деву Марию Богородицей по-прежнему требовали опровержения⁸³⁰. Впечатление несообразности усугублялось и тем, что монофелитство, будучи воззрением, направленным на то, чтобы в противоположность несторианству еще более утвердить идею единства Христа, обнаруживало, что само отстаивает несторианскую идею соединения божественной и человеческой воли (tautoboulia), - несмотря на утверждение, что не имеет с этой идеей ничего общего⁸³¹. Для православных, конечно, не менее важно было показать, что халкидонское учение о двух природах после воплощения отличалось от несторианства и что последнее, принимая первые два вселенских собора, но отвергая два последующих, вело себя своевольно и непоследовательно⁸³².

Кроме того, в противоположность несторианам и яковитам важно было прояснить смысл тринитарных терминов и провести между ними различие. Шестая глава "Учения отцов" состоит из свода цитат, предназначенных показать, "что естество и ипостась не есть одно и то же, тогда как усия и естество - одно и то же, равно как ипостась и лицо"⁸³³. Все эти термины употреблялись при обсуждении учения о лице Христа. Одинаково ли они использовались в обоих учениях и, если да, то надо ли было употреблять их именно так? В Троице "естество", или "усия" относились к тому, что пребывало единым, единственным, тогда как "ипостась", или "лицо" - к тому, что превышало единицу; во Христе "естество", или "усия" соотносились с тем, что было больше единицы, в то время как "ипостась", или "лицо" - с тем, что было единым (единственным). Положение усложнялось и тем, что в прошлом даже в православном предании "усия" и "ипостась" порой приравнивались друг другу⁸³⁴. Что касается несторианского и яковитского преданий, то здесь каждое употребляло эти термины по-своему: в первом проводилось различие между ипостасью и лицом, причем во Христе усматривалось одно лицо, но две ипостаси⁸³⁵, а во втором с ипостасью связывалась природа, и тут во Христе усматривалась не только одна сложная ипостась (как это было у халкидонитов), но и сложная природа⁸³⁶.

Согласно Иоанну Дамаскину "заблуждение еретиков чинилось их словами о том, что естество и ипостась есть одно и то же"⁸³⁷. Говоря просто, ипостась представляет собой усия (сущность) вместе с ее свойствами, однако Христос, будучи сложной ипостасью, должен определяться как сложная усия с характерными для нее свойствами⁸³⁸. Согласно другому столь же простому определению ипостась - это частное, конкретное, тогда как природа - общее⁸³⁹. Однако оба определения надо было обосновать в контексте тринитарного словоупотребления, где "усия - одно, а ипостась - другое... Усия обозначает единый и общий образ единообразных ипостасей"⁸⁴⁰. Когда одна природа сравнивается с другой,

различия между ними "естественны"; когда между собой сравниваются однородные ипостаси, различия коренятся в "свойствах, характерных для нескольких ипостасей", но когда сравниваются ипостаси разнородные (например, человек с буйволом), различия между ними не ипостасные, но природные (естественные)⁸⁴¹. Следовательно, во Христе нет двух ипостасей в одном лице (как учили несториане), ибо природа и ипостась нетождественны, и Христос имел одну сложную ипостась, но две природы. Равным образом, не может быть одной природы в одной ипостаси (как учили яковиты), ибо природа и ипостась опять-таки нетождественны, и в воплощении "Сам Бог-Слово, предержавший плоть... становится ее ипостасью"⁸⁴², так что по-прежнему сохраняется одна ипостась, но две природы. Таким образом, "будучи источником бытия, а не его естественным результатом, ипостась является ключевым понятием православной халкидонской сотериологии: став для человеческой природы Иисуса источником собственно человеческого существования, воплотившаяся ипостась Слова в силу этого становится источником спасения"⁸⁴³.

Определив, как надо понимать ипостась в связи с другими терминами триадологии, можно было двигаться от "богословия" к утверждению того, "что Христос одновременно есть Бог и человек и что Он един" (а это предполагало рассмотрение "способа домостроительства или божественного воплощения, а также Его страдания и нисхождения во ад, как отцы передали сие в предании"⁸⁴⁴. Предполагаемое рассмотрение требовало тщательного исследования таких высказываний, как "Божество пострадало плотию" или "Бог пострадал через плоть"⁸⁴⁵, то есть так называемых теопасхитских формул. Споря о них, православие научилось более обстоятельно говорить об "общении свойств", посредством которого каждая природа сообщала характерные для нее признаки конкретной ипостаси воплотившегося Слова. Предполагая это "общение", можно было сказать, что "домостроительство" прекрасно выражено в словах "Один из Троицы пострадал"⁸⁴⁶. Усугубив парадокс "общения", можно даже сказать, что Христос "страдал по Божеству... но творил чудеса по человечеству"⁸⁴⁷. Именно "животворящими страданиями Бога и Спасителя нашего Христа" человек "искуплен от власти тьмы"⁸⁴⁸. Однако такие парадоксальные высказывания надо понимать в том смысле, "что Сын, рожденный Отцом прежде всех век, умер за нас не в Своем божественном, но человеческом естестве"⁸⁴⁹, потому что божественное было и остается неподвластным страданию и смерти⁸⁵⁰. Конкретная, сложная ипостась воплотившегося Слова пострадала и умерла, пострадал и умер Тот, Кто был Богом, однако Божество не пострадало и не умерло. Понятие "Богородицы" не нарушало этого принципа: его даже можно было расширить, назвав Давида "богоимцем" (о теопатор)⁸⁵¹. В то же время было бы неправильно называть Марию матерью божественной природы Христа, так как общение свойств означает не то, что свойства одной природы как таковые надо приписывать другой, но что, "когда мы говорим о Его ипостаси, то независимо от того, даем ли мы ей имя, предполагающее два естества или соотносящееся только с одним, мы все равно соотносим с ней (ипостасью) свойства обоих естеств"⁸⁵².

В каком-то смысле общение свойств можно истолковать как православно-халкидонский способ достижения того, что яковиты стремились достичь с помощью своей идеи "единой сложной природы". В ответ на нее "Учение отцов" утверждает, что "невозможно говорить об одном естестве Христа, слагаемом из нетварного и тварного"⁸⁵³. Признавая, "что некоторые отцы, говоря о соединении, исходящем из домостроительства, действительно употребляли термин "смешение"⁸⁵⁴, автор трактата, приводя соответствующие цитаты, стремится пояснить, что в данном случае "смешение" относится не к единой сложной природе, но к единой сложной ипостаси, которая "из двух естеств", но в то же время и "в двух естествах". Пришествие Слова к людям через посредство плоти совершилось "по домостроительству, а не по закону естества", и поэтому Слово представляет собой сложную ипостась, которой не должно приписывать сложную природу⁸⁵⁵. Моноэнергистская теория с характерной для нее концепцией "единого сложного действия"⁸⁵⁶ с необходимостью приводила к признанию сложной природы, поскольку действие принадлежит не столько ипостаси Христа, сколько Его природам. Однако решающим аргументом против каких бы то ни было разговоров о "сложном естестве" был сотериологический: "Если Его естество состоит из различных естеств, оно не единосушно ни одному из них"⁸⁵⁷. Следовательно, оно не может совершить спасения, которое возможно только божественной природе, равно как не может совершить ничего действительного для человека, ибо такое совершает только человеческая природа. Поэтому идею сложной природы надо отвергнуть⁸⁵⁸.

Сотериологический аргумент можно охарактеризовать так: "Не одна часть с другою, но все божественное соединилось со всем человеческим единою ипостасью... и Слово восприняло все наше"⁸⁵⁹. Христос может быть Всечеловеком только в том случае, если вся Его

божественная природа вместе со всеми ее свойствами в постоянном и неразрывном единстве соединилась со всею природою человека и всеми ее свойствами. Все это рушится, если, например (как учили несториане) соединение достигается простым соположением божественной и человеческой ипостасей. Слово "восприняло не какого-то конкретного человека, но всечеловека или вселенское (человеческое) естество, которое, однако, зримо присутствует в отдельном и неделимом"⁸⁶⁰. Использование таких фраз, как "естество Слова" не было отрицанием учения о двух природах, так как эта фраза указывала на Само Слово, мыслимое как "всеобщее усии и конкретное ипостаси"⁸⁶¹. Хотя под "конкретным ипостаси" в первую очередь подразумевалась ипостась божественная (поскольку человеческая природа, не имея никакой ипостаси, не обладает и самобытностью (конкретностью), само это сочетание сделало воплотившееся Слово Всечеловеком. Оно стало "первыми плодами принадлежащего нам естества... и посему закваской всего теста"⁸⁶².

Будучи всечеловеком, воплотившееся Слово - это и "совершенный человек"⁸⁶³. Будучи совершенным Богом, ныне Оно стало совершенным человеком, порождая самое величайшее из всего нового, "единственно новое под солнцем"⁸⁶⁴. Единственное различие между Его и нашим человечеством состоит в том, что принадлежащее Ему с самого начала и всю жизнь было свободно от греха⁸⁶⁵. Это опять-таки совершилось "нас ради человек и нашего ради спасения", как гласит Никейский Символ. Воплотившийся был послушен родителям (даже несмотря на то, что, как божественное Слово, Он был их Творцом), и, таким образом, вселенский Законодатель смог исполнить тот закон, который был дан Им Самим, и, кроме того, мог прожить человеческую жизнь во всей ее полноте и цельности⁸⁶⁶. Почти вторя "Учению отцов", Иоанн Дамаскин говорит: "Мы возвещаем, что всецелое и всесовершенное естество Божества в одной из своих ипостасей соединилось со всем человеческим естеством, и не отчасти"⁸⁶⁷. Но поскольку, в свое очередь, "человек есть микрокосм"⁸⁶⁸, воплощение Слова в человеческую плоть облагодетельствовало всех, возвеличив всякую плоть человеческую и "не так, будто возвеличились все ипостаси людские... но потому что все наше естество возвеличилось в ипостаси Христа"⁸⁶⁹. Определение Христа как совершенного Всечеловека ставилось под угрозу утверждением о том, что в Нем нет человеческого действия и человеческой воли⁸⁷⁰.

Поэтому далее "Учение отцов" переходит к обсуждению этих двух вопросов (о действии и воле), попутно рассматривая проблему возможного неведения Христа, а также Его чувств и переживаний, занимающую промежуточное положение между двумя первыми. По ходу дела кратко характеризуются соборные решения в связи с изложенными ранее моноэнергистскими и монофелитскими спорами. Автор начинает с утверждения, что "имеющие одну усии, несомненно, имеют и одну ипостась"⁸⁷¹. Это означает, что ипостасям Троицы, несмотря на их троичность, принадлежит одно действие. Однако любое такое утверждение должно прояснить значение неясного термина "действие" ("действие") (*energeia*), а также родственных ему слов, и, кроме того, попытаться определить "то, что подобает каждому естеству"⁸⁷², исходя, конечно, из того, что, как в триадологии, так и в христологии, действие - это функция природы, а не ипостаси.

Поэтому "Учение отцов" продолжает выяснять характер связи между "действием" (энергией) и его синонимами в греческом языке, постоянно соотнося само действие с природами во Христе, а не с Его ипостасью⁸⁷³. "Естества можно постичь только через их действия, и невозможно для естества пребывать без действия"⁸⁷⁴. Действия Христа принадлежат к обеим природам (естествам) и потому двойки.

Тем не менее надо не забывать, что "единый Христос совершает двойное действие как Бог и в то же время как человек"⁸⁷⁵. Все эти утверждения были призваны подтвердить довод, согласно которому действие принадлежит природе (естеству) и что, если бы Христос не был причастен действию каждой природы, Он не был бы совершенным Богом и совершенным человеком. Речь идет о том, что одному и тому же Христу принадлежат два действия⁸⁷⁶. Спорные и неясные отрывки из Льва и Псевдо-Дионисия⁸⁷⁷ надо толковать в свете этой предпосылки⁸⁷⁸ (как показывает цитата из Максима, приведенная в "Учении")⁸⁷⁹. Действие, принадлежащее природе, причастно именно ей, а не ипостаси⁸⁸⁰. Если бы не было человеческого действия, Христос не имел бы подлинно человеческой природы⁸⁸¹. Во всем этом рассматриваемый нами свод представляет собой лишь подтверждение соборных определений⁸⁸².

Для всех партий особую трудность представлял вопрос о неведении, приписываемом воплотившемуся слову⁸⁸³. "Учение отцов" прямо упоминает об "агноитах"⁸⁸⁴ отвечая которым, а также возражая "афтартодокетам" (утверждавшим, что Христово "тело было

свободно от тления с момента соединения")⁸⁸⁵, подчеркивает, что Христос действительно прошел через все состояния истинно человеческой природы, которые можно пережить без греха, например, через страх и неведение. Именно это и имеется в виду в библейском высказывании⁸⁸⁶, согласно которому Иисус "преуспевал в премудрости и в возрасте"⁸⁸⁷ и которое надо толковать в свете учения о двух природах⁸⁸⁸. Христос преуспевал не в божественной премудрости, которая в совершенстве пребывала в Нем с момента зачатия, а в Слове (Логосе) - от вечности, но в мудрости человеческой, возраставшей по мере того, как Он рос и мужал. Таким образом, в Нем жило "двойное знание", нашедшее свое отражение в Его собственных словах: "О дне же том и часе никто не знает, ни ангелы небесные, ни Сын, а только Отец Мой один"⁸⁸⁹. В то время как в некоторых новозаветных манускриптах проблема решалась простым устранением слов "ни Сын", теория "двойного знания" решала ее проведением различия между совершенным знанием, которым Слово, как совечно единосущное Отцу, обладало всегда, и знанием несовершенным, которое имела Его человеческая природа: в данном отрывке "Сын" относится не к "богословию", а к "домостроительству"⁸⁹⁰.

Для традиционной христологии проблемой оставалось не только неведение, о котором говорится в Евангелиях, но и человеческие чувства, такие, например, как страх и трепет, особо выделяющиеся в повествовании о Его страданиях⁸⁹¹. Для того, чтобы как-то справиться с этой проблемой, в конце концов прибегли к разделению человеческих эмоций на греховные и "непорочные" (*agnoia*)⁸⁹². К первым, прежде всего, принадлежали чувства, связанные с полом. Широко бытовало мнение, что чадородие посредством полового соединения мужчины и женщины не было изначальной волей Бога⁸⁹³. Если бы человек не пал до животного, Бог мог бы наделить его другими способом размножения, устранив половые различия⁸⁹⁴. Таким образом, половое влечение не было чувством, изначально присущим человеческой природе и, стало быть, для того, чтобы показать, что Христос - совершенный человек, нет необходимости приписывать его Ему. С другой стороны, существуют естественные и непорочные удовольствия и ощущения, "без коих невозможно жить"⁸⁹⁵: чувство голода, например. Если Христос воистину был человеком, Он мог реально переживать эти чувства и влечения, но, конечно, не ощущал ничего такого, что могло бы ввести Его в грех.

Для этого периода, однако, характерно, что спор о действии и воле занимал большее место, нежели проблема чувства и влечения. Возвращаясь к этим спорным вопросам, "Учение отцов" еще раз кратко характеризует богословские определения соборов по поводу двух "волей", рассмотренные ранее. Воля принадлежит природе, а не ипостаси⁸⁹⁶. В этом отношении такие принципиально важные отрывки, как "не Моя воля, но Твоя да будет"⁸⁹⁷ надо толковать в свете различия между человеческой волей Христа и той божественной волей, которая у Него едина с Отцом⁸⁹⁸. В таких отрывках о Нем говорится "как о человеке... устремленном к единству с волею Отца"⁸⁹⁹. Как человек Он хочет творить волю Отца, которая была и Его божественной волей; поэтому "Он был наделен волею не только сообразно Своему богобытию и единосущию с Отцом, но и (волею) сообразно тому, что был человеком, единосущным нам"⁹⁰⁰. Посредством акцента на самобытной человеческой воле во Христе как бы давалось заверение в том, что "Его способность делать выбор едина нашему существу", поскольку всякая разумная душа должна обладать способностью к принятию решений, свободных от принуждения⁹⁰¹. Даже бесстрастный толкователь этой христологии вынужден признать, что "в дифелитстве (учении о двух волях) примечательно... стремление ради подлинного и свободного человечества во Христе не считать силу божественной природы всеподавляющей"⁹⁰². Свобода человеческой воли Христа не должна подавляться Его Божеством, и поэтому даже такое святоотеческое понятие, как "обоженная воля", не мыслилось как упразднение этой свободы⁹⁰³. В этой связи спорное высказывание Псевдо-Дионисия о "богомужнем действии" Христа "Учение отцов" сопровождает пояснением (как оно это делало и раньше)⁹⁰⁴, согласно которому действие каждой природы было "богомужным"⁹⁰⁵ и предполагалось два действия и две воли.

Складывалось впечатление, что акцент на двойственности природ и, следовательно, действий и волений - если не в терминологии, то по существу - приводил к опасной близости с учением несториан о двойственности ипостасей. Чтобы предупредить всякую возможность такой оценки, православный халкидонизм "Учения", толкуя природу ипостасного соединения, вводит формулу "воипостасности" (*to enypostataton*)⁹⁰⁶. Следующая глава посвящена разъяснению того, "что значит "воипостасность", "неипостасность" и сама "ипостась"⁹⁰⁷. В этой связи довольно основательно цитируется Максим⁹⁰⁸. Опираясь на него, а также на другие авторитетные имена, Иоанн Дамаскин так определяет смысл

"воипостасности": "Ипостась Слова, прежде простая, становится сложной... однако сохраняет самобытность богосыновства Слова, посредством которого Оно отличается от Отца и Духа. Кроме того, по плоти Оно удерживает характерные свойства, отличающие Его от матери и прочих людей" ⁹⁰⁹. Короче говоря, речь идет об "обладании бытием в ипостаси, реально не пребывая в себе и от себя"; таким образом, пребывание не мыслимо без ипостаси ⁹¹⁰.

В контексте триадологии "воипостасность" предполагает, что божественная усия не может мыслиться вне трех ипостасей, равно как последние не мыслимы без усии, и, следовательно, "восуществлены" (enousion) ⁹¹¹. Однако в соотнесении с Богочеловеком это с необходимостью предполагает, что Его человеческая природа обретает реальность в Его божественной ипостаси ⁹¹². Ранее эта формула употреблялась с совершенно другой христологической целью. Начав с идеи "воипостасности" как "пребывания одного в другом" Леонтий Византийский ⁹¹³ пришел к выводу, что "в соединении в Иисусе Христе, в котором Слово и плоть сохраняют различия по естеству, как естество Слова, так и плоть суть воипостасные естества" ⁹¹⁴. Православные отвергли такой взгляд на "воипостасность", предпочтя его другому, согласно которому соединение в Богочеловеке определяется единой божественной ипостасью Слова, вбирающей в это соединение совершенную человеческую природу ⁹¹⁵, которая, как таковая, ипостасью не является, но в упомянутом соединении обретает ипостасную и личностную реальность ⁹¹⁶.

Такая готовность согласовать с православными задачами формулу, которая была запятнана ересью, показывает, "что подлинное благочестие не в словах, звуках или именах, но в реально происходящем, и что надлежит не рассматривать термины как таковые, но искать смысла сказанного" ⁹¹⁷. Это было особенно необходимо для правильного толкования трудов Кирилла Александрийского, который, используя "естество" и "ипостась" как синонимы, заставлял думать, что тем самым он как бы поддерживает монофизитов ⁹¹⁸. Равным образом надо было документально подтвердить, "что Кирилл позволял говорить о двух естествах после соединения" ⁹¹⁹. Для сторонников халкидонского символа довольно долго затруднение состояло в том, что "бесцельно посягающие на святую церковь" стремились прикрыться авторитетом Кирилла ⁹²⁰. Поэтому в полемических тяжбах с монофелитами поддержка Кириллом того, что, в конечном счете, стало учением Халкидона, и - даже в большей степени - того, что, в конце концов, оформилось как его официальное истолкование, была серьезным оружием ⁹²¹. Аргумент состоял в том, что, используя некоторые выражения Кирилла (и, в частности, его крылатые слова о "едином воплотившемся Боге-Слове"), монофизиты, по сути дела, учили вовсе не тому, что изначально имел в виду сам Кирилл.

С другой стороны, защитники халкидонского вероопределения действительно вводили новые слова (за что подвергались нападкам со стороны монофизитов) ⁹²², однако, делая это, утверждали, что сильнее хранят верность отцам, нежели те, кто продолжает пересказывать отеческие формулы в поддержку лжеучению. Например, говоря о соединении тела и души как об аналогии соединения человеческого и божественного во Христе, можно было сослаться на предание, однако надо было помнить, что, говоря об этом, отцы не имели в виду, что в результате такого соединения во Христе должна образоваться одна природа (как это имеет место в человеке) ⁹²³. Подлинное благочестие и истинное православие - не в оборотах речи, но в сути.

Защищая Кирилла от тех, кто притязал на его авторитет, рассматриваемый нами трактат подробно сравнивает его учение с учением Халкидона, доказывая их согласованность во всех вопросах, о которых яковиты спорили с халкидонитами ⁹²⁴. В этой аргументации защита Халкидона и защита Кирилла сливались воедино ⁹²⁵. Отстаивая Льва и халкидонское вероизложение, Феодор Абукирский (Абукара) написал на сирийском несколько трудов ⁹²⁶, а на греческом дал краткую характеристику вероопределений 451-го года ⁹²⁷. Нельзя не признать, что защита халкидонского учения сопровождалась его переосмыслением, предпринимавшимся ради поисков большего, нежели это было на самом деле, соответствия с учением Кирилла (и посему молчаливо допускавшая, что критика Халкидона яковитами в какой-то мере была оправдана). Политический реализм, обусловленный реальностью сарацинской угрозы, совпадал с устремлением богословия и решимостью благочестия: в силу всех этих причин желательно было научиться так говорить о соединении во Христе, чтобы в воплощении определяющая роль оставалась за единой ипостасью Бога-Слова, но чтобы в то же время не умалялась реальность спасения, достигнутое благодаря этому воплощению. Поистине какая-то ирония судьбы крылась в том, что учение о соединении во Христе должно было стать причиной его распада в Церкви. На самом же деле именно оно легло в основу расцвета христианского мистического богословия Востока, а также в основу христологического обоснования восточного иконопочитания. Не переставая вести

христологические споры в течение многих веков после того, как они завершились на Западе, богословы Восточной Церкви 7-9 столетий смогли найти самобытную форму для вероучительного выражения некоторых глубочайших духовных исканий, присущих их традиции.

- 326 1 Abd.Margar. (Mai 10-II:353[Badger 399])
- 2 Abramowski (1940) 78
- 3 Max.Ambig.42 (PG 91:1332)
- 4 Niceph.Imag.21 (PG 100:588)
- 5 Лк.2:34
- 6 Tim.I.Ep.14 (CSCO 75:77[74:117])
- 7 Joh.D.Imag.3.2. (PG 94:1285); Thdr.AbuQ.Mim.8.3-4 (Graf 200-201)
- 8 Jugie (1926) 1:13
- 9 См. т.1-й, стр. 266-277 оригинала.

327

328

329

330

331

332

333

334

335 I?o'yahb.Ep.3.22 (CSCO 12:208[11:288])

336 См. выше.

337 Tim.I.Ep.34 (CSCO 75:117[74:172])

338 ap.Se'ert.Chron.94 (PO 13:562-63)

339 I?o'yahb.Ep.2.9 (CSCO 12:106[11:142])

340 Bab.Un.3.9 (CSCO 80:82[79:88])

341 ap.Se'ert.Chron.94 (PO 13:568)

342 Tim.I.Ep.9 (CSCO 75:59[74:92])

343 Syn.Jes. (585) 1 (Chabot 394)

344 Thdr.AbuQ.Mim.1.26 (Graf 114-15)

345 Bab.Un.6.20 (CSCO 80:162[79:200])

346 Bab.Un.3.9 (CSCO 80:67[79:83])

347 ap.Thdr.AbuQ.Opusc.29 (PG 97:1576)

348 См. т 1-й, стр. 251-256 оригинала.

349 Bab.Un.6.21; 1.5; 2.8 (CSCO 80:194-95[79:239-40]; 80:24[79:29]; 80:49[79:60])

350 Bab.Evagr.5.48 (Frankenberg 339[338])

351 Мф.2:11

352 Thos.Ed.Nat.3 (Carr 18[13]); Bab.Un.4.12 (CSCO 80:108[79:135])

353 Лк.2:52

354 См. т.1-й, стр.251

355 Bab.Un.3.9 (CSCO 80:81[79:87])

356 См. т.1-й, стр. 246

357 Tim.I.Ep.1 (CSCO 75:12; 20[74:21; 33]); Bab.Un.2.8 (CSCO 80:50[79:62])

358 См. т.1-й, стр. 247 оригинала

359 Bab.Un.3.11 (CSCO 80:101[79:126])

360 Tim.I.Ep.34 (CSCO 75:108[74:158-59])

361 Флп.2:6-7

362 Bab.Un.3.11 (CSCO 80:102[79:127])

363 Bab.Evagr.3.2 (Frankenberg 189[188])

364 Thos.Ed.Nat.7 (Carr 35[47]); Bab.Evagr.6.40 (Frakenberg 387[386])

365 Thos.Ed.Nat.7 (Carr 35[47])

366 Bab.Un.7 (CSCO 80:209[79:258])

367 Bab.Un.7 (CSCO 80:209[79:258])

368 Лк.2:11

369 Theot.3 (Kmosko 55[54])

370 Bab.Un.7 (CSCO 80:214; 219-20[79:264; 271-72])

371 Tim.I.Ep.36 (CSCO 75:170[74:246])
372 I?o'yahb.Ep.2.28 (CSCO 12:149[11:205])
373 См. т.1, стр. 275-77. Bab. Un. 3.9.(CSCO80:79 |79:98|)
374 Bab.Evagr.6.79 (Frankenberg 413[412])
375 Bab.Un.7 (CSCO 80:226[79:279-80])
376 Bab.Un.2.8; 4.15 (CSCO 80:51; 123[79:64; 152])
377 Thos.Ed.Nat.8 (Carr 40[55])
378 Bab.Un.3.9; 4.16 (CSCO 80:74; 123-24[79:105; 153])
379 Bab.Evagr.4.9 (Frankenberg 265[264])
380 Tim.I.Ep.39 (CSCO 75:189-90[74:272-73])
381 Мф.28:20
382 Tim.I.Ep.34 (CSCO 75:120[74:176-77])
383 ap.Thdr.AbuQ.Opusc.11 (PG 97:1536)
384 Vacant (1903) 11-I:290
385 Rucker (1936) 39
386 Syn.Sel. (486) Can.1 (Chabot 302[55])
387 de Vries (1951) 614
388 Bab.Evagr.5.62; 6.10 (Frankenberg 347[346]; 369[368])
389 Tim.I.Ep.1 (CSCO 75:6[74:12-13])
390 Tim.I.Ep.26 (CSCO 75:97[74:144])
391 Bab.Un.7 (CSCO 80:206[79:254-55])
392 Bab.Tract. (CSCO 80:237[79:294])
393 Bab.Un.4.17 (CSCO 80:129-30[79:159-61])
394 См. т.1-й, стр.264; Psell.Om.doct.2 (Westerink 17)
395 См. т.1-й, стр.219 оригинала.
396 Nars.Hom.17 (Connolly 5)
397 Syn.Kos. (612) (Chabot 592[575])
398 Bab.Tract. (CSCO 80:246[79:305])
399 I?o.Ep.2.7 (CSCO 12:97[11:129])'yahb
400 Tim.I.Ep.18 (CSCO 75:84-85[74:127])
401 Abd.Margar.2.4 (Mai 10-II:353[Badger 399])
402 Bab.Un.4.17 (CSCO 80:129-30[79:159-61])
403 Bab.Un.7 (CSCO 80:218[79:270])
404 Bab.Tract. (CSCO 80:243[79:301])
405 Bab.Un.3.9 (CSCO 80:78[79:97])
406 Bab.Un.4.17 (CSCO 80:138[79:171])
407 Bab.Tract. (CSCO 80:241-42[79:299])
408 Tim.I.Ep.34 (CSCO 75:124[74:182])
409 Tim.I.Ep.35 (CSCO 75:158[74:230])
410 Tim.I.Ep.2.6 (CSCO 75:35[74:56])
411 Thos.Ed.Nat.6 (Carr 32[41])
412 Bab.Evagr.2.73 (Frankenberg 179[178])
413 Thos.Ed.Nat.5 (Carr 27[30])
414 Tim.I.Ep.14 (CSCO 75:77[74:116])
415 I?o'yahb.Ep.3.22 (CSCO 12:207[11:286])
416 Thos.Ed.Nat.7 (Carr 36[48])
417 Tim.I.Ep.14 (CSCO 75:74[74:112])
418 Ath.Ar.1.43 (PG 26:100-101)
419 Tim.I.Ep.35 (CSCO 75:155[74:226])
420 Bab.Un.4.12 (CSCO 80:109[79:136])
421 Rucker (1936) 54
422 Bab.Evagr.4.3 (Frankenberg 261[260])
423 Bab.Evagr.1.58 (Frankenberg 101[100])
424 Tim.I.Ep.33 (CSCO 75:106[74:156])
425 Bab.Evagr.2.17; 78 (Frankenberg 143; 183[142; 182])
426 Bab.Evagr.1.58 (Frankenberg 101[100])
427 Bab.Un.4.16 (CSCO 80:124-26[79:154-55])
428 Tim.I.Ep.34 (CSCO 75:119-20[74:175-76])
429 Ps.Geo.Arb.Exp.24 (CSCO 76:61-62[72:66-67])
430 Bab.Un.7 (CSCO 80:233[79:288])
431 Bab.Un.7 (CSCO 80:229-30[79:284])
432 Thos.Ed.Nat.7 (Carr 38[51])

- 433 de Vries (1947) 214
434 Bab.Evagr.4.21 (Frankenberg 275[274])
435 Bab.Un.4.12 (CSCO 80:111[79:138])
436 Bab.Un.6.20 (CSCO 80:161-84[79:199-227])
437 См. т.1-й, стр.164,178 оригинала.
438 Thos.Ed.Nat.7 (Carr 38[51])
439 Philox.Diss.2.23 (PO 15:507)
440 Bab.Un.4.16 (CSCO 80:123-28[79:152-59])
441 Tim.I.Ep.34 (CSCO 75:130[74:190])
442 См. т.1-й, стр.стр.249-251, 270-274 оригинала.
443 Bab.Un.4.17; 5.18; 2.8 (CSCO 80:132; 141; 56-57[79:163; 174;70])
444 Bab.Un.7 (CSCO 80:206[79:254])
445 Tim.I.Ep.34 (CSCO 75:108[74:159])
446 Bab.Evagr.3.1 (Frankenberg 189[188])
447 Евр.1:2
448 Tim.I.Ep.36 (CSCO 75:172-73[74:250])
449 Atiya (1968) 302
450 Abd.Margar.3.4 (Mai 10-II:353[Badger 399])
451 Abd.Margar.1.5 (Mai 10-II:346-47[Badger 386])
452 Ин.1:14
453 Abd.Margar.3.1 (Mai 10-II:350[Badger 394])
454 Abd.Margar.3.4 (Mai 10-II:353-54[Badger 399-400])
455 Sev.Ant.Gram.2.12 (CSCO 112:91[111:117])
456 Episc.Or.Ep. (CSCO 103:134[17:192])
457 Phot.Enc.2 (PG 102:721)
458 Joh.D.Haer.6 (PG 94:744)
459 Kleyn (1882) 62
460 Eus.Bass.Ep.Thds.Al. (CSCO 103:88[17:126])
461 Anaph.Jac. (Connolly-Codrington 91; Brightman 31)
462 Anaph.Jac. (CSCO 14:25)
463 Dion.BarSal.Exp.lit.8 (CSCO 14:61[13:42])
464 Kayser (1886) 1:49
465 Merx (1966) 48
466 Hjelt (1892) 3
467 Baumstark (1922) 248
468 Merx (1966) 34
469 См.т.1, стр.21 оригинала`
470 Sev.Ant.Hom.cathedr (PO 4:5-94; 8:211-394; 12:5-164;
16:765-862; 20:277-432; 22:207-312; 23:5-176; 25:5-174; 26:263-450)
471 Rucker (1923) xxii
472 Hage (1966) 51
473 ap.Dion.BarSal.Exp.lit.6 (CSCO 14:53[13:30])
474 Jac.Ed.Conf. (Kayser 1:62-64[2:30-31])
475 Jac.Ed.Conf. (Kayser 1:62[2:30])
476 Jac.Ed.Conf. (Kayser 1:63[2:30])
477 Jac.Ed.Ep.Thos.ap.Dion.BarSal.Exp.lit.3 (CSCO 14:39[13:9])
478 Jac.Ed.Hex.7 (CSCO 97:293[92:344])
479 Episc.Or.Ep. (CSCO 103:133[17:189-90])
480 Sev.Ant.Neph.2 (CSCO 120:36[119:49])
481 Jac.Ed.Hex.7 (CSCO 97:273[92:320])
482 57Sev.Ant.Ep.Thds. (CSCO 103:18[17:28])
483 58Sev.Ant.Gram.2.10 (CSCO 112:80[111:102])
484 59Sev.Ant.Gram.3.39 (CSCO 102:188[101:256])
485 60Max.Ep.12 (PG 91:472)
486 61Sev.Ant.Gram.3.35 (CSCO 102:149[101:204-205])
487 62Jac.Ed.Hex.7 (CSCO 97:270[92:316-17])
488 63См. выше.
489 64Sev.Ant.Gram.3.9 (CSCO 94:126[93:180])
490 65Sev.Ant.Gram.3.17 (CSCO 94:196-99[93:279-83])
491 66Tim.I.Ep.19 (CSCO 75:86[74:129])
492 67Jac.Ec.Ep.Thds.ap.Dion.BarSal.Exp.lit.3 (CSCO 14:37[13:7])
493 68BarSal.Exp.lit.3 (CSCO 14:37 {13:7})

- 494 69Sev.Ant.Gram.2.5 (CSCO 112:65[111:82-83])
495 Philox.Diss.1.70 (PO 15:489-90)
496 Sev.Ant.Ep.Thds. (CSCO 103:19[17:29-30]); Tim.Ael.Chalc.5 (PO 13:223-24)
497 Philox.Diss.1.54 (PO 15:480)
498 Thds.Al.Ep. (CSCO 103:2[17:7])
499 Thdr.AbuQ.Mim.1.27 (Graf 116); Phot.Ep.1.9.18 (PG 102:711)
500 Paul.Ant.Ep.Thds.Al. (CSCO 103:75[17:107-8])
501 Sev.Ant.Gram.3.3 (CSCO 94:22[93:31])
502 Sev.Ant.Ep.Thds. (CSCO 103:13[17:22])
503 Sev.Ant.Gram.3.9 (CSCO 94:115-34[93:165-92])
504 Jac.Ed.Conf. (Kayser 1:64[2:31])
505 Thds.Al.Ep. (CSCO 103:5[17:11])
506 Притч.22:28
507 Episc.CP.Ep. (CSCO 103:104[17:150])
508 Philox.Diss.1.69 (PO 15:489)
509 Sev.Ant.Gram.2.23 (CSCO 112:197[111:252]); Tim.Ael.Chalc.4 (PO 13:222)
510 Max.Opusc.14 (PG 91:152)
511 Joh.D.Dialect.48 (Kotter 1:114)
512 Sev.Ant.Neph.2 (CSCO 120:35[119:47])
513 Thds.Al.Or. (CSCO 103:28[17:42])
514 Ps.Ath.Exp.fid.1 (PG 25:201)
515 Sev.Ant.Neph.1 (CSCO 120:2-3[119:3])
516 Ath.Exp.Ps.41.5 (PG 27:197); Ps.Ath.Exp.fid.1 (PG 25:201-4)
517 Sev.Ant.Gram.3.23 (CSCO 102:10[101:15])
518 Thds.Al.Or. (CSCO 103:35[17:53]); Sev.Ant.Gram.2.28 (CSCO 112:170-71[111:218])
519 Philox.Diss.2.26 (PO 15:510)
520 См.т.1-й, стр.211 оригинала.
521 Sev.Ant.Gram.3.28 (CSCO 102:61[101:85]); Sev.Ant.Neph.1 (CSCO 120:3[119:4])
- 522 Jac.Ed.Hex.5 (CSCO 97:159[92:187])
523 Jac.Ed.Hex.1 (CSCO 97:35[92:44])
524 Sev.Ant.Gram.2.17 (CSCO 112:125[111:160])
525 Philox.Diss.1.33 (PO 15:461)
526 Sev.Ant.Gram.2.1 (CSCO 112:51[111:65])
527 Philox.Diss.1.32 (PO 15:460-61)
528 Jac.Ed.ap.Dion.BarSal.Exp.lit.15 (CSCO 14:85-86[13:74-75])
529 Jac.Ed.Ep.Thos.ap.Dion.BarSal.Exp.lit.3 (CSCO 14:38[13:8])
530 Sev.Ant.Ep.Thds. (CSCO 103:11[17:19])
531 Sev.Ant.Gram.3.7 (CSCO 94:73[93:105])
532 См.т.1-й, стр.256-257
533 Sev.Ant.Gram.3.31 (CSCO 102:86[101:119])
534 Sev.Ant.Gram.2.5 (CSCO 112:65[111:82-83])
535 Sev.Ant.Gram.3.11 (CSCO 94:151[93:216])
536 Jac.Ed.Conf. (Kayser 1:63[2:30])
537 Jac.Ed.ap.Dion.BarSal.Exp.lit.8 (CSCO 14:61[13:41])
538 Быт.1:3
539 Jac.Ed.Hex.2 (CSCO 97:57[92:71-72])
540 Jac.Ed.Hex.3; 4; 5 (CSCO 97:98; 120; 163[92:95-96; 143- 44; 191])
541 Быт.1:26
542 Jac.Ed.Hex.7 (CSCO 97:239-40[92:281-82])
543 Philox.Diss.2.17 (PO 15:495-96)
544 Philox.Diss.2.21 (PO 15:505-506)
545 Max.Carit.2.29 (PG 90:993)
546 См.т.1-й, стр.176-180 оригинала
547 Syndoct.post. (569) (CSCO 103:117[17:167])
548 Philox.Diss.2.9 (PO 15:496-97)
549 Sev.Ant.Gram.2.2 (CSCO 112:55[111:70])
550 Sev.Ant.Gram.2.4 (CSCO 112:58-60[111:74-76])
551 Thds.Al.Or.pr. (CSCO 103:25[17:38])
552 Sev.Ant.Gram.2.33 (CSCO 112:201-2[111:258])
553 Sev.Ant.Gram.2.17 (CSCO 112:122-23[111:157])
554 Philox.Diss.2.13 (PO 15:499)

555 Jac.Ed.Conf. (Kayser 1:63[2:30])
556 ap.Max.Ep.12 (PG 91:493)
557 Sev.Ant.Gram.3.3 (CSCO 94:20[93:28])
558 Urbina (1951) 390-91
559 CLater. (649) Act.5 (Mansi 10:1149-50)
560 CLater. (649) Can.6 (Mansi 10:1153-54)
561 Sev.Ant.Gram.2.29 (CSCO 112:177[111:226-27])
562 Sev.Ant.Neph.2 (CSCO 120:9[119:11])
563 Sev.Ant.Gram.3.9 (CSCO 94:122[93:174])
564 Paul.Ant.Ep.Thds.Al. (CSCO 103:74[17:106-7])
565 Samuel (1957) 371-72
566 См.т.1-й, стр.247-248 оригинала
567 Sev.Ant.Neph.2 (CSCO 120:30[119:40])
568 Sev.Ant.Gram.2.22 (CSCO 112:146[111:187])
569 Thds.Al.Or.6 (CSCO 103:50-51[17:73])
570 Sev.Ant.Gram.2.14 (CSCO 112:99[111:128])
571 Sev.Ant.Gram.3.30 (CSCO 120:75[101:104])
572 Thds.Al.Ep. (CSCO 103:3[17:8])
573 См.т.1-й, стр.272
574 Paul.Ant.Ep.Thds.Al. (CSCO 103.76[17:109-10])
575 Sev.Ant.Gram.2.26 (CSCO 112:164[111:209])
576 Jac.Ed.Hex.7 (CSCO 97:272-73[92:318-19])
577 Thdr.AbuQ.Mim.10.16 (Graf 252); Nicet.Byz.Arm.15 (PG 105:632-36)
578 См.т.1-й, стр.240 оригинала
579 Sev.Ant.Gram.3.14 (CSCO 94:172-73[93:246])
580 См.Ис.63:7-14
581 См.т.1-й, стр.377 оригинала
582 Sev.Ant.Gram.3.6 (CSCO 94:63[93:90])
583 Sev.Ant.Gram.3.6 (CSCO 94:59-60[93:85]); Philox.Diss.2.32 (PO 15:514)
584 Sev.Ant.Gram.2.37 (CSCO 112:224-25[111:288])
585 Sev.Ant.Gram.2.14 (CSCO 112:96; 99[111:123; 127])
586 Sev.Ant.Neph.2 (CSCO 120:21[119:28])
587 См.т.1-й, стр.249-251 оригинала
588 Jac.Ed.Hex.7 (CSCO 97:289[92:339-40])
589 См.Пс.8:6; Евр.2:7
590 Jac.Ed.Hex.1 (CSCO 97:18[92:24])
591 См.Лк.2:52; Мк.13:32
592 Sev.Ant.Gram.3.7 (CSCO 94:84[93:121])
593 Sev.Ant.Neph.2 (CSCO 120:28[119:38])
594 Ps.22:1; Matt.27:46
595 Sev.Ant.Gram.3.6 (CSCO 94:52[93:74])
596 Sev.Ant.Neph.2 (CSCO 102:61[119:83])
597 Sev.Ant.Gram.3.41 (CSCO 102:206-49[101:280-338])
598 Jac.Ed.Conf. (Kayser 1:63[2:30-31])
599 Jac.Ed.Hex.5 (CSCO 97:192[92:225])
600 Jac.Ed.Hex.1 (CSCO 97:23-24[92:30-31])
601 См. т. 1, стр.270-271 оригинала
602 Sev.Ant.Ep.Thds. (CSCO 103:17[17:27])
603 Thdr.AbuQ.Mim.8.18 (Graf 210)
604 Sev.Ant.Gram.2.14 (CSCO 112:97[111:124-25])
605 Philox.Diss.2.22 (PO 15:506)
606 Sev.Ant.Neph.2 (CSCO 120:13[119:16])
607 Jac.Ed.Conf. (Kayser 1:63[2:31])
608 См. т.1, стр.242 оригинала
609 Tim.Ael.Chalc.6 (PO 13:224-25)
610 Thds.Al.Ep.Paul.Ant. (CSCO 103:84[17:121])
611 Philox.Diss.1.35 (PO 15:463)
612 Ps.Ath.Chr.un.2 (PG 28:123); Thds.Al.Or. (CSCO 103:51[17:73])
613 Sev.Ant.Neph.2 (CSCO 120:16[119:21])
614 См. выше
615 Sev.Ant.Gram.3.5 (CSCO 94:47[93:67-68])
616 Jac.Ed.ap.Dion.BarSal.Exp.lit.10 (CSCO 14:67[13:50])

617 Sev.Ant.Gram.3.6 (CSCO 94:72[93:103])
618 См. т.1, стр. 149-51 оригинала
619 Thds.Al.Ep. (CSCO 103:3[17:8])
620 Sev.Ant.Gram.3.7 (CSCO 94:94-95[93:136])
621 LeoM.Tom.4 (ACO 2-II-1:28)
622 Sev.Ant.Gram.2.37 (CSCO 112:226-27[111:291])
623 Sev.Ant.Gram.2.26 (CSCO 112:166[111:212])
624 См. т.1, стр.236-38 оригинала
625 Jac.Ed.Ep.Thos.ap.Dion.BarSal.Exp.lit.3 (CSCO 14:38[13:9])
626 Philox.Diss.1.35 (PO 15:465)
627 Sev.Ant.Gram.2.13 (CSCO 112:93[111:119-20])
628 Hon.I.Ep.5 (PL 80:476)
629 Mich.Anch.Arm. (PG 133:229)
630 Max.Ep.12 (PG 91:484)
631 См.т.1, стр.264 оригинала
632 См. т. 1, стр.276 оригинала
633 Max. Ep.12 (PG 91:484)
634 Max.Opusc.18 (PG 91:213-16)
635 Ps.Joh.D.Trin.5 (PG 95:17)
636 Max.Ep.2 (PG 91:396)
637 Sherwood (1952) 3
638 Max.Opusc.1 (PG 91:25)
639 Max.Opusc.1 (PG 91:29-32)
640 Max.Pyrr. (PG 91:333); CLater(649)Can.10-11 (Mansi 10:1153-56); Mart.I.Ep.1 (PL 87:125)
641 Pyrr.ap.Max.Pyrr. (PG 91:341)
642 Max.Ep.19 (PG 91:596)
643 Joh.D.F.o.59 (Kotter 2:144)
644 Const.Pogon.Edict. (Mansi 11:705)
645 Sev.Ant.Gram.2.37 (CSCO 112:224-25[111:288]); Sev.Ant.Neph.2 (CSCO 120:61[119:83])
646 Steph.Dor.Ep. (Mansi 10:893)
647 Tim.I.Ep.36 (CSCO 75:177[74:256])
648 Hon.I.Ep.4 (PL 80:474)
649 Max.Pyrr. (PG 91:336)
650 Max.Opusc.8 (PG 91:109); Serg.Ep.3 (Mansi 11:533)
651 Gr.Naz.Or.30.3 (PG 36:108)
652 Cyr.H.Catech.10.3 (Reischl-Rupp 1:262)
653 Max.Opusc.1 (PG 91:33); Max.Ambig.7 (PG 91:1076)
654 Max.Opusc.8 (PG 91:96)
655 Leo.M.Tom.4 (ACO 2-II-1:28)
656 Serg.Ep.3 (Mansi 11:537); Ep.1 (Mansi 10:973)
657 Serg.Ep.2 (Mansi 11:525)
658 Mart.I.ap.CLater. (649) Act.2 (Mansi 10:951-52)
659 Symb.CP(681) (Mansi 11:637); Agath.Ep.3 (PL 87:1221-22); Const.Pogon.Edict. (Mansi 1:708)
660 Dion.Ar.Ep.4 (PG 3:1072)
661 Max.Ambig.5 (PG 91:1056-60); Max.Pyrr. (PG 91:345-48); Max.Opusc.7 (PG 91:84-85);
Max.Schol.Ep.Dion.Ar.4 (PG 4:533); Soph.Ep.syn. (PG 87:3177)
662 CCP(681)Act.13 (Mansi 11:572)
663 Cyrus.Al.Cap.7 (Mansi 11:565)
664 Mart.I.ap.CLater.(649)Act.3; 4 (Mansi 10:979; 1015)
665 CCP(681)Act.11 (Mansi 11:489); Joh.D.Volunt.44 (PG 95:184)
666 Mac.Ant.Symb. (Mansi 11:353); Them.fr.ap.CLater.(649)Act.3 (Mansi 10:981)
667 Pyrr.ap.Max.Pyrr. (PG 91:340)
668 Steph.Dor.Ep. (Mansi 10:893); CLater.(649)Act.3 (Mansi 10:957)
669 Max.Opusc.10 (PG 91:136)
670 Thdr.Pharm.fr.11 (Mansi 11:572)
671 Hon.I.Ep.4 (PL 80:471)
672 Paul.II.CP.Ep.Thdr. (PL 87:96)
673 Serg.Ep.3 (Mansi 11:536)
674 Parente (1953) 243-44
675 Paul.II.CP.Ep.Thdr. (PL 87:95)
676 Cyrus.Al.fr.6 (Mansi 11:569)

677 Thdr.Phil.fr.2 (Mansi 11:568)
678 Pyrr.ap.Max.Pyrr. (PG 91:340)
679 Cyrus.Al.Ep.2 (Mansi 11:561)
680 Pyrr.ap.Max.Pyrr. (PG 91:336)
681 ap.Max.Opusc.9 (PG 91:117)
682 Max.Opusc.20 (PG 91:232-33)
683 Serg.Ep.3 (Mansi 11:533)
684 Heracl.Ecth. (Mansi 10:996; 993)
685 Hon.I.Ep.4 (PL 80:475)
686 Hon.I.Ep.4 (PL 80:473)
687 Heracl.Ecth. (Mansi 10:996)
688 Grumel (1930) 18
689 Hon.I.Ep.4 (PL 80:473)
690 Elert (1957) 243
691 Paul.II.CP.Ep.Thdr. (PL 87:98)
692 Hon.I.Ep.4 (PL 80:473)
693 Max.Opusc.3 (PG 91:48)
694 Max.Opusc.6 (PG 91:68)
695 Joh.D.Volunt.41 (PG 95:180); Max.Opusc.7 (PG 91:81)
696 CLater.(649)Act.2 (Mansi 10:905)
697 Max.Pyrr. (PG 91:300); Max.Opusc.15 (PG 91:169)
698 Joh.D.Volunt.28 (PG 95:164)
699 Max.Opusc.2 (PG 91:45)
700 ap.CLater.(649)Act.4 (Mansi 10:1063-64)
701 CLater.(649)Act.5 (Mansi 10:1120)
702 Tim.I.Ep.34 (CSCO 75:127[74:186])
703 Tim.I.Ep.36 (CSCO 75:179[74:258])
704 Bab.Un.3.9 (CSCO 80:74-75[79:106])
705 Лк.22:42
706 Bab.Un.7; 3.9 (CSCO 80:225; 65[79:278; 81])
707 CCP(681)Act.8 (Mansi 11:365)
708 Paul.II.CP.Ep.Thdr. (PL 87:98)
709 Cyr.Ep.46 (ACO 1-I-6:158); Max.Opusc.7 (PG 91:81)
710 Gr.Naz.Or.30.12 (PG 36:117)
711 Pyrr.ap.Max.Pyrr. (PG 91:316)
712 Лк. 22:42
713 Sev.Ant.Gram.3.33 (CSCO 102:132[101:182])
714 Ath.Ar.3.57 (PG 26:441); Max.Opusc.15 (PG 91:160)
715 Max.Opusc.2.7 (PG 91:45; 81)
716 См. т.1, 260-61
717 Mac.Ant.Symb. (Mansi 11:356)
718 Лк 22:42
719 ap.Joh.D.Volunt.28 (PG 95:164)
720 Pyrr.ap.Max.Pyrr. (PG 91:293)
721 Thdr.Phil.fr.6 (Mansi 11:569)
722 Hon.I.Ep.4 (PL 80:472)
723 Mac.Ant.ap.CCP(681)Act.8 (Mansi 11:365)
724 Pyrr.ap.Max.Pyrr. (PG 91:289)
725 Pyrr.ap.Max.Pyrr. (PG 91:292)
726 Mac.Ant.ap.CCP(681)Act.8 (Mansi 11:360)
727 Caspar (1932) 135
728 CCP(681)Act.18 (Mansi 11:656)
729 Harnack (1931) 2:433
730 Steph.Dor.Ep. (Mansi 10:896)
731 CCP(681)Act.1 (Mansi 11:216)
732 CLater.(649)Act.5 (Mansi 10:1071-1108)
733 CLater.(649)Act.3 (Mansi 10:958)
734 CCP(681)Act.10 (Mansi 11:392)
735 CCP(681)Act.10 (Mansi 11:421)
736 CCP(681)Act.12 (Mansi 11:528)
737 Symb.CP(681) (Mansi 11:636)
738 CLater.(649)Act.5 (Mansi 10:1149-50)

739 Symb.CP(681) (Mansi 11:637)
740 Mart.I.ap.CLater.(649)Act.1 (Mansi 10:875)
741 Max.Aquil.ap.CLater.(649)Act.1 (Mansi 10:886)
742 Joh.D.Volunt.24 (PG 95:156)
743 Const.Pogon.Edict. (Mansi 11:701)
744 Max.Pyrr. (PG 91:289)
745 Joh.D.Volunt.4 (PG 95:133)
746 Max.Opusc.21 (PG 91:248-49)
747 Max.Ep.13 (PG 91:517)
748 Mart.I.Ep.1 (PL 87:125); Max.Opusc.16 (PG 91:189)
749 Steph.Dor.Ep. (Mansi 10:897)
750 Const.Pogon.Edict. (Mansi 11:704); Symb.CP(681) (Mansi 11:636)
751 Const.Pogon.Edict. (Mansi 11:705); Symb.CP(681) (Mansi 11:637)
752 CCP(681) Or.imp. (Mansi 11:664)
753 Max.Opusc.16 (PG 91:200)
754 Max.Pyrr. (PG 91:344)
755 Soph.Ep.syn. (PG 87:3172)
756 Max.Schol.E.h.4.10 (PG 4:157)
757 Max.Pyrr. (PG 91:349)
758 Mart.I.ap.CLater.(649)Act.1 (Mansi 10:878)
759 Symb.CP(681) (Mansi 11:637)
760 Agath.Ep.1 (PL 87:1167-68)
761 Max.Opusc.4 (PG 91:60)
762 Joh.D.Volunt.26 (PG 95:157)
763 Max.Opusc.16 (PG 91:192; 196)
764 Meyendorff (1969) 104
765 Joh.D.Volunt.21 (PG 95:152); Max.Opusc.16 (PG 91:185-88)
766 Max.Pyrr. (PG 91:292)
767 Лк. 22:42
768 Const.Pogon.Edict. (Mansi 11:704)
769 Meyendorff (1969) 120
770 Gr.Naz.Ep.101 (PG 37:181)
771 Joh.D.F.o.50 (Kotter 2:121)
772 Max.Opusc.15 (PG 91:156)
773 Joh.D.Volunt.28 (PG 95:161)
774 Mart.I.ap.CLater.(649)Act.5 (Mansi 10:1145-46)
775 Fedotov (1966) 1:35
776 Elert (1957) 12-15
777 Joh.D.F.o.50 (Kotter 2:121-22)
778 Thdr.Stud.Antirr.1.4 (PG 99:332-33)
779 Max.Qu.Thal.60 (PG 90:620)
780 Diekamp (1907) iii
781 Diekamp (1907) xiv
782 Doct.patr.26 (Diekamp 188-91)
783 См. т.1, стр.277
784 Doct.patr.25 (Diekamp 179-88)
785 Doct.patr.superscr. (Diekamp 1)
786 Bab.Un.6.20 (CSCO 80:161-84[79:199-227])
787 См. выше
788 См. т.1, стр.201оригинала
789 Max.Ambig.56 (PG 91:1380)
790 Doct.patr.1.1 (Diekamp 1)
791 Gr.Naz.Carm.2.1.20 (PG 37:523)
792 Max.Ambig.66 (PG 91:1396)
793 Tim.I.Ep.1 (CSCO 75:6[74:12])
794 См. т.1, стр.267-71оригинала
795 Soph.Ep.syn. (PG 87:3156)
796 Max.Pyrr. (PG 91:289)
797 Joh.D.F.o.49 (Kotter 2:118)
798 См. выше
799 Aug.Trin.2.10.18 (CCSL 50:104)
800 Joh.D.Volunt.24 (PG 95:156)

801 Const.Pogon.Edict. (Mansi 11:701)
802 Meyendorff (1969) 110
803 См. т. 1, 270-71 оригинала
804 Joh.D.Rect.sent.5 (PG 94:1429)
805 Bab.Un.7 (CSCO 80:226[79:269-70])
806 Jac.Ed.Hex.1 (CSCO 97:23-24[92:30-31])
807 Doct.patr.1.28 (Diekamp 10)
808 Max.Qu.Thal.48 (PG 90:433)
809 См. выше
810 Sev.Ant.Gram.2.29 (CSCO 112:177[111:226-27])
811 Doct.patr.2.1 (Diekamp 11)
812 Joh.D.F.o.47 (Kotter 2:112)
813 Max.Ep.12 (PG 91:500); Max.Ep.13 (PG 91:524-25)
814 Joh.D.F.o.47 (Kotter 2:111); Nicet.Byz.Arm.1 (PG 105:589); Mich.Anch.Arm. (PG 133:228)
815 Max.Ep.12 (PG 91:477)
816 Max.Ep.12 (PG 91:501)
817 Joh.D.F.o.51 (Kotter 2:125)
818 Ps.Joh.D.Trin.5 (PG 95:17)
819 Doct.patr.3.1 (Diekamp 25)
820 Doct.patr.4.1 (Diekamp 29)
821 Doct.patr.5.1 (Diekamp 33)
822 Philox.Diss.1.60 (PO 15:483)
823 Max.Opusc.24 (PG 91:268)
824 См. выше
825 См. выше
826 Gr.Naz.Or.2.23 (PG 35:432)
827 Max.Ep.12 (PG 91:493)
828 Niceph.Imag.21 (PG 100:588)
829 Max.Ep.12 (PG 91:469)
830 Thdr.AbuQ.Opusc.14 (PG 97:1537-40); Joh.D.F.o.56 (Kotter 2:135)
831 Max.Aquil.ap.CLater.(649)Act.4 (Mansi 10:1063-64)
832 Thdr.AbuQ.Mim.1.26 (Graf 114-15)
833 Doct.patr.6.1 (Diekamp 35)
834 См. т. 1, стр. 219-20 оригинала
835 Bab.Un.3.9 (CSCO 80:78[79:97])
836 Sev.Ant.Gram.2.22 (CSCO 112:146[111:187])
837 Joh.D.F.o.47 (Kotter 2:112); Joh.D.Jacob.6-7 (PG 94:1439-40)
838 Max.Ep.13 (PG 91:528)
839 Joh.D.Volunt.4 (PG 95:133)
840 Joh.D.F.o.48 (Kotter 2:116)
841 Joh.D.Volunt.2 (PG 95:129)
842 Joh.D.F.o.46 (Kotter 2:110)
843 Meyendorff (1969) 121
844 Doct.patr.7.1 (Diekamp 47)
845 Doct.patr.8.1 (Diekamp 55)
846 Max.Schol.D.n.1.3 (PG 4:196)
847 Max.Ambig.5 (PG 91:1056); Mart.I.ap.CLater.(649)Act.1 (Mansi 10:878)
848 Max.Ep.11 (PG 91:456)
849 Thdr.AbuQ.Mim.8.18 (Graf 210)
850 Max.Opusc.9 (PG 91:128)
851 Max.Opusc.9 (PG 91:113)
852 Joh.D.F.o.48 (Kotter 2:117)
853 Doct.patr.9.1 (Diekamp 58)
854 Doct.patr.10.1 (Diekamp 66)
855 Max.Ep.13 (PG 91:517)
856 Max.Opusc.5 (PG 91:64-65)
857 Joh.D.Volunt.8 (PG 95:137)
858 Max.Ep.12 (PG 91:488-89); Joh.D.F.o.47 (Kotter 2:111)
859 Doct.patr.11.1 (Diekamp 67)
860 Thdr.Stud.Antirr.1.4 (PG 99:332-33)
861 Joh.D.F.o.50 (Kotter 2:122)
862 1 Кор. 5:6; Гал 5: 9; Max.Ambig.31 (PG 91:1280)

- 863 Joh.D.Volunt.13 (PG 95:141)
864 Joh.D.F.o.45 (Kotter 2:108)
865 Max.Opusc.4 (PG 91:60)
866 Thdr.Stud.Or.3.6 (PG 99:705)
867 Joh.D.F.o.50 (Kotter 2:120)
868 Joh.D.Volunt.15 (PG 95:144)
869 Joh.D.F.o.50 (Kotter 2:122)
870 Mart.I.Ep.3 (PL 87:142)
871 Doct.patr.12.1 (Diekamp 73)
872 Doct.patr.13.1 (Diekamp 78)
873 Doct.patr.13.1 (Diekamp 78)
874 Doct.patr.14.1 (Diekamp 87)
875 Doct.patr.15.1 (Diekamp 91)
876 Max.Opusc.16 (PG 91:209)
877 См. выше
878 Max.Ambig.5 (PG 91:1056)
879 Doct.patr.15.21 (Diekamp 98)
880 Max.Pyrr. (PG 91:348)
881 Max.Opusc.16 (PG 91:200)
882 Tim.I.Ep.1 (CSCO 75:2[74:5]); Thdr.CP.Qu.Max.
883 ap.Max.Opusc.19 (PG 91:216); Max.Qu.dub.66 (PG 90:837-40)
884 Gr.M.Ep.10.14; 21 (MGH Ep. 2:248-49; 256-57)
885 См. т.1, стр. 272 оригинала
886 Лк. 2:52
887 Doct.patr.16.1 (Diekamp 104)
888 Joh.D.Volunt.38 (PG 95:177)
889 Мф. 24:36
890 Niceph.Antirr.1.50 (PG 100:328)
891 Мф. 26:38; 9:42 AM; Евр.5:7-8
892 Doct.patr.16.1 (Diekamp 104)
893 Max.Qu.dub.3 (PG 90:788); Sim.N.Th.Catech.15 (SC 104:224)
894 Max.Ambig.31 (PG 91:1276)
895 Joh.D.F.o.27 (Kotter 2:80)
896 Doct.patr.17.1 (Diekamp 115)
897 Лк. 22:42
898 Doct.patr.18.1 (Diekamp 117)
899 Max.Opusc.7 (PG 91:81)
900 Max.Pyrr. (PG 91:324)
901 Doct.patr.19.1 (Diekamp 121)
902 Dorner (1853) 255
903 Doct.patr.20.1 (Diekamp 124)
904 Doct.patr.15.21 (Diekamp 97)
905 Doct.patr.20.16 (Diekamp 132)
906 Doct.patr.21.1 (Diekamp 133)
907 Doct.patr.27.1 (Diekamp 191); Max.Ep.15 (PG 91:556-60)
908 Doct.patr.21.9 (Diekamp 137-38)
909 Joh.D.F.o.51 (Kotter 2:123)
910 Max.Opusc.23 (PG 91:261)
911 Joh.D.Jacob.12 (PG 94:1441-44)
912 Psell.Om.doct.4 (Westerink 18)
913 Leont.B.Nest.et.Eut.1.1 (PG 86:1277)
914 D.Evans (1970) 136
915 Thdr.Stud.Antirr.1.4 (PG 99:333)
916 Max.Opusc.14 (PG 91:149)
917 Doct.patr.22.1 (Diekamp 138)
918 Doct.patr.22.13 (Diekamp 141-44)
919 Doct.patr.23.1 (Diekamp 148)
920 Max.Ep.12 (PG 91:472)
921 Mart.I.ap.CLater.(649)Act.3 (Mansi 10:966-67)
922 Sev.Ant.Gram.2.33 (CSCO 112:197[111:252])
923 Thdr.AbuQ.Mim.10.16 (Graf 252)
924 Doct.patr.24.10-15 (Diekamp 166-70)

⁹²⁵ Nicet.Byz.Arm.11 (PG 105:617-24); Mich.Anch.Arm. (PG 133:232)

⁹²⁶ Thdr.AbuQ.Mim.8.21 (Graf 212)

⁹²⁷ Thdr.AbuQ.Opusc.4 (PG 97:1504-21)

ГЛАВА ТРЕТЬЯ. ОБРАЗЫ НЕВИДИМОГО

Если христологические споры, разразившиеся после Халкидонского Собора (и описанные нами в предыдущей главе) рассматривать в контексте преемственности с теми, которые привели к этому Собору (и которые описаны в предыдущем томе), они, наверное, предстанут как самая долгая вероучительная полемика в истории христианства - как восточного, так и западного - хотя в то же время нельзя сказать, что самые ожесточенные прения в вероучительной истории восточных пределов христианского мира были связаны (или, по крайней мере, были связаны в первую очередь) с проблемой личности Христа. На протяжении 8-го и 9-го веков восточные богословы и иерархи, монахи и просто верующие, а также - и не в меньшей мере - императоры и императрицы были втянуты в спор об использовании изображений в христианском богослужении и благочестии. Прежде чем завершиться, он успел стать новым измерением христологических дискуссий. Кроме того, он заставил по-новому взглянуть на проблему предания, поскольку обе стороны утверждали, что следуют авторитету отцов, хотя в то же время были вынуждены признать, что в предании есть некоторые противоречивые свидетельства. В споре об иконах отразился и надвигающийся раскол между Востоком и Западом, ибо "на протяжении всех средних веков Запад никогда так живо не исследовал связи между религией и искусством, как это делали греческие богословы" ⁹²⁸. Защитники изображений считали, что доводы против их использования вдохновлены иудейским и мусульманским влиянием ⁹²⁹ и сегодня многие историки согласны с этим. Таким образом, в ходе нападок на изображения, а также их защиты удалось затронуть большинство тех вероучительных вопросов, о которых говорится в этом томе.

Почти как никакую другую вероучительную полемику, спор об иконах можно истолковать как "скрытое социальное движение" ⁹³⁰ и борьбу, в которой вероучительный язык использовался для того, чтобы объяснить, по сути дела, политический конфликт. Можно даже сказать, что "как в иконоборстве, так и среди иконопочитателей споры древних (богословских) школ ничего не значат, несмотря на то что и те, и другие а posteriori используют христологические аргументы и бросают друг другу обвинения в несторианстве и евтихианстве. Смута, о которой нам надо поведать, касается чего угодно, но только не философской спекуляции" ⁹³¹. По сути дела, спор явился "одним из самых больших политических и культурных кризисов Византии" ⁹³², затронувшим все сферы восточно-римской цивилизации, причем не только церковь, но и двор, академию, монастырь, мастерскую художника и частное жилище. Поскольку роль авторитета в Церкви сама по себе была вероучительным вопросом ⁹³³, полемика между императором и патриархом тоже входит в наше повествование, ибо "в каком-то смысле все вероучительные движения Восточной Церкви (и, быть может, все вероучительные и философские движения) были "втянуты в политику" и имели социально-политическое значение" ⁹³⁴; кроме того, иконоборцы "тяготели к тому, чтобы в религиозных вопросах возвеличивать императора в ущерб духовенству" ⁹³⁵. В этот период политический и вероучительный аспекты нередко срастались, однако мы не будем вплотную касаться трудностей церковной и императорской политики.

Равным образом мы не станем вдаваться и в эстетические теории, взятые на вооружение обеими сторонами, за исключением тех, которые претерпели влияние вероучительных установок и, в свою очередь, повлияли на них. "Для искусствоведа эти факты (иконоборческого спора) крайне интересны (так как)... здесь перед нами тот случай, когда возможности успешного слияния историко-искусствоведческих исследований с социальной историей и историей идей представлены необычайно ярко" ⁹³⁶. Упомянутые два аспекта - политический и историко-искусствоведческий - главенствуют во второстепенной литературе в ущерб вероучительным и даже просто религиозным аспектам.

Им же в какой-то мере обязано и плачевное состояние первоисточников, касающихся этого спора: иконоборцы уничтожили все иконы, какие только могли, и поэтому "все сие время постановленные церкви посвящались без святых реликвий" ⁹³⁷, не оставляя историкам искусства почти никакого материала для исследования; с другой стороны, Второй Никейский Собор 787-года повелел изъять всю иконоборческую литературу ⁹³⁸, в результате чего "ни одно из этих сочинений не дошло до нас в своем первоначальном виде" ⁹³⁹. Таким образом, превратности судьбы, не раз посещавшие историю христианства, способствовали тому, что обе стороны "позаботились", чтобы историческая справедливость не сразу нашла их противников, а, следовательно, и их самих.

КУМИРЫ И ОБРАЗЫ

Спор об иконопочитании обозначил глубоко укоренившиеся различия, восходящие к самым ранним этапам формирования святоотеческого богословия и, быть может, к иудейским корням христианства. Однако помимо этого он свидетельствовал и о том, сколь разные выводы были сделаны из перечня предпосылок, принимавшихся обеими сторонами. Предпосылки касались того, что было предметом веры в евхаристийной жизни церкви и ее благочестии, того, чему церковь учила в проповедях и богословии, а также того, что исповедовалось в ее символах и догматах. Споры об изображениях потеряют для нас всякий смысл, если мы документально не засвидетельствуем эти общие предпосылки и не проследим те различия, которые из них проистекают.

Современные историки как будто единодушны в том, что "причина поклонения образам коренилась в мысли, будто материальные объекты могут служить вместилищем божественной силы и что этой силой можно заручиться через физический контакт со священным предметом"⁹⁴⁰; эту мысль, по сути дела, разделяли как противники изображений, так и их защитники, поскольку именно этим объяснялась общая вера восточных христиан в священнодействия, которое они обычно называли "святыми тайнами". "В этом, - писал иконоборец, имея в виду таинства, и особенно таинство евхаристии, - едины все"⁹⁴¹. Иконоборческий император Константин 5-й утверждал, что "вкушаемый нами хлеб есть образ Его (Христа) тела, принявший вид Его плоти и ставший Его телом"⁹⁴². С другой стороны, защитники изображений тоже утверждали, что в евхаристии истинно присутствует Христово тело, удерживаемое в руках человеческих и раздаваемое достойным⁹⁴³. Когда на Литургии преждеосвященных священник возглашает: "Преждеосвященная святая святым"⁹⁴⁴, православные понимают это в том смысле, что "мистическая жертва", совершаемая в евхаристийном богослужении, представляет собою приношение "святой крови" Христа⁹⁴⁵. Когда же на Литургии Василия Великого он возглашал: "Святая святым"⁹⁴⁶, иконоборцы мыслили это так, что освященные евхаристийные хлеб и вино заслуживают именования "святых" и потому "достойны поклонения"⁹⁴⁷. Как иконоборцы, так и иконопочитатели в общей для них литургии называли хлеб и вино "вместообразная (ta antitypa) святого тела и крови Христа"⁹⁴⁸. Православные были вынуждены признать, что иконоборцы действительно учат о реальном присутствии Христова тела и крови в евхаристии, однако утверждали, что это не согласуется с их общей богословской позицией⁹⁴⁹. Поэтому в том, что касается евхаристии, спор между ними шел не о природе евхаристийного богоприсутствия, а о том, как это сказывается на определении "образа" и возможности использования изображений. Следует ли евхаристийное присутствие рассматривать как некий общий принцип передачи божественной силы через посредство материальных объектов или это нечто уникальное, не допускающее такого рассмотрения в отношении других средств обретения благодати (таких, например, как изображения)?

Со спорами о природе евхаристии тесно связывалась и общая забота о простых членах церкви. Отмечалось, что "первоначально христианская защита изобразительных искусств основывалась на том, что они полезны в деле образования. Образность была... средством наставления и поучения, особенно неграмотных"⁹⁵⁰. Как символы Христова страдания, образы были предпочтительнее простого распятия, потому что простолудин лучше их понимал⁹⁵¹. Изображения являлись "книгами для неученых", наставляющими их в Христовой вести⁹⁵². В этом смысле им можно было поклоняться, целовать их и, вместо того чтобы читать, принимать сердцем⁹⁵³. Нередко грубые и невежественные толпы, присутствуя на общественном богослужении в церкви, не могли слушать чтение из Писания, но даже им удавалось сосредоточиться на изображениях и, таким образом, усвоить то, что читалось⁹⁵⁴. Уверения в заботе о простых верующих (бывшие отголоском языческой апологетики, критикуемой ранними христианами)⁹⁵⁵ исходили от защитников изображений, однако та же самая забота заявляла о себе и в иконоборческом движении. Оно стремилось к тому, "чтобы некоторые из более простых и невежественных, будучи неучеными и посему несведущими в подобающем... не обманывались безжизненным веществом"⁹⁵⁶ и не поклонялись ему как божественному. Если более образованные верующие могут провести правильное различие между изображением и божественным, то простым верным это не под силу. Показательно, что в самом трактате в поддержку изображений (в котором и приводятся упомянутые слова) в том же абзаце приводится контраргумент, согласно которому изображения необходимы именно для благочестивых и несведущих, дабы их наставлять. Итак, одна и та же пастырская и благочестивая предпосылка могла привести к диаметрально противоположным выводам.

Иконоборцы и их противники разделяли не только эти послышки (по отношению к которым богословие и официальное учение церкви еще не высказали своего отношения), но также то богословие и учение, в которых понятие "образа" играло важную роль. Ветхий Завет, например, считался "тенью", тогда как Новый - "образом"⁹⁵⁷. Говорилось и о том, что "Евангелие содержит предметы истинные"⁹⁵⁸. Несмотря на то что не было никакого учения относительно смысла изображения, свидетельство, согласно которому человек был сотворен "по образу Божию"⁹⁵⁹, по-видимому, не в меньшей мере, чем что-либо другое в истории христианской мысли, способствовало определению содержания слова "образ". В литургии, использовавшейся обеими сторонами, о человеке говорилось, что он сотворен "по образу Твоему"⁹⁶⁰. И те, и другие сходились на том, что это слово особенно уместно, когда речь заходит о самобытном характере творения человека⁹⁶¹. Обе стороны могли сказать, что "человек, сотворенный по образу Божию, есть образ Божий, и особенно потому, что Святой Дух избрал его Своим обиталищем", - хотя далее православный автор этих слов говорит, что "посему мне уместно чтить образ рабов Божиих и поклоняться ему как обиталищу Святого Духа"⁹⁶². И те, и другие, задав риторический вопрос, могли дать один ответ: "Кто в силах описать человека, сотворенного по образу Божию? Никто"⁹⁶³. История сотворения человека по образу Божию доказывала обеим сторонам, что слово "образ" было древней категорией христианского учения⁹⁶⁴. Все могли согласиться, что "поскольку человек создан по образу и подобию Божию, человеческому естеству должно... как образу нести в себе черты первообраза"⁹⁶⁵. Однако на основании этой общей посылки можно было прийти к двоякому выводу: или в силу сказанного человека можно описывать в его божественной образности⁹⁶⁶, или же речь идет о таком качестве человеческого существования, которое не может быть уловлено изобразительными средствами. Итак, идея образа Божия в человеке вплотную подводила к вопросу: Что описывается на картине - ноумен этого образа или только феномен?⁹⁶⁷.

Несмотря на то что в христианском учении о человеке "образ Божий" представлял собой хорошо известный термин, более известным (и более определенным) он стал не в антропологии, а в христологии. Согласно некоторым отрывкам (и, в частности, отрывку из 2-го Послания к Коринфянам) Христос - это "образ Бога невидимого" (2 Кор.4:4), и иконопочитатели так Его и прославляли⁹⁶⁸. Соотнося этот отрывок со взглядами своих оппонентов, они заявляли, что "бог мира сего ослепил их умы, и посему они не зрят свет благовествования о славе Христа, Который есть образ Бога невидимого"⁹⁶⁹. Опираясь на Послание к Колоссянам, можно было сказать, что Сын Божий - это "живой, естественный и точный образ невидимого Бога"⁹⁷⁰. Однако прибегая к тому же самому термину, иконоборцы утверждали, что "если, согласно словам "видевший Меня видел Отца"... Сын есть точный образ Отца"⁹⁷¹, то в таком случае отсюда следует, что никакое живописное изображение не может показать, что Он действительно Его образ⁹⁷². Они утверждали, что в отличие от других так называемых образов Писание по-особому именует Сына "образом Бога и Отца"⁹⁷³; Христос - "образ Бога и человека"⁹⁷⁴. Не отрицая, что в повествовании о творении человек обретает особое качество как сотворенный по образу Бога, христологическое предание начало отождествлять Христа с самим образом этого повествования⁹⁷⁵. Есть "единый Господь... печать и образ Божества... видимое (изображение) невидимого"⁹⁷⁶. Возражая иконоборцам, единодушно именовавшим "образом Божиим" одного лишь Христа и отметававшим другие так называемые образы, православные утверждали, что "мы тоже сходимся в том... что Сын есть... образ Бога и Отца"⁹⁷⁷. Слово Божие наделило Сына преимуществом быть образом и печатью Отца⁹⁷⁸, и тем не менее из общей посылки, согласно которой Христос, будучи Сыном Божиим, в уникальном смысле является и Его образом, можно было сделать вывод о том, что в силу этого Его нельзя живописать, равно как и о том, что по той же причине это возможно. "Что касается лица и ипостаси, которые ими (иконаборцами), по-видимому, тоже исповедуются... то (здесь) они согласны и единомысленны с нами"⁹⁷⁹. Спор шел о том, как эта посылка может сказаться на образах.

Все эти споры проходили в контексте дискуссий о принятии формального авторитета церковного предания, разворачивавшихся вместе с принципиальным спором относительно того, как реальное содержание этого предания сказывается на вопросе о правомерности существования изображений. Отмечалось, что "памятуя о том, как резко поначалу христианство обрушилось на идолов, остается лишь удивляться, что позднее, не встречая препятствий и почти незаметно языческий обычай сумел утвердиться даже в церкви"⁹⁸⁰. Такое пояснение оставляет без внимания многие вопросы, судьба которых решалась в этом противоборстве, и прежде всего, вопрос о том, на самом ли деле христианское поклонение образам было "языческим обычаем", первоначально осуждавшимся христианами и потом вкравшимся в церковь (равно как и вопрос о том, когда именно ("позднее") это произошло).

Как для противников иконопочитания, так и для самих иконопочитателей принципиально важным был ответ на вопрос, является ли иконописание каким-то нововведением или это христианский обычай, идущий из предания.

"Для иконоборцев основным авторитетом... была древность, и это, вероятно, было самым сильным местом как в их нападках, так и в самозащите"⁹⁸¹. Они утверждали, что почитание "лжеименных образов не исходит от предания о Христе, апостолах или отцах"⁹⁸². Нападая на иконопочитание, они считали, что могут "присовокупить свидетельства святых отцов (которые)... полностью запрещают поставлять изображение Господа, Богородицы и каких-либо святых"⁹⁸³. Когда православные прямо задавали им вопрос, исповедуют ли они, что Сын и Слово Отца воплотилось, любой из них мог ответить: "Исповедую. Ибо как могу я не исповедовать, если об этом возвестили богословы и отцы?"⁹⁸⁴. Именно на основании предания богословов и отцов, представленного Астерием Амасийским, они приходили к необходимости запрета на изображения, возглашая: "Да не будет Христос изображаем!"⁹⁸⁵. Они утверждали, что свои доводы почерпнули "из различных святоотеческих свидетельств"⁹⁸⁶, посредством которых готовы донести их до слушателей. Когда защитники изображений пытались оправдать свое поклонение, иконоборец мог спросить: "Откуда вы это взяли? Я не признаю в вас нового законодателя"⁹⁸⁷. Они были столь привержены древнему преданию отцов, что их противники, сравнивая их с людьми только что выпущенными из темницы на солнце, говорили, что "подобно тем, кому некуда больше бежать... они бегут в предание"⁹⁸⁸. Такую критику иконоборцы могли расценить как похвалу.

Тем не менее почитатели икон не могли позволить, чтобы иконоборцы притязали на предание, если, конечно, "православие" означало поддержку иконопочитания. Ведь именно оно означало верность отеческому преданию.

Церковные изображения - не "недавнее измышление": они утверждены авторитетом христианской древности, которая им предлежит (причем не только святоотеческой, но даже апостольской)⁹⁸⁹. Цитируя того же Астерия Амасийского, на которого опирались иконоборцы, православные показывали, что "Астерий на нашей стороне"⁹⁹⁰. Авторитеты, приводимые иконоборцами, были "авторитетами не святых, но... еретиков"⁹⁹¹. Согласно православным Церковь поклонялась образам "с того времени, как Христос сошел на землю"; ссылаясь на авторитет соборов, почитавшихся обеими сторонами, они добавляли, что начиная с 4-го века было шесть вселенских соборов и ни один не осудил изображений⁹⁹². Каждая ересь, и особенно иконоборческая, отличается стремлением отрешиться от предшествовавших лжеучений и заявить притязание как на апостольское и святоотеческое учение, так и на авторитет соборов⁹⁹³. Однако этот авторитет традиционно на стороне иконописания, которое было "от начала, из предания апостольского и отеческого", что явствует из обычая большинства древних церквей, а также из множества самих изображений⁹⁹⁴. Сама история церкви, пришедшаяся на столь долгий период, свидетельствует в пользу древности и православной природы этого обычая⁹⁹⁵. Упразднить его значит проявить небрежение к отцам и учителям Церкви. Или, быть может, пренебрегая словами Христа о том, что врата адавы не одолеют Церковь⁹⁹⁶, иконоборцы готовы заявить, что она пребывала в заблуждении все семь веков, пока не пришли они?⁹⁹⁷.

Будучи не в силах сразу одержать победу в спорных вопросах, связанных с изображениями, православные были вынуждены признать, что в пользу обычая, который, как предполагалось, основывался на апостольском и святоотеческом предании, в самом этом предании было очень мало письменных свидетельств, будь то Писание или древние христианские авторы. По сути дела, "вплоть до трехсотого года нет ни одного литературного высказывания, которое позволяло бы думать о существовании каких-либо христианских изображений, отличных от крайне скудных, иероглифических символов"⁹⁹⁸. Сторонники образов утверждали, что на их стороне "простая вера и неписаное предание кафолической Церкви", подчеркивая, что "неписаное предание есть сильнейшее"⁹⁹⁹.

В подтверждение этой мысли они нередко обращались к таким отрывкам, как, например, отрывок из сочинения Василия Кесарийского "О Святом Духе"¹⁰⁰⁰, в котором различные обычаи - например, крестное знамение, троекратное погружение в воду при крещении и молитва лицом к востоку - обосновывались авторитетом предания, которое хотя и не было записанным, но исходило от апостолов¹⁰⁰¹. Конечно, в Писании Христос ничего не говорит об изображениях, но ведь Он ничего не говорит и о молитве лицом к востоку или венчании брачующихся¹⁰⁰². Такие слова, как, например, "Троица" небиблейские, и тем не менее они обладают авторитетом как упоминающиеся в формулах традиционного вероучения¹⁰⁰³. Согласно Леонтию Неапольскому, одному из самых ранних апологетов иконописания, даже

Соломон, украшая храм, "соделал много резных и литых предметов, коих Бог не заповедал" и тем не менее не был за это осужден, потому что "соделал эти образцы ко славе Божией, равно как и мы делаем" ¹⁰⁰⁴. Кроме того, в литургии есть места, которые вошли туда "agrafos", то есть "помимо Писания" или даже "не будучи где-либо записанными" ¹⁰⁰⁵. Но подобно тому "как Евангелие, не будучи начертанным, было возведено во всей вселенной, так всей вселенной без начертания было передано, что надлежит творить образы Христа-Бога воплотившегося и святых, равно как поклоняться кресту и совершать молитву, оборотясь к востоку" ¹⁰⁰⁶. Ибо, в конце концов, и закон был лишь обычаем, переданным в написании, но не оно соделало его мерилом ¹⁰⁰⁷.

Утверждая, что за ними авторитет апостольского и святоотеческого предания, и та, и другая сторона тщательно исследовали писания отцов Церкви, стремясь найти подтверждение своему учению. Временами казалось, что спор зашел в тупик: одни утверждали, что у них есть "множество авторитетных имен, как древних, так и нынешних", тогда как другие заявляли, что "их много и у меня" ¹⁰⁰⁸. Был ли какой-нибудь выход из этого тупика и можно ли было благочестивый обычай "всех христиан", а также их слова и дела приводить как свидетельство в пользу какой-либо из противоборствующих сторон? ¹⁰⁰⁹. Несмотря на всю неполноту сохранившихся материалов, их обзор может служить как фоном для рассматриваемых нами споров, так и частичным ответом на этот важный вопрос. Сохранившиеся свидетельства не всегда поддаются точной датировке, поскольку некоторые из них были сохранены для нас самими участниками спора, их использовавшими; поэтому лучше всего рассматривать их в том относительно хронологическом порядке, который был ими установлен, а затем переходить к каким-то существенным моментам.

Будучи иудейского происхождения, раннее христианство унаследовало глубокое отвращение к идолопоклонству. Несмотря на то что трактат Фомы Эдесского "О рождестве" был заклеен как еретический, в нем автор выражал мнение всех богословских партий, описывая язычество как состояние, в котором "бессловесные идола были почитаемы, сатана поклоняем, а злые духи радовались и бесы ликовали" ¹⁰¹⁰. Такая позиция основывалась на божественном запрете, гласившем: "Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли" ¹⁰¹¹. Согласно Клименту Александрийскому этот запрет означал, что всякое изображение было обманом, ибо "образ есть лишь мертвое вещество, оформленное рукою ремесленника. Мы же (христиане) не имеем никакого осязаемого образа, сотворенного из осязаемого вещества, но образ, воспринимаемый одним лишь разумом, - Бога, который есть единый истинный" ¹⁰¹². Однако в других отрывках Климент не так отрицательно оценивает пластические искусства и даже приводит перечень того, что можно изображать на печатях ¹⁰¹³. Если допустить, что слова, приписывавшиеся ему в ходе иконоборческого спора, истинны ¹⁰¹⁴, то в таком случае в своем ныне утраченном трактате "О Пасхе" он даже говорит, что образу отсутствующего должно воздавать такое же почтение, какое подобает ему самому ¹⁰¹⁵. Говоря о том, что у иудеев не было ни образов, ни тех, кто их делал, ученик Климента Ориген стремился доказать превосходство иудейского богослужения над языческим ¹⁰¹⁶, называя безумием мысль о том, что какие-то рукотворные изображения могут почитать тех, кто воистину божественен ¹⁰¹⁷. В "Октавии", другой ранней апологии христианства, ее автор Минуций Феликс с похвалой отзывается о том, что у христиан нет образов и храмов. "Ты мнишь, - пишет он, - что, если у нас нет ни храмов, ни жертвенников, то мы утаиваем предметы нашего поклонения? Но какой образ Бога я соделаю, если - поразмысли правильно - сам человек есть этот образ" ¹⁰¹⁸.

По-видимому, самое известное упоминание о "Христовых образах" ¹⁰¹⁹ содержится в апокрифическом сирийском повествовании о переписке Иисуса Христа с эдесским царем Авгарем 5-м, в котором говорится, что Христос исцелил царя и что придворный живописец Ханнан написал портрет Иисуса ¹⁰²⁰. Предание рассказывает, что во время осады персов в 544-м году этот образ изгнал завоевателей ¹⁰²¹. Такому яркому апологету иконописания, каким был Иоанн Дамаскин, легенда об Авгаре говорила, что образ, написанный при жизни Иисуса "сохранился донине" ¹⁰²². Для Андрея Критского эта история послужила доказательством того, что "использование святых изображений идет издревле" ¹⁰²³. Возражая иконоборцам, патриарх Никифор тоже ссылался на нее, сначала без упоминания имени царя, а потом прямо его называя ¹⁰²⁴. До грекоязычного читателя эта легенда (с присовокуплением послания от Христа к царю) была донесена Евсевием, а до тех, кто читал на латыни - его переводчиком Руфином. Евсевий утверждал, что перевел ее прямо с материалов, найденных в Эдессинских архивах ¹⁰²⁵, хотя в его переводе нет вообще никакого упоминания об образе. Что же касается упоминания об изваянии Христа,

исцелившем женщину, страдавшую кровотечением¹⁰²⁶ (это чудо было воспето и в поэзии), то, хотя иконопочитатели расценивали его как аргумент в свою пользу¹⁰²⁷, на самом деле здесь, по-видимому, было выражено критическое отношение к изваянию¹⁰²⁸ как пережитку язычества¹⁰²⁹. Тому же Евсевию, правда, в другой связи, принадлежит и одно из самых ярких неприязненных оценок самой идеи иконописания. Отвечая на послание императрицы Констанции, пожелавшей иметь образ Христа, он пишет: "Не знаю, что заставило Вас повелеть, чтобы начертали образ Спасителя нашего. Какой образ угоден Вам? Истинный и непреложный, подлинно живописующий Его лик, или тот, который Он воспринял ради нас, соделавшись по виду рабом?"¹⁰³⁰. Такая позиция сделала Евсевию "твердыней и водителем" иконоборцев, и его они будут упоминать вместе с несколькими отцами Церкви, которые, как им казалось, их поддерживали¹⁰³¹. Пересказ Евсевием легенды об Авгаре хронологически предшествует любой из доныне сохранившихся сирийских версий, хотя и основывается на сирийских источниках; поэтому есть основания рассматривать рассказ о Христовом образе как позднейшее добавление. В то же время, однако, нельзя исключать пусть и незначительную возможность того, что этот рассказ действительно содержался в источниках, использованных Евсевием, и что он пренебрег им, так как с большой неприязнью относился к самой мысли, будто Христа можно живописать в каком-то образе.

Эта неприязнь заявляла о себе и у другого писателя 4-го века, широко цитировавшегося в спорах 8-го и 9-го веков. Речь идет о Епифании Саламинском¹⁰³², утверждавшем, что "диавол... ныне опять увлек... верных в древнее идолопоклонство"¹⁰³³. Он был против того, чтобы изображения вывешивались в местах христианского богослужения, будучи уверен, что, "когда воздвигаются образы, языческие обряды совершают остальное"¹⁰³⁴. Предвосхищая аргумент в пользу изображений, который приведет много позднее, свою последнюю волю Епифаний выразил так: "Если кто, оправдываясь воплощением, дерзнет взглянуть на божественный образ Бога-Слова, начертанный земными красками, да будет ему анафема"¹⁰³⁵. Епифаний, "этот знаменитый водитель"¹⁰³⁶ православия, отвергал образы столь резко и явно, что иконоборцы, широко его цитируя, могли тем самым ссылаться на святоотеческое предание. Приводя их цитаты, Иоанн Дамаскин полагал, что эти сочинения не принадлежат Епифанию, но даже если бы и принадлежали, то все равно сами по себе они не могут стать нормой предания, которое на стороне иконопочитателей¹⁰³⁷. Со своей стороны Никифор тоже стремился показать, что Епифаний не является автором тех сочинений, которые ему приписывают иконоборцы. Он написал трактат "Против Епифания"¹⁰³⁸, в котором опровергал и заодно приводил отрывки из ранних сочинений, не признававших иконописания¹⁰³⁹. Даже в наше время подлинность этих трактатов вызывала сомнение, однако сегодня с известной натяжкой их считают подлинными. Спор об их авторстве, не утихавший как в древние времена, так и теперь, свидетельствует о двойственности предания и, следовательно, о шаткости ссылок на него.

Порой цитаты из отцов, считавшиеся православными наиболее полезными, касались не образов Христа и святых¹⁰⁴⁰, а изображений римских императоров¹⁰⁴¹. Так, например, Афанасий, почитавшийся ими как "муж многоопытный", писал, что "изображение императора есть его точное подобие.... И посему поклоняющийся изображению поклоняется и императору, ибо оно есть его образ и обличье"¹⁰⁴². Подтверждением такому истолкованию служили и другие сочинения, приписываемые Афанасию. Еще более важным было свидетельство "божественного Василия" Кесарийского¹⁰⁴³, сказавшего, что "изображение императора тоже именуется "императором", и все же их не два"¹⁰⁴⁴. В другом месте Василий обращается к понятию "императорского образа", говоря о Святом Духе¹⁰⁴⁵. Более того, один его отрывок часто цитирует Иоанн Дамаскин, пространно рассуждая об "образе", соотносимом со Христом, Богородицей и святыми¹⁰⁴⁶. Толкуя понятие "образа", сам Василий пишет так: "Почитание, возносимое образу, переходит и на первообраз"¹⁰⁴⁷. Считалось, что именно это и происходит, когда христиане поклоняются какому-то образу. Возражая, иконоборцы утверждали, что это сказано "применительно к богословию", ко внутренней жизни Божества, и не относится к образам, используемым в церквях¹⁰⁴⁸. Строго говоря, они были правы, потому что в данном случае "образ" означал Самого Христа, а не рукотворный портрет, - однако вырванный из контекста и использованный как доказательство (как нередко и поступали с такими отрывками обе стороны), данный текст воспринимался как сильная поддержка православных. Что касается несториан, то они, говоря о соотношении императора и его изображения, хотели обосновать проводимое ими различие между ипостасью и лицом¹⁰⁴⁹. Почтение, оказываемое образу императора, а также тот факт, что в поисках защиты можно было "прибегнуть к его изваяниям"¹⁰⁵⁰ (подкрепленный соответствующей цитатой из Златоуста), еще более убеждали в своей правоте¹⁰⁵¹. Ведь если такое было возможно по отношению к смертному христианскому

императору, то тем более уместно воздать такое почтение образу вечного Царя. Примечательно, однако, что у тех же трех отцов - Афанасия, Василия и Златоуста - а также у других иконоборцы находили отрывки в пользу их позиции¹⁰⁵².

Тем не менее несмотря на все эти свидетельства надо признать, что вопрос об иконопочитании или его неприятии первоначально основывался не на вероучительных соображениях. В практике церкви, противостоявшей идолопоклонству, почитание изображений было обусловлено другими причинами, в большей степени сводившимися не к тому, чему явно учили и что исповедовали, но к тому, во что верили подспудно. Когда "вместо 53-й главы Книги пророка Исайи мерилom в определении Христова облика¹⁰⁵³ стали слова из псалма о том, что "ты прекраснее сынов человеческих"¹⁰⁵⁴, это означало перемену, с которой принятое церковное вероучение, в конце концов, было вынуждено примириться. Эта перемена совпала с ростом благочестивого поклонения мощам святых и мучеников. В этой связи одна из наиболее убедительных формул содержится у Григория Нисского, который писал: "Те, кто их (мощи) созерцает, как бы воспринимают самое живое тело в его расцвете. Они припадают оком, устами, ухом и всеми своими чувствами, а потом, излив слезы благоговения и сострадания, обращают к мученику свое моление о заступничестве, как если бы он был жив"¹⁰⁵⁵. От почитания мощей совсем недалеко до поклонения образам; помимо прочего Григорий описывает и то, что он переживал, созерцая образ жертвоприношения Исаака¹⁰⁵⁶. Павлин Милостивый (Ноланский), более молодой современник Григория, свидетельствует, что образы христианских святых уже тогда вводились в христианских церквях. Несмотря на то что, говоря о себе, он не допускает, что его изображение тоже можно так использовать (подчеркивая, что "единственное мое изображение, которое может быть вам необходимо, есть то, в коем вы сами сотворены и коим любите ближнего как себя")¹⁰⁵⁷, он в то же время не возражает против того, чтобы в крещальне был установлен образ Мартина Турского. Это допустимо потому, что "своим совершенным подражанием Христу он нес в себе образ небесного мужа" и, следовательно, человеку, во время принятие крещения слагающему с себя свой собственный земной образ, подобает глядеть на это "изображение небесной души, достойной подражания"¹⁰⁵⁸. Приблизительно в то же время поклонявшиеся Симеону Столпнику, уповая на его заступничество, повесили его образы над входом в свои мастерские, причем это, по-видимому, было сделано еще при его жизни¹⁰⁵⁹. Что касается нехалкидонитов, то они тоже почитали мощи¹⁰⁶⁰. Несмотря на довольно скудные и рассеянные свидетельства, есть основания считать, что начиная с 4-5 веков среди христиан росла вера в то, что в мощах и образах можно обрести особую Божию помощь и стать причастником Его особого присутствия. Будучи весьма двусмысленным, вероучительное предание позволяло делать неокончательные выводы, и только когда проблема иконопочитания стала обсуждаться открыто и постоянно, появилась возможность сделать из него соответствующие выводы.

ОБРАЗЫ КАК ИДОЛЫ

Наряду с крепнувшей верой в силу святых изображений росло и противостояние им, и "на всем протяжении 4-8 веков нельзя назвать столетия, когда не появлялись бы - даже в самой Церкви - свидетельства против иконопочитания"¹⁰⁶¹. Именно в 8-9 веках вероучительные иконоборческие соображения были высказаны полнее, чем когда-либо прежде или потом: в 8-м - императором Константином 5-м и иконоборческим собором 754-го года, в 9-м - собором 815-го года и его представителями. О трактате Константина говорится, что "в сравнении с этими сочинениями императора вряд ли найдется какой-либо другой памятник, позволяющий так глубоко проникнуть в суть иконоборческой ереси и так ясно излагающий ее философские и богословские основы"¹⁰⁶². Даже его противники, несмотря на неистовость полемики, хотя и скупы, но все же признавали силу его идей¹⁰⁶³. Говоря о развитии иконоборческого движения, с политической и церковной точек зрения необходимо проводить различие между 8-м и 9-м веками, однако что касается наших целей, то мы можем рассматривать его вероучительные предпосылки как единое целое, даже если первое из двух основных обвинений (идолопоклонство) было более заметно в 8-м веке, "тогда как христологическая формулировка проблемы еще сильнее выдвигается на первый план" в 9-м¹⁰⁶⁴. Кроме того, стремясь воспроизвести аргументацию, к которой прибегали иконоборцы, мы вынуждены опираться на рассказы (причем всегда ex parte) и цитаты (нередко дословные), оставленные нам православными победителями этого противоборства.

Сдержанность, которую следует проявлять при анализе повествований, представленных сторонниками иконопочитания, уместна и в том, что касается различных версий

происхождения и источников иконоборства. Согласно одной из таких историй в 8-м веке поход против иконопочитания начался с заговора одного иудея по прозвищу Сорокалоктевый (Tessarakontarehys - то есть "ростом в сорок локтей"), который вместе с калифом Ясидом 2-м задумал изгнать образы из христианских церквей; таким образом, получается, что "иудейский дух", нечестиво сочетавшись с мусульманским разумением, заставил христианских императоров служить их иконоборческим замыслам¹⁰⁶⁵. Очевидно, что Ясид повелел уничтожать христианские изображения, однако не столь очевидно, что на нем сказались иудейское влияние; более того, воздействие мусульманских или иудейских идей на христианских иконоборцев, по-видимому, в значительной мере преувеличено как их современниками, так и сегодняшними исследователями¹⁰⁶⁶. Сколь бы привлекательной ни была идея о том, что иконоборчество стало ответом на "эллинизацию христианства" образами и догматами, такое объяснение почти не выходит за рамки простого "параллелизма и "анalogии", направленной на ее поддержание¹⁰⁶⁸. С другой стороны, в самой христианской мысли содержались вполне явные основания для упрочения иконоборческой позиции. Отстаивая свою точку зрения, противники иконописания ссылались на них как на весомый авторитет, давая волю давнишнему опасению многих христиан, считавших, что Церкви не к лицу допускать и даже поощрять возврат к почитанию идолов.

Аргумент, основанный на авторитете, выражался в таком вопросе: "Откуда все это берет начало и есть ли закон, повелевающий нам поклоняться образу Христа?"¹⁰⁶⁹. Поклоняться образам нет никакого основания; поклонение не исходит "ни от Христова предания, ни апостольского и отеческого"¹⁰⁷⁰. Святоотеческое предание не предаст забвению этот обычай, и если его читать должным образом, то можно найти много бесспорных запретов. Еще меньше иконопочитание можно оправдать преданием апостолов и пророков, к которому обращались отцы¹⁰⁷¹. Библейские отрывки, которые иконоборцы приводили в противовес иконопочитанию, составляли значительную долю всей их аргументации, - весьма немалую, чтобы привлечь особое внимание своих православных оппонентов. Последние, вынужденные признать, что между иконоборчеством и ветхозаветными пророками, порицавшими в израильском народе тяготение к идолопоклонству, существует определенное родство, презрительно именовали иконоборцев "новомудрыми" (neosofoi), в угоду своим замыслам искажившими "прекрасные речения пророков"¹⁰⁷². Иными словами, с христианскими изображениями и их почитанием в церквях иконоборцы связывали те библейские отрывки, которые были написаны против языческого идолопоклонства; однако иконопочитатели считали, что если греки и злоупотребляли изображениями, это не значит, что "наш обычай, исшедший из (должного) благочестия", надо упразднить¹⁰⁷³. В то же время нельзя было так просто отбросить библейские тексты, приводимые иконоборцами.

Из того, чем мы располагаем, можно сделать вывод, что, по-видимому, самым серьезным оружием в этом библейском арсенале был запрет на изображения, содержащийся в Книге Исхода (Исх.20:4). Во всех пяти основных православных источниках 8-9 веков (сочинения Иоанна Дамаскина, Иоанна Иерусалимского, акты Второго Никейского Вселенского Собора, творения Феодора Студита и Никифора) не было почтено за труд рассмотреть и опровергнуть иконоборческое толкование этого непростого отрывка¹⁰⁷⁴. Против иконопочитания можно было обратиться к части самого Десятисловия, так как в восточном христианстве (и позднее в кальвинизме) этот запрет был воспринят как вторая из десяти заповедей, а в западном (и затем в лютеранстве) рассматривался лишь как приложение к первой¹⁰⁷⁵. Содержащийся в нем запрет на изображение не только Бога, но даже Его тварей некоторые христианские отцы восприняли как основание для различия между языческим богослужением и христианским. Что касается иконоборцев, то они, несомненно, усматривали в нем основную возможность отстоять свою позицию. Он был возведен "Моисеем-законодателем"¹⁰⁷⁶ и, следовательно, занимал особое положение и в христианском законе. Годились и другие отрывки, осуждавшие идолопоклонство, например, проклятие псалмопевца, заявившего: "Да постыдятся все, служащие истуканам, хвелящиеся идолами"¹⁰⁷⁷. Кроме того, особенно уместными казались слова, сказанные Богом через пророка: "Я Господь, это - Мое имя, и не дам славы Моей иному и хвалы Моей истуканам"¹⁰⁷⁸. Казалось бы, все это подтверждает, что поклонение, подобающее Богу, нельзя переносить на изображения, даже если они созданы из желания оказать благочестие так называемым образам Христа и святых¹⁰⁷⁹. Основываясь на ветхозаветном отвращении к идолопоклонству, иконоборцы относили к иконопочитателям и такие отрывки, как, например, 1-я глава Книги пророка Малахии¹⁰⁸⁰, в которой говорится об осквернении Господней трапезы: с точки зрения первых именно так и поступили почитатели изображений, воздавая идолам то поклонение, которое подобает одному лишь Господу¹⁰⁸¹.

Однако мы ошиблись бы, если бы, учитывая, что иконоборцы опираются на Ветхий Завет, решили (как, собственно, и делают некоторые комментаторы), что культ изображений представлял собой интенсивную эллинизацию христианского богослужения и возрождение языческих обычаев, тогда как иконоборцы, бросая ему вызов, стремились отстоять семитские элементы христианского наследия. Дело не только в том, что иконоборцы нисколько не уступали своим противникам в силе осуждения иудаизма, но и в том, что некоторые самые сильные доводы они основывали на тех библейских отрывках, которые были решительно "греческими", "несемитскими". В качестве примера можно привести два отрывка из Евангелия от Иоанна. "Царство Мое не от мира сего", - говорит Иисус в одном из них (Ин.18:36)¹⁰⁸². Обращение к этому отрывку может показаться странным, если вспомнить о том, какую роль иконоборцы отводили авторитету царя или императора, однако они, вероятно, использовали его для того, чтобы подчеркнуть, что Христос превышает этого физического, вещественного мира, в котором находятся образы. Еще лучше об этом говорило речение Иисуса, сказавшего, что "Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине" (Ин.4:24). Это место приводилось как "первозначный отрывок" и как "речение, избранное Господом"¹⁰⁸³. Из контекста ясно, что эти слова, направленные против иудеев и самарян, были призваны подчеркнуть, что с пришествием Христа поклонение Богу должно стать более духовным и поэтому не так тесно (как это было в иудаизме) связанным с какими-то определенными местами или предметами. Отсюда следовало, что христиане должны были идти даже дальше того неприятия изображений, которое содержалось в Ветхом Завете.

К авторитету Писания и отцов иконоборцы присовокупляли и авторитет византийского императора. Нет сомнения, что на протяжении почти всей истории Византии все партии ценили его высоко. Издавна об императоре повелось говорить с большим почтением¹⁰⁸⁴, однако ясно, что иконоборцы вознесли его авторитет еще выше. Это видно хотя бы из тех выпадов, которые делали православные, заявляя, что "у императора нет власти законодательствовать Церкви". Согласно Новому Завету Бог для управления Церковью утвердил апостолов, пророков, пастырей и учителей, но не императоров. "Дело императоров есть управление государством; церковное же водительство подобает пастырям и учителям"¹⁰⁸⁵. Тот факт, что иконоборчество действительно предполагало превозношение императорской власти, явствует и из постановлений иконоборческого собора 754-го года, возвестившего, что, подобно тому как Христос сначала послал апостолов, "так ныне Он воздвиг Своих рабов, апостолам соравных, наших верных императоров", дабы изгнать дьявольский соблазн иконописания¹⁰⁸⁶. Можно сказать довольно много о том, что основополагающим религиозным вопросом в иконоборчестве был вопрос об авторитете императора, однако вряд ли можно сомневаться, что он не был лишь политическим, но предполагал проблему самой структуры религиозного авторитета как его понимали иконоборцы.

На основании этих авторитетов, а также их истолкования иконоборцы формулировали некоторые предпосылки, определяющие их отношение к образам. Решающим было понимание природы изображения, и даже если оно не всегда выражалось строго логически, тем не менее формировало учение иконоборцев. Православные в своем определении основывались на соотношении оригинала или первообраза (prototypos) и того отображения, которое от него исходило (paragonon)¹⁰⁸⁷; иконоборцы тоже учили, что "о всяком образе известно, что он есть отображение некоего оригинала"¹⁰⁸⁸. Однако Константин 5-й развил это определение, заявив, что подлинный образ "единосущен тому, что он изображает"¹⁰⁸⁹. Использованный здесь термин ("omoousios" - "единосущный") берет начало в православной триадологии, где к нему обращались для того, чтобы определить Божество Сына в отношении к Божеству Отца; именно в этом смысле Сын - "образ Отца"¹⁰⁹⁰. Согласно такому определению связи между образом и тем предметом или лицом, которое он изображает (что, "вне всякого сомнения, было характерно не только для Константина, но и для всех водительствовавших умов иконоборчества")¹⁰⁹¹, образ Христа, используемый для поклонения, по сути дела, был "лжеименным образом"¹⁰⁹², так как не был "единосущен" Самому Иисусу Христу, чего, кстати, не утверждали даже самые ревностные защитники иконопочитания. Для иконоборцев само определение истинного образа с необходимостью означало, что никакое изображение или изваяние никогда не сможет стать образом Христа.

Что же касается евхаристии, то она могла стать таким образом и действительно была таковым, поскольку лишь она была единосущна Христу. Несмотря на заверения, что в вопросе о таинстве причащения все якобы были единомысленны¹⁰⁹³, спор об отношении к образам все-таки породил некоторые расхождения. Для иконоборцев евхаристия была

единственным подлинным образом. "Нам заповедано, - говорили они, - что Христа должно писать в образе, но только согласно тому, как святое учение по божественному преданию гласит: "Сие творите в Мое воспоминание"¹⁰⁹⁴. Посему ясно, что не передано нам писать Его в образе или памятовать о Нем иначе, ибо это изображение <евхаристия> есть истинное и оно священно"¹⁰⁹⁵. Говоря, что "хлеб, который мы берем, есть образ Его <Христа> тела, приемлющего вид Его плоти и соделывающегося изображением Его тела"¹⁰⁹⁶, Константин 5-й имел в виду не просто "какой-то образ", а именно "этот образ". Под "образом" и "изображением" он понимал не пустой знак, а то, что "точно и истинно" было Христовым телом¹⁰⁹⁷. Кроме того, он говорил не только от себя. На соборе 754-го года вместе с единоверцами он заявил, что кроме евхаристии нет "ни единого вида или образа, могущего изобразить Его воплощение". Только евхаристия представляет собой "образ Его животворящего тела", и нет ничего другого, что могло бы изъяснить человеку тайну спасения, совершенного по Божьему произволению¹⁰⁹⁸. Это таинство сошло с небес и благодаря ему можно постичь благодать Божьего произволения, исполненного Христовым уничижением¹⁰⁹⁹. Разве есть что-нибудь, заслуживающее большего почитания и благоговения, чем само тело Господне?¹¹⁰⁰. Освященные евхаристийные хлеб и вино, как Христово тело и кровь, надо именовать "святыми" и признавать достойными поклонения¹¹⁰¹. По той же причине священные изображения не могут притязать на такое поклонение.

Однако, по крайней мере, одно исключение из всех образов и символов иконоборцы, по-видимому, все-таки делали. Речь идет о святом кресте¹¹⁰². Цитируя слова апостола Павла о том, что он готов прославлять один лишь крест¹¹⁰³, иконоборцы спрашивали: "Разве что-нибудь написано об образе, что можно было бы сравнить с написанным здесь о кресте?"¹¹⁰⁴. Когда их упрекали в непоследовательности, порицая за то, что они готовы поклоняться символу креста, но не хотят почитать Христовы изображения, они отвечали, что "мы поклоняемся изображению (typos) креста ради того, кто был к нему пригвожден"¹¹⁰⁵. Несмотря на то что их обвиняли не только в непоследовательности, но и в якобы притворном почитании креста¹¹⁰⁶, совершенно ясно, что это почитание было искренним как в их учении, так и в жизни. В одном иконоборческом песнопении, написанном в форме акростиха, крест восхваляется как "опора верных и поклонение Божие <которым Слово> наделило нас нашего ради спасения, образ животворящий" Христовых страданий в противоположность "нечестиво начертанному изображению и прельщению", вступившему в Церковь¹¹⁰⁷. По крайней мере, отчасти обвинение в непоследовательности можно, наверное, объяснить широко распространившимся обычаем поклоняться символу Христова креста (например, среди несториан)¹¹⁰⁸, а также повсеместным совершением крестного знамения, бытовавшим на всем протяжении истории Церкви. Как признавали сторонники иконопочитания, обычай поклонения кресту представлял собой неписаное, но тем не менее апостольское предание¹¹⁰⁹. В отличие от других неписаных преданий об этом можно было сказать, что оно находит единодушную поддержку у святых отцов.

Однако несмотря на свою приверженность святоотеческому единомыслию, иконоборцы - или, по крайней мере, некоторые из них - расходились с православными в своем отношении к святым, что естественным образом сказывалось и на их отношении к образам этих святых. В своих обвинениях защитники иконописания заходили так далеко, что начинали обвинять иконоборческое движение просто в непочтительном к ним отношении: без колебаний посягнув на историю Евангелий, изложенную в образах Христа, иконоборцы умалили и историю святых, рассказанную в других священных книгах и запечатленную в других образах¹¹¹⁰. Однако по отношению ко многим сторонникам движения столь безоговорочное обвинение, по-видимому, несправедливым. По крайней мере, есть некоторые указания на то, что среди иконоборцев были люди, не признававшие изображений святых, но готовые признать образы Христа и Марии. Следовательно, такая позиция была направлена не против изображений, а против святых, и именно в этой связи православные на нее и отвечали¹¹¹¹.

Более того, складывается впечатление, что некоторые сторонники этого движения, и особенно император Константин 5-й, в своем неприятии образов святых в какой-то мере основывались на неправославном восприятии этих святых и самой Девы Марии. Согласно Никифору Константин "дерзает покончить со словом "Богородица" и совсем убрать его из христианского речения". Его обвиняли в том, что он убрал упоминания о Марии из литаний и песнопений, использовавшихся в богослужении¹¹¹². Он даже говорил, что Мария не может вступить за Церковь и тем более не имеют силы заступнические молитвы других святых¹¹¹³. По сути дела, запрету подлежало не только именование Богородицы, но даже наименование "святой". Несмотря на то что в какой-то мере все это было частным мнением Константина, находились люди, присоединившиеся к нему в своем противостоянии тем

благочестивым крайностям, которые были связаны с поклонением Богородице и святым. Как и для православных, для большинства иконоборцев Мария была "пренепорочной, преславной, истинной Богородицей", однако в то же время она была всего лишь человеком, как пророки, апостолы и мученики. Во всех своих славословиях, обращенных к ней и святым, иконоборцы давали понять, что из этого не следует, будто их надо "изображать греческим (языческим) художеством"¹¹¹⁴. Одно дело - должным образом чествовать (time) святых, другое - поклоняться им (proskynesis) и третье - делать их изображения для поклонения¹¹¹⁵.

Если, основываясь на всем этом, надо отвергнуть изображения Христа, Марии и святых, то изображения ангелов тем более подозрительны. Ведь первые, по крайней мере, были людьми и когда-то жили на земле, имели определенные черты, которые современный художник может приблизительно описать. "Ангела же никто никогда не видел. Как же можно его изображать?" И, в конце концов, по какому праву "они ваяют и описывают ангелов, как если бы те имели человеческий облик и два крыла?"¹¹¹⁶. Ведь ангелы - это неосозаемые духи и, следовательно, их нельзя описать, ибо они бестелесны¹¹¹⁷. Монофизит Филоксен (Ксеная) возражал против антропоморфного изображения ангелов¹¹¹⁸, и даже православные считали, что некоторые художники заходят слишком далеко, изображая их распятыми. Ведь даже если некогда словом "ангел" именовалось Божество Христа (и для православного употребления это было приемлемо)¹¹¹⁹, писать ангельские образы значило опасно нарушать различие между духом и материей, и, следовательно, такой обычаем осуждался¹¹²⁰. Похоже, что это различие для иконоборцев значило даже больше, чем для православных, которые бросали им обвинение в том, что они "хулили вещество и бесчестили его"¹¹²¹. "Описывать Христа вещественными образами есть уничтожение и умаление", - говорили иконоборцы. - Ибо надобно довольствоваться (Его) умозрением... чрез освящение и праведность"¹¹²². Образы сделаны из "бесславного и безжизненного вещества"¹¹²³. Согласно таким, например, высказываниям, как "Бог есть дух" поклоняться Богу надо "в духе и истине"¹¹²⁴, то есть "лишь умозрением" (noeros monon)¹¹²⁵. Если языческие капища притязали на святость в силу находившихся в них деревянных, металлических или каменных изображений, то христианские церкви святы в силу той молитвы, благодарения и жертвы, которые в них возносятся¹¹²⁶. Духовность такого богослужения нарушается, когда в них начинают вкрадываться языческие материальные изображения.

Именно в этом иконоборцы и обвиняли церкви. Они обвиняли в том, что "род сей" обожествил образы¹¹²⁷. Под это обвинение они подводили и себя, признавая, что и они преклонились перед лжебогами и совершили идолопоклонство¹¹²⁸. Их исповедание и обвинение гласило, что "мы, христиане, поклонялись идолам и делали это до времени царствования Константина (5-го)"¹¹²⁹. Исходя из этого иконопочитателей они называли "идолопоклонниками"¹¹³⁰. Это идолопоклонство распространилось столь широко, что "если бы Константин не спас нас от нашего безумия идольского, Христос ничего бы не смог для нас сделать"¹¹³¹. Это обвинение основывалось на объяснении того, каким образом почитание образов утвердилось в церкви. Цитируя стих из Евангелия от Иоанна (Ин.4:23), они говорили, что Христос освободил людей от "тлетворного демонского учения и идольского прельщения", заменив его "поклонением в духе и истине"¹¹³². Однако дьявол, решивший содействовать поклонению не Творца, но твари¹¹³³, не захотел признать, что Христос его одолел и "под внешним обликом христианства тайно вновь ввел идолопоклонство"¹¹³⁴. Все это считалось выражением христианского благочестия и совершалось при попустительстве христианских богословов, монахов и архиереев.

Ныне поклонение в духе, достигнутое благодаря пришествию Христа, уступило обожествлению вещества, и поклонение в истине вытеснено ложью и идольским прельщением, так как Христовы изображения, которым поклоняются в церквях, не истинны. Подлинное изображение "единосущно" изображаемому¹¹³⁵, и только евхаристия полностью соответствует такому определению. Все прочие образы Христа "лжеименны", так как они - слабое и неверное подражание¹¹³⁶. Формулируя свое обвинение в идолопоклонстве, иконоборцы оживляли старые доводы против иконописания как определенной формы соблазна, критикуя "прельщение подобием, творимое живописцами, низводящими сие подобие от поклонения, возвышенного и угодного Богу, до приниженного поклонения тварям, совершаемого ныне"¹¹³⁷. Поклонение Богу в духе и истине чтит Его в Его подлинном естестве, тогда как образы были рукотворными и посему лживыми.

Одним словом, "они созерцали образы, влекущие дух человеческий от возвышенного поклонения Богу к низкому и вещественному поклонению твари"¹¹³⁸, в чем и состояло идолопоклонство, осужденное второй заповедью¹¹³⁹.

С точки зрения иконоборцев каждому ясно, что "описание Христа в образе есть измышление идольского умонастроения" ¹¹⁴⁰. Если греки-язычники посредством своих изображений прославляли и поклонялись тому, что было их верой, то христианам такое не дозволительно ¹¹⁴¹. Когда православные начинали говорить, что между почитанием изображений, характерным для греков-язычников, и почитанием образов греками-христианами существует принципиальная разница, их довод отменялся как софистика ¹¹⁴², ибо считалось, что, по сути дела, никакой разницы между этими поклонениями нет. Святые отцы отстаивали учение о Троице, утверждая, что речь идет не о каких-то трех видах поклонения, но о едином поклонении триединому Богу ¹¹⁴³. Однако после того как в церквях стали появляться образы, апология троичности, претерпевавшая нападки и по другим направлениям ¹¹⁴⁴, подверглась определенному риску, так как наличие изображений показало, что православные как будто бы поклоняются множеству различных предметов ¹¹⁴⁵. Распространение икон и поклонение им означало, что теперь можно говорить не об одном Господе, но о многих, равно как о "многих Христах" ¹¹⁴⁶, что вело к многобожию ¹¹⁴⁷. Ведь если долг людей и ангелов состоит в том, чтобы поклоняться единому Богу, то как же в таком случае какое-то отдельное поклонение образу можно обратить в поклонение Христу? Или, быть может, надо говорить о двух видах поклонения: Христу и образу? Если так, то это богохульство и идолопоклонство ¹¹⁴⁸. Отождествляя образ с идолом, иконоборцы черпали свои доводы из трудов весьма почтенной плеяды православных богословов, стремившихся доказать, что благовестие превосходит язычество, так как теперь поклонение воздается не твари, но Творцу.

В этой группе, однако, хотя и не столь явно, просматривалась и другая линия неприятия Христовых изображений, основывавшаяся на христологическом тезисе, сформулированном в 4-м веке Евсеием и Епифанием ¹¹⁴⁹. После того как на Седьмом Вселенском Никейском Соборе 787-го года иконоборцы потерпели свое первое поражение, этот тезис становится все более значимым как в их полемике, так и в тех ответах, которые давали православные. В конце концов, последних он наделил самым сильным вероучительным (отличным от политического) оружием. Когда богословы обращались к соотношению человеческого и божественного во Христе как к явленной диалектике конечного и бесконечного, которая, например, просматривается в евхаристийном связи земного и небесного ¹¹⁵⁰, внешне это выглядело как вывод, сделанный на основе христологии. Соотнесение этой христологической аналогии с другими аспектами вероучения для восточных христиан стало еще более близким после того, как Дионисий ¹¹⁵¹ истолковал связь между временем и вечностью, земной и небесной иерархиями как звено одной великой онтологической "цепи" ¹¹⁵². Для нас принципиально важное историческое значение имеет тот факт, что, говоря об этой цепи, связывающей различные уровни реальности, Дионисий и его последователи с охотой говорили об "образе" ¹¹⁵³. Следовательно, в споре об иконописании вполне естественно было обращаться к учению о Христе.

Систематизация христологических ересей, начавшаяся с 4-го века, а также широкое распространение догматической терминологии о Богочеловеке наделило иконоборцев множеством доводов, согласно которым сторонники иконопочитания в своем учении о Христе были и оставались еретиками. Все эти доводы можно было кратко сформулировать в одном альтернативном суждении: или образ Христа отражает Его божественную и человеческую природы, или ограничивается изображением одного лишь Его человечества ¹¹⁵⁴. Предполагая, что происходит первое, мы утверждаем, что божественная природа поддается описанию (*perigraptos*). Всякий, говорящий нечто подобное, безрассудно полагает, что "описав тварную плоть, он описал и Божество, которое неопишимо" ¹¹⁵⁵. Это идет вразрез с православным учением о божественной природе Христа, которая (с точки зрения иконоборцев) "неопишима, непостижима, не подлежит страданию и неуловяема" ¹¹⁵⁶. Будучи цельной личностью, пребывающей в двух естествах, Христос является единственным образом Бога, и этот образ разделяет со своим первообразом свойство непостижимости ¹¹⁵⁷. По-видимому, были иконоборцы, учившие, что можно изображать Христа до Его страдания, смерти и воскресения, и что после воскресения даже Его тело наследовало нетленность и посему неопишимо ¹¹⁵⁸. Однако обычно утверждалось, что нельзя изображать даже те "спасительные чудеса и страдания Христовы", которые совершились до воскресения ¹¹⁵⁹, так как и в этом был весь Богочеловек. Православные, конечно, не могли не согласиться, что "как образ Отца (Христос) Христос неопишимо" ¹¹⁶⁰, однако они настаивали, что благодаря воплощению это все-таки стало возможным. Иконоборцы, однако, считали, что в таком случае неверная мысль о том, будто Божество опишимо, сменяется неоправданным разделением двух природ во Христе ¹¹⁶¹.

Ведь если Слово восприняло человеческую природу в Свою незримую и не имеющую внешнего образа ипостась, художник, притязаящий на изображение этой природы, отъединяет ее от Христова лица ¹¹⁶². Согласно Константину 5-му "если кто-то изображает Христа... он не проникает всех глубин догмата о нераздельном единении двух Христовых естеств" ¹¹⁶³. Всякий, кто, отстаивая образы, заявляет, что "мы изображаем... только плоть" ¹¹⁶⁴ Христову, впадает в несторианство. В учении о Христе, принятом на Халкидонском Соборе 451-го года, было определено, что Христос "познаваем в двух естествах неслитно, непревращенно, неразделимо, неразлучимо" ¹¹⁶⁵. Прибегая к этому же языку, иконоборцы могли обвинить иконопочитателей в христологической ереси. Соединение двух природ "неслитно... то есть двояко в одном лице, даже если известно, что каждый образ берет начало в некоем первообразе"; поэтому в том, что касается Христа, единственно правильное употребление термина "образ" заключается в том, чтобы описывать Его отношение к Отцу ¹¹⁶⁶. Невозможно изобразить это единое лицо, не смешав две природы, если, конечно, не дойти до другой крайности, нарушающей вторую часть халкидонского определения ¹¹⁶⁷. Если божественная природа "остаётся неразлучимой (с человеческой) даже в страдании" Христовом, отсюда следует, что невозможно изображать ни страдания Христа, ни что-либо другое из Его жизни, если, конечно, не изобразить при этом и Его божественную природу, что, однако, невозможно по определению ¹¹⁶⁸. Изображать Христа вне Его божественной природы значит превращать Его в простую тварь, как будто человечество - единственное, что в Нем есть ¹¹⁶⁹. Так как две природы неразлучимы, то утверждая возможность созерцать Иисуса вне Слова, такое изображение, по сути дела, превращает Его в четвертое лицо Троицы ¹¹⁷⁰. Согласно же православной христологии нет никакого отъединенного лица Иисуса-человека, и если Его человеческая природа - это природа "всечеловека", то можно ли Его представить в осязаемом и многоцветном образе? ¹¹⁷¹

Итак, "самым сильным оружием иконоборцев были ветхозаветные запреты, основополагающее понятие изображения и христологическая дилемма, впервые предложенная Константином 5-м" ¹¹⁷². Однако экстраполяция христологических принципов на новые области вероучения была, что называется, палкой о двух концах. Соглашаясь с иконоборцами в том, что проблема иконописания, по сути дела, проблема христологическая, защитники образов могли сказать, что обе спорящие стороны, по-видимому, едины в том, что касается ипостаси Христа, но, вероятно, расходятся во взглядах на Его природы и соотношение между ними; однако ко времени завершения спора иконоборцев, впервые прибегнувших к христологической аргументации, уже обвиняли в том, что и ипостась они понимают неверно ¹¹⁷³. Они не могли противостоять требованиям народного и монашеского благочестия, особенно когда эти требования стали подкрепляться авторитетом императора, что и послужило причиной их поражения. Однако в своих самых радикальных формулах вероучительное изложение, в которое эти требования облеклись, представляло собой соотнесение православного догмата о воплощении с борьбой вокруг иконописания.

ОБРАЗЫ КАК ИКОНЫ

Иконопочитание было неотъемлемой частью восточного благочестия и ревностно отстаивалось монахами, однако основательную богословскую апологетику оно получило в лице Иоанна Дамаскина, Феодора Студита и патриарха Никифора. Как и иконоборчество, богословие иконопочитателей в своем развитии прошло три периода: "традиционный", "христологический" и "схоластический" ¹¹⁷⁴. Однако что касается наших задач, то преданность образам, выраженная в том, во что верил народ, их защиту, выразившуюся в наставлениях богословов, и победу, в конце концов одержанную образами и засвидетельствованную исповеданиями православных соборов, мы будем рассматривать как единое целое.

Независимо от того, считать ли учение Феодора "иконософией, вобравшей в себя суеверие, магию и схоластику" ¹¹⁷⁵, видеть ли в Никифоре, "вероятно, самого пронизательного из апологетов иконопочитания" ¹¹⁷⁶, в значительной мере именно благодаря богословскому прояснению вопроса, данному этими тремя мыслителями 8-9 веков, а также их менее известными товарищами, вероучительное определение изображений как икон одержало верх над вероучительным же определением их как идолов. Именно под их водительством православные постановили, "поставлять достопоклоняемые и святые иконы, равно как образ честного и животворящего креста... во святых церквах Божиих... то есть икону Бога нашего и Спасителя Иисуса Христа и нашей непорочной Владычицы святой Матери Божией, чтимых ангелов и всех святых и непорочных человеков" ¹¹⁷⁷. Размышляя над тем, как эта формула

соотносится с прошлой историей Церкви, иконопочитатели считали себя законными наследниками древнего православия, а иконоборцев - преемниками давнишних врагов истинной веры. Если старые ереси превратно толковали человечество Христа, то иконоборчество - Его божество¹¹⁷⁸; в прошлом святых гнали при жизни, теперь же - и по смерти¹¹⁷⁹. Если прошлые гонители были повинны в злодеяниях, то до сей поры еретики довольствовались лишь злоречием, однако, восстав против изображений, иконоборцы прибегли к тому и другому¹¹⁸⁰. Дьявол вел врагов Церкви от одной крайности к другой, от поклонения изображениям людей и животных, совершавшегося язычниками, к уничтожению образов Христа и святых в иконоборчестве¹¹⁸¹.

Если, отождествляя образы с идолами, иконоборцы исходили из конкретного определения, каким должен быть подлинный образ, иконопочитатели, отстаивая за изображениями достоинство икон, брали за основу свое собственное, весьма отличное определение, которое выражалось и мыслилось по-разному. Опираясь на Павла¹¹⁸², Иоанн Дамаскин определял образ как "зерцало и гадание, соразмерное темноте нашего тела"¹¹⁸³. В свою очередь, Феодор Студит, опираясь на Дионисия Ареопагита¹¹⁸⁴, определяет его как "подобие изображаемому, подражанием показывающее черты своего первообраза... истинное в подобии, первообраз в образе"¹¹⁸⁵. Другие определения (а некоторые из них давались теми же мыслителями) не имели ясных ссылок на весомый авторитет Писания или предания. Тот же Феодор Студит называл образ "печатью и отображением, несущим в себе подлинный облик того, от кого он берет и свое наименование"¹¹⁸⁶.

По-видимому, имея в виду использование изображений в дохристианскую эпоху, Иоанн Дамаскин писал, что изображение - это "торжество, изъявление и памятник во празднование победы", - в данном случае победы Христа и Его последователей над демонами¹¹⁸⁷. Кроме того, он определяет его как "подобие, пояснение и представление, показывающее то, что изображается"¹¹⁸⁸. Одно из наиболее полных и отвлеченных определений дает Никифор, так перечисляющий слагаемые образа: "подобие первообразу, запечатлевающее изображаемое сходством и отличающееся от него только различием сущности согласно веществам (из которых они сделаны); или же подражание первообразу и подобие ему, отличающееся (от него) по существу и вещественно; или произведение некоего особого умения, оформленное согласно подражанию первообразу, но отличное от него по веществу и сути"¹¹⁸⁹.

В основе всех этих определений (даже самых отвлеченных) лежала мысль о том, что образ надо понимать и определять на основе того, с чем он связан, то есть на основе его обращенности к изображаемому (*pros ti*)¹¹⁹⁰. С одной стороны, между образом и изображаемым предполагалась тесная связь, с другой, - четкое различие. "По естеству Христос - одно, а Его образ - другое, но в то же время есть и тождество, ибо они именуются одинаково"¹¹⁹¹. В отличие от иконоборцев это тождество, однако, не мыслилось как единосущие образа и первообраза¹¹⁹²: напротив, образ должен быть "подобием, которое, описывая первообраз, в то же время сохраняет и некоторое отличие от него"¹¹⁹³. Еще до начала иконоборческих споров такие определения давал Максим, отмечавший, что "хотя образ несет в себе неизменное и, в каком-то смысле, совершенное подобие своему первообразу, он ему не единосущен", особенно если (как это имеет место в случае с образами Христа) оригинал, в отличие от образа, исполнен жизни; следовательно, очень важно проводить различие между подобием и тождеством¹¹⁹⁴. Хотя искусный живописец может подражать истинной природе изображаемого, это не делает единосущными подлинник и его образ¹¹⁹⁵. Из всего этого следует, что, поклоняясь образу, мы поклоняемся не его сущности, но тому первообразу, который в нем запечатлен¹¹⁹⁶.

Разъясняя природу образа и его связи с первообразом, богословы иконопочитания получили возможность защищать иконописание в контексте гораздо более полного перечня изображений. Опираясь на Псевдо-Дионисия, они толковали вселенную как иерархию образов, в которой наличествует тесная связь и творческая соотнесенность образа первообразу, однако нет их единосущия. По-разному описывая эту иерархию, Иоанн Дамаскин дает несколько определений "образа" в его богословско-христианском контексте: Сын Божий как образ Отца; предвечная воля Отца, творящая образы видимого мира; все видимое, представляющее как вещественные образы незримых первообразов; человек, сотворенный "по образу Божию" и посему "призванный Богом к бытию в подражание"; ветхозаветные "образы", прообразовавшие новозаветные реалии; образы как напоминания, будь то книги или картины, слова или предметы, содействующие памятованию о славных деяниях прошлого и указующие назад, как ветхозаветные тени указывали на грядущее¹¹⁹⁷. Будучи конкретным примером последней категории образов, иконы сами могут постоять за себя, когда в них начинают усматривать христианские идолы¹¹⁹⁸. Несмотря на явно

неоплатонический контекст, чувствующийся всякий раз, когда речь заходит о предсуществующих образах, на основании которых Бог творит конкретные реалии видимого мира, приведенная классификация создавала общий фон, укреплявший позицию иконопочитателей.

С их точки зрения она укреплялась и тем, что можно назвать "психологическими" доводами в пользу икон. К ним стали прибегать в самом начале иконоборческих споров. Например, Леонтий Неапольский в своем труде, относящемся к первому или второму десятилетию 7-го века, спрашивает читателя, можно ли, вспоминая о почившей жене, целовать ее одеяние, и далее утверждает, что иконы Христа - не что иное как живые примеры такого памятования¹¹⁹⁹. Вторя ему, Иоанн Дамаскин пишет: "Я часто вижу тех, кто в тоске, увидев облачение своего возлюбленного, припадает к нему, словно это сам любимый"¹²⁰⁰. Христианское поклонение иконам - образец такой же преданности, в которой любовь и почитание, воздаваемые одеянию, на самом деле обращены к отошедшим, будь то Христос, Его мать или какой-либо другой святой. Именно это он имел в виду, когда говорил, что образ - это тусклое зеркало, подобающее непросветленному физическому состоянию человека¹²⁰¹. Поскольку состояние таково, использование таких вспомогательных средств, как образы, вполне уместно. Если, например, язычник скажет христианину: "Покажи мне свою веру, чтобы и я уверовал", христианин может начать прямо там, где стоит его собеседник, возводя его от предметов чувственного мира к вещам невидимым. Далее он может взять его в церковь и показать иконы, дабы друг-язычник, расспросив о них, открыл для себя Христово благовестие¹²⁰². Такие доводы предполагали, что использование икон в христианском богослужении означает не возврат к язычеству, а учет психологического состояния всех нормальных людей, будь то христиане или язычники.

Одна из особенностей этой психологии, весьма актуальная для Христовых изображений, заключалась в той роли, какую среди прочих чувств играло зрение. Рассматривая эти чувства и их конкретное предназначение, в классической античности эту роль стремились определить многие авторы¹²⁰³. Унаследовав интерес к "различным чувствам", христианская мысль пришла к выводу, что "слух - одно, зрение - другое, и равным образом все прочее"¹²⁰⁴. Говоря об иконе Пресвятой Девы¹²⁰⁵, Фотий пишет, что "благодаря излитию световых лучей зрение, коснувшись предмета и вобрав его в себя, передает разуму сущность зримого"¹²⁰⁶. Все это подтверждает и Писание. Сказав "блаженны очи, что видят и уши... что слышат"¹²⁰⁷, Христос одобрил стремление созерцать красоту и, следовательно, обращаться к иконам как к нынешней замене тех чудес и прочих деяний, созерцать которые удостоились Его ученики¹²⁰⁸. В своем предначинательном видении¹²⁰⁹ Исайя говорит о том, что он видел Господа на престоле в храме, и это является доказательством того, что зрение "благодаря своему местоположению и чувственному естеству" превосходит слушание¹²¹⁰. Изначально зрение и слух были согласованы, ибо евангельское благовестие изустно пришло к тем, кто видел описываемые им события¹²¹¹. Теперь же иконы могут стать заменой такому созерцанию¹²¹². "Первенствует око", - утверждает Феодор, а Никифор подчеркивает, что во многих случаях зрение более действенно, чем слух¹²¹³, поскольку сегодня с его помощью можно созерцать животворящее древо креста вместо губительного созерцания древа познания добра и зла, росшего в раю¹²¹⁴. Поэтому каждое чувство освящено спасительным деянием Бога¹²¹⁵, но что касается зрения, то оно, будучи первым среди прочих, освящено зримым явлением Бога во Христе, равно как слух освящен Божиим словом. Икона - средство для того, чтобы святить зрение в сочетании со слушанием слова¹²¹⁶.

Подчеркивая значение той роли, которую наши чувства играют в богопочитании, иконопочитатели обращали внимание и на значимость тела в деле спасения: физического тела Христа, служащего средством для достижения этого спасения, и человеческого тела как соучаствующего в нем вместе с душой¹²¹⁷. Иконоборцы настаивали на одном лишь духовном, чисто умозрительном поклонении невидимому Богу, презирая все наглядное и, в частности, иконы. Однако "как можешь ты, будучи видим, поклоняться невидимому?"¹²¹⁸. Душа, конечно, может поклоняться единому Богу, незримому и невещественному, однако для этого необходимо нечто наглядное, ибо только благодаря ему можно поклоняться в духе и истине. Библейский закон и предметы христианского поклонения вещественны, однако "они чрез вещество возводят нас к Богу, который вне вещества"¹²¹⁹. Человек - не только душа, но и тело, и с этим соразмерены возможности надления благодатью; вот почему крещение совершается водою и Духом, а человеку потребно созерцать божественное, явленное в образах¹²²⁰. Ведь по словам Иоанна Дамаскина, в значительной мере явившегося автором этой аргументации, "ты, быть может, возвышен и способен превзойти вещественное... но что до меня, то я, будучи человеком, носящим тело, хочу иметь святые предметы и созерцать их

телесно" ¹²²¹. По-видимому, спиритуализм иконоборцев уравнивал их с древними гностиками, утверждавшими, что Христово тело было не физическим, а небесным, и с презрением относившимися к тем, кто был обращен к физическому миру и кого они считали менее духовными ¹²²². Приведенные высказывания согласовывались со стремлением иконопочитателей использовать образы вместо книг для наставления неученых собратьев.

Основываясь на этих убеждениях, они с негодованием отвергали обвинения в идолопоклонстве. "Истина непреложна, и мы не возвращаемся к идолам" ¹²²³. Обвинение коренилось в неспособности провести некоторые основополагающие различия. Не отличая сакрального от профанного, иконоборцы не понимали, что между храмом истинного Бога и идолопоклонством в капище нет никакой связи ¹²²⁴. "Какое разумение надобно, чтобы не постичь различия между идолом и иконой?" ¹²²⁵. Идол представляет людей или предметы, лишённые реальности или сущности, тогда как на иконе изображены реальные люди; в идолопоклонстве надо винить тех, кто не в силах уразуметь этого различия ¹²²⁶. В конце концов, различие таково: языческие изображения посвящены для служения дьяволу, тогда как иконы посвящены служению во славу истинного Бога. В одном из своих акrostихов Феодор Студит говорит, что изображение Христа на иконе служит не для восстановления идолопоклонства, но для его изгнания ¹²²⁷). Дерево креста вытеснило дерево языческих идолов, и на смену языческим ритуалам пришла евхаристийная жертва; равным образом святые напоминания о Спасителе низвергли нечистые языческие памятники ¹²²⁸. Справедливо ли обвинять всю Церковь вместе с теми верными, кто уже почил, в позорном соучастии в идолопоклонстве? ¹²²⁹. Ведь "если я поклонялся идолам, зачем мне чтить тех мучеников, которые их разрушали?" ¹²³⁰. Неверно усматривать идолопоклонство в поклонении иконам, так как "соделывать бога" значит поклоняться как Богу чему-то такому, что на самом деле таковым не является ¹²³¹. Те, кто истинно поклоняется Святой Троице, в своем служении истинному Богу отвергают всякое идолопоклонство ¹²³². Их православие - это средний путь между лжедуховностью иконоборцев и ложным материализмом идолопоклонников ¹²³³. В православном исповедании и незапятнанном богопоклонении отвергается любое проявление "языческого, брэнного разумения" ¹²³⁴.

Поскольку истинное православное богослужение именно таково, иконоборцы искажают Писание, соотнося с ним те библейские отрывки, в которых запрещается поставление лжебогов и поклонение им, а также вопрошая, где именно в Писании сказано, что надо поклоняться иконе Христа. Вопрос риторический, и ответ на него таков: "Везде написано, что Христу должно поклоняться" ¹²³⁵. Стремясь обосновать свое гонение икон, иконоборцы превратно толковали как само Писание, так и "речения тайноводителей Церкви" ¹²³⁶, ее отцов. "Соотнося с иконою Христа" те "библейские речения, которые были направлены против идольских изображений греков" ¹²³⁷, они превратно толковали замысел Писания. Пришествие Христа, образ которого почитается православной Церковью, положило идолопоклонству конец; слова о том, что "потрясутся от лица Его идолы египетские" ¹²³⁸, стали предсказанием о бегстве младенца-Иисуса в Египет ¹²³⁹. Отрывок из Исая (Ис.63:7-14; LXX), ¹²⁴⁰ который в прошлом защитники веры ¹²⁴¹ использовали для того, чтобы доказать единосущие Отца и Сына, служил для православных доказательством того, что в идолопоклонстве они неповинны ¹²⁴². Согласно Писанию Бог Сам, по сути дела, был первым, кто имел образы Себя Самого ¹²⁴³. Сначала "образом Бога невидимого" ¹²⁴⁴ был предвечный Сын Божий, а затем Адам, сотворенный подобно Богу ¹²⁴⁵.

В арсенале иконоборцев самым важным доказательством их правоты был текст из Десятисловия, содержащий запрет на изображения, переданный Израилю через Моисея ¹²⁴⁶. Однако в той же Моисеевой книге через несколько глав ¹²⁴⁷ повествуется о том, что он построил скинию, исполненную образами херувимов ¹²⁴⁸. В отличие от тех, кого они изображали, сами образы не были бестелесными, но (как показывает и Новый Завет) ¹²⁴⁹ должны были стать "их святыми изображениями", которые, однако, назывались "херувимами" ¹²⁵⁰. Следовательно, нельзя отрицать, что херувимы были изображены в человеческом облике. Кроме них в скинии была кровь и пепел жертвенных животных; ныне на смену всему этому пришли образы святых, потому что разумное взяло верх над неразумным ¹²⁵¹. Слова Иисуса о том, что кесарю надлежит воздавать кесарево, а Божие Богу ¹²⁵² означают (и это явствует из контекста), что кесарю воздавали его изображением и что, следовательно, Богу надо воздавать Его образом ¹²⁵³. Согласно Новому Завету даже сам закон, запрещавший изображения, является пока лишь "тенью" ¹²⁵⁴, но не "образом" будущих благ ¹²⁵⁵. Об Аврааме говорится, что в долине Мамре он воздал поклонение ангелу ¹²⁵⁶, но если во Христе Бог принял не образ ангела, но человека ¹²⁵⁷, не надо ли еще более поклоняться этому человеческому образу? ¹²⁵⁸. По-своему прочитывая библейские

свидетельства и, по сути дела, переосмысляя ветхозаветный закон в свете новозаветного воплощения, иконопочитатели отвергали доводы иконоборцев, взятые ими из Писания, и сами обращались к его авторитету.

Равным образом они обращались к авторитету христианского богослужения и даже к богослужению иудеев¹²⁵⁹. Отметая иудейскую критику икон, православный отвечал: "И как ты, поклоняясь Книге Закона, поклоняешься не естеству кожи и чернил, но сокрытым в них словесам Божиим, так и я, поклоняясь образу Христа, поклоняюсь не естеству древа и красок - да не будет! - но, держа бездыханный образ Христов, чрез него уповаю удержать Самого Христа и поклониться Ему"¹²⁶⁰. В полемике между самими христианами такой довод был даже более уместным. Если иконам не должно поклоняться, поскольку они суть произведения человеческого искусства, то есть ли вообще что-либо, заслуживающее поклонения? Можно ли поклоняться алтарю, Евангелиям или даже кресту?¹²⁶¹ Что касается иконоборцев, то у них, по-видимому, поклонение символу креста имело особое значение. Иконопочитатели же, как правило, настаивали на том, что здесь нет никакого различия, однако в пылу полемики могли сказать, что "Христову образу подобает более чести и поклонения, нежели символу креста"¹²⁶². Если (как учили те и другие) в этом символе сокрыта особая сила, то сколь более ее должно быть в символе Самого Распятого, то есть в Его иконе?¹²⁶³ Эта сила постоянно проявляется в тех чудотворениях, которые совершают иконы. Ведь никто не станет спорить, что "ни один разумный человек не дерзнет принять религию, не утвержденную на чудесах Божиих, кои суть доказательство того, что соделывающие их истинно исходят от Бога"¹²⁶⁴. Это верно и в отношении икон, так как мощи и иконы святых изгоняют бесов, совершают чудотворения и обращают грешников¹²⁶⁵. Защищая иконы и соотнося свою аргументацию с утверждением иконоборцев о том, что реально Бог присутствует только в евхаристии, иконопочитатели утверждали, что учение о подлинном богоприсутствии, бесспорно доказанное верой и практическим народным благочестием, неизбежно ведет к оправданию святых образов и поклонению им.

Однако такое поклонение шло вразрез с требованием божественного закона, который гласил: "Господу Богу твоему поклоняйся и Ему Одному служи" (Втор.6:13; Мф.4:10)¹²⁶⁶. Могли ли христиане в свете столь исключительного требования поклоняться иконам? Чтобы ответить на этот мучительный вопрос, православным надо было развить такую теорию поклонения, которая, сохраняя всю самобытность поклонения истинному Богу, допускала бы иные акты почитания. На слова иконоборцев о том, что существует "лишь одно поклонение и не более", православные отвечали, что "это истинно для поклонения служительного" (*he latreutike*), но что по аналогии с единым богопоклонением допустимо и поклонение смертным, например, царям¹²⁶⁷. Если же это допустимо по отношению к царям и другим земным правителям, то тем более - по отношению христианина к святым и их иконам. Есть "поклонение служительное, воздаваемое нами Богу, Который один по естеству Своему достоин поклонения", и есть то, которое мы ради Бога воздаем "друзьям Его и поклоняющимся Ему" по причине их сопричастности божественному (сюда относятся ангелы и святые).¹²⁶⁸ Благоговейное поклонение надлежит воздавать одному лишь Богу, однако любовью, почтением или законом мы привязаны и к другим, которых почитаем¹²⁶⁹. Различие коренится в Библии, где повествуется о тех, кто, почитая тварей, оставался безупречным в своем поклонении единому истинному Богу¹²⁷⁰. Если эти мужи поклонялись местам и предметам, имеющим отношение ко Христу, речь идет не о том, что "мы почитаем какое-то место, жилище, селение, град или камень", но Христа, то есть Того Воплотившегося, Кто явил Себя через все перечисленное¹²⁷¹.

Иконопочитатели, конечно, хотели чтить не только Христа, но также святых и ангелов и, кроме того, мать Божию, Богородицу, лишь Ему одному уступающую в достоинстве. "Видел ли кто смерть, которой поклонялись, и страдание, которое почиталось? - спрашивает Иоанн Дамаскин. - И все же мы поклоняемся плотской смерти Бога моего и Его спасительному страданию. Поклоняемся всему Твоему: служителям Твоим, друзьям и, прежде всего, Матери Твоей Богородице"¹²⁷². Христос - естественный образ родившей Его матери (*eikon fysike tes tekouses auton metros*), который, по-видимому, призван показать, что почитание, воздаваемое ей самой или ее образу, воздается Его образу или Ему Самому¹²⁷³. Следовательно, поклонение ее иконе не означает возрождения языческого обычая поклоняться земным матерям и матери-божеству, потому что

она - не богиня, но Богородица¹²⁷⁴. В своем слове на Успение Феодор Студит воздает почитание ее "темнозрачной иконе"¹²⁷⁵, на которой изображен ее солнцеподобный лик. Ниспровергая бесовские капища и воздвигая вместо них храмы в честь святых, отцы, кроме этого, истребили изображения демонов и вместо них учредили иконы Христа, Богородицы и

святых ¹²⁷⁶. Поклонение святым не противоречит, но поддерживает поклонение Христу. Для православного поклонения характерно, что "мы изображаем Христа как Царя и Господа, не лишая Его воинства. Ибо воинство Господне - святые" ¹²⁷⁷. Изучая иконы святых, мы изучаем историю их жизни, как это видно на примере Иоанна Крестителя ¹²⁷⁸. По сути дела, иконоборцам надо было выбирать не между сохранением или упразднением икон, а между их упразднением и сохранением памятования о святых, так как оно от икон неотделимо ¹²⁷⁹. Учитывая ту роль, которую ангелы играли в жизни святых и, конечно же, в жизни самого Христа, надо сказать, что и их изображение было оправдано: ведь если Евангелие повествует о том, что ангел Господень явился Захарию, отцу Иоанна Крестителя ¹²⁸⁰, это значит, что он должен был принять видимый облик, то есть тот, который можно изобразить ¹²⁸¹. Отвергая обвинение в том, что благодаря покровителям икон идолопоклонство тайком проникло в христианство, православные защищали не только изображения Христа, но и Богоматери, прочих святых и ангелов.

Упомянутое обвинение и его опровержение затрагивали самый нерв христианской веры, однако наиболее обстоятельная и значительная аргументация касалась не этого обвинения (в смысле его утверждения или опровержения), а другого, более позднего и христологического, согласно которому изображение Христа недозволительно, ибо Он един в Своем Божестве и человечестве. На ранних этапах иконоборческого движения это обвинение не слишком заявляло о себе, хотя и звучало у Епифания и Евсевия. Возникнув в более искушенных видах иконоборчества, оно, по крайней мере, отчасти обусловило тот факт, что в окончательно сложившемся богословии иконопочитания христологический аргумент стал играть заметную роль. Связь между аргументацией, касающейся идолопоклонства, и христологическими доводами становится ясной, например, в утверждении Иоанна Дамаскина, согласно которому запрет на образ и подобие ¹²⁸² был обусловлен отсутствием всякого "образа в тот день, когда Господь говорил" в Ветхом Завете ¹²⁸³. Теперь же, когда божественное Слово воплотилось в Иисусе Христе, ситуация изменилась и "подобие" (homoіoma) Бога стало доступным; поэтому ныне запрет упразднен, как "толкует это законодатель" ¹²⁸⁴. Нельзя сказать, что весь ветхозаветный закон непременно имеет обязательную силу для Церкви, которая ныне обрела "более святое и божественное законодательство" ¹²⁸⁵. До воплощения Христа изображение Слова действительно было бы "неуместным и чуждым" ¹²⁸⁶. Запрет был обращен к тем, кто жил до наступления века благодати и кого надо было привести к признанию божественного "единоначалия", то есть монотеизму ¹²⁸⁷. Теперь же все иначе: "неуместным и чуждым" стало не использование икон, а их запрет.

В силу произошедшей перемены "иконоборчество, согласно (Иоанну Дамаскину), представляет собой вид докетизма, непочтение тайны Богочеловечества" ¹²⁸⁸. Реальное воплощение божественного Слова дало христианам право поставлять иконы ¹²⁸⁹. Отрицать это значило умалять подлинность человеческой природы Христа, так как "у человека нет более основополагающей особенности чем та, которую можно изобразить; то, что нельзя так изобразить, есть не человек, но недоносок" ¹²⁹⁰. Более того, воплощение - это не умаление Христова достоинства, но честь, и посему стремление к тому, чтобы оградить Его от положения изобразительных пределов и описания подлинно человеческого тела не является истинной преданностью ¹²⁹¹. Согласно классическому тексту воплощения (Флп.2:5-11) ¹²⁹² Христос имел два "образа" (morfaі), образ Божий и образ раба ¹²⁹³ и, конечно, мог изображаться в качестве последнего. Благодаря соединению с божественным Логосом тело Иисуса обожилось, однако даже после воскресения оно не стало единосущным Божеству ¹²⁹⁴. Для того, чтобы дать богословское обоснование иконопочитанию, была задействована сложная структура христологической и тринитарной метафизики, а также точная терминология тех споров, которые протекали до и после Халкидона.

Размышляя в таком ключе, Феодор Студит проводит параллель между теми вечными связями, которые наблюдаются в Троице, и соотношением между двумя природами в домостроительстве спасения. Как в Троице самобытность каждой ипостаси не упраздняет их единства, так и в воплощении самобытность каждой природы "не разделяет единой ипостаси Бога-Слова"; отсюда следует, что Христа можно изображать ¹²⁹⁵. Равным образом Отец и Сын едины в своей природе, но различны в ипостасях, тогда как Христос и Его изображение едины в ипостасях, но различны по природе; отсюда следует, что существует только одно поклонение, обращено ли оно к единой Троице (в силу единства природы) или к иконе Христа (в силу единства ипостаси) ¹²⁹⁶. В ходе христологических споров было решено, что Слово восприняло всеобщую человеческую природу, обретшую в Нем свою ипостась ¹²⁹⁷; это тоже свидетельствовало в пользу того, что Воплотившегося можно изображать ¹²⁹⁸. Чтобы

доказать, что существование иконы Христа оправдано ¹²⁹⁹, обращались и к православному учению о двух действиях в воплотившемся Слове ¹³⁰⁰. Всякий, читающий Писание, видит, что оно говорит о "Христе распятом" и именует Иисуса из Назарета "Сыном Божиим"; иконоборцы не признавали этот "способ общения", посредством которого свойства одной природы усваются всему Богочеловеку ¹³⁰¹. Приводя все эти доводы "Феодор (равно как и его сподвижники) использует слова... так, как они использованы в тринитарном богословии.... Принимая язык Дионисия, он отождествляет его с языком формулы триединства" ¹³⁰².

Использование тринитарной и христологической терминологии в деле защиты святых икон было обусловлено христологическим доводом иконоборцев, заявлявших, что стремление изобразить того, кто есть Бог и человек, непременно сопряжено или с притязанием изобразить божественную природу (что является богохульством), или со стремлением разъединить оба естества и изобразить только человеческое (что является ересью). Следовательно, основным вопросом в христологической аргументации за и против иконописания был вопрос о том, возможно и допустимо ли "описывать (perigrafein) Иисуса Христа, - вопрос, которому суждено было вновь заявить о себе спустя много лет после спора ¹³⁰³. Отвечая на него, прежде всего надо было подчеркнуть, что в равной мере греховно как создавать образ невидимого и неопишуемого Бога, так и живописать человека, именуя его богом ¹³⁰⁴. Однако иконы не притязали ни на первое, ни на второе. Они изображали "Христа, Бога нашего, приявшего нашу нищету и... тело.... Разве не должно Его изображать и описывать?" ¹³⁰⁵. Когда Христос был в Иудее и находился в храме, телесно Он не присутствовал, например, в Галилее, хотя "будучи Богом пребывал всюду и над всем" и посему был неопишуем ¹³⁰⁶. Ведь если Христос - Богочеловек, то сообразно Своей божественной природе Он неопишуем, однако опишуем сообразно природе человеческой ¹³⁰⁷. В противном случае различие между двумя природами упраздняется ¹³⁰⁸. Если Христос неопишуем, то в таком случае Он и не страдал, так как оба эти свойства берут начало в Его Божестве; однако Писание ясно говорит, что Он претерпел страдания и, следовательно, Его можно описать ¹³⁰⁹. Однако для полной ясности надо отметить, что "картина не описывает человека, даже если он и опишуем; так же и описание не изображает его, даже если он изобразим" ¹³¹⁰. Иконы не описывают, так как в момент их создания Христос не присутствует телесно, но изображают ¹³¹¹. По сути дела ставить вопрос об описании неправомерно, так как он не имеет никакого отношения к иконам Богородицы и святых, обладавших только человеческой природой; тем не менее иконоборцы не признавали и их ¹³¹².

С точки зрения иконопочитателей действительное значение имел вопрос о реальности земной истории Христа, которую иконы стремились изобразить. Подобно тому как в своей христологии Кирилл Александрийский сосредотачивал внимание на "определенных евангельских картинах" ¹³¹³, аргументация иконопочитателей вращалась вокруг идеи тождества между словесным и изобразительным описанием этих картин. Перечисляя события Христовой жизни (сошествие с небес для воплощения, рождение от Девы, крещение в Иордане, преображение на горе Фавор, страдания, чудеса, погребение, воскресение и вознесение), Иоанн Дамаскин призывает: "Описывайте все это в словах и красках, книгах и картинах" ¹³¹⁴. Что касается Иоанна Иерусалимского, то он более обстоятелен в перечислении событий и даже упоминает такие предметы евангельской истории, как рождественские пелены Христа, пальмовые ветви во время Его входа в Иерусалим, а также губку и копье, использованные во время распятия. "Как вы дерзаете именовать идолопоклонством сие прекрасное изложение и благодетственное описание!" - восклицает он ¹³¹⁵. Цитируя начальный стих Первого Послания Иоанна ("Что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши") ¹³¹⁶, Феодор Студит переходит к конкретным событиям Христовой жизни (и прежде всего тем, которые описывает тот же Иоанн): разговор у колодца, хождение по водам, посещение Капернаума ¹³¹⁷. Если евангелисты могли "писать Христа словесами (logografein), то в равной мере можно делать это и "златописанием" (chrysografein), живописуя упомянутые события на иконах ¹³¹⁸. Достоверность воплощения означала, что эти события и предметы надо изображать как можно выразительнее, будь то в словах или на иконах ¹³¹⁹.

Несмотря на различия между этими двумя способами описания, иконы и евангельские повествования говорят об одном и том же и в них должно усматривать "одну и ту же историю" ¹³²⁰. Как в Евангелиях, так и на иконах можно увидеть "достохвальные поступки благочестивых и низкие нечестивцев" ¹³²¹. Отрицая возможность их сосуществования, иконоборцы требовали выбрать что-то одно, однако если Евангелия и крест действительно заслуживали почитания, то этого заслуживали и иконы: "Если одно достойно почитания, то

достойно и другое" ¹³²². Так как Писания и иконы говорят об одном и том же, то "почему вы поклоняетесь книге и плюете на картину?" ¹³²³. Доведенная до логического конца, неприязнь к изображениям приводила к вражде против Евангелий. "Принимайте сии <иконы> или отвергайте оные <Евангелия>", - требовал Никифор ¹³²⁴. Приводя такие доводы, богословы иконопочитания стремились доказать, что обращение к иконам не только не противоречит православному учению церкви о Троице и Христе, но и представляет собой обычай, предполагаемый в описании личности Христа и переданный Новым Заветом.

С точки зрения иконопочитателей в этом споре решался вопрос не только о том, как понимать лицо Христа, но и как расценивать то, что Он сделал. Стремясь выразить эту мысль, Феодор Студит упоминает о традиционном различии между "богословием" и "домостроительством" ¹³²⁵. Он прямо заявляет, что, если упразднить "поклонение иконе Христа", то в таком случае надо упразднить и "Христово домостроительство" ¹³²⁶. По-видимому, здесь он хочет сказать, что богословские предпосылки, лежащие в основе иконоборчества, давали основание считать, что спасение через Христа невозможно, поскольку Христос, понятый таким образом, не мог бы воспринять и преобразить человеческую природу. Если, как говорят иконоборцы, Христос пришел в теле, которое невозможно изобразить, то в таком случае спасение, которого мы от Него ожидаем, не имеет силы. Только восприняв истинную человеческую природу, Он может спасти, и только она поддается изображению ¹³²⁷. В отличие от "домостроительства" в "богословии" речь не идет о каком-либо подобии или изображении, а именно к нему и относится запрет, переданный Моисеем ¹³²⁸. Что же касается "домостроительства", то здесь разговор о подобии вполне уместен ¹³²⁹. В этом смысле учение об иконах и учение о спасении поддерживают друг друга благодаря учению о воплощении. Рассуждая примерно таким же образом, Никифор обвиняет иконоборцев в том, что они, по сути дела, учат о том, что Христос или не знал, как спасти человечество, или не хотел это делать, или же просто не мог ¹³³⁰. Нисколько не представляя собой возврата к идолопоклонству и не являясь искажением православной христологии, иконопочитание явилось единственно возможным выводом из единой святой и кафолической веры. В начале своего полемического трактата против иконоборцев Феодор утверждает, что "среди нас, христиан, - одна вера, одно поклонение и одно почитание Отца, и Сына, и Святого Духа", и эта единая вера и почитание не только позволяют, но и требуют чтить иконы ¹³³¹.

Глупо, конечно, думать, что смысловые оттенки христологической аполгии иконописания были понятны простому верующему, от имени которого обе стороны пытались говорить, и тем не менее, в конечном счете, в этих спорах решалась судьба именно его веры. Ясно, что простые верующие любили и чтить иконы, которые были для них ценным источником духовного наставления, "книгами для неученых" ¹³³². В то же время вновь появившиеся протесты против использования икон в христианском богослужении убедительно свидетельствуют о том, что, несмотря на обращение к ним, многие христиане по-прежнему с тревогой думали, уместны ли они в свете строгого библейского запрета на почитание изображений. Опровержение обвинений в идолопоклонстве отчасти уменьшило эти опасения, однако они не могли исчезнуть до тех пор, пока богословы не показали, что, подобно тому как поклонение Иисусу Христу (второму Лицу Троицы) не противоборствует вере в единого Бога, так и поклонение Его образу, а также изображениям Его матери и святых тоже ей не противоречит. В этом смысле то, во что народ верил, просто почитая иконы, богословами излагалось в их тонком соотношении христологии с иконописанием, и, в конце концов, было исповедано седьмым вселенским собором, вновь утвердившим иконопочитание и анафематствовавшим гонителей икон.

МЕЛОДИЯ БОГОСЛОВИЯ

Учение, восторжествовавшее над иконоборчеством, не просто оправдывало присутствие икон в христианской литургии и благочестии. Это было учение о литургии или, по словам одного из самых ярких его представителей, "мелодия" богословия".

Говоря о роли икон в богослужении, Никифор утверждал, что они наделяют "богословским познанием" той божественной реальности, которая превосходит все сущее. "Они, - продолжает он, - суть выразители Божьего безмолвия, являющие несказанную тайну, превосходящую бытие. Непрестанно и немолчно славословят они Божию благодать в сей чтимой и трижды светозарной мелодии богословия" ¹³³³.

Литургический аргумент в поддержку икон выглядел по-разному. Возражая против обвинения в том, что образы - это идолы и что иконопочитатели своим богослужением вновь ввели в Церковь практику идолопоклонства, Никифор ссылается на Литургию Василия Великого, к которой обращались как защитники икон, так и иконоборцы. После Трисвятого иерей молитвенно славит Христа за то, что Он "отставив нас прелести идольския, приведе в познание Тебе истиннаго Бога и Отца" ¹³³⁴. Никифор дважды подчеркивает, что, если иконопочитатели во время упомянутой литургии читают эту молитву, их нельзя обвинять в том, что, почитая иконы, они впадают в идолопоклонство ¹³³⁵. В той же литургии иерей совершает жертву Христова тела и крови ¹³³⁶, и на этом основании Никифор приходит к выводу, что для того, чтобы быть принесенным в жертву, тело Христа должно быть реальным и осязаемым. Толкование евхаристии как жертвы давно имело тесную связь с учением о реальном евхаристийном присутствии ¹³³⁷, и Никифор тоже связывает между собой две эти идеи. Кроме того, размышляя о евхаристии, он добавляет, что Христово тело, достаточно реальное и осязаемое для того, чтобы стать жертвой, в силу этого должно быть таким, чтобы его можно было подобающе запечатлеть в образе ¹³³⁸. "Как можно принести в жертву неопишное?" - спрашивает он в заключении. Учение о реальном евхаристийном присутствии стало для иконопочитателей одним из самых действенных доводов, позволяющим разрешить иконоборческую дилемму "описуемости" того тела, которым обладал Богочеловек. Описуемость, представленная на иконе, стала еще одним примером описуемости, реальность которой как в воплотившемся Христе, так и в Христе евхаристийном должны были признавать все православные богословы.

В другом месте Никифор напрямую говорит об этом расширении. Описывая литургическое действие, совершаемое "нашими иереями", он утверждает, что "они выражают те устройства бытия, которые превосходят сей мир". Они делают это "как в божественных литургиях, так и в иных видах богослужения, ими совершаемых" ¹³³⁹. Среди таковых можно назвать и иконы, так как стоит нам допустить, что реальное божественное присутствие в евхаристической литургии может быть расширено, святые образы становятся наиболее наглядным примером тех "иных видов богослужения", которые совершаются в церквах. В сходном отрывке Феодор Студит спрашивает своих противников: "Как именуете вы иереем на богослужении произносимое и в песнопениях воспеваемое?" ¹³⁴⁰ Далее он перечисляет различные моменты литургии, в которых изображается тайна спасения, совершаемого Христом. Та же самая тайна изображена и на иконах. Как литургия, так и обычай иконопочитания были обязательны для Церкви благодаря авторитету предания. В другом месте Феодор говорит, что "преисполнен святости закон, то есть те древние обычаи, которые повелевает нам блюсти великий Василий. Он утверждён преданием Церкви, ибо она своими делами, в святых храмах совершаемыми, и приношениями возвещает под небом, что от начала, от первой вести божественной поставлялись святые изображения, которые вы ныне осуждаете. Итак, взгляните же на законодательство Церкви по вопросу сему!" ¹³⁴¹. Исходя из обычая и предания, литургический закон распространяется не только на совершение евхаристии, но и на иконописание. Благодаря таким доводам "при Ирине и Феодоре торжеством иконопочитателей было восстановлено единство литургии и искусства" ¹³⁴², а также единство литургии и вероучения в официальном византийском богословии, которое вновь (как до начала иконоборческого движения) стало богословием литургическим.

По византийскому определению литургическое богословие - такое богословие, в котором восхваление и поклонение Церкви, выраженное в ее литургии, одновременно определяют ее вероисповедание и определяются им. Если, восхваляя Бога, литургия говорит о Нем "немолчными славословенными" ¹³⁴³, то, таким образом, богословие определяется как славословие. Трисвятое, берущее начало в Книге пророка Исаяи (Ис.б:3), можно назвать "богословием", а "золото" ¹³⁴⁴, о котором говорится в Первом Послании к Коринфянам (1 Кор.3:13), представляет собой "богословское тайноводство" ¹³⁴⁵. Евангельская история об Иисусе, пришедшем во храм, становится источником "богословия" ¹³⁴⁶. Ясно, что это слово соотносится не только с теми размышлениями и систематизацией, которую совершает человек ученый, но и с вероучением, излагаемым в поклонении и наставлении ¹³⁴⁷. В таком "богословии" у поклонения особое предназначение, так как оно помогает постичь непостижимое. На вопрос: "Кто может понять воплощение?" - Максим отвечает: "Сие может постичь только вера, в молчании почитающая Слово" ¹³⁴⁸. Веру можно определить как "согласие, лишённое умствования и недолжного любопытства"; с помощью такой веры обретается благодать, Святым Духом наделяющая человека особым ведением, благодаря которому он принимает "то, что преданием дано кафолической Церкви" ¹³⁴⁹. Не требуя логических доказательств и не вдаваясь в словопрения, вера просто и без принуждения соглашается с явленной истиной, принимаемой "только верою" ¹³⁵⁰.

Можно было дать развернутое определение веры в соотношении с учением и литургической практикой. Когда иконоборцы просили показать, где именно христианам заповедано почитать иконы, Никифор указывал на "веру, а также на внутренний добровольный порыв верующих к божественным предметам". К этому присовокуплялся и "обычай, унаследованный Церковью через предание, подтвержденный многим временем и доселе преобладающий". Все это согласуется как с "естественным законом внутри нас", так и с "законом, начертанным буквами"¹³⁵¹. Традиционная литургическая практика получала право на существование в рамках такого авторитета (где она согласовывалась с православным исповеданием церкви). Литургия Василия говорит о том, что Господу "подобает... всякая слава, честь и поклонение" и что "достойно... Тебе хвалити, Тебе пети, Тебе благословити, Тебе кланяться"¹³⁵².

Учение основывалось на этом славословии, которое, в свою очередь, согласовывалось с этим истинным учением, ибо "как слово Евангелия" распространилось по всей земле, так распространилось и "должное славословие и поклонение"¹³⁵³. Церковь является святой, апостольской и православной, если она "в послушании приемлет все божественные предметы и с верою и несомненно пред ними благоговеет, их чтит и им поклоняется"¹³⁵⁴. Связь между "восхвалением и исповеданием" Феодор Студит усматривает в почитании святого креста, который является смысловым средоточием того и другого¹³⁵⁵. Памятование о Христе, совершаемое "в каждом обряде" богослужения, просвещало ум, так как, участвуя в ангельском песнопении при рождестве Христа¹³⁵⁶, Церковь получает возможность "созерцать невыразимое" и постигать непостижимое¹³⁵⁷. То, что в евхаристии совершается Церковью "в воспоминание" о Христе¹³⁵⁸, одновременно представляет собой "в полноте явленное знание", "участие в божественных тайнах" и послушание "заповеданному божественным преданием"¹³⁵⁹.

Божественное предание нашло свое самобытное выражение в творениях Иоанна Дамаскина. В его "Источнике знания" собраны философские предпосылки, изложено полемическое историческое развитие и дано православное выражение самобытных восточных религиозных догматов. "Подобно пчеле, - пишет он, - я должен собрать все сообразующееся с истиною, отыскивая помощь даже в сочинениях наших врагов.... Я предлагаю вам не мои заключения, но трудолюбиво добытые известнейшими богословами, тогда как я лишь собрал их и, насколько это возможно, свел в одну книгу"¹³⁶⁰. Прибегая к помощи философии и основываясь на предании, он сводит воедино результаты христологических споров, восточный взгляд на ангелов, святых и иконы, а также решение этических и практических проблем. Его труды стали классическим изложением восточной догматики, и вплоть до Реформации их влияние сказывалось на почти всех известных богословах Востока и Запада, хотя, правда, отмечалось, что "на Западе влияние Дамаскина, вероятно, было больше, чем на Востоке, в силу одного обстоятельства, которое, конечно, в каком-то смысле было случайным, и которой заключалось в том, что его "Изложение", переведенное сравнительно рано, стало одним из тех немногих мостов, благодаря которым схоластика получила доступ к литературному наследию греческих отцов"¹³⁶¹. Особое значение имело то, каким образом это изложение (вместе с другими, которые за ним последовали) соотносило икону и воплощение, поклонение и догмат, благочестие и богословие.

Основываясь на предании, литургическое богословие находится в неразрывной связи с вероучительными положениями и обычаями православного прошлого. Обычай колелопреклонения утверждается, например, потому, что он унаследован "от отцов"¹³⁶². Верность отцам и их преданию предполагала проведение различия между тем, что имело "подтверждение в догматической формуле", и тем, что представляло собой лишь "воззрение, пусть даже изложенное святым", хотя и оно, конечно, имело некоторую силу, так как было унаследовано из того же предания¹³⁶³. Кроме того, было важно отличать формулы, изложенные специальным языком богословия, от верований простых людей, хотя это различие касалось не столько содержания, сколько формы¹³⁶⁴. Писание, служившее оружием против еретиков, было основой народного благочестия, что видно на примере матери Феодора, которая, выполняя дела по хозяйству, заучивала наизусть и читала псалмы "божественного Давида"¹³⁶⁵. Место, где воедино сходились научная экзегеза Писания и его благочестивое чтение, специальный догматический словарь человека сведущего и безыскусное утверждение простеца, представляло собой литургическую "мелодию богословия". Любое вероучительное положение православного символа веры являлось литургическим, так как символ читался на литургии. Тем не менее некоторые из них были литургическими в особом смысле этого слова, потому что в богослужении они выражались полнее, чем в догмате. Даже после того как какие-то из них соборное определение, в

конечном счете, признавало православными, они как тогда, так и в каком-то смысле в дальнейшем, в принципе, всегда принадлежали не столько сфере догматической, сколько литургической.

Среди них прежде всего надо назвать учение об искуплении¹³⁶⁶. Говоря об "исцелении от всех сих зол", "кратчайшем пути ко спасению, истинной любви к Богу, согласной с Его познанием", Максим, однако, продолжает: "Ибо это есть истинное поклонение, подлинно угодное Богу, строгое укрощение души добродетелями"¹³⁶⁷. Именно в нравственном смирении и литургическом поклонении возвещается смысл спасения. В самом начале Литургии Василия в молитвенном обращении иерея ко Христу звучат такие слова: "Господи Боже наш, егоже держава несказанна и слава непостижима, егоже милость безмерна и человеколюбие неизреченно"¹³⁶⁸. Смысл сказанного, а также характер совершенного спасения уточняются в литургических апострофах ко святому кресту. Христос "даде Себе измену смерти" и "сошед крестом во ад, да исполнит собою вся, разреши болезни смертныя: и воскрес в третий день, и путь сотворив всякой плоти в воскресение из мертвых"¹³⁶⁹. Первоначность Христова воскресения по отношению к совершившемуся искуплению еще более подчеркивается за счет расширения сказанного следующими словами: "Елижды бо аще ясте хлеб сей, и чашу сию пиете, Мою смерть возвещаете, Мое воскресение исповедаете"¹³⁷⁰. Здесь не только слова апостола Павла (1 Кор.11:26) вкладываются в уста Иисуса, но и к ним самим добавляется: "Мое воскресение исповедаете". Воскресение представляет собой не просто возвешение о том, что искупление, достигнутое крестной смертью, угодно Богу, но неотъемлемо и бесспорно принадлежит искуплению, состоящему в победе Христа над силами смерти и ада через распятие и воскресение.

Литургийные темы развивались богословами-литургистами, которые говорили о распятии как жертве и одновременно изображали Христа и как иерея, который ее приносит, и как саму эту жертву¹³⁷¹. Когда же они начинали более обстоятельно говорить о кресте, им, по-видимому, лучше всего служили образы сражения и победы. В том же трактате, в котором появляется идея жертвы, эти образы развиваются довольно подробно и, кроме того, проводится мысль о том, что "Господь и Бог наш Иисус Христос" "победил смерть", воскреснув на третий день¹³⁷². В апострофе кресту славится "сие древо, на коем Господь, подобно князю-воителю, был ранен в сражении... нечестивым драконом"¹³⁷³. Смерть часто изображалась в образе этого ненасытного дракона, пожравшего всех людей и теперь стремящегося на кресте пожрать Христа¹³⁷⁴. Однако если все остальные были бессильны перед ним, то Христос одолел его Своею смертью и воскресением. "Христос воскрес из мертвых, и вся вселенная может возрадоваться. Своею животворящею смертью Он умертвил смерть и освободил всех, на ком были узы ада"¹³⁷⁵. Цитируя Новый Завет, богословы говорили, что Кровь Христа - "искупление" за грех, однако далее, вновь обращаясь к Новому Завету, подчеркивали, что "взойдя на высоту, Он повел и сонм плененных"¹³⁷⁶, то есть после Своей победы возглавил триумфальную процессию¹³⁷⁷. Более того, победа над сатаной была одержана не обманом, но честно, "в суде и правде"¹³⁷⁸. Они были совершенно далеки от того, чтобы как-то разъединять распятие и воскресение, служившие орудием искупления, однако в языке литургии темы сражения и победы становились естественным способом описания совершившегося спасения.

Более того, славословие животворящему кресту было самостоятельной темой литургии и иконописания. Как в Литургии Василия, так и в Литургии Златоуста содержалось молитвенное призыв к тому, чтобы Царь и Господь, Бог сил, спас Свой народ и силою Святого Духа даровал ему мир образом (tuπος) честного креста Своего Единородного Сына, благословенного во веки веков¹³⁷⁹. В иерейской молитве обеих литургий церковь поминает "спасительная Его страдания, животворящий крест, тридневное погребение, еже из мертвых воскресение, еже на небеса возшествие, еже одесную Тебе Бога и Отца сидение, и славное и страшное Его второе пришествие"¹³⁸⁰. Не только на Пасху, но даже на четвертое воскресенье Великого Поста, "на сей день воздается поклонение пресвятому кресту и возвещается Христово воскресение. В день сей животворное древо поклоняемо, и вся вселенная вновь пробуждается для хвалы"¹³⁸¹. Крест предвосхищался в Ветхом Завете, однако ныне находит свое исполнение в победах над варварами, в изгнаниях бесов и чудесных исцелениях¹³⁸². Отдавая предпочтение кресту, а не иконам, ему поклонялись иконоборцы, усматривавшие в нем силу, которую иконопочитатели усматривали в образах. Теперь же, связывая крест с иконами, в которых он играл важную роль, последние с его помощью излагали свое толкование учения об искуплении.

Другим учением, имевшим принципиальную связь с литургией, было учение о Деве Марии. Догмат, конечно, тоже говорил о ней, именуя Богородицей ("Феотокос")¹³⁸³, однако даже эта

догматическая формула брала свое начало в практическом благочестии и литургии, которая по-прежнему оставалась источником различных идей и именовании¹³⁸⁴, поскольку "одним из основных стремлений византийский литургистов было стремление привнести имя Марии и обращенные к ней славословия почти во все древнее литургическое сокровище"¹³⁸⁵. Литургия Василия Великого говорит о "заступничестве пресвятой Богородицы"¹³⁸⁶, и та же фраза содержится и в Литургии Златоуста¹³⁸⁷. Далее она именуется как "пресвятая, пречистая, преблагословенная славная владычица наша Богородица и приснодева Мария"¹³⁸⁸. Дальнейшее развитие славословия Марии получило у византийских гимнописателей, причем особенно примечательно это выразилось в акафисте, который нередко приписывается Роману Сладкопевцу и в котором она именуется "невестой невестною", а в других редакциях - "необоримой воительницей"¹³⁸⁹, своим чудесным вмешательством освободившей Константинополь от захватчиков¹³⁹⁰. Кроме того, Марию величают "хранительницей пути и... крепостию... от вражиих сил"¹³⁹¹, а также "храмом, престолом и ковчегом Бога, Царя всех"¹³⁹². В восточном благочестии Мария звалась и "нерушимой стеной"¹³⁹³, и ее мозаичное изображение представлено в Киевском Соборе Святой Софии. Иконам Богородицы приписывались многочисленные чудеса¹³⁹⁴, и жития византийских святых исполнены рассказами о том, как благодаря ей совершались обращения и исцеления¹³⁹⁵ (согласно общепринятым меркам все это рассматривалось как возможные свидетельства в пользу иконопочитания)¹³⁹⁶.

Литургические мотивы, а также мотивы практического благочестия византийские богословы подхватили в своих вероучительных толкованиях¹³⁹⁷. Большинство из них было, конечно, написано прозой, однако Феодор Студит, например, прославляя Богородицу и опровергая иконоборцев, написал поэму в форме акrostиха¹³⁹⁸. В другом месте он говорит, что Богородица была единственной, кто, оставаясь причастной ангельской природе, превосходящей природу человеческую, тем не менее решила иметь семью и разделить обычную человеческую жизнь¹³⁹⁹. Иконоборцы глубоко заблуждались, когда посягали на святых и особенно на первенствующую среди них, превосходную из всех тварей, "нашу пресвятую Царицу и Матерь Божию"¹⁴⁰⁰. Она предстает как "Царица и Владычица всей вселенной... (как) престол милосердия для смертных во всей вселенной"¹⁴⁰¹. В "успении" (излюбленная тема живописцев)¹⁴⁰² ее окружают апостолы, мученики, святые, а также Енох¹⁴⁰³ и Илия¹⁴⁰⁴ (которые, как известно, к концу их земной жизни были восхищены на небо)¹⁴⁰⁵. "Исповедуем и возвещаем, - писал Никифор, - что она определена как (наш) ходатай и надежный заступник пред Ним (ее Сыном) по дерзновению, коим она наделена, будучи матерью Его"¹⁴⁰⁶. Как ходатай и заступница, она особым образом заботится о благоденствии и чистоте Церкви¹⁴⁰⁷, "даруя Церкви мир, упрочивая православие, защищая империю, изгоняя варварские племена, поддерживая весь христианский народ"¹⁴⁰⁸.

Многим из этих мариологических идей суждено было гораздо полнее развиться на уровне богословских понятий и позднее - церковных догматов. Однако до того как их исповедала Церковь и даже прежде чем о них заговорили богословы, они стали предметом веры и прославления на литургии и в народном благочестии. Отстаивание мариологических идей давало поддержку культу других святых, изображавшихся на отдельных иконах. В литургиях Василия и Златоуста сразу после упоминания имени Богородицы говорится о "святем Иоанне Пророце, Предтечи и Крестители", затем поминается имя того святого, "егоже и память совершаем" и потом поминают "всех святых Твоих, ихже молитвами посети нас, Боже"¹⁴⁰⁹. Порой противоборство иконопочитанию выражалось во враждебном отношении к культу святых, и, таким образом, возрождение литургического богословия вбирало в себя и новое утверждение их прерогатив. Упомянув об Иоанне Крестителе, Феодор говорит о деяниях всех святых, которые с небес посылают награду тем, кто поет им хвалу¹⁴¹⁰. По сути дела, "святые творили те же чудеса, которые совершали апостолы"¹⁴¹¹. Таким образом, в оправдании икон заново утверждалась значимость святых в Церкви (прежде всего Девы Марии, но также и всех остальных) как соучастников в жизни и служении (но особенно в литургии) благочестивой общины, полагающей свое преемство "со всеми святыми от века Тебе благоугодившими, праотцы, отцы, патриархи, пророки, апостолы, проповедники, благовестники, мученики, исповедники, учителями"¹⁴¹² и всеми верными.

Несмотря на то что в постановлениях Никейского Собора¹⁴¹³ поклонение святым и ангелам, по сути дела, увязывалось между собой, в богословии и литургии учение об ангелах получило самостоятельное развитие. Одной из причин стала та их значимость, которая заявляла о себе в умозрениях Дионисия Ареопагита, считавшего их недостающим онтологическим звеном между миром видимым и невидимым¹⁴¹⁴. Тем не менее из взаимодействия с этой философско-богословской англелогией рождалось литургическое

ощущение того, что, когда Церковь поклоняется Богу, она совершает это поклонение вместе с ангельским воинством¹⁴¹⁵. В литургиях постоянно это подчеркивалось. Так, например, на Литургии Иоанна Златоуста в расширенном парафразе Трисвятого поется: "Свят еси Бог, тысячами святых ангелов и архангелов, незримо пред Ним трепещущих, поклоняемый и прославляемый. Свят еси Бог, на многоочитых херувимов неусыпно взирающий... и на шестикрылах херувимах седающий"¹⁴¹⁶. Так же и на Литургии Василия призывается Бог "уставивый на небесех чины, и воинства ангел и архангел, в служение Твоея славы"¹⁴¹⁷. Далее говорится, что "Тебе бо хвалят ангели, архангели, престолы, господствия, начала, власти, силы и многоочитии херувимы"¹⁴¹⁸. Этому литургийному учению вторит и Феодор Студит, именуя ангелов (особенно в своем проповедовании) "предвечной вселенной, сущей до сего мира и возвестившей ему мир иной, его превосходящий, - Христа"¹⁴¹⁹. Хваля Бога, церковная литургия совершает это вместе с ангелами, апостолами, пророками, мучениками и всеми праведниками¹⁴²⁰. Ангельский хор в невыразимом славословии немолчно поет Богу хвалу перед божественной скинией в церкви и на небесах¹⁴²¹. Учение об ангелах - яркий пример литургического наставления, так как иконы и литургия описывали их гораздо яснее, чем когда-либо это делал церковный догмат (причем, описывали не по естеству, разумеется, а по ставшему зримым облику)¹⁴²², и, разрабатывая свою ангелологию, богословы следовали не столько православию должного учения, сколько должного поклонения.

Взятые вместе, эти темы (Христос, спасающий крестом и воскресением, Мать Божия Мария, другие святые, а также сопоклоняющиеся Господу ангелы) изображались почти на всех иконах¹⁴²³. Таким образом, вплетение их в "мелодию богословия" давало иконам защиту и в то же время излагало христианское учение даже там, где догматическое законодательство Церкви еще не сказало своего слова. Однако попытка упорядочить это богословие литургии с необходимостью затрагивает еще одно учение, не всегда представленное как тема иконописания, но, тем не менее, предполагаемое самим фактом существования икон, - учение о Церкви и таинствах. Некоторые его аспекты все-таки находили отражение в иконах: так, например, учение о крещении всегда давало о себе знать в тех из них, на которых изображалось крещение Христа Иоанном¹⁴²⁴. В то же время учение о Церкви, включая учение о таинствах, находило свое выражение и в тех, которые не затрагивали библейских эпизодов или событий из жизнеописаний святых, где оно становилось предметом первостепенного внимания живописца.

Несмотря на то что в истории раннего христианства¹⁴²⁵ учение о Церкви и таинствах время от времени вызывало споры, в течение почти всего периода вероучительного развития оно существовало в скрытой форме, становясь явным предметом дискуссии только тогда, когда этого безусловно требовали обстоятельства. Даже если в своих догматических изложениях богословы и не посвящали ему отдельных глав, оно все равно властно сказывалось на их мысли¹⁴²⁶. И лучше всего мощь этой власти показывает литургия. Например, на Литургии Василия священник молит: "Нас же всех, от единого хлеба и чаши причащающихся, соедини друг ко другу, во единого Духа Святаго причастие... со всеми святыми от века Тебе благоугодившими"¹⁴²⁷. В начале богослужения говорится, что Церковь собралась "священнодействовати святое и пречистое Твое тело и честную кровь"¹⁴²⁸, а в конце - чтобы приобщиться "божественных, святых, пречистых, бессмертных, небесных и животворящих страшных Христовых таин"¹⁴²⁹. В таинстве крещения верные сопричисляются "святей Твоей... Церкви"¹⁴³⁰, сподобляясь "бани пакибытия, оставления грехов и одежды нетления"¹⁴³¹; они соединяются "святей Твоей, соборней и апостольстей Церкви" и сопричисляются "избранному Твоему стаду"¹⁴³². Особенностью молитв за Церковь является призывание Божьего благословения на "благочестивейшего и благовернейшего императора нашего, коего Ты наделил в правде власть его над земным предрержати; увенчай его оружием истины, оружием Твоего благоволения, покрой главу его в день бранный... да покорятся ему племена варварския, брань замышляющие"¹⁴³³.

Во время спора об иконах учение о Церкви (ее апостольский характер, богослужение, православие, таинства и отношение к империи) подверглось серьезному испытанию. Защитники икон одновременно считали себя защитниками той Церкви, которая совершала упомянутое молитвенное поклонение.

Она могла существовать ровно столько, сколько существует империя, но не наоборот, так как "даже если лишь немногие по-прежнему пребывают в православии и истинной религии, они суть Церковь, и в них обитает власть и заступничество церковных законов"¹⁴³⁴. Обращаясь к некоторым эпизодам и символам, появлявшимся на иконах, Феодор называет Церковь новым раем, в котором древом жизни стал крест и где никакой демон уже никогда не соблазнит Еву, потому что на страже стоит ангел Господень¹⁴³⁵. Затем он говорит о

"невыразимом таинстве" крещения, "через которое ты принимаешь новое рождение в Духе, а также право именоваться сыном света" ¹⁴³⁶. Отстаивая иконы, Никифор заявляет ¹⁴³⁷, что принявший крещение исповедует православное учение о Троице, становится причастником спасения, совершенного Христом, и очищается огнем Святого Духа. Литургийные молитвы за императора эхом отзываются в работах богословов-литургистов. С одной стороны, они не считают, что тот имеет права посягать на православие Церкви ¹⁴³⁸, однако если он (или императрица) вмешивается в ее жизнь ради его сохранения или восстановления, то в таком случае это можно расценить как послушание божественному призванию императорского сана. В послании к императору Феодор утверждает, что Бог наделил христиан "двумя дарами, священства и царства, коими врачуются и устрояются дела земные и небесные" ¹⁴³⁹. Столкновения, пришедшиеся на 8-9 века, привели к более глубокому осмыслению связи между обоими, в результате чего "с концом иконоборчества цезарепапизм сменился двоевластием императора и патриарха" ¹⁴⁴⁰.

Для развития христианского учения на Востоке, взятого в его отличии от развития отношений между Церковью и империей, это означало, что Церковь почувствовала необходимость так определить свое православие, чтобы оградить себя от возможного вмешательства. Ни воля большинства, ни указ императора, ни проницательность людей ученых, - ничто не может определить, что значит быть православным. Церковь православна, когда она, в согласии с апостольским Писанием и апостольским преданием правильно молится и учит. Правильно же она молится тогда, когда просит Бога помянуть "всякое епископство православных, право правящих слово Твоя истины" ¹⁴⁴¹. Иконы - это "символ православия" ¹⁴⁴², так как в них соединились правильное учение и правильное поклонение. Признание такой их роли выразилось в том, что годовщина восстановления иконопочитания, праздновавшаяся в первое воскресенье Великого Поста 11-го марта 843-го года, стала именоваться "торжеством православия". В связи с этим был обнародован документ, именуемый Синодиком; с тех пор с различными редакторскими добавлениями он читается в это время как часть литургии. В нем православная Церковь празднует свое восстановление к "новому утверждению истинного благочестия, нерушимости иконопоклонения и торжеству, которое приносит нам все спасаемое" ¹⁴⁴³. Подытоживая одержанную иконами победу, Синодик возвещает: "Как пророки видели, как апостолы учили, как Церковь приняла, как богословы наставляли, как вся вселенная соединилась единомыслием... так мы веруем, так говорим, так возвещаем, почитая Христа, истинного Бога нашего, и Его святых, в словах, писаниях, помышлениях, храмах и образах наших". "Се, - заключает Синодик. - есть вера отеческая, вера православная, вера, вселенную предержавшая" ¹⁴⁴⁴.

- ⁹²⁸ Ladner (1931) 14
- ⁹²⁹ Niceph.Antirr.3.84 (PG 100:528-33)
- ⁹³⁰ Jones (1959)
- ⁹³¹ Grigoire (1961) 105
- ⁹³² Ladner (1940) 127
- ⁹³³ Joh.D.Imag.2.12 (PG 94:1296)
- ⁹³⁴ Florovsky (1950) 79
- ⁹³⁵ Dvornik (1958) 168
- ⁹³⁶ Kitzinger (1954) 149-50
- ⁹³⁷ Niceph.Antirr.2.5 (PG 100:344); Thdr.Stud.Or.9.12 (PG 99:788)
- ⁹³⁸ CNic.(787)Can.9 (Mansi 13:378)
- ⁹³⁹ Ostrogorsky (1929) 1
- ⁹⁴⁰ Alexander (1958) 5
- ⁹⁴¹ ap.Thdr.Stud.Antirr.2.33 (PG 99:376)
- ⁹⁴² Const.V.ap.Niceph.Antirr.2.3 (PG 100:337)
- ⁹⁴³ Niceph.Antirr.2.19 (PG 100:373)
- ⁹⁴⁴ Lit.Praesanct. (Brightman 351)
- ⁹⁴⁵ Thdr.Stud.Praesanct. (PG 99:1689)
- ⁹⁴⁶ Lit.Bas. (Brightman 341)
- ⁹⁴⁷ ap.Thdr.Stud.Antirr.2.31-33 (PG 99:373-76)
- ⁹⁴⁸ Lit.Bas. (Brightman 329)
- ⁹⁴⁹ Niceph.Imag.27 (PG 100:605)
- ⁹⁵⁰ Kitzinger (1954) 136
- ⁹⁵¹ Niceph.Antirr.3.35 (PG 100:429)
- ⁹⁵² Joh.D.Imag.1 (PG 94:1268); Thdr.AbuQ.Imag.12 (Arendzen 27)
- ⁹⁵³ Joh.D.Imag.3.9 (PG 94:1332)

- 954 Niceph.Imag.62 (PG 100:749)
955 Arnob.Nat.6.4 (CSEL 4:217)
956 ap.Niceph.Imag.65 (PG 100:756)
957 Max.Schol.E.h.3.2 (PG 4:137)
958 Max.Ambig.21 (PG 91:1253)
959 Быт.1:27
960 Lit.Bas. (Brightman 324)
961 Thdr.AbuQ.Imag.21 (Arendzen 46)
962 Leont.N.Serm.3 (PG 93:1604)
963 Joh.H.Const.4 (PG 95:317-20)
964 Niceph.Antirr.3.58 (PG 100:481)
965 Thdr.Stud.Ep.1.13 (PG 99:952)
966 Steph.Bostr.fr. (ST 76:204)
967 Joh.H.Const.4 (PG 95:320)
968 Niceph.Antirr.3.58 (PG 100:484)
969 Joh.H.Icon.1 (PG 96:1349)
970 Joh.D.Imag.1.9 (PG 94:1240)
971 Ич.14:9
972 ap.Thdr.Stud.Antirr.3.1.39 (PG 99:408)
973 ap.Niceph.Antirr.3.18 (PG 100:404)
974 CCP(754)ap.CNic.(787) (Mansi 13:252)
975 Thdr.Stud.Antirr.1.16 (PG 99:348)
976 Ps.Joh.D.Trin.2 (PG 95:12)
977 Niceph.Antirr.3.19 (PG 100:405)
978 Niceph.Antirr.3.31 (PG 100:424)
979 Niceph.Antirr.1.20 (PG 100:237)
980 Holl (1928) 2:388
981 Florovsky (1950) 81
982 CCP(754)ap.CNic.(787) (Mansi 13:268)
983 ap.Thdr.Stud.Antirr.2.47 (PG 99:388)
984 ap.Thdr.Stud.Antirr.2.1 (PG 99:353)
985 ap.Niceph.Antirr.2.16 (PG 100:364)
986 ap.Thdr.Stud.Antirr.2.28 (PG 99:373); CCP(754)ap.CNic.(787) (Mansi 13:333)
987 ap.Thdr.Stud.Antirr.2.10 (PG 99:357)
988 Niceph.Antirr.3.1 (PG 100:376)
989 Niceph.Antirr.3.3 (PG 100:380)
990 Niceph.Antirr.2.16 (PG 100:364)
991 Thdr.Stud.Antirr.2.48 (PG 99:388)
992 Joh.H.Const.5 (PG 95:320)
993 Thdr.Stud.Ref.18 (PG 99:465)
994 Niceph.Apol.2 (PG 100:836)
995 Niceph.Imag.71 (PG 100:781-84)
996 Мф.16:18
997 Joh.H.Icon.16 (PG 96:1361)
998 Kitzinger (1954) 86
999 Niceph.Antirr.3.7 (PG 100:385)
1000 Bas.Spir.27.66 (PG 32:188); Max.Schol.E.h.1.4 (PG 4:121)
1001 Joh.D.Imag.1.23 (PG 94:1256); Niceph.Antirr.3.8 (PG 100:389)
1002 Joh.H.Const.5 (PG 95:320)
1003 Joh.D.Imag.3.11 (PG 94:1333)
1004 Leont.N.fr.ap.Joh.D.Imag.1 (PG 94:1273)
1005 Niceph.Antirr.3.7 (PG 100:388)
1006 Joh.D.Imag.2.16 (PG 94:1304)
1007 Niceph.Antirr.3.8 (PG 100:388)
1008 Thdr.Stud.Antirr.2.40 (PG 99:381)
1009 Niceph.Imag.71 (PG 100:681-84)
1010 Thos.Ed.Nat.4 (Carr 20[18])
1011 Ич.20:4
1012 Clem.Prot.4.51.6 (GCS 12:40)
1013 Chem.Paed.3.11 (GCS 1:270)
1014 ap.Niceph.Antirr.3.26 (PG 100:416)
1015 Clem.Pasch.fr.33 (GCS 17:218)

- 1016 Or.Cels.4.31 (GCS 2:301)
1017 Or.Cels.3.76 (GCS 2:268)
1018 Min.Fel.Oct.32.1-3 (CSEL 2:45-46)
1019 Lib.Car.4.10 (MGH Conc.Sup. 2:189-90)
1020 Doct.Ad. (Phillips 1-5)
1021 Evagr.H.e.4.27 (Bidez-Parmentier 174)
1022 Thdr.AbuQ.Imag.23 (Arendzen 48); Joh.D.Imag.1 (PG 94:1261)
1023 Andr.Cr.Imag. (PG 97:1301)
1024 Niceph.Antirr.1.24; 3.42 (PG 100:260; 461)
1025 Eus.H.e.1.13.5 (GCS 9:84-86)
1026 Mφ.9:20-22
1027 Rom.Mel.Hymn.23 (SC 114:86-100)
1028 Thdr.AbuQ.Imag.8 (Arendzen 13-14)
1029 Eus.H.e.7.18 (GCS 9:672)
1030 Eus.Ep.Constant. (PG 20:1545)
1031 Niceph.Imag.12 (PG 100:561); Niceph.Antirr.3.30 (PG 100:421); Niceph.i.11 (PG 100:848)
1032 Lib.Car.4.25 (MGH Conc.Sup.2:223-25)
1033 Epiph.fr.10 (Holl 360)
1034 Epiph.Haer.27.6.10 (GCS 25:311)
1035 Epiph.fr.34 (Holl 363)
1036 CCP(754)ap.CNic.(787) (Mansi 13:292)
1037 Joh.D.Imag.1.25 (PG 94:1257)
1038 Niceph.Apol.4 (PG 100:837)
1039 Niceph.Epiph. (Pitra 4:294-380)
1040 Niceph.Antirr.3.26 (PG 100:416); Lib.Car.3.15 (MGH Conc.Sup.2.133-36); Ps.Anast.S.Jud.dial.1 (PG 89:1224)
1041 Thdr.Stud.Antirr.2.18 (PG 99:361)
1042 Ath.Ar.3.5 (PG 26:332)
1043 Lib.Car.2.14 (MGH Conc.Sup.2;73-74); Thdr.Stud.Antirr.1.8 (PG 99:337); Thdr.AbuQ.Imag.8 (Arendzen 12-13);Thdr.Stud.Antirr.1.8 (PG 99:337)
1044 Bas.Hom.24.4 (PG 31:608)
1045 Bas.Spir.9.23 (PG 32:109)
1046 Joh.D.Imag.1.21 (PG 94:1252-53)
1047 Bas.Spir.18.45 (PG 32:1249)
1048 ap.Niceph.Antirr.3.18 (PG 100:404)
1049 Bab.Un.4.17 (CSCO 80:133[79:165])
1050 Niceph.Antirr.3.12 (PG 100:393)
1051 Joh.D.Parall.8.4 (PG 96:17)
1052 CCP(754)ap.CNic.(787) (Mansi 13:300)
1053 Пс.44:3
1054 Dobsḣtz (1899) 29
1055 Gr.Nyss.Thdr. (PG 46:740)
1056 Gr.Nyss.Deit. (PG 46:572)
1057 Paulin.N.Ep.30.2 (CSEL 29:262-63)
1058 Paulin.N.Ep.32.2 (CSEL 29:276)
1059 Thdr.H.r.26.11 (Lietzmann 8)
1060 Jac.Ed.Can.21 (Kayser 18)
1061 Kitzinger (1954) 133
1062 Ostrogorsky (1929) 2-3
1063 Thdr.Stud.Or.11.3.17 (PG 99:820)
1064 H.G.Beck (1959) 303
1065 Niceph.Antirr.3.84 (PG 100:528-33)
1066 Thdr.AbuQ.Imag.1 (Arendzen 1-2)
1067 См.т.1-й, стр.54-55 оригинала.
1068 Florovsky (1950) 82-83
1069 ap.Niceph.Antirr.3.9 (PG 100:389)
1070 CCP(754)ap.CNic.(787) (Mansi 13:268)
1071 ap.Thdr.AbuQ.Imag.7 (Arendzen 11-12)
1072 Joh.H.Icon.2 (PG 96:1349)
1073 Joh.D.Imag.1.24 (PG 94:1256-57)
1074 Joh.D.Imag.2.7 (PG 94:1288); Joh.H.Const.7 (PG 95:324);

ССР(754)ар.СNic.(787) (Mansi 13:284); Thdr.Stud.Antirr.3.40 (PG 100:445)
1075 Gr.Pal.i. (PG 150:1092-93); Conf.Petr.Mog.3.53 (Karmirs
760); Aug.Quaest.Ex.71.1-2 (CCSL 33:102-3)
1076 ар.Joh.D.Imag.2.7 (PG 94:1288)
1077 Пс.96:7; ар.Joh.D.Imag.2.7 (PG 94:1288)
1078 Ис.42:8
1079 ар.Thdr.Stud.Antirr.3.3.14 (PG 99:425)
1080 Мал.1:12
1081 ар.Niceph.Imag.27 (PG 100:604)
1082 ар.Niceph.Antirr.3.13 (PG 100:396)
1083 ССР(754)ар.СNic.(787) (Mansi 13:280)
1084 См.т.1-й, стр.431 оригинала.
1085 Joh.D.Imag.2.12 (PG 94:1296)
1086 ССР(754)ар.СNic.(787) (Mansi 13:225)
1087 Joh.D.F.o.89 (Kotter 2:206)
1088 ар.Niceph.Antirr.1.13 (PG 100:224)
1089 ар.Niceph.Antirr.1.15 (PG 100:225)
1090 См.т.1-й, стр.200-210 оригинала.
1091 Ostrogorsky (1929) 41
1092 ССР(754)ар.СNic.(787) (Mansi 13:257)
1093 См.выше.
1094 1Кор.11:24-25
1095 ар.Thdr.Stud.Antirr.1.10 (PG 99:340)
1096 Const.V.ар.Niceph.Antirr.2.3 (PG 100:337)
1097 Const.V.ар.Niceph.Antirr.2.2 (PG 100:333)
1098 ССР(754)ар.СNic.(787) (Mansi 13:261)
1099 ар.Niceph.Imag.9 (PG 100:553)
1100 ар.Niceph.Antirr.3.28 (PG 100:420)
1101 ар.Thdr.Stud.Antirr.3.31-33 (PG 99:373-76)
1102 Leo III.Ер. (Jeffery 322)
1103 Гал.6:14; 1Кор.1:18
1104 ар.Thdr.Stud.Antirr.1.8; 1.15 (PG 99:337; 345)
1105 ар.Niceph.Antirr.3.34 (PG 100:425)
1106 Niceph.Imag.61 (PG 100:748)
1107 ар.Thdr.Stud.Ref. (PG 99:437)
1108 Bab.Un.5.18 (CSCO 80:146[79:180])
1109 Joh.D.Imag.2.16 (PG 94:1301)
1110 Niceph.Imag.38 (PG 100:645)
1111 Joh.D.Imag.1.19 (PG 94:1249)
1112 Niceph.Antirr.2.4 (PG 100:341)
1113 Niceph.Antirr.1.9 (PG 100:216)
1114 ССР(754)ар.СNic.(787) (Mansi 13:272; 277)
1115 ар.Thdr.Stud.Antirr.2.26 (PG 99:369)
1116 ар.Joh.H.Const.11.12 (PG 95:328)
1117 ар.Thdr.Stud.Antirr.3.1.47 (PG 99:412)
1118 ар.СNic.(787) (Mansi 13:180-81)
1119 См.т.1-й, стр.182-184 оригинала.
1120 Thdr.Stud.Ep.1.15 (PG 99:957)
1121 Joh.D.Imag.2.13 (PG 94:1297)
1122 ар.Thdr.Stud.Antirr.1.7 (PG 99:336)
1123 ССР(754)ар.СNic.(787) (Mansi 13:277; 261)
1124 Ин.4:24
1125 ар.Joh.D.Imag.1 (PG 94:1264)
1126 ар.Niceph.Antirr.3.54 (PG 100:477)
1127 ар.Joh.H.Const.13 (PG 95:329)
1128 ар.Niceph.Imag.65 (PG 100:756)
1129 ар.Niceph.Imag.17 (PG 100:577)
1130 ар.Joh.H.Const.3 (PG 95:313)
1131 ар.Niceph.Imag.27 (PG 100:601)
1132 ССР(754)ар.СNic.(787) (Mansi 13:216)
1133 Рим.1:25
1134 ССР(754)ар.СNic.(787) (Mansi 13:212; 221)

- 1135 ap.Niceph.Antirr.1.15 (PG 100:225)
1136 ССР(754)ap.CNic.(787) (Mansi 13:257)
1137 ССР(754)ap.CNic.(787) (Mansi 13:229)
1138 Martin (1930) 115
1139 Исх.20:4
1140 ap.Thdr.Stud.Antirr.3.1.55 (PG 99:413)
1141 ap.Niceph.Antirr.3.28 (PG 100:420)
1142 ap.Thdr.Stud.Antirr.1.16 (PG 99:345)
1143 См.т.1-й, стр.223,239 оригинала.
1144 См. ниже.
1145 ap.Thdr.Stud.Antirr.1.2 (PG 99:329)
1146 1Кор.8:5
1147 ap.Thdr.Stud.Antirr.1.9 (PG 99:337)
1148 ap.Thdr.Stud.Antirr.3.39 (i 99:424)
1149 См. выше.
1150 См.т.1-й, стр.157-160
1151 См.т.1-й, стр.344-347
1152 Dion.Ar.D.n.3.1 (PG 3:680)
1153 Dion.Ar.C.h.3.2 (PG 3:165); Max.Myst.24 (PG 91:705)
1154 ap.Niceph.Antirr.1.42 (PG 100:308)
1155 ССР(754)ap.CNic.(787) (Mansi 13:252)
1156 ap.Joh.H.Const.4 (PG 95:317)
1157 ap.Thdr.Stud.Antirr.3.1.39 (PG 99:408)
1158 ap.Niceph.Antirr.3.38 (PG 100:437)
1159 ap.Joh.D.Imag.2.4; 3.2 (PG 94:1285; 1320)
1160 Thdr.Stud.Antirr.3.1.40 (PG 99:408)
1161 ap.Niceph.Antirr.1.42 (PG 100:308)
1162 ap.Thdr.Stud.Antirr.3.1.22 (PG 99:400)
1163 ap.Niceph.Antirr.2.1 (PG 100:329)
1164 ССР(754)ap.CNic.(787) (Mansi 13:252)
1165 См.т.1-й, стр.263-266
1166 ap.Niceph.Antirr.1.9 (PG 100:216)
1167 ap.Niceph.Antirr.1.19 (PG 100:232)
1168 ССР(754)ap.CNic.(787) (Mansi 13:257)
1169 ap.Niceph.Antirr.1.23 (PG 100:253)
1170 ap.Niceph.Antirr.1.22 (PG 100:248-49); ССР(754)ap.CNic.(787) (Mansi 13:257)
1171 ap.Thdr.Stud.Antirr.3.1.15 (PG 99:396)
1172 Alexander (1958) 53
1173 Niceph.Antirr.1.20 (PG 100:237)
1174 Alexander (1958) 189
1175 Harnack (1931) 2:490
1176 Ehrhard (1897) 150
1177 CNic.(787)Act.7 (Mansi 13:378)
1178 Joh.H.Const.18 (PG 95:336)
1179 Niceph.Antirr.2.6 (PG 100:344-45)
1180 Niceph.Imag.60 (PG 100:245)
1181 Joh.D.Imag.2.4 (PG 94:1285)
1182 1Кор.13:12
1183 Joh.D.Imag.2.5; 3.2 (PG 94:1288; 1320)
1184 Dion.Ar.E.h.2.8.2 (PG 3:397)
1185 Thdr.Stud.Ep.imag. (PG 99:500-501); Steph.Bostr.fr. (ST 76:203)
1186 Thdr.Stud.Antirr.1.8 (PG 99:337)
1187 Joh.D.Imag.2.11; 3.10 (PG 94:1296; 1333)
1188 Joh.D.Imag.3.16 (PG 94:1337)
1189 Niceph.Antirr.1.28 (PG 100:277)
1190 Niceph.Antirr.1.30 (PG 100:280)
1191 Thdr.Stud.Antirr.1.11 (PG 99:341)
1192 Niceph.Antirr.1.30 (PG 100:280)
1193 Joh.D.Imag.1.9 (PG 94:1240)
1194 Max.Schol.E.h.4.1 (PG 4:152-53)

- 1195 Niceph.Antirr.1.16 (PG 100:225)
1196 Thdr.Stud.Antirr.3.3.2 (PG 99:421)
1197 Joh.D.Imag.1.9-13; 3.18-23 (PG 94:1240-44; 1340-44)
1198 Nicet.Steth.Jud.20 (SC 81:436)
1199 Leont.N.Serm.3 (PG 93:1600)
1200 Joh.D.Imag.3.10 (PG 94:1333)
1201 Joh.D.Imag.2.5; 3.2 (PG 94:1288; 1320)
1202 Joh.H.Const.10 (PG 95:325)
1203 Arist.An.2.7-11; 3.1-2
1204 Herodot.Hist.1.8; Hor.A.p.180-82
1205 Max.Schol D.n..7.2 (PG 4:345); Psell.Cant.2.2 (PG 122:573)
1206 Phot.Hom.17.5 (Laourdas 170-71)
1207 Мф.13:16-17
1208 Joh.D.Imag.3.12 (PG 94:1333)
1209 Ис.6:1
1210 Thdr.Stud.Antirr.3.1.2 (PG 99:392)
1211 Niceph.Antirr.3.4 (PG 100:381)
1212 Thdr.Stud.Or.9.8 (PG 99:781)
1213 Niceph.Antirr.3.3; 3.5 (PG 100:380; 384)
1214 Быт.3:6
1215 Thdr.Stud.Or.2.4 (PG 99:696)
1216 Joh.D.Imag.1.17 (PG 94:1248)
1217 Joh.D.Imag.3.3 (PG 94:1320)
1218 Joh.H.Const.9 (PG 95:325)
1219 Joh.D.Imag.2.23 (PG 94:1309)
1220 Joh.D.Imag.3.12 (PG 94:1336)
1221 Joh.D.Imag.1 (PG 94:1264)
1222 Thdr.Stud.Ref.4; 8 (PG 99:445; 452)
1223 Thdr.Stud.Ref.2 (PG 99:444)
1224 Niceph.Imag.73 (PG 100:789)
1225 Thdr.Stud.Antirr.1.7 (PG 100:337)
1226 Niceph.Antirr.1.29 (PG 100:277)
1227 Thdr.Stud.Ref. (PG 99:440); Petr.Sic.Hist.7 (PG 104:1249)
1228 Niceph.Antirr.3.40 (PG 100:453)
1229 Niceph.Imag.47; 82 (PG 100:696; 809)
1230 Leont.N.Serm.3 (PG 93:1601)
1231 Thdr.Stud.Icon.1 (PG 99:485)
1232 Niceph.Imag.48 (PG 100:700)
1233 Niceph.Antirr.1.42 (PG 100:308)
1234 Niceph.Imag.41 (PG 100:661)
1235 Thdr.Stud.Antirr.2.6 (PG 99:356)
1236 Niceph.Antirr.3.17 (PG 100:401)
1237 Thdr.Stud.Antirr.1.7 (PG 99:337)
1238 Ис.19:1
1239 Мф.2:13-15
1240 Thdr.Stud.Or.3.4 (PG 99:704)
1241 См.т.1-й, стр.377 оригинала.
1242 Niceph.Imag.78 (PG 100:801)
1243 Кол.1:15
1244 Быт.1:27
1245 Joh.D.Imag.3.26 (PG 94:1345)
1246 Исх.20:4
1247 Исх.36:8, 35
1248 Joh.D.Imag.3.9 (PG 94:1329)
1249 Евр.9:5
1250 Niceph.Antirr.2.8 (PG 100:348)
1251 Niceph.Imag.70 (PG 100:769); Thdr.AbuQ.Imag.10 (Arendzen 19); Steph.Bostr.fr. (ST 76:204);
Ps.Anast.S.Jud.dial.2 (PG 89:1233); Troph.Dam.3.6.3 (PO 15:246); Joh.D.Imag.1.20 (PG 4:1252)
1252 Мф.22:16-21
1253 Joh.D.Imag.3.11 (PG 94:1333); Joh.H.Const.5 (PG 95:321)

- 1254 Евр.10:1
1255 Joh.D.Imag.1.15 (PG 94:1245)
1256 Быт.19:1
1257 Евр.2:16
1258 Joh.D.Imag.3.26 (PG 94:1348)
1259 Thdr.AbuQ.Imag.5 (Arendzen 7-9)
1260 Leont.N.Serm.3 (PG 93:1600)
1261 Joh.H.Icon.3 (PG 96:1352)
1262 Niceph.Antirr.3.35 (PG 100:428)
1263 Thdr.Stud.Or.2.5 (PG 99:697)
1264 Thdr.AbuQ.Mim.1.2 (Graf 90); Thdr.AbuQ.Imag.6 (Arendzen 9-10)
1265 Leont.N.Serm.3 (PG 93:1601)
1266 Втор.6:13; Мф.4:10
1267 Thdr.Stud.Antirr.1.19 (PG 99:348); Thdr.AbuQ.Imag.9 (Arendzen 18)
1268 Joh.D.Imag.1.14 (PG 94:1244)
1269 Niceph.Antirr.3.10 (PG 100:392)
1270 Joh.D.Imag.1.8 (PG 94:1240)
1271 Leont.N.Serm.3 (PG 93:1600)
1272 Joh.D.Imag.1.conc. (94:1281)
1273 Thdr.Stud.Antirr.3.2.1 (PG 99:417)
1274 Thdr.Stud.Icon.1 (PG 99:489)
1275 Thdr.Stud.Or.5.2 (PG 99:721)
1276 Joh.D.Imag.2.11 (PG 94:1293-96)
1277 Joh.D.Imag.2.15 (PG 94:1301)
1278 Thdr.Stud.Or.8.8 (PG 99:768)
1279 Joh.D.Imag.1.21 (PG 94:1253)
1280 Лк.1:11
1281 Thdr.Stud.Or.7.5 (PG 99:752)
1282 Исх.20:4
1283 Втор.4:15-18
1284 Joh.D.Imag.3.7 (PG 94:1325)
1285 Niceph.Antirr.3.40 (PG 100:456)
1286 Thdr.Stud.Ref.13 (PG 99:457)
1287 Thdr.Stud.Antirr.1.5 (PG 99:333)
1288 Флоровский (1933) 250
1289 Joh.D.Imag.2.16 (PG 94:1304)
1290 Thdr.Stud.Ref.3 (PG 99:444-45)
1291 Thdr.Stud.Antirr.1.7 (PG 99:336)
1292 См.т.1-й, стр.255-258
1293 Niceph.Antirr.1.38 (PG 100:293-96)
1294 Niceph.Antirr.3.39 (PG 100:444)
1295 Thdr.Stud.Prob.13 (PG 99:484)
1296 Thdr.Stud.Ep.imag. (PG 99:502)
1297 См. выше.
1298 Thdr.Stud.Antirr.3.1.17 (PG 99:397); Niceph.Antirr.2.17 (PG 100:365)
1299 См. выше.
1300 Niceph.Antirr.1.48 (PG 100:325)
1301 Niceph.Antirr.1.44 (PG 100:312)
1302 Martin (1930) 187
1303 ap.Phot.Ep.2.102 (PG 102:925)
1304 Joh.D.Imag.2.5; 3.2 (PG 94:1288; 1320)
1305 Niceph.Imag.71 (PG 100:781)
1306 Niceph.Antirr.2.18 (PG 100:367)
1307 Thdr.Stud.Prob.5 (PG 99:480)
1308 Niceph.Antirr.1.20 (PG 99:233-36)
1309 Thdr.Stud.Antirr.3.1.6 (PG 99:392)
1310 Niceph.Antirr.2.13 (PG 100:360)
1311 Niceph.Antirr.2.19 (PG 100:369)
1312 Niceph.Antirr.3.49 (PG 100:468)
1313 См.т.1-й, стр.250 оригинала.
1314 Joh.D.Imag.3.8 (PG 94:1329)
1315 Joh.H.Const.3 (PG 95:313-16)

1316 1Ин.1:1
1317 Ин.4:6; 6:19; 2:12
1318 Thdr.Stud.Ref.1 (PG 99:441-44)
1319 Joh.Maur.Carm.10.16-17 (Lagarde 8)
1320 Niceph.Antirr.1.23 (PG 100:256)
1321 Joh.H.Const.8 (PG 95:324-25)
1322 Niceph.Imag.61 (PG 100:748)
1323 Joh.H.Const.3 (PG 95:316)
1324 Niceph.Antirr.1.37 (PG 100:292)
1325 Thdr.Stud.Antirr.3.3.15 (PG 99:428)
1326 Thdr.Stud.Ep.imag. (PG 99:505)
1327 Thdr.Stud.Ref.3-4 (PG 99:444-45)
1328 Исх.20:4
1329 Thdr.Stud.Antirr.2.4 (PG 99:353)
1330 Niceph.Imag.75 (PG 100:793)
1331 Thdr.Stud.Antirr.1.1 (PG 99:329)
1332 Joh.D.Imag.1 (PG 94:1268)
1333 Niceph.Imag.70 (PG 100:773)
1334 Lit.Bas. (Brightman 326)
1335 Niceph.Imag.26; 27 (PG 100:601; 604)
1336 Lit.Bas. (Brightman 329)]
1337 См.т.1-й, стр.167-169
1338 Niceph.Antirr.2.19 (PG 100:373)
1339 Niceph.Antirr.3.59 (PG 100:484)
1340 Thdr.Stud.Antirr.1.10 (PG 99:340)
1341 Thdr.Stud.Ref.29 (PG 99:469)
1342 Dalton (1911) 648
1343 Lit.Bas. (Brightman 323)
1344 Max.Schol.E.h.4.5 (PG 4:156)
1345 Max.Qu.dub.73 (PG 90:845)
1346 Лк.2:41-52
1347 Thdr.Stud.Or.3.5 (PG 99:704)
1348 Max.Ambig.5 (PG 91:1057)
1349 Niceph.Antirr.3.2 (PG 100:377)
1350 Niceph.Imag.82 (PG 100:813)
1351 Niceph.Antirr.3.10 (PG 100:392)
1352 Lit.Bas. (Brightman 313; 322)
1353 Niceph.Imag.36 (PG 100:632)
1354 Joh.H.Icon.8 (PG 96:1356)
1355 Thdr.Stud.Or.2.1 (PG 99:692)
1356 Лк.2:14
1357 Thdr.Stud.Or.3.3 (PG 99:701)
1358 1Коп.11:24-25
1359 Thdr.Stud.Ref.6 (PG 99:448)
1360 Joh.D.Dialect.pr. (Kotter 1:52-53)
1361 Hoeck (1951) 59
1362 Thdr.Stud.Or.11.3.16 (PG 99:817)
1363 Thdr.Stud.Antirr.2.18-19 (PG 99:365)
1364 Thdr.Stud.Or.11.4.24 (PG 99:828)
1365 Thdr.Stud.Or.13.3 (PG 99:885)
1366 См.т.1-й, стр.141-152
1367 Max.Qu.Thal.pr. (PG 90:260)
1368 Lit.Bas. (Brightman 309)
1369 Lit.Bas. (Brightman 327)
1370 Lit.Bas. (Brightman 328)
1371 Niceph.Imag.52; 68 (PG 100:724; 764)
1372 Niceph.Imag.27; 36 (PG 100:608; 628)
1373 Thdr.Stud.Or.2.1 (PG 99:693)
1374 Niceph.Imag.50 (PG 100:705)
1375 Thdr.Stud.Or.4.1 (PG 99:709)
1376 Еф.4:8
1377 Niceph.Imag.44 (PG 100:680)

- 1378 Max.Schol.E.h.3.11 (PG 4:149)
1379 Lit.Bas.; Lit.Chrys. (Brightman 314)
1380 Lit.Bas.; Lit.Chrys. (Brightman 328-29)
1381 Thdr.Stud.Or.2.3 (PG 99:693)
1382 Thdr.Stud.Or.2.4-5 (PG 99:696-97)
1383 См.т.1-й, стр.261 оригинала.
1384 Rom.Mel.Гимн.1.24 (SC 99:92)
1385 Fedotov (1966) 1:54
1386 Lit.Bas. (Brightman 314)
1387 Lit.Chrys. (Brightman 314)
1388 Lit.Bas.; Lit.Chrys. (Brightman 330; 331)
1389 Rom.Mel.Akath.Oik.46 (Eustratiades 55)
1390 Rom.Mel.Akath.Kont.1 (Eustratiades 52)
1391 Psell.Salut.5 (PO 16:522)
1392 Psell.Comm.Sim.Met.5 (PG 114:204)
1393 Лазарев (1960) 27-30
1394 Leont.N.Serm.3 (PG 93:1601)
1395 Germ.I.Dorm.2 (PG 98:356-57)
1396 Thdr.AbuQ.Mim.1.2 (Graf 90); CCP(681)Act.15 (Mansi 11:608-9)
1397 Theoph.Nic.Theot.7.15 (Jugie 82-84)
1398 Thdr.Stud.Ref. (PG 99:437-40)
1399 Thdr.Stud.Or.6.9 (PG 99:741)
1400 Niceph.Antirr.2.4 (PG 100:341)
1401 Thdr.Stud.Or.5.1; 5.4 (PG 99:720; 725)
1402 Joh.Maur.Carm.27 (Lagarde 12-13)
1403 Germ.I.Dorm.3 (PG 98:468-69)
1404 Thdr.Stud.Or.5.3 (PG 99:724)
1405 Быт.5:24; 4Цар.2:11
1406 Niceph.Antirr.2.4 (PG 100:341)
1407 Theoph.Nic.Theot.14.33 (Jugie 196)
1408 Thdr.Stud.Or.5.6 (PG 99:729)
1409 Lit.Bas.; Lit.Chrys. (Brightman 331-32)
1410 Thdr.Stud.Or.8.9 (PG 99:769)
1411 Joh.Cant.Apol.2.25 (PG 154:485)
1412 Lit.Bas. (Brightman 330)
1413 CNic.(787)Act.7 (Mansi 13:378)
1414 Dion.Ar.C.h.6.2 (PG 3:200-201)
1415 Rom.Mel.Гимн.24.1; 28.2 (SC 114:110; 236)
1416 Lit.Chrys. (Brightman 313)
1417 Lit.Bas. (Brightman 312)
1418 Lit.Bas. (Brightman 323)
1419 Thdr.Stud.Or.6.1 (PG 99:729)
1420 Thdr.Stud.Or.2.2 (PG 99:693)
1421 Thdr.Stud.Or.6.1 (PG 99:732)
1422 Joh.Maur.Carm.24.7-8 (Lagarde 12)
1423 Joh.Maur.Carm.pr. (Lagarde 2)
1424 Joh.Maur.Carm.3.33-36 (Lagarde 3-4)
1425 См.т.1-й, стр.155-171
1426 Rom.Mel.Гимн.2.3 (SC 99:106)
1427 Lit.Bas. (Brightman 330)
1428 Lit.Bas. (Brightman 310)
1429 Lit.Bas. (Brightman 342)
1430 Lit.Bas. (Brightman 315)
1431 Тит.3:5
1432 Lit.Chrys. (Brightman 315)
1433 Lit.Bas. (Brightman 333)
1434 Niceph.Apol.8 (PG 100:844)
1435 Thdr.Stud.Or.2.3 (PG 99:693)
1436 Thdr.Stud.Or.3.2 (PG 99:701)
1437 Niceph.Imag.36 (PG 100:628)
1438 Joh.D.Imag.2.6 (PG 94:1288)
1439 Thdr.Stud.Ep.1.16 (PG 99:961)

- ¹⁴⁴⁰ Ladner (1940) 142
¹⁴⁴¹ Lit.Chrys. (Brightman 332)
¹⁴⁴² Thdr.Stud.Can.imag.1 (PG 99:1769)
¹⁴⁴³ Meth.CP.Syn. (Gouillard 47)
¹⁴⁴⁴ Meth.CP.Syn. (Gouillard 51)

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ. ВЫЗОВ ЛАТИНСКОЙ ЦЕРКВИ

До сих пор, излагая историю вероучительного развития восточного христианства, можно было почти не упоминать о Западе, - почти, но не совсем, ибо, по сути дела, западная Церковь, так или иначе, участвовала во всех вероучительных спорах, которые мы рассматривали. Но начиная с 9-го и по 11-й века раскол между Востоком и Западом в единой православной и католической Церкви сам стал основной проблемой вероучительных споров и вероучительного развития.

Конечно, расколы были и прежде. Гностики и монтанисты, о которых говорили, что они остались "вне основного течения", ариане, осужденные в Никее как еретики, несториане и монофизиты, обособившиеся после христологических споров 5-го века и доселе существующие самостоятельно, иконоборцы и иконопочитатели, - все эти и другие направления на протяжении многих веков христианской истории были втянуты в раскол и разделение. В каком-то смысле самым серьезным расколом, чреватом далеко идущими последствиями, стал ранний разрыв между христианством и его предтечей иудаизмом, - раскол, последствия которого постоянно давали о себе знать в христианской мысли. Хотя эти события и давали возможность утверждать, что до столкновения Рима с Византией Церковь оставалась "хитомом нешвенным"¹⁴⁴⁵, по сути дела, "раскол между восточными и западными христианами представляет собой одно из величайших бедствий в истории Церкви", так как "с одной стороны, он серьезно подорвал возможность христианского Востока сопротивляться надвигающемуся исламу", а с другой, - ускорил централизацию западного христианского мира, "приведшую ко многим злоупотреблениям и породившую широкую волну недовольства", в результате чего "сама Реформация, расколовшая Запад на два враждебных лагеря, стала одним из его последствий"¹⁴⁴⁶.

Мы не можем (да здесь нам это и не нужно) точно определить время раскола. Принято считать, что отлучение константинопольского патриарха Михаила Керулария легатами римского папы, совершившееся в 1054-м году, стало тем "громовым ударом (который) дает возможность определить время окончательного раскола"¹⁴⁴⁷. Хотя в строго формальном смысле это отлучение не привело к организационному расколу между двумя Церквями, именно "в 1054-м году впервые все признаки разобщения, заявлявшие о себе на протяжении веков, сфокусировались в одном событии"¹⁴⁴⁸. Формально разрыв евхаристического общения совершился позднее, однако утрата единства произошла раньше. Думается, что во многих отношениях было бы правильно искать религиозные и вероучительные причины раскола в четвертом, пятом и шестом веках¹⁴⁴⁹, даже если там явное признание ширящейся пропасти встречается лишь случайно¹⁴⁵⁰. Примером может служить "Фотиев раскол" 9-го века, когда вероучительные различия, начиная от триадологических споров и кончая вопросом о природе Церкви, вылились в открытое противоборство. Как и в христологических спорах¹⁴⁵¹, организационный и вероучительный раскол хронологически в нем не совпадают, но воздействуют друг на друга как причина и следствие. "Церковь Божия разделилась, - сетует патриарх Фотий. - И причина разделения - страх Божий и человеческий"¹⁴⁵². Остро ощущаются взаимообразные злоба и заносчивость, выражающиеся, например, в словах Керулария и других греков о том, что живущие на закате пребывают во тьме¹⁴⁵³, а также в нападении Лиутпранда, согласно которому еще Вергилий¹⁴⁵⁴ предостерегал латинян от "козней греков"¹⁴⁵⁵. Помимо своей культурологической значимости, которая в данном случае не составляет для нас непосредственного интереса, такие слова указывают и на богословскую разрыв между Востоком и Западом, требующий нашего внимания. И тем не менее не стоит забывать, что как на Востоке, так и на Западе "с 11-го по 15-й века единение было "основным устремлением" пап и патриархов"¹⁴⁵⁶.

За тех и других хорошо сказал император Мануил Комнин: "Жажду мира и призываю к единению всех, кто призван Христом"¹⁴⁵⁷. Эта жажда, однако, осталась неутоленной по многим причинам: некоторые из них не имели никакого отношения к христианскому учению или касались его лишь слегка, тогда как другие обладали принципиально вероучительным характером. К ним мы и обратимся.

ПРАВОСЛАВИЕ СТАРОГО РИМА

Противоборство между Востоком и Западом по вопросу о власти, а также в области богословия умерялось тем широко признанным фактом, что Рим хранил православное вероучение незапятнанным (или почти таковым). Посреди множества превратностей,

которые один век нес на смену другому, и когда, как писал византийский император Константин 4-й папе Льву 2-му, "иерархи стали ересиархами", римский иерарх оставался непоколебимым, и посему "согласные в духе и букве с богословием вселенского архипастыря"¹⁴⁵⁸ были спасены от заблуждения. Папы тоже подчеркивали эту мысль. Приводя обетования и повеления, которые Христос дал Петру (Мф.16:18- 19; Ин.21:15-17), папа Агафон возвестил (по-видимому, на греческом): "Прибегая к его <Петра> заступничеству, сия апостольская Церковь никогда не отступала от истинного пути и не уклонялась ни в какое заблуждение. Единая католическая Христова Церковь и вселенские соборы всегда принимали его власть как князя всех апостолов"¹⁴⁵⁹. Употребление столь весомых слов, как "никогда" и "всегда", означало, конечно, что, если бы нашелся хоть один документально засвидетельствованный пример отхода от православия, он был бы достаточным, чтобы опровергнуть это утверждение.

Тем не менее положительные свидетельства истории были неоспоримы. Самым впечатляющим примером православного исповедания Рима в исторический период, пришедшийся на 1-й том нашей работы, было влияние папы Льва 1-го на Халкидонский Собор, о котором потом снова и снова упоминали в ходе столкновений между Востоком и Западом. Восток был вынужден признать, что в Халкидоне Льва провозгласили "столпом православия"¹⁴⁶⁰ и с тех пор так о нем и вспоминали. Христология предсуществования, кенозиса и прославления, изложенная в томосе Льва архиепископу Флавиану, стремилась вобрать положительные моменты, присущие обеим крайностям, достичь той евангельской умеренности, на основании которой могло объединиться большинство христиан и, в конце концов, именно она одержала победу. "Петр говорит устами Льва!" - восклицали отцы, сошедшиеся на собор¹⁴⁶¹. В период, рассматриваемый нами в этом томе, Восток и Запад сошлись на том, что в Халкидоне устами Льва действительно говорили Петр и Святой Дух. Согласно Софронию "богоданное и богодухновенное послание великого, светозарного и богомысленного Льва от пресвятой Римской Церкви" было священным и достойным почитания как "совершитель православия"¹⁴⁶². Константинопольский Собор 681-го года возвестил, что "послание Льва <томос, адресованный Флавиану> подобно мощному (romaleon) реву Льва, издававшемуся из Рима"¹⁴⁶³, устрасил охотников. Собор не только вновь утвердил христологию Льва и Халкидона, но и переосмыслил ее, сблизив с христологией Кирилла Александрийского; кроме того, смысл некоторых формул Льва имел значение и во время споров¹⁴⁶⁴. В то же время все, утверждавшие халкидонское православие, тем самым отвергали Эфесский собор 449-го года¹⁴⁶⁵, который Лев назвал "разбойничьим", и примыкали к восхвалению папы, прозвучавшему в Халкидоне.

Ко времени, которое мы здесь рассматриваем, эта прерогатива папы простиралась на три собора назад и на все последующие¹⁴⁶⁶, ибо, как писал в 862-м году Николай 1-й, папа Старого Рима, патриарху Нового Рима Фотию, без Рима все соборы были бы "разбойничьими", если бы "Лев Великий не уподобился льву, о коем написано: "вот, лев от колена Иудина победил"¹⁴⁶⁷, и если бы он, призванный Богом, не отверз уст своих и не поразил ужасом сердца всего мира и даже императоров"¹⁴⁶⁸. По словам одного западного богослова того же века Халкидон показал, что "первосвященник римского престола" выше Константинополя и, следовательно, имеет власть над соборами¹⁴⁶⁹. По сути дела, этот богослов утверждал, что "на любом соборе, будь то на Востоке или в Африке, всегда присутствовали уполномоченные римским первосвященником, и постановления соборные всегда утверждались его авторитетными посланиями.... Соборы, им утвержденные, сохраняли силу, осужденные же почитались не имеющими таковой и не могущими притязать на какую бы то ни было власть"¹⁴⁷⁰. Посему даже Феодор Абукирский, живший в том же 9-м веке, но писавший, в основном, на арабском или сирийском, утверждал, "что нам надобно созидать на основании Мар Петра, водительствовавшего шестью вселенскими соборами, которые собрались по повелению епископа Рима, столицы мира"¹⁴⁷¹. С другой стороны, патриарх Фотий оспаривал историческую и богословскую обоснованность "канона, который гласит, что епископ Рима первенствует на каждом соборе"¹⁴⁷². Однако патриарх Епифаний, один из его предшественников на константинопольском престоле (6-й век), заявил, что "молится о соединении с тобою <то есть папой> и принятии божественных догматов, которые в предании унаследовал твой святой престол от благословенных и святых учеников и апостолов Божиих, особенно же от князя апостолов Петра"¹⁴⁷³.

Таким образом, большинство тех, кто говорил от имени Запада и даже некоторые из выражавших интересы Востока стали расценивать авторитет отцов и свершения соборов как следствие православной чистоты Рима: Рим занял позицию, которая позволяла ему выходить победителем из очередной схватки и, в конце концов, стало ясно, что она и впредь будет

таковой. В решении двух догматических проблем, рассмотренных нами доселе (учение о Христе и вопрос о правомочности церковных изображений)¹⁴⁷⁴, православие Рима играло немалую роль, а в первом случае, быть может, даже решающую, так что, когда взаимоотношения Востока и Запада сами стали предметом споров, "латиняне" могли искать поддержки в свидетельствах не только первых веков, но и недавнего прошлого. Нельзя сказать, что у тех, кто был против, не было материалов, дающих основание утверждать, что Рим не всегда был абсолютно прав, однако свидетельства, накопленные престолом св. Петра, порой почти подавляли.

Упрек в том, что иногда Рим заблуждался, равно как и обратное утверждение можно было обосновать, обратившись к полемике о двух волях и действиях во Христе. Даже на Первом Ватиканском Соборе 1870-го года язык, использованный папой Гонорием 1-м в этом споре, был расценен как "сильнейшее церковно-историческое препятствие в деле определения папской непогрешимости"¹⁴⁷⁵. Тысячу лет назад в полемике между Востоком и Западом, которую мы здесь рассматриваем, Фотий расценивал случай с Гонорием как доказательство того, что папы не только не являются авторитетом для церковных соборов, но и погрешают в вопросах вероучения, так как упомянутый Гонорий, по сути дела, принял ересь монофелитства¹⁴⁷⁶. Представители этой ереси тоже ссылались на Гонория, причем не в смысле противоборства авторитету папы, но ради укрепления своего учения, которое якобы исповедовали все учителя истинной веры, включая Сергия, епископа Нового Рима, и Гонория, епископа Рима Старого¹⁴⁷⁷. Несмотря на то что этот довод, с которым преемник Сергия Павел 2-й обратился к преемнику Гонория Феодору, не находил широкого признания, он заставляет задуматься, сколь значимой оказалась поддержка Гонорием (пусть не намеренная, но тем не менее реальная) той богословской позиции, которую называют не иначе как "монофелитской".

В свете различия между моноэнергизмом (учением об одном действовании (*energeia*) во Христе) и монофелитством (согласно которому во Христе наличествует одна воля (*thelema*) Гонория надо причислить к последнему, хотя многие (и, быть может, даже большинство) из тех, кто отстаивал одно, принимали и второе. Касаясь вопроса об одном или двух действиях, он подчеркивал, что есть единый действующий, Господь Иисус Христос, через человечество, соединенное со Словом, совершающий как божественные, так и человеческие действия¹⁴⁷⁸. Поэтому на основании догматического авторитета было заявлено, что вопрос об одном (двух) действиях неразрешим и исключается из рассмотрения¹⁴⁷⁹. Надлежало избегать "соблазна недавно явленного новшества" и подлинно христологической формулой признавать ту, в которой говорится не об "одном действовании", но о "едином действователе"¹⁴⁸⁰. Однако стремясь избежать моноэнергизма, Гонорий недвусмысленно признавал монофелитство. "Исповедуем, - писал он, - единую волю Господа нашего Иисуса Христа, ибо естество наше истинно было воспринято Божеством"¹⁴⁸¹. Очевидно (и на это обратил внимание Максим, оправдывая Гонория), что его противостояние идее "двух волей" основывалось на их осмыслении как "двух противоборствующих волей"¹⁴⁸². Он не имел в виду, что Христос представляет собой несовершенное человеческое существо, лишенное человеческой воли: речь идет о том, что, будучи человеком, Христос не имел в Своем теле никакого действия и в душе - никакой воли, которые могли бы противоборствовать действию и воле Бога, то есть действию и воле Его божественного естества¹⁴⁸³. "Благодаря этому можно объяснить, почему Гонорий был монофелитом, не отрицая, что он действительно был таковым"¹⁴⁸⁴. Константинопольский Собор 681-го года осудил послание Гонория вместе с посланиями Сергия, назвав их "совершенно чуждыми апостольским учениям, определениям святых соборов и всем признанным отцам". Перечислив тех лжеучителей, которых за их монофелитство надлежало посмертно отлучить, соборное постановление возвещает: "И мы определяем, что вместе с сими должно извергнуть из Церкви Божией и предать анафеме Гонория, бывшего некогда папою Старого Рима, за писанное им Сергию, где во всем следует его воззрению и подтверждает его неблагочестивое учение"¹⁴⁸⁵. В своем попутном указе император анафематствовал Гонория как "всецелого тем мужам сотоварища в ереси, спутника (*syndromos*) и утвердителя ереси их"¹⁴⁸⁶. Запад понял решение собора. Пересказывая его постановление, папа Лев 2-й перечисляет основателей монофелитства и затем добавляет: "И вместе с сими Гонорий Римский, позволивший запятнать непорочное правило апостольского предания, принятого от своих предшественников (*qui immaculatam apostolicae traditionis regulam, quam a praedecessoribus suis accepit, maculari consentit*)"¹⁴⁸⁷. В другом послании он даже обвиняет Гонория в том, что тот "своим явным вероломством попытался ниспровергнуть непорочную веру" вместо того чтобы "учением апостольского предания принести славу сей апостольской Церкви"¹⁴⁸⁸; такова, по меньшей мере, латинская редакция послания. В

греческом варианте обвинение смягчено до выражения "уступил"¹⁴⁸⁹, что согласуется с его характером в другом латинском послании, где Гонорий обвиняется в том, что "сразу не угасил пламень еретического учения, как то подобало апостольской власти, но содействовал ему своим небрежением"¹⁴⁹⁰. Равным образом в "Дневнике римских понтификов" (точное время написания которого не известно) признается, что папа Гонорий "споспешествовал разжиганию ложных утверждений" монофелитства¹⁴⁹¹. Даже в рассматриваемый нами период, в 9-м и 11-м веках, апологеты Запада причисляли Гонория к тем, кто был осужден за монофелитство¹⁴⁹².

Чтобы избавить Старый Рим от смущения по поводу того, что некогда восседавший на его престоле был осужден как еретик, в средние века заговорили о некоем мифическом "монахе Гонории", которого якобы осудили в Константинополе. Однако, по-видимому, проще было убрать это имя из списка еретиков, анафематствованных как монофелитов¹⁴⁹³. Это началось с папы Мартина 1-го, который в своей энциклике о монофелитстве осудил Феодора Фарранского, Пирра Константинопольского и прочих еретиков, однако даже не упомянул Гонория¹⁴⁹⁴. В списке еретиков, посланном на Константинопольский Собор Агафоном, преемником Мартина и Гонория, вместо имени последнего просто говорится "и согласные с ними"¹⁴⁹⁵. Что касается Фотия, то в свой список монофелитов он, конечно, включил и Гонория, и Сергия, патриарха Нового Рима, однако не упомянул его преемника Пирра¹⁴⁹⁶. В 11-м веке миролюбиво настроенный антиохийский патриарх Петр 3-й поступал двояко: в послании по поводу своего патриаршего поставления, отправленном иерусалимскому патриарху, он осудил "Сергия, Пирра, Павла и Гонория староримского" за их "твердоумие"¹⁴⁹⁷, тогда как в таком же послании папе упомянул только трех первых¹⁴⁹⁸. Упоминание имени Гонория или его умолчание было, очевидно, обусловлено не самим человеком, но его принадлежностью к престолу. Притязания Старого Рима на православную непогрешимость надо было согласовать с историческими фактами, раз уж было признано, что Гонорий - еретик¹⁴⁹⁹. Поэтому Мартин счел возможным осудить "всех без изъятия, тщетно утверждающих одно естество, волю или действие Христовых Божества и человечества или не исповедающих ни одного" как "врагов и противников кафолической и апостольской Божией Церкви"¹⁵⁰⁰; в то же время, однако, не причислив Гонория к тем, кто поступал таким образом (хотя, вне сомнения, он именно так и поступал), Мартин мог заявить, что "мы, архиереи сего апостольского престола, не дозволили им множить это (заблуждение) и расхищать сокровище веры"¹⁵⁰¹.

Независимо от дела Гонория отстаивание папой Мартином непогрешимости Старого Рима поддерживалось летописью. Во время христологического спора, пришедшегося на 7-й век (как, впрочем, и на 5-й), его считали "столпом православия", причем такое определение исходило не от латинян¹⁵⁰². В то же время даже равеннский архиепископ Мавр, притязавший на независимость своего престола от Рима, заявил, что "по ныне обсуждаемым вопросам, противопологаемым постановлениям православных отцов, я верую так, как учит ваше святое апостольское учение и православная Церковь (Рима)" вопреки учению "защищаемому Пирром, епископом Константинопольским"¹⁵⁰³. Греческие игумены и иереи, в борьбе с монофелитством сохранившие верность православному учению, обращались к Риму как к "апостольскому первопрестолу"¹⁵⁰⁴. Согласно Софронию Иерусалимскому можно было "пройти от края земли до ее внешних пределов, доколе не достигнешь апостольского престола, где утверждены основания православных догматов"¹⁵⁰⁵. После Третьего Константинопольского Собора византийский император Константин Погонат выразил свое восхищение "Петром, водителем апостольского хора, седателем первопрестола, который разумеющими очами наставляет богословию тайны спасения"¹⁵⁰⁶. Сам собор в официальном послании к Агафону признал его верховенство и особенно его водительство, назвав "мудрым... врачевателем", который своими "православными снадобьями"¹⁵⁰⁷ исцеляет недуг Церкви. То же самое о Старом Риме собор засвидетельствовал и в своем послании императору Нового Рима¹⁵⁰⁸. Свидетельство подтверждалось другими восточными иерархами и богословами¹⁵⁰⁹. Те решения против монофелитской ереси, которые Рим принял в 649-м и затем в 680-м годах, православная, кафолическая и вселенская Церковь подтвердила на соборе 681-го года. Таким образом, Петр еще говорил устами папы¹⁵¹⁰.

Обращение к Старому Риму сыграло свою роль и в иконоборческом споре. У всех основных защитников иконопочитания можно найти речения, в которых они утверждали верховенство и православие Рима, - например, у Никифора, который, отстаивая иконы, утверждает, что догмат "не может получить одобрения, ни обычай обрести признания" без Рима¹⁵¹¹. Наиболее ясную форму такие утверждения принимают у Феодора Студита (причем это в равной мере связано как с его богословием, так и биографией), однако надо помнить, что,

хотя "в сознании Феодора Римский престол обладал первозначностью среди патриархатов", "в этом отношении он и его партия не представляют для Восточной Церкви ничего нового и необычного" ¹⁵¹². Несмотря на то что порой Феодор умаляет вселенский авторитет Рима ¹⁵¹³ [особенно до иконоборческого спора], - разразившись, этот спор дает ему возможность обратиться как к авторитетному источнику к писаному и неписаному преданию Церкви, которое, по его словам, заверено "тем престолом, о котором Христос сказал: "Ты - Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее" ¹⁵¹⁴. Обращаясь прямо к папе, он призывает, говоря: "Христос, Бог наш, сказал тебе: "И ты некогда, обратившись <"conversus" на латыни> утверди братьев твоих" ¹⁵¹⁵. И вот ныне сему время и место.... Будучи по достоинству первым среди всех, ты наделен силою Богом, введшим тебя в достоинство сие" ¹⁵¹⁶. Позднее он писал папе, что римский престол "от начала и донныне самым промыслом Божиим <является> одной и единственной помощью в непрестанных нестроениях... чистым и подлинным источником православия... уединенным тихим пристанищем для всей Церкви от всякой еретической бури" ¹⁵¹⁷.

Обращение Феодора за помощью к Риму не лишено некоторых интересных моментов, так как позиция латинской Церкви в вопросе об иконопочитании ни в коей мере не согласовывалась с той ситуацией, которая сложилась в Византийской империи. Например, Григорий 1-й, высказываясь по этому поводу, хотя и утверждал, что иконам подобает находиться в церквях, тем не менее удовольствовался лишь упоминанием их дидактической ценности ¹⁵¹⁸. На протяжении веков его высказывания воспринимались на Западе как норма ¹⁵¹⁹. Опираясь на авторитет Григория и других, наследник Петрова престола во время иконоборческого спора отвергал обвинение в том, что поклонение иконам является идолопоклонством; "в Византии, однако, дело дошло до того, что как иконоборцы, так и иконопочитатели основывали свои воззрения на христологии" ¹⁵²⁰. Различие между Востоком и Западом было столь разительным, что греческий переводчик папского послания взял на себя смелость присовокупить к нему следующие слова: "И чрез <образы> они <то есть те, кто на эти образы взирает> возносятся к вере и памятованию домостроительства Господа нашего Иисуса Христа" ¹⁵²¹. В отличие от случая с Гонорием на этот раз богословские расхождения не привели к вероучительным высказываниям, в которых наивность стала источником лжеучения. Однако из послания папы Адриана Карлу Великому ¹⁵²², в котором папа касается икон, явствует, что мы впали бы в немалое историческое преувеличение, если бы стали утверждать, что во время иконоборческого спора и особенно в его христологический период римская Церковь явила форму вероучительного водительства, которое - с точки зрения Феодора и ее собственной - было основополагающим. Реакция каролингских богословов (к которым мы вернемся в следующем томе) на почитание икон свидетельствует о глубоком духовном несходстве греческого Востока и латинского Запада. "Превосходно!" ¹⁵²³ - воскликнул Карл Великий, имея в виду содержащееся в Каролинских Книгах высказывание, в котором говорилось, что "мы отвергаем... не изображения, но... суеверное им поклонение" ¹⁵²⁴.

Ко времени назревания конфликта между Старым и Новым Римом в последней трети 9-го века сложилась определенная форма почтительного отношения Востока к Риму (ставшая еще более выразительной благодаря придворному языку византийцев). Условия, в которых находились Восток и Запад, способствовали дальнейшему развитию западных притязаний, однако они же вдохновляли Восток на сопротивление. Резкое различие между свидетельствами двух престолов относительно православной догматики превратилось в догматическую проблему. В одном из бесчисленных западных трактатов "против заблуждений греков" собрание святоотеческих цитат (которое, по мнению одного автора, выглядит "весьма невыразительно" ¹⁵²⁵ предваряется замечанием, согласно которому именно в областях, подчиненных византийскому господству, "но не в тех, кои пребывают в ведении Рима, обрящем появление ехидниных порождений, то есть обилие творящих превратные учения" ¹⁵²⁶. Прискорбно, пишет автор, что Константинополь, будучи тем самым престолом, который ныне силится утвердить свое превосходство над другими, некогда был седалищем еретиков; в то же время "благодаря водительству Божию никогда римский престол не постигало такое посрамление, чтобы на нем председательствовал какой-нибудь ересиарх" ¹⁵²⁷.

Отождествление Константинополя с источником ересей восходит, по меньшей мере, к Григорию Великому ¹⁵²⁸, однако с 9-го века в арсенале Запада оно обретает новую значимость. В 10-м веке кремонский легат Лиутпранд, защищая Запад, говорил византийскому императору, что "все ереси пришли от вас и среди вас процветали, но именно мы, западные, поглотили и умертвили их" ¹⁵²⁹. Гумберт тоже проводил резкое различие

между Римом, который, "будучи основан первым из апостолов на самом краеугольном камне, Иисусе Христе, никогда не попустил никакой ереси", и Константинополем, "церковью, растленной Арием, опороченной Македонием, произведшей и вскормившей ехиднины еретждения, именно Нестория, Евтихия, монофелитов, теопасхитов и прочих тлетворных еретиков"¹⁵³⁰. Другие престолы потерпели крушение, и "лишь ладья Петрова" этого избегла¹⁵³¹.

Нетрудно понять, почему Старый Рим почитался "источником православия". Причина кроется в обетовании и поручении, которые Христос дал Петру и через него - его преемникам: "И Я говорю тебе: ты - Петр, и на сем камне Я создам Церковь, 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"¹⁵³². В конечном счете, как сказал Максим, поручение и обетование означали, что престолу Петра даны "ключи православной веры и исповедание <Христа>"¹⁵³³. Таким образом, будучи единым со значительной частью восточного предания, Максим "смотрит лишь на власть ключей и осмысляет ее как исповедание веры. Этой властью папа определяет православие и ересь, отворяет врата Церкви перед истинно верующими, но затворяет их перед отступниками. Именно в этом смысле он связывает и разрешает"¹⁵³⁴. И все же, согласно представителям латинской Церкви, такое признание римского православия, несмотря на всю его основательность, не являлось достаточным истолкованием того обетования, которое дал Христос. Оно создало определенные условия, которые станут для Церкви залогом того, что врата ада ее не одолеют: Церковь, всю Церковь надлежало созидать на камне.

ОСНОВАНИЕ АПОСТОЛЬСКОГО ПРАВЛЕНИЯ

Этим камнем был Петр. Для того, чтобы иметь этот камень в своем основании, Церковь должна показать, что она сохраняет преемство от Петра и является наследницей данных ему обетований. Более того, все были согласны, что это преемство подобает Церкви и как институту. Правая вера и правильное учение обретаются и сохраняются только в пределах правильного устройства: для того, чтобы быть апостольской в учении, Церковь должна быть таковой в своем управлении. С самого начала епископское правление, мыслимое в непрерывной связи с апостолами, считалось одним из критериев апостольского преемства¹⁵³⁵, наряду с авторитетным канонем Писания и исповеданием правила веры. В административной организации Церкви сказывался, конечно, просто прагматический и даже политический момент, однако вопросы юрисдикции становились (или были) вопросами богословскими, ибо Христос создал Свою Церковь на камне-Петре и даровал защиту от адовых врат только той Церкви, которая законно могла притязать на это основание апостольского правления.

Поэтому разгоревшаяся в 9-м веке борьба между Римом и Константинополем за право христианского просвещения Моравии и Болгарии являла собой не только вопрос юрисдикции, но и богословский вопрос. "Константинополь не мог не признать, что политический союз <болгарского царя> Бориса с <императором франков> Луи мог привести к крещению болгар римской Церковью, равно как не мог не предвидеть последствий этого события для Восточной империи и особенно для константинопольской Церкви в ее противоборстве римскому папе, который уже в своем первом послании к <византийскому императору> Михаилу 3-му заявил о своей церковной власти над всеми провинциями Балканского полуострова"¹⁵³⁶. Обращаясь к Михаилу 3-му и заявляя о своей церковной власти, папа Николай 1-й начинает свое послание с утверждения о том, что в словах, сказанных Петру, Христос даровал первенство Римскому престолу¹⁵³⁷. Однако это вовсе не означало, особенно для Константинополя, что тем самым это первенство непременно предполагает юрисдикцию Рима над славянскими племенами. В итоге Моравия, обращенная миссионерами из Константинополя (Кириллом и Мефодием) подпала под римскую юрисдикцию, тогда как Болгария, несмотря на переговоры с Римом, сохранила восточную организационную структуру. Однако третейский суд, совершенный историей, ни в коей мере не способствовал разрешению вероучительного спора. Несмотря на то что притязание папы на Болгарию успехом не увенчалось, своей основой оно по-прежнему имело хартию Римского престола, - слова Христа, сказанные Петру.

Богословы любого предания неизбежно сталкивались с проблемой толкования этих слов и их соотношения с организационным устройством христианского мира, как восточного, так и западного. Даже монофизиты и несториане, анафематствовавшие не только друг друга, но также Рим и Константинополь, были вынуждены пояснить, что они значат. Опровергая

постановления Халкидона, монофизит Тимофей Элурийский объяснял их так: годы и время не умалят и не изменят веру, однажды переданную святым, ибо она была "утверждена на неколебимом основании, то есть на Христе, и врата адовы не одолеют ее" ¹⁵³⁸. Приводя эти же слова, другой монофизитский богослов не соотносит их с Римом и, по сути дела, не соотносит с Петром, в каком-то смысле, вероятно, имея в виду Антиохию ¹⁵³⁹. О ней, по-видимому, думали и некоторые монофизитские епископы, проследившие линию преемства "от Петра, главенствовавшего над божественным содружеством апостолов, до Севера" ¹⁵⁴⁰. В этом, как и в некоторых других вопросах, с монофизитами соглашались несториане, усматривая в "камне" не личность Петра и тем более не его римских преемников, а его исповедание. Тимофей 1-й говорил о "камне нашего утверждения, на коем Господь обещал создать Свою Церковь" ¹⁵⁴¹, тогда как Бабай говорит о Церкви "утвержденной на вере... камне" ¹⁵⁴² и затем приводит слова, сказанные Петру. Заявив, что "Церковь Христова, основание которой утверждено на Петровом камне, исповедует так", он далее определяет природу соединения божественного и человеческого во Христе не как соединение естества или ипостаси, но воли и лица ¹⁵⁴³. В Феодоре Мопсуэстском даже усматривает того, "кто созидает неколебимо... и непревратно на Петровом основании" ¹⁵⁴⁴.

Для истории восточного христианства крайне важное значение имеет греческое истолкование упомянутого отрывка (Мф.16:18), противоречащее тем латинским притязаниям, которые на нем основывались. Латинская экзегеза, которая в этот период было представлена Николаем 1-м, усматривала в словах Христа утверждение самобытности Римского престола. В своем послании к Фотию, приведя этот отрывок и описав преемство, восходящее к Петру, Николай заявляет, что "все собрание верующих взыскует учения у сей святой Римской Церкви, главенствующей над всеми церквями" и что, следовательно, на римского папу возложена особая забота о православном вероучении и всеобщем благоденствии прочих епархий христианского мира, включая константинопольскую ¹⁵⁴⁵. В поддержку притязаний Рима вместе с названным отрывком нередко приводились два других ключевых текста ¹⁵⁴⁶, в которых Христос тоже обращается к Петру. "Я молился о тебе, чтобы не оскудела вера твоя; и ты некогда, обратившись, утверди братьев твоих", - говорится в одном из них (Лк.22:32), тогда как в другом сказано: "Паси овец Моих" (Ин.21:17). К этим текстам обращались для того, чтобы пояснить отрывок из Матфея, и, взятые вместе, эти речения означали, что "принимавшие согласных с нами принимают нас и чрез нас - князя апостолов, а чрез него - Христа. Посему нам надлежит обратить заблудших, ибо на нас пал жребий занять место архипастыря" ¹⁵⁴⁷, которому Христос сказал эти слова, равно как и слова о камне.

Что касается греческих богословов, то они тяготели к более широкому соотношению упомянутых речений ¹⁵⁴⁸. Максим именовал себя "истинным сыном святой кафолической и апостольской Божией Церкви, утвержденным в благочестивом исповедании, коего никогда не одолеют порочные уста еретиков, отверстые, как адовы врата" ¹⁵⁴⁹. Отождествление адовых врат с крупными ересьями 2-го, 3-го и 4-го веков встречало широкое признание ¹⁵⁵⁰. Силою слова Божия этим вратам успешно противоборствовал не только Петр, но и все остальные апостолы, особенно же Иоанн ¹⁵⁵¹. Власть ключей, которой Христос наделяет Петра в отрывке из Матфея [Мф.16:19], не оставалась только за ним и его преемниками на престоле Старого Рима: все верные архиереи подражали и следовали Петру ¹⁵⁵². Они обрели это достоинство, блюдя православную верность тому Петрову исповеданию, которое содержится в 16-го главе Евангелия от Матфея: "Ты - Христос, Сын Бога Живого" (Мф.16:16). Соотнося с ним обетование, данное в следующих стихах, можно было призвать православно верующих "прибегнуть к вере... сего недвижимого камня... да уверуем, что Христос - Бог и человек" ¹⁵⁵³. Неколебимое основание Церкви - камень-Христос, однако и Петр заслуживает того, чтобы назвать его "основанием и опорой нашей веры" ¹⁵⁵⁴. Он, правда, был таковым именно в силу своего исповедания, повторяемого всеми истинно верующими. Когда в позднейшем трактате, ложно приписанном Фотию, было прямо сказано, что камень, о котором Христос говорит в Своем обетовании, - не столько Петр как таковой, сколько его исповедание, это выглядело как спорное расширительное толкование ¹⁵⁵⁵.

Однако в самом православном предании Востока и Запада первенство Петра среди апостолов и его отождествление с Римом настолько утвердилось, что его было не так-то просто опровергнуть. "Учение отцов", например, начиналось так: "Слова святого Петра, главы апостолов <взятые> из Клементин" (которые, конечно же, были апокрифическими) ¹⁵⁵⁶. Для Максима Петр тоже предстал как возглавитель всех остальных апостолов и как великое основание Церкви ¹⁵⁵⁷. Когда произошло столкновение между апостолом Павлом и иерусалимской церковью, его уладили не Павел или Варнава, но "собор апостольский, коего

главой и водителем был Мар Петр". Итак, Петр был основанием Церкви, и посему всякий, верующий как он, избежит заблуждения¹⁵⁵⁸. Однако в силу своего исповедания для большинства греческих богословов Петр прежде всего был "главою богословов"¹⁵⁵⁹. Все именованная превосходства ("основание", "твердыня" и "председательствующий апостолам"¹⁵⁶⁰ подобали ему как богослову троичности. Церковь должно созидать на камне, на том краеугольном камне, каковым является Христос и на коем, в свою очередь, был утвержден Петр, будучи главою учеников Слова - "утвержден святыми и божественными учениями"¹⁵⁶¹. Первенство принадлежит Петру в силу его исповедания, и те, кто вслед за ним исповедует Христа Сыном Бога Живого, становятся участниками того обетования, согласно которому врата адавы не одолеют Церковь, созданную на камне¹⁵⁶².

Первенство Рима - это и дар обетования, и результат исповедания. Максим писал, что все признают "его исповедание и веру... в святые поучения отцов"¹⁵⁶³ и во вселенские соборы. Такие речения, как, например, упомянутый стих из Луки [Лк.22:32], "относятся не к Мар Петру и не к апостолам, но к тем, кто занимает его место, сущее в Риме, а также место апостолов"¹⁵⁶⁴. Все отдают должное заслугам Петрова престола в деле защиты и определения православной веры и для каждого желанно "согласие в богословии со вселенским архипастырем"¹⁵⁶⁵, то есть епископом Рима. Рискую излишне упростить проблему, скажем, что для Востока папа главенствовал среди епископов в силу собственного православия, тогда как для Запада он был и всегда пребудет православным по причине упомянутого главенства. Апологеты Запада ссылались на то, что, когда восточные правители, церковные или светские, противоборствовали истинной вере (как, например, во дни Афанасия, Златоуста и Флавиана) Рим поддерживал православие¹⁵⁶⁶. Николай утверждал, что "через благословенного Петра, князя апостолов, который устами Господа заслужил право возглавить Церковь, святая Римская Церковь есть глава всех церквей". В вероучении и жизни им надлежит следовать водительству Рима¹⁵⁶⁷. Те, кто отстаивал его против греков, доказывали, что его власть распространяется на все церкви, и посему римский понтифик - глава всех епископов, который разрешает все вопросы всех церквей¹⁵⁶⁸. Таким образом, все церкви в мире должны взирать на Рим, который уже в некоем особом смысле стали называть "апостольским престолом"¹⁵⁶⁹.

Поначалу восточные богословы "осторожно именовали свои престолы "апостольскими", так как до конца 5-го века и даже позднее сама "идея апостольства, в общем и целом, еще не стала у них первоначальной"¹⁵⁷⁰. Обоснование примата Рима ссылкой на Петра имело ограниченную силу. Сам Григорий Великий признавал, что Петр был также в Александрии и Антиохии¹⁵⁷¹. Иногда на это обстоятельство ссылались и восточные полемисты, напоминая, что, прежде чем прийти в Рим, Петр был в Антиохии, и, следовательно, она тоже может притязать на первенство и главенство¹⁵⁷². До прибытия в Рим в течение восьми лет Петр был ее епископом, и поэтому, если Рим притязает на главенство, ссылаясь на князя апостолов, то это еще более пристало ей, как, собственно, и Иерусалиму¹⁵⁷³. Когда в 11-м веке антиохийский патриарх беспокоился о том, "почему великий преемник великого Петра, пастыря Старого Рима, впал в раскол и отъединение от божественного церковного тела"¹⁵⁷⁴, это, вероятно, в какой-то мере служило выражением такого притязания.

Само наименование говорит, что действительным соперником Старого Рима была не Антиохия, а Новый Рим. Помимо политических, юридических и культурных оснований для этого соперничества идея главенства Рима подкреплялась и вероучительным разногласием. Достиг ли Рим такого положения, потому что его церковь была основана Петром или это произошло потому, что он был столицей Римской империи? В документе, который стал известен как двадцать восьмой канон Халкидонского Собора (451-й год), "Константинополю, сему Новому Риму", даруются особые привилегии наряду с теми, которые имеет Старый Рим, и объясняется все это тем, что Старый Рим занял характерное для него положение в Церкви в силу того, что был столицей¹⁵⁷⁵. Позднейшие византийские апологеты и, в частности, богослов и канонист Нил Доксопатр, на основании этого канона утверждали, что "не правы те, кто говорит, будто Рим обрел первенство чести благодаря Святому Петру. Сей канон святого собора гласит, что первенство сие он имеет потому, что в нем императорская власть". Следовательно, Константинополь, будучи Новым Римом, уступает только Старому¹⁵⁷⁶. Петр же пришел "в Рим, который в ту пору был имперским городом среди прочих городов"¹⁵⁷⁷, но который ныне таковым не является. Порой позднейшие византийцы будут утверждать, что сводить Божию благодать к какому-то одному месту - пережиток иудаизма и, следовательно, неправомерно соотносить 18-й стих из Матфея (Мф.16:18) с Римом¹⁵⁷⁸. Однако более сильным выпадом со стороны Византии было утверждение, согласно которому

"константинопольский патриарх именуется архиепископом Нового Рима, ибо он восприял римские права и преимущества" ¹⁵⁷⁹.

Не ясно, однако, когда именно этот тезис заявил о себе в византийском богословии и церковном праве. Первое недвусмысленно упоминание об этой идее содержится не в греческих источниках, а в ответе папы на обвинения "восточных". Папа Николай заявляет, что греки "похваляясь, даже утверждают, что, когда императоры перебрались из Рима в Константинополь, первенство римского престола тоже перешло к константинопольской церкви и что права церкви римской вместе с императорскими почестями перешли к другой" ¹⁵⁸⁰. Несмотря на то что в данном случае имеется в виду Фотий и его антиримские послания и трактаты, по-видимому, нет документальных свидетельств, говорящих о том, что тот действительно высказывал нечто подобное. Следовательно, такое "истолкование этого <халкидонского> канона, приписываемое папой грекам, кажется не совсем естественным, поскольку до Николая ни один грек не вкладывал в него столь радикального смысла" ¹⁵⁸¹. В том же столетии, только несколько раньше, Никифор утверждал, что унаследовавшие новое именование "ромеев", утверждены на том же основании веры, на котором утверждены представители Старого Рима, так как в Церкви Божией не должно быть никакого "исчисления по предпочтению" ¹⁵⁸². Для него Константинополь, этот Новый Рим, является "градом, который ныне главенствует и обладает превосходством в силу императорских преимуществ" ¹⁵⁸³. Уже давно сложился обычай говорить о Константинополе как о "святом граде Христа Бога нашего" ¹⁵⁸⁴, а о его патриархе как о том, кто "водителствует оком вселенной" ¹⁵⁸⁵, однако складывается впечатление, что в столкновениях, пришедшихся на 11-12 века, некоторые сторонники идеи Нового Рима действительно стали развивать мысль о том, что Старый Рим отдал свое первенство новой столице.

Ничего подобного апологеты Старого Рима не признавали. В своде святоотеческих речений, составленном в 9-м веке Энеем Парижским, приводилось высказывание одного из предшествовавших пап, согласно которому Константинополь ¹⁵⁸⁶, не имеющий в Церкви даже достоинства митрополии, не может притязать на возвышение, ссылаясь на то, что он - имперский город, так как "сила мирского царства - одно, а наделение достоинством в Церкви - совершенно другое" ¹⁵⁸⁷. Папа Николай указывал Фотию, что константинопольская церковь по обычаю зависит от Рима в силу его вероучительной неколебимости и крепости ¹⁵⁸⁸. Именно поэтому он решил не допустить избрания Фотия патриархом и не признать его, прибегая к авторитету, который всегда имели его предшественники ¹⁵⁸⁹. Согласно Лиутпранду, посетившему Константинополь столетие спустя, Константин действительно основал Новый Рим, однако он же отдал много областей, как западных, так и восточных, Старому Риму ¹⁵⁹⁰. Посему константинопольская церковь доселе подчинена церкви римской, что явствует хотя бы из того, что константинопольскому епископу дозволяется носить паллий только с разрешения римского папы ¹⁵⁹¹. Ко времени столкновения между Старым и Новым Римом, пришедшегося на 9-й век, западный вариант апостольского правления в противоположность восточному недвусмысленно принял вид монархии.

Что же касается восточного варианта, то, несмотря на некоторые рассматриваемые нами весьма решительные заявления, он предполагал не замену староримской монархии монархией Нового Рима, но учение о пентархии. Это учение обратило на себя внимание во время раскола 11-го века, однако его основные слагаемые были известны и раньше. Согласно идее пентархии в христианском мире апостольское правление осуществляется в сотрудничестве пяти патриарших престолов: римского, константинопольского, иерусалимского, антиохийского и александрийского. Приводя слова Христа из Евангелия от Матфея (Мф.16:18-19), Феодор Студит спрашивал: "Кто сии, коим вверено такое устройство? Апостолы и преемники их. Но кто преемники? Тот, кто восседает на римском престоле, который есть первый, на константинопольском, который есть второй, и после них восседающие на престолах Александрии, Антиохии и Иерусалима. Такова пятиглавая (pentakoryfos) власть в Церкви; сии (патриархи) ведают божественными учениями" ¹⁵⁹². Еще раньше о пяти патриархах "всей вселенной" упоминал Кодекс Юстиниана ¹⁵⁹³, а Третий Константинопольский Собор 680-681 годов разослал свое догматическое определение "пяти патриаршим престолом" ¹⁵⁹⁴.

В основе идеи пентархии лежал восточный взгляд на сущность патриархата. В строгом смысле именование "патриарх" подходило патриарху антиохийскому, "папами" уместнее было именовать патриархов Рима, Александрии и Иерусалима, тогда как константинопольский патриарх носил звание "архиепископа". Из всех пяти только председательствующий на антиохийском престоле должен был в строгом смысле именоваться "патриархом" ¹⁵⁹⁵, однако и ему надо было иметь в виду, что есть еще

"патриарх" Венеции, хотя тот и не был соравен упомянутым пяти ¹⁵⁹⁶). С авторитетом апостолов и святых отцов патриарший авторитет увязывался благодаря тезису о том, что Святой Дух, говоривший сначала через пророков, затем апостолов и потом отцов церкви, ныне "утвердил патриархов главенствовать над миром" ¹⁵⁹⁷. Такая структура власти, как прошлой, так и нынешней, учредила "всюду действенное предание и учение великих патриарших престолов" ¹⁵⁹⁸, которым никто, ни даже восседающий на самом почетном из названных, не может противоречить. Поэтому Никифор, отдав должное особому положению Рима, тотчас начинает говорить об одинаковой власти патриархов ¹⁵⁹⁹. Для того, чтобы собор имел законную силу, необходимо их согласие и представительство ¹⁶⁰⁰. Поэтому иконоборческий собор 754-го года нельзя назвать вселенским, ни даже законным, так как, несмотря на участие в нем константинопольского патриарха, остальные четыре на нем представлены не были и не выразили согласия с его постановлениями ¹⁶⁰¹. Помимо соборов и в промежутках между ними споры должно обращать "к нашему благочестивейшему императору и святейшим патриархам, сущим в Риме и Константинополе" ¹⁶⁰². Приняв первенство Рима, Фотий, однако, утверждал, что ему надлежит "быть в согласии и единомыслии с другими четырьмя первосвященническими престолами" ¹⁶⁰³.

Сложилась изящная теория, согласно которой патриархов именно пять, поскольку существует пять чувств ¹⁶⁰⁴. Однако, излагая ее, можно было либо дойти до рассуждений о том, "какому патриарху какое чувство соответствует" ¹⁶⁰⁵ и тем самым избежать вопроса о первенстве, либо утверждать (как и делали на Западе), что, хотя для телесного здоровья необходимо наличие всех пяти, римского патриарха тем не менее надо уподобить зрению, потому что оно "первенствует среди всех прочих чувств, неусыпнее (их) и в большем общении со всеми ими, чем они между собой" ¹⁶⁰⁶. Для Востока такое определение примата Рима было отвержением принципа пентархии, согласно которому ни один патриарх не должен вторгаться во внутренние дела какого-либо другого патриархата ¹⁶⁰⁷. Однако именно на это и притязал римский патриарх, считая это, по сути дела, своим долгом, как, например, в случае с Николаем, который, обращаясь по вопросу Константинополя к александрийскому, антиохийскому и иерусалимскому патриархам, заявил, что "апостольскую властью мы вменяем в должное и повелеваем вам" ¹⁶⁰⁸ признать точку зрения Рима. Таким образом, латинская церковь тоже признавала пять патриархов, но среди них папа выделялся не только по степени, но и качеству, так как без них мог действовать от имени всей Церкви, чего они без него делать не могли. Именно это и означали слова Иисуса в Евангелии от Матфея (Мф.16:18-19). В противоположность этому для греческой церкви они, согласно "латинствующему" императору Василию Македонянину, означали, что "Бог утвердил Церковь Свою на основании пяти патриархов и в Своих святых Евангелиях определил, что они никогда не падут, ибо суть главы Церкви" ¹⁶⁰⁹.

Особенно щекотливым был вопрос о взаимоотношениях папы и вселенского собора как мерила истинности вероучения и практического благочестия. В свете исторических свидетельств никто не дерзал заявить, что в поддержании норм православия и даже в отстаивании их согласными действиями всех пяти патриархов Новый Рим был таким же последовательным, каким был Старый. Однако можно было сослаться на то, что, когда в 1-м веке понадобилось рассудить спор, апостолы не делали этого единолично, но собрались на апостольский собор, на котором председательствовал Петр ¹⁶¹⁰. Посему так должно быть и в дальнейшей истории Церкви: не решая в одностороннем порядке вопросы, сказывающиеся на всей Церкви в целом, Рим тем не менее председательствует на апостольском соборе. Соборный принцип предполагает единомыслие среди апостольских патриархов ¹⁶¹¹, аналогичное тому, которого достигли сами апостолы на соборе, описанном в 15-й главе Книги Деяний. Условие, согласно которому ни один собор а priori нельзя считать законным и вселенским, не давало возможности решить вопрос упрощенно и объявить таковым собором тот, который был созван или утвержден римским или каким-нибудь другим престолом ¹⁶¹². Еще менее это предусматривало возможность усвоения римскому или каким-либо другому престолу законодательной функции, которая исторически осуществлялась соборами. В противном случае, как иронически замечал Никита Никомидийский, "зачем нам знать Писания, изучать литературу, вероучительное правило наших наставников или благороднейшие достижения мудрых греков? Ведь все это упраздняет авторитет римского архиерея.... Пусть же он один будет епископом, учителем и наставником, пусть он один, как единый добрый пастырь, отвечает перед Богом за все, ему вверенное!" ¹⁶¹³.

В 9-м веке в силу спорного статуса так называемого седьмого вселенского, или Второго Никейского Собора (787-й год), завершившего первый этап иконоборческой полемики, между Востоком и Западом произошло столкновение по вопросу о соотношении авторитета

собора и папы. Отчасти из-за латинского перевода, искажившего смысл соборных заседаний, отчасти в силу политической ситуации, сложившейся на Западе, Рим этот собор не признал. Он расценил его как "лжесобор об изображениях, среди греков именуемый седьмым вселенским", в котором ни одна сторона не была правой; более того, считалось, что он проходил "без авторитета апостольского престола незадолго до наших времен" ¹⁶¹⁴. Иконборцы были не правы в своем отрицании изображений, иконопочитатели - в том, что усматривали в них слишком многое, однако и те, и другие были одинаково не правы в том, что не признавали авторитет Рима ¹⁶¹⁵. Несмотря на то что Восток формально тоже не одобрил проведение собора, он получил всеобщее признание, и поэтому, отстаивая его авторитет и вселенский характер, Фотий выражал общепринятую на Востоке точку зрения ¹⁶¹⁶. Запад же настаивал на том, что "вселенские соборы особым образом созываются властью апостольского престола" ¹⁶¹⁷, утверждая, что без наставительного руководства Рима собор не может сохранить цельность апостольского предания ¹⁶¹⁸. Предшественник Николая уже заявлял, что "нередко апостольский престол вершит власть... без всякого предшествующего собора", утверждая то, что осудил какой-нибудь лжесобор и анафематствуя лжеучение независимо от того, было оно осуждено каким-либо собором или нет ¹⁶¹⁹; теперь в полемике с Фотием использовались и эти слова ¹⁶²⁰.

По сути дела, соборы обычно созывал не епископ Старого Рима, а император Нового. Каждый помнил, что так было при Константине 1-м (Первый Никейский Собор) и Юстиниане (Второй Константинопольский) и что, кроме того, оба императора принимали участие в соборных прениях; другие соборы тоже созывались императорами и были вселенскими ¹⁶²¹. Хотя Запад и его конкретные представители мирились с таким порядком, он являлся результатом того понимания природы церковного правления, с которым они, в принципе, не соглашались. Само поставление Фотия патриархом и низложение его предшественника было недопустимым вмешательством византийского императора в церковные дела. Не было ничего удивительного в том, что другие посягновения на Церковь и особенно на римский престол исходили "от мужей... поддерживаемых мирской властью". В то же время "дело не императоров, но епископов обсуждать священные учения и церковную литургию" ¹⁶²². Восточные архиереи продажны, потому что такой порядок сделал их церкви "данниками", раболепствующими перед императором ¹⁶²³. Что касается восточных богословов, то, особенно во времена иконоборства, у них тоже был повод сетовать на этот порядок, однако они не могли не вспомнить и о том, что в обоих случаях, когда изображения восстанавливались, это происходило благодаря авторитету императора, а точнее - императрицы. Задолго до иконоборческих споров этот авторитет прославлялся в византийском ритуале и литературе. Согласно лишь одному из многочисленных высказываний император был "подобен Богу, Который все превосходит, ибо нигде на земле у него нет никого превыше его самого" ¹⁶²⁴. Помимо того значения, которое такие высказывания имели для византийской политической мысли, в этом контексте они обрели вид вероучительных формул, а также стали предметом вероучительного столкновения с Западом.

И тем не менее в вероучительном конфликте, затрагивавшем основания церковного устройства, самыми существенными вопросами были те, которые касались кафедрального и апостольского характера Церкви. Утверждение о том, что Церковь является кафедральной [соборной] и апостольской (равно как единой и святой), было составной частью веры, изначально переданной святым, и через них - последующим поколениям; несмотря на все разногласия по поводу предыдущих слов Никейского Символа, все были едины в исповедании веры в "единую святую, соборную и апостольскую Церковь". Кроме того, все сходились и в том, что в своей организационной структуре она тоже должна быть кафедральной и апостольской. Однако в каком смысле и за счет чего Церковь "утверждена на основании апостолов и пророков, имея Самого Иисуса Христа краеугольным камнем" ¹⁶²⁵? Несмотря на то что такой предикат апостольства соотносился с Церковью с самого начала, "надо подчеркнуть, что образец для своей организации ранняя Церковь нашла не столько в апостольском предании, сколько в политической организации Римской империи" ¹⁶²⁶. Новый Завет в качестве основы требовал преемственности в апостольском учении ¹⁶²⁷, и акцент на этом сохранялся в Церкви с самого начала ¹⁶²⁸. Однако когда Старый Рим, могущий предъявить почти незапятнанную летопись апостольского преемства, усматривал причину своего православия в своем апостольском основании и, исходя из этого, начинал делать выводы организационного порядка, Новому Риму, несмотря на свое не совсем чистое православие, надлежало делать то же самое.

И он делал это, именуя себя "великим апостольским константинопольским престолом" ¹⁶²⁹. Ведь если Петр, являвшийся, согласно преданию, апостольским основателем Рима, был "первопрестольным" (prototronos), то его брат Андрей [согласно легенде - апостольский основатель Византии] был "первозванным" (protokletos) среди учеников" ¹⁶³⁰, ибо именно благодаря ему Петр пришел ко Христу ¹⁶³¹. Согласно самым крайним выводам византийских полемистов это означало, что "если Рим взыскует первенства Петром, Византия первенствует Андреем, первым из призванных и старшим братом по рождению" ¹⁶³². Однако даже если упомянутые полемисты и не заходили так далеко и не утверждали, что положение, занимаемое Старым Римом Петра, должно принадлежать Новому Рима Андрея, требование, согласно которому Церковь должна быть кафедральной и апостольской, можно было рассматривать как вероучительное ядро споров о власти. Когда трактат против латинян (и армян) завершился призывом хранить преданность "православной вере, ныне утверждаемой Святым Духом, говорившим единой святой, соборной и апостольской Церкви чрез пророков, апостолов и вселенских учителей, (вере), которую та же вселенская Церковь Христова, утвержденная в различных епископских областях, сохраняет от начала и доныне" ¹⁶³³, - это выглядело не просто как риторическое заключение, но как богословская декларация. Такая же декларация исходила и от латинян, когда в трактате против греков их призывали "не возлагать на себя то, что было даровано всем", но "читать кафедральную Церковь Христову, рассеянную по лицу всего мира и простирающуюся от Востока до Запада" ¹⁶³⁴.

Воспользовавшись словами одного из пап 6-го века, который сам был втянут в более ранний раскол между Востоком и Западом, латиняне и греки вместе могли заявить, что "первое (условие) спасения состоит в том, чтобы хранить правило истинной веры и не уклоняться от постановления отцов". Однако когда, приводя слова из Матфея (Мф.16:18-19), он же заявлял, что "истинность сих слов подтвердилась событиями, ибо апостольский престол всегда сохранял кафедральную религию незапятнанной" ¹⁶³⁵, возможность идеологического конфликта по поводу основания апостольского правления становилась очевидной.

БОГОСЛОВСКИЕ ПРИЧИНЫ РАСКОЛА

Несмотря на то что в значительной мере раскол между Востоком и Западом начался из-за политического и церковного разлада, в нем отразились и те основные богословские разногласия, важность которых нельзя ни преувеличивать (как это делали противники), ни преуменьшать (как делают современные историки). Наверное, было бы преувеличением сказать, что "с интеллектуальной точки зрения разрыв между латинянами и греками возник потому, что каждая сторона стала считать абсолютными и непримиримыми некоторые несходные представления об Истине и ее разнящиеся интеллектуальные образы" ¹⁶³⁶, и тем не менее документы раскола действительно показывают всю глубину интеллектуального отчуждения, развившегося между двумя регионами христианского мира. В контексте строгого святоотеческого различия между "расколом" и "ересью" ¹⁶³⁷ обе стороны могли обвинять друг друга не столько во втором, сколько в первом. Хотя слова папы Павла 1-го о "греческих еретиках, обдумывающих и замышляющих, как уничтожить и сокрушить святую, кафедральную и апостольскую Церковь" ¹⁶³⁸, были, по-видимому, обращены к иконоборцам, в конечном счете такими эпитетами награждались обе Церкви. Называя Константинополь местом, где текут источники православия ¹⁶³⁹, Фотий, быть может, полагал, что Рим таковым не является. Независимо от того, имел он это в виду или нет, Михаил Керуларий пошел гораздо дальше, обращаясь к православным с таким призывом: "О вы, православные, бегите общения тех, кто принимает лжемудрствующих латинян и мнит их первыми христианами в кафедральной и святой Церкви Божией!" ¹⁶⁴⁰. Ибо, говорит он немного погодя, "папа - еретик" ¹⁶⁴¹. Таким образом, обвинение касалось не только раскола, но и ереси: Церкви расходились между собой в вероучительных вопросах.

Однако не все расхождения были вероучительными. По словам одного из "восточных" обе стороны признавали, что "отцы дозволили использовать (некоторое) вещи адиафорично" ¹⁶⁴², то есть не считать их правильными или неправильными. Что касается латинян, то многие возражения греков они отвергли ¹⁶⁴³ как "тщетные вопросы, принадлежащие не столько делам духовным, сколько мирским", и как "суемыслие" ¹⁶⁴⁴. В значительной мере споры и взаимные опровержения касались местной самобытности обрядов и обычаев, которые задевали тех, кого учили, что существует лишь один правильный способ их соблюдения, как то было раскрыто ранней Церковью в связи с иудейскими законами о пище ¹⁶⁴⁵. В принципе легко было утверждать, что адиафора действительно имеет место, однако на практике не так-то просто было определить, какие обряды действительно таковы, а какие

значимы для вероучения ¹⁶⁴⁶, особенно в той культурной среде, где в литургических действиях всегда усматривался символический смысл. Фотий утверждал, что там, "где нет никакого отвержения веры или оставления всеобщего католического установления", соблюдающие тот или иной обычай не поступают несправедливо, равно как не соблюдающие его не нарушают закона, ибо среди разных людей существуют разные обычаи и правила ¹⁶⁴⁷. В ответ на это Николай тоже допускает существование "различных обычаев в разных церквях, доколе им не противостоит канонический авторитет, ради коего должно их избегать" ¹⁶⁴⁸. Последний, конечно, не легко поддавался конкретному соотнесению, однако, когда латиняне не желали спорить о монашеской тонзуре ¹⁶⁴⁹, находя этот спор неуместным, а греки, в свою очередь, считали адиафорой ношение бород духовенством ¹⁶⁵⁰, все это говорило о том, что обе стороны признают наличие невероучительных расхождений, то есть таких, в которых "ничего нет от вероучения, в коем полнота христианства" ¹⁶⁵¹.

Порой, основываясь на слухах, впечатлениях какого-нибудь путешественника или неверном переводе, стороны обвиняли друг друга в отвержении этого вероучения. Независимо от того, откуда брались эти обвинения, они были взаимными. В силу некоторых причин с обеих сторон предметом таких обвинений стало учение о Марии. Уже в 5-м веке "те, кто стремился омрачить латинскую чистоту греческим громовержием" ¹⁶⁵², подвергались критике за то, что неподобающе учат о подлинных ее именовании. В трактате 9-го века, посвященном вознесению Девы и написанном под псевдонимом в форме послания некоего Иеронима, "восточные" обвинялись в том, что они "омрачают вас тьмою своего сладкоречия и дурманят (вашу) латинскую чистоту (своею) греческою смутю"; в качестве противоядия он призывает своих латинских читателей "подражать благословенной и славной Деве, которую вы любите и чей праздник ныне празднуете" ¹⁶⁵³. С другой стороны, на Востоке франков обвиняли в том, что те "именуют мать Господа нашего Иисуса Христа лишь Святою Девой, но не Богородицею" ¹⁶⁵⁴. Среди прочих обвинений, возводимых греками, было и то, что латиняне "не поклоняются мощам святых" ¹⁶⁵⁵ (и это в 11-м веке, когда ревность о мощах была одной из причин, заставивших западных христиан начать крестовые походы).

Однако в сравнении с этими ложными обвинениями более важным и значимым было признание обеими сторонами их общей веры и единой верности православному католическому преданию. Среди всех видов общения самым благородным было общение веры и истинной любви, представленное "верою вашею и нашей" ¹⁶⁵⁶. По сути дела, противоборство разворачивалось среди тех, кто желал быть "православными христианами, неколебимо пребывающими в учении чистоты и должным образом - в древних обрядах и установлениях, переданных святыми отцами как закон" ¹⁶⁵⁷. Перечисляя авторитетные источники этой православной веры (Писание, соборы, отцы, "общепринятые понятия", разделяемые всяким разумным человеком, а также неписаное и мистическое предание Церкви), Восток обвинял Запад в том, что тот нарушает норму, принятую - по крайней мере, в теории, - обоими ¹⁶⁵⁸. На такие обвинения Запад отвечал утверждением верности той же норме. Вновь и вновь приводился отрывок из Книги Притчей (Притч.22:28): "Не передвигай межи давней, которую провели отцы твои" ¹⁶⁵⁹. Библейские обетования и повеления относились как к Востоку, так и к Западу ¹⁶⁶⁰. Применительно к Западу (а также, хотя и не столь очевидно, к Востоку) это предполагало, что в пределах одного большого предания могут существовать различные местные особенности, так что, если тот или иной отец Церкви излагал какую-либо своеобразную идею, это не лишало его возможности по-прежнему оставаться среди всех остальных ¹⁶⁶¹. Однако, как продолжали утверждать восточные богословы, верность отцам означает, что, согласно сказанному Павлом ("Но если бы даже мы, или ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема" ¹⁶⁶², Церкви и ее богословствующим нельзя ничего привносить в воспринятую сокровищницу веры ¹⁶⁶³.

Неприятие вероучительных нововведений, столь характерное для восточной теологии, разделялось и западной. Каролинские Книги, например, в своем противостоянии восточному (как они считали) учению о "поклонении" иконам основывались на предпосылке, гласившей, что "мы, довольствуясь пророческими, евангельскими и апостольскими Писаниями, напитавшись установлений святых православных отцов, никогда в своих учениях не уклонявшихся от Того, Кто есть путь, истина и жизнь, и пребывая в верности шести святым и вселенским соборам, - отвергаем всякие словесные нововведения и все безумные измышления новых речений" ¹⁶⁶⁴. Таким образом, даже западное добавление к тексту Никейского Символа приходилось защищать как учение, которое было "со всем тщанием изучено святыми отцами", однако "долгое время пребывавшее в отвержении" ¹⁶⁶⁵ и посему ныне кажущееся чем-то новым. Не западная, но именно восточная Церковь, отъединившись

от Рима и усвоив свои собственные правила, "дерзала на нечто новое и своеобычное"¹⁶⁶⁶. В ответ на это Керуларий, приводя, как ему казалось, слова Иоанна Златоуста, причину расхождений между Востоком и Западом усматривал в "нововведении итальянцев"¹⁶⁶⁷. Если таковой причиной были "отход от учения и нововведение", их надо искать не на Востоке, где "сохраняются апостольские и святоотеческие формы православного учения"¹⁶⁶⁸. Обе стороны принимали единую веру и утверждали, что всячески избегают любого новшества или добавления, усматривая в них отклонение от нее¹⁶⁶⁹.

Так или иначе почти весь спор, разворачивавшийся в контексте этой общей веры, сопрягался с экклезиологическими вопросами, с проблемами церковной организации и церковной практики. Спор об апостольском правлении (как оно было изложено в хартии Петрова главенства, то есть в 16-й главе Матфея (Мф.16:18-19) был, конечно, и экклезиологической проблемой. Он настолько сильно заявлял о себе в сочинениях спорящих между собой богословов, что другие экклезиологические различия отступали на второй план. Наверное, можно было бы сказать, что, если бы удалось определить вероучительную основу этого спора о власти, все остальные различия можно было бы уладить или просто обойти стороной. Тем не менее в том, что касается церковного устройства и практики между Востоком и Западом действительно наблюдалось реальное расхождение, предполагавшее определенные вероучительные моменты, несмотря на то что, по крайней мере, некоторые из них сами по себе не были строго вероучительными.

Если связь между римским патриархом и четырьмя другими патриархами христианского мира была предметом внимания не только церковной администрации, но и церковного вероучения, соотношение между епископами и низшим духовенством не могло трактоваться только на уровне ответственности за благочинное устройство церковных дел, но должно было сказываться на вероучительных суждениях, а те, в свою очередь, на них. Когда Восток и Запад столкнулись между собой по вопросу о том, насколько правомочным было неподобающе поспешное возведение Фотия из мирян в патриархи, речь шла не столько о вероучении, сколько о церковном управлении и церковной политике. В свое оправдание Фотий счел возможным сослаться на Амвросия, который тоже миновал промежуточные стадии избрания¹⁶⁷⁰, однако папа Николай возразил, сказав, что оба случая не совсем похожи друг на друга: отчасти потому, что возведению Амвросия сопутствовали чудеса (чего не было у Фотия), и отчасти в силу того, что поставление Амвросия епископом Медиоланским не сопровождалось осуждением и низложением его преемника, тогда как возвышение Фотия до сана константинопольского патриарха совершилось в ущерб Игнатию¹⁶⁷¹. Независимо от того, в какой мере патриаршество Фотия сказалось на возникновении "Фотиева раскола", само по себе оно не отражало тех вероучительных расхождений, которые существовали между Востоком и Западом в определении епископского служения и его полномочий, равно как и в понимании священнического служения как такового.

Эти расхождения заявили о себе в связи с двумя другими административными вопросами: правильного совершения таинства миропомазания и обязательного безбрачия духовенства. На Востоке миропомазание обычно совершал приходской священник, тогда как на Западе это подобало лишь епископу. Обосновывая эту епископскую привилегию, западные богословы ссылались на слова из Евангелия от Иоанна (Ин.20:22), сказанные апостолам и через них - их преемникам, которые были не пресвитерами, но, строго говоря, только епископами. "И, по сути дела, меж пресвитерами и епископами есть различие, и не обыденное: пресвитеры вкупе с иными из церковного звания посвящаются чрез служение епископов, но епископы не благословляются пресвитерами"¹⁶⁷². Следовательно, миропомазание, благодаря которому принявший крещение мирянин вводился в подобающее ему церковное достоинство, должно совершаться епископом. Другим практическим вопросом церковного устройства и служения, превратившимся в вопрос вероучительный, стало западное настояние на безбрачии. Когда дело зашло так далеко, что стали расторгаться брачные узы уже вступивших в брак священников¹⁶⁷³, на Востоке сложилось особое противление этому настоянию, воспринятому как нарушение абсолютного учения Христа¹⁶⁷⁴. Однако помимо этого сам закон о celibate выходил за пределы церковного авторитета. "Кто, - вопрошает восточный богослов, - наделил вас преданием о том, будто вам должно запрещать браки иереев и отрешать их от брачных уз? Какой учитель Церкви оставил вам столь нелепое предание?"¹⁶⁷⁵. Несмотря на то что celibat представлял собой проблему не столько вероучительную, сколько благочиния и канонического права, он тем не менее превратился и в первую.

То же самое распространялось и на другие различия в области церковной жизни, и особенно на расхождения в литургии и практическом благочестии. Хотя обе стороны и признавали

допустимость местных различий в обычаях, они легко переходили и в сферу вероучительную. Еще во времена Августина латинская Церковь знала, что есть люди, "которые - и большинство их из восточных пределов - не совершают ежедневного участия в Вечере Господней" в отличие от западного духовенства, тяготевшего именно к такой практике; тем не менее это расхождение было "неповреждающим"¹⁶⁷⁶. Теперь же в обряде сформировались и другие подобные расхождения. Так, например, Запад критиковал Восток за то, что там во время совершения евхаристии с вином смешивается вода¹⁶⁷⁷. Когда греки начинали утверждать, что их обычай подлинен, "западные" спрашивали: "Почему же тогда о таких насущных вопросах ничего не было упомянуто на Никейском и других четырех вселенских соборах? Стало быть, до шестого собора греки и латиняне постоянно небрегли вопросом о литургии и посте и все шесть столетий после страстей Христовых пребывали в сил делах в заблуждении? Или, быть может, это было ведомо грекам, а римляне оставались в неведении?"¹⁶⁷⁸. За исключением тех случаев, когда сказывался особый авторитет папы, церковное право, определяющее соблюдение поста, могла не взыскивать для этого божественного подтверждения, "ибо в различных пределах", причем даже в самой западной Церкви, "воздерживаются по-разному"¹⁶⁷⁹. Поэтому такие вопросы "излишни", хотя они легко могли слиться с другими, более вероучительными, причем такое наблюдается даже у западных полемистов, как об этом, в частности, свидетельствует латинский трактат, озаглавленный "О вере в Святую Троицу, против ереси греков", но на самом деле представляющий собой перечень цитат из Августина о Великом Посте¹⁶⁸⁰.

По причинам, которые мы описали выше, к особой области относились различия в использовании изображений. Из далекой Печерской Лавры (монастырь в Киеве), против латинян возносился упрек в том, что они не почитают икон¹⁶⁸¹. В этом, равно как и в других полемических выпадах против них, Киев вторил Константинополю, и в этом есть своя причина: "показательно, что все антикатолические полемические трактаты, ходившие по Руси в Киевский период, представляли собой или переводы с греческого, или были написаны жившими там греками"¹⁶⁸². Порой Запад обвиняли в непочитании не только икон, но и мощей¹⁶⁸³, и, по меньшей мере, один восточный писатель зашел так далеко, что начал утверждать, будто латиняне "в своих церквах не поставляют изображений святых, а лишь единое распятие" и что они изображают его только в изваянии¹⁶⁸⁴. В основе такой критики лежало воспринятое "западными" ложное представление об иконах, выраженное в формуле из Каролинских Книг, направленной одновременно против иконоборцев и иконопочитателей. "Мы не сокрушаем (образы) вместе с первыми и не почитаем их со вторыми", - гласит она¹⁶⁸⁵. Несмотря на то что вскоре на Западе благочестивое восприятие святых изображений пошло дальше пределов, временно положенных каролингским богословием, в литургии латинской Церкви образы никогда не играли той роли, которая им выпала на Востоке. В этом смысле, несмотря на полемические преувеличения и превратные сведения, между двумя Церквями действительно сохранялось принципиальное различие, которому - в силу того, что на Востоке в 8-9 веках богословие иконописания продолжает обретать ясную форму выражения - суждено было отозваться и в области вероучения.

Однако в спорах Востока и Запада основную роль играло не восприятие образов, а литургический обычай, на первый взгляд представлявший несущественное расхождение, выражавшееся в том, что "западные" во время евхаристии использовали опресноки (пресный хлеб), тогда как "восточные" настаивали на употреблении квасного хлеба. По словам одного восточного иерарха "изначальная причина разделения между ними и нами - в вопросе опресноков.... Он в сжатом виде вбирает в себя весь вопрос истинного благочестия; если его не уврачевать, то нельзя уврачевать и недуг Церкви"¹⁶⁸⁶. Хотя в авторе трактата, посвященного этой теме, в конечном счете, усмотрели Афанасия¹⁶⁸⁷, надо сказать, что в прениях между Фотием и Николаем (9-й век) этот вопрос не поднимался, заявив о себе только в столкновениях, пришедшихся на 11-й век. К моменту его возникновения отношения между двумя Церквями были осложнены другими проблемами, так что в какой-то мере есть основания полагать, что вопрос об опресноках обрел такую значимость в смысле оправдания "действительных различий". Принято, однако считать, что эти "действительные различия" основывались на чем угодно, кроме веры и догмата, хотя, не вдаваясь в излишний редуционизм, можно было бы сказать, что опресноки в одно и то же время служили удачным предлогом для оправдания политического и личного конфликта и уместным выражением религиозно-вероучительных расхождений. Не в первый и не в последний раз складывалось так, что в восточной мысли вопросы, связанные с обрядом, играли решающую роль не только с точки зрения церковной, но даже вероучительной.

Опресноки обрели значимость, высветив различное отношение к вопросу о связи между Ветхим и Новым Заветами. Византийские богословы подчеркивали самобытность христианского учения и практического благочестия, и отчасти это объяснялось острой и непрестанной борьбой, которую они вели с иудейской мыслью¹⁶⁸⁸. Вплоть до 11-го века они обвиняли Запад в том, что тот следует иудейскому обряду, вместе с жертвою Христова тела и крови принося в жертву агнца¹⁶⁸⁹ (обвинение, которое, вероятно, основывалось на слишком буквальном истолковании молитвы *Agnus Dei* в католической литургии). В 11-м веке восточные полемисты, сосредоточившиеся на опресноках, усматривали в них доказательство того, что, совершая евхаристию, латиняне поступают "по Моисею"¹⁶⁹⁰, противостоя речению апостола, сказавшего, что Пасха христиан - Христос¹⁶⁹¹. Те, кто использует пресный хлеб, все еще находятся по сенью закона и по-прежнему "вкушают от трапез иудейских". По словам архиепископа Льва Охридского¹⁶⁹² "держатся субботы и опресноков и сказывающиеся христианами на самом деле не иудеи и не христиане"¹⁶⁹³. И посему, перефразируя отрывок из Послания к галатам (Гал.5:2-3), можно утверждать, что всякий, использующий опресноки, должен исполнить весь закон, так что "если вы вкушаете пресный хлеб, не будет вам никакой пользы от Христа"¹⁶⁹⁴. Анафема, которую апостол возглашает на обрезание и обязательное соблюдение субботы, распространяется и на опресноки¹⁶⁹⁵. В ответ на это "западные" возражали, что использование ими опресноков не означает никакого возврата на старые иудейские пути, которые вообще чужды христианам¹⁶⁹⁶. Ибо "для нас и всех, стремящихся ходить в обновлении Духа, все стало новым, будь то храмы, жертвенники"¹⁶⁹⁷ или опресноки.

В ходе спора об опресноках затрагивались и различные экзегетические вопросы. Некоторые из "восточных", отчасти основываясь на хронологии повествований о Христовых страстях¹⁶⁹⁸, стремились доказать, что Христос установил Тайную Вечерю с кислым хлебом (артосом)¹⁶⁹⁹; латиняне возражали, что, хотя и трудно со всей точностью определить эту хронологию, ясно, что в какой бы день Христос ни установил таинство Господней Вечери, "нигде во всем Израиле не было никакого кислого хлеба"¹⁷⁰⁰. Более того, если припомнить библейский обычай, то станет ясно, что в Новом Завете почти всякое упоминание о "закваске" имеет негативный оттенок, кроме одного евангельского речения, в котором она выступает как символ Божьего Царства и апостольского учения¹⁷⁰¹. Кроме того, ясно, что во всем Писании слово "хлеб" равным образом обозначает и кислый хлеб, и пресный¹⁷⁰², и, следовательно, Восток не имеет никакого права утверждать, что только первый представляет собой "живой" хлеб Нового Завета¹⁷⁰³. Оба вида приемлемы¹⁷⁰⁴: первый являет усию воплотившегося Слова, тогда как второй символизирует чистоту человеческого естества¹⁷⁰⁵. С этим соглашались, по крайней мере, некоторые восточные богословы, поскольку складывалось впечатление, что сами апостолы использовали оба вида и что Восток и Запад соответственно восприняли одну из сторон апостольского обычая¹⁷⁰⁶. Учитывая то направление, в котором развивались более ранние споры, не приходится удивляться, что вскоре греки истолковали опресноки в христологическом контексте¹⁷⁰⁷, усмотрев в них или аполлинаристское отрицание полноты человечества во Христе, или несторианское стремление разъединить два присущих Ему естества¹⁷⁰⁸. Такие доводы дают основание полагать, что спор об опресноках, выйдя за рамки расхождений в литургическом обряде, затронул основополагающие различия в самом духе и вероучении Востока и Запада и что "византийцы отличались от своих латинских современников тем, что заостряли внимание на этой сокровенной связи между христологией, экклезиологией и евхаристией", даже если "большинство различий лишь предполагалось, не выражаясь явно"¹⁷⁰⁹.

Вообще для всех самых глубоких богословских различий между Востоком и Западом характерно было то, что обычно они действительно лишь предполагались, а не высказывались. Не просто та или иная богословская идея греков, но самый метод их богословствования был чужд латинянам. В своем развитии западное богословие явно отставало от восточного, и это отставание было, конечно, связано с культурными различиями между Востоком и Западом. Когда в 968-м году Лиутпранд Кремонский посетил Константинополь, византийский император в беседе с ним заметил, что "саксы" в вере простодушны, имея в виду, что в силу этого их отношение к вероучительным и богословским вопросам отличается незрелостью. "Я согласен с тобой, - ответил Лиутпранд, - когда ты говоришь, что вера саксов молода, ибо вера во Христа всегда молода и никогда не ветшает среди тех, у кого за нею следуют дела. Здесь же (в Византии) вера не молода, но стара, - здесь, где ей не сопутствуют дела, но где (она), как изношенное одеяние, презираема по причине своего многолетия"¹⁷¹⁰. По сути дела, за этими обвинениями в простодушии и упадке скрывалось реальное различие между более изощренным богословием, к концу 10-го века выработавшим определенный *modus vivendi* со своим прошлым и философией, и

богословием еще не развившимся, которое до 12-13 веков не могло решать эту задачу на той же глубине. Хотя и та, и другая существовали бок о бок в пределах единого христианского мира, только растущее взаимообщение сделало этот контраст очевидным и, в конце концов, решающим.

По перевозрастания этого общения росло и осознание того, каким образом языковые особенности сказываются на богословских позициях и, следовательно, в какой мере незнание языка своего оппонента способствует возникновению богословского отставания. Максим отмечает, что некоторые особенности римского вероучения обязаны тому, что "на другом языке и наречии нельзя выразить их дух так же, как это возможно на своем" ¹⁷¹¹. Где-то к 8-му веку лишь герцогство Беневенто было, пожалуй, тем местом в Италии, где еще поощрялось изучение греческого языка. Среди византийский полемистов вошло в привычку подчеркивать, что латиноговорящие варвары не обладают той способностью к богословской точности, которую обрели греческие писатели ¹⁷¹². Фотий напоминал, что папа Лев 3-й, игравший важную роль в споре о Filioque, повелел, чтобы в Риме символ веры читался на греческом, признав, что латинский беден для изложения христианского вероучения ¹⁷¹³. Однако бедность касалась не только "западных". Именовавшие себя "ромеями" (romaioi), византийцы часто не могли читать на латыни. В 11-м веке, например, однажды случилось так, что один латинский трактат остался без ответа, ибо "мы не могли никого найти, кто смог бы точно перевести эту вещь на греческий" ¹⁷¹⁴. По сути дела, "до 11-го века знание латыни было делом необычным" ¹⁷¹⁵. Даже в 9-м веке папа подчеркивал, что человек, называющий себя римским императором, презирает ее как "варварское и скифское" наречие ¹⁷¹⁶. Несмотря на то что в деле утонченного выражения абстрактных понятий превосходство греческого никем не оспаривалось, с его помощью излагалась и ересь, и, следовательно, "если одно железо точит другое, греческому языку не следовало бы отходить от той истины, в коей латынь неколебимо удерживает мерило кафолической веры" ¹⁷¹⁷. Когда на Пятидесятницу Дух Святой сошел на апостолов, он сошел не только на тех, кто говорил по-гречески, и посему грекам надлежит смиренно принять любое наставление, даже если оно дается на латыни ¹⁷¹⁸.

Взаимное невежество распространялось не только на язык, но и на богословскую литературу. В беседе между Ансельмом Хавельбергским и Никитой Никомидийским, состоявшейся в 1135-м году, последний спрашивает у своего собеседника: "Принимаешь ли ты, будучи из латинян, авторитет тех, кого именовал (Златоуста, Афанасия и других греческих отцов), а также других наших учителей"? На это Ансельм отвечает, что он "не презирает и не отвергает дар Святого Духа, жалованный всякому верному христианину, будь то грек, латинянин или из какого-либо другого народа". "Мне кажется, - говорит Никодим, - что я обрел мужа из латинян, который поистине единоклещивает со всеми. О, если бы такие мужи пришли к нам и в иные времена!" ¹⁷¹⁹. В свою очередь, латиняне могли то же самое сказать (и говорили) о греках ¹⁷²⁰, так как с обеих сторон чувствовалось незнание отцов другой Церкви и непочтение к ним. Дело доходило до полемических крайностей, когда, например, Михаил Керуларий обвинял латинян в том, что они "не считаются с нашими святыми и великими отцами, богословами и первосвященниками, среди коих назову Григория Богослова, Василия Великого и Златоуста Божественного" ¹⁷²¹. Василия, однако, латинские богословы цитировали в переводе, усматривая в нем поддержку своему учению о celibate ¹⁷²². Когда же дело касалось Григория, то порой они вынуждены были признать, что упоминают "Григория Назианзина или, быть может, Григория Нисского" ¹⁷²³. Однако в сравнении с этой забывчивостью или незнанием, свойственными отдельному человеку, более значимой и серьезной было распространенное стремление латинян и греков читать и цитировать только отцов своего предания, - отчасти, быть может, потому, что и у тех, и у других переводов было очень немного. Некоторые "чужие" отцы тоже цитировались, однако это было исключением.

Быть может, именно поэтому те вероучительные и богословские вопросы, которые самым существенным и решительным образом разъединяли два исповедания, почти никогда не заявляли о себе в полемических трактатах и имели самостоятельное хождение. Они бытовали веками, прежде чем отношение между двумя конфессиями вылилось в открытое противостояние; ведь "если и возможно определить и выявить водораздел, то он, наверное, приходится на конец 4-го века: с одной стороны Августин, сочинения которого закладывают основу латинского предания, с другой - греки, следовавшие каппадокийской школе" ¹⁷²⁴. Несмотря на то что некоторые творения Августина были переведены на греческий еще при его жизни ¹⁷²⁵, "прошли века, прежде чем на Востоке осознали его огромную значимость" ¹⁷²⁶. Первые переводы столь выдающегося памятника западной теологии, каковым является

его трактат "О Троице", появились лишь в конце 13-го века благодаря труду Максима Плануда¹⁷²⁷. Та роль, которую Августин сыграл в разветвлении христианской триадологии на восточное и западное вероучения, не должна затемнять более основательного пути, на котором его мысль одновременно выражала и развивала самобытно латинские способы толкования христианской веры. Здесь было бы полезно сопоставить богословскую систему Августина с системой Максима. Максим, например, говорит, что "святым крещением мы освобождены от первородного греха" (progonike hamartia)¹⁷²⁸, и это очень напоминает учение Августина о греховности, унаследованной от Адама всеми его потомками. Человеческая природа утратила "благодать бесстрастия и соделалась грехом"¹⁷²⁹. В других отрывках Максим тоже говорит о грехе и грехопадении, и внешне все это напоминает рассуждения Августина¹⁷³⁰. Однако несмотря на то что он, конечно же, имеет в виду грехопадение Адама, в его учении нет идеи наследования греха через плотское зачатие и рождение. Для Максима Адам не столько некий индивид, от которого пошли все последующие поколения людей, сколько все человечество, воплотившееся в одном конкретном всечеловеке. Поэтому несмотря на наличие кажущихся параллелей, на самом деле в своем учении о человеке Августин сильно отличается от Максима. Согласно Фотию отцы Церкви развили двоякую антропологию: восхваления и поношения человеческого естества¹⁷³¹. В восточном предании это вело не к идее наследования греха через грехопадение Адама, характерной для Запада, а к усмотрению смерти через это грехопадение, - той смерти, которую каждый человек заслуживает в силу своего собственного греха. Таким образом, ожесточение фараона, которое Августин толковал как следствие тайного Божьего предопределения и одновременно как действие его свободной воли¹⁷³², для Фотия было доказательством того, что "Бог, никогда не посягающий на власть свободной воли, дозволил [фараону] увлечься своеволием, когда тот не пожелал измениться, вняв лучшему наставлению"¹⁷³³.

Столь же впечатляет различие между августинским и греческим преданием в осмыслении благодати и спасения. В качестве резюме можно привести формулу Максима, сказавшего, что "в конечном счете наше спасение зависит от нашей воли"¹⁷³⁴. "Невозможно представить мировоззрение, более непохожее на западное августинство, и тем не менее Максим ни в коей мере не пелагианец". Дело в том, что дихотомия, выраженная в противостоянии пелагианства и августинства, не была присуща мышлению Максима. Вместо этого "его учение о спасении основывается на идее соучастия и причастности, не исключаящей ни благодати, ни свободы, но предполагающей их единение и сотрудничество, однажды и навсегда восстановленное в воплотившемся Слове и Его двух волях"¹⁷³⁵. Несмотря на то что после смерти Августина на протяжении столетия его противники критиковали идею предопределения, а ученики пытались ее смягчить¹⁷³⁶, августинское осмысление первородного греха и благодати продолжало формировать западную теологию. С другой стороны, восточное богословие вместе с Максимом по-прежнему заостряло внимание на том, что божественное сыновство - это дар Бога и достижение человека, и одно не существует без другого¹⁷³⁷. Столь разные толкования самой сути христианского благовестия почти неизбежно вступали в конфликт, когда менялась церковная ситуация и все другие рассматриваемые нами различия становились предметом открытого спора. Однако в течение веков, пришедшихся на этот спор, догматическое противоборство между Востоком и Западом чаще всего заявляло о себе не в учении о благодати и даже не в учении о Церкви, но в том учении, где предположительно сходились не только Восток и Запад, но даже несториане и монофизиты: в догмате о Троице.

Filioque

В области чистой догматики принципиальное разногласие между Востоком и Западом заключалось в том, исходит ли Святой Дух от Отца и Сына ("ex Patre Filioque"), как стала учить латинская Церковь, или только от Отца, как утверждала Церковь греческая. Где-то около 883-го года константинопольский патриарх писал, что заметил, "как некоторые из западных проводят мысль, согласно которой божественный и Святой Дух исходит не только от Бога-Отца, но и Сына"¹⁷³⁸. На самом же деле восточные богословы (по крайней мере, некоторые из них) знали об этом задолго до упомянутого года. Во время понтификата Льва 3-го, умершего в 816-м году, группа монашествующих латинян, совершивших паломничество на Елеонскую гору, писала оттуда, что греческий монах по имени Иоанн, подвизавшийся в монастыре Саввы Освященного, обвинил франков в ереси Filioque¹⁷³⁹. "В слезах простершись ниц", они призывали папу "благоволить исследованию, где у святых отцов, греческих и латинских, составивших символ, сказано (о Духе) "иже от Отца и Сына

исходящего" ¹⁷⁴⁰. В некоторых хрониках повествуется о том, что "в 767-м году от воплощения Господня король (Пипин Короткий)... созвал большой собор меж римлянами и греками о Святой Троице и изображениях святых" ¹⁷⁴¹.

Несколько позднее, в 796-м году, во Фрейюсе под председательством Павлина Аквилейского был созван поместный собор, изложивший то, что, по-видимому, можно назвать самым ранним документом западной редакции Никейского Символа; в соответствующем разделе мы читаем: "И в Духа Святаго, Господа, животворящаго, иже от Отца и Сына исходящаго, иже со Отцем и Сыном споклоняема и славима, глаголавшаго пророки. Во едину святую, соборную и апостольскую Церковь. Исповедую едино крещение, во оставление грехов. Чаю воскресения мертвых; и жизни будущаго века. Аминь " ¹⁷⁴². По поводу этого текста представителям обеих сторон пришлось спорить веками; и хотя, наверное, было бы преувеличением сказать, что "ничто не может сравниться с монотонностью этих ученых трактатов об исхождении Святого Духа, этих бесед и противоречивых споров, в которых снова и снова повторяются одни и те же доводы и призываются одни и те же авторитеты" ¹⁷⁴³, настойчивость, с которой обе стороны отстаивали свои доводы, позволяет уловить суть обеих позиций по нескольким богословским вопросам, обсуждавшимся в период, рассматриваемый нами в этой главе (9-11 века). Кроме того, в вопросе о Filioque сфокусировались и некоторые другие интересующие нас споры: право римского престола устанавливать и пересматривать норму православия, восточное определение древности как мерила предания, главенство Августина в латинском богословии, а также "богословское отставание" Запада от Востока. Обеим сторонам перечисленные и другие вопросы казались основополагающими в споре о Filioque, и поэтому для той и другой было принципиально важно знать, исходит ли Святой Дух только от Отца или от Отца и Сына.

Восточные богословы никогда не забывали, сколь важен этот вопрос. Перечислив различные заблуждения латинян в вероучении и злоупотребления в обрядах, Фотий заявляет, что их "невоздержание в отношении Духа или скорее в отношении всей Троицы - не самое малое из их богохульств" и поистине непревзойденное в том, чтобы удостоиться тысячи анафем ¹⁷⁴⁴. Хотя "упоминание о привнесении западной Церковью Filioque в догмат... встречается у него только в восемнадцатой гомилии и более нигде" ¹⁷⁴⁵, он, очевидно, не считал этот вопрос незначительным. Михаил Керуларий тоже критикует это добавление, называя его "порочным и опасным" ¹⁷⁴⁶. Что касается Петра Антиохийского, в послании к которому Керуларий и написал эти слова, то тот во многих спорных установлениях стремился примирить крайности восточной и западной позиций, и, в частности, по вопросу о соблюдении поста и брадобритии; однако когда речь зашла о Filioque, он был вынужден назвать его "делом нечестивым и среди прочих нечестивых нечестивейшим" ¹⁷⁴⁷. Другие вопросы надо толковать с пониманием и даже улаживать их путем компромисса, однако в вопросе о Filioque (а также в вопросе о нежелании "западных" принимать таинства из рук женатого священника) Восток должен стоять непоколебимо ¹⁷⁴⁸. Миролюбие Петра дошло до того, что в своем послании к папе он с готовностью убрал всякое упоминание о Filioque, однако в своем ответе папа не забывал упомянуть о нем ¹⁷⁴⁹. В восточном перечне доводов против Запада ересь Filioque была столь значима, что даже в русских трактатах против латинян, которые, в основном, касались расхождений в обычаях и обрядах, упомянутое догматическое различие тоже играло свою роль ¹⁷⁵⁰. По-видимому, среди восточных богословов широко бытовало мнение, согласно которому уже само это различие достаточно для того, чтобы разъединить обе Церкви.

Что касается богословов Запада, то для них добавление Filioque тоже было важно, однако по другим причинам. Складывалось впечатление, что деятельность двух испанских епископов, Элипанда Толедского и Феликса Ургельского ¹⁷⁵¹, поставила под угрозу православное учение о единосущии Отца и Сына, поскольку, стремясь объяснить божественную природу Христа, они ввели понятие "усыновления". "Если бы ты правильно веровал о Сыне, - пишет Павлин Аквилейский в ответ Феликсу, - ты наверняка правильно веровал бы и о Святом Духе" ¹⁷⁵². На основании той поддержки, которую Павлин оказал Filioque в связи с собором, созданным по случаю адопцианской ереси, складывается впечатление, что, для того чтобы утвердить единосущие и полное равенство Отца и Сына в Троице, важно учить, что Святой Дух исходит от обоих. "Пусть каждый христианин, - говорит он на этом соборе, - наизусть знает символ (включающий Filioque) и молитву Господню... ибо без сего благословения никто не сможет стать причастником небесного царства" ¹⁷⁵³). Карл Великий, по поручению которого Павлин, выступив против ереси адопционизма, поддержал Filioque, приветствовал как "кафолическое" речение Каролинских Книг, согласно которому Святой Дух исходит "от Отца и Сына... но не от Отца чрез Сына" ¹⁷⁵⁴. Кроме того, он поручил Теодульфу Орлеанскому

подготовить свод святоотеческих речений в защиту Filioque, который тот и посвятил императору в 809-м году ¹⁷⁵⁵.

Проблема Filioque затрагивалась и в других богословских спорах каролингского периода (к которым мы обратимся в следующем томе). В этой связи можно упомянуть Готшалка Орбейского, стал предметом самого ожесточенного спора о предопределении за весь период с 6-го по 16-й века ¹⁷⁵⁶ и который, кроме того, принимал участие в полемике о Троице, утверждая, что о Ней уместно говорить как о "трояком Божестве" (trina Deitas)". Отстаивая свою точку зрения и стремясь доказать уместность упомянутого выражения, он, в частности, учил, что "лишь Святой Дух предстает как Бог, одновременно исходящий из нерожденного и рожденного Бога" ¹⁷⁵⁷. Будучи его оппонентом, Хинкмар Реймский тоже учил о Filioque и, чтобы обосновать это воззрение, даже цитировал Павлина Аквилейского, не желая, однако, признавать данную точку зрения как оправдание "троякого Божества" ¹⁷⁵⁸. Оба тринитарных спора, разразившиеся в латинском богословии, способствовали тому, что проблема Filioque стала действительно актуальной. Отвергать ее значило совершать непростительный грех хулы на Святого Духа ¹⁷⁵⁹, о котором говорил Христос ¹⁷⁶⁰. Поэтому, когда Николай и Фотий противоборствовали друг другу в этом и других вопросах, папа мог утверждать, что "знаменитые мужи, особенно латиняне, написали нечто об исхождении Святого Духа", могущее дать авторитетную поддержку, опровергающую позицию греков ¹⁷⁶¹. Или, быть может, "истина пришла только к вам (грекам)" и пребывала только там? ¹⁷⁶².

Тем не менее на основании полемики Николая против Фотия нельзя полагать, что Filioque представляло собой папский догмат. Франкские монахи, обвиненные греками в ереси, были правы, припомнив, что во время мессы в часовне Карла Великого в символе веры пелось Filioque ¹⁷⁶³. Кроме того, в 809-м году император созвал собор, дабы утвердить это учение в противовес Востоку ¹⁷⁶⁴, однако, когда он потребовал, чтобы папа включил Filioque в текст Никейского Символа (как это пелось во время мессы), тот отказался. Приняв Filioque как учение, он в составленном им символе исповедовал веру в "Святого Духа, равно от Отца и Сына исходяща... В Отце - вечность, в Сыне - равенство, в Святом Духе - связь между вечностью и равенством" ¹⁷⁶⁵. Тем не менее ему не хотелось приносить Filioque в Никейский Символ, хотя он и не препятствовал, если этому учили. "Мы сами, - говорил папа, - сего не поем, но говорим (legimus) и, говоря, учим; однако же не дерзаем словесами и учением что-либо приносить в символ" ¹⁷⁶⁶.

Разумеется, папа Лев притязал на право поступать именно так, и когда уполномоченные императора спросили: "Не от тебя ли исходит дозволение петь тот самый символ в церкви?" ¹⁷⁶⁷, папа ответил, что от него. В конце концов, вопрос о том, насколько православно это добавление (Filioque), а также о том, имеет ли Рим право обязать к нему всю Церковь, тесно переплелись между собой. Если, как утверждали сторонники папского главенства, все соборы созываются властью папы, а их догматические определения обретают силу только после папского одобрения, он может определять, каким быть тексту символа. Отстаивая Filioque ссылкой на речение из Матфея (Мф.16:18), Петр Дамиани призывал: "Пусть всякий, возжелавший постичь что-либо божественное и сокровенное, прибегает к слову и учению сего наставника" ¹⁷⁶⁸. Поскольку учение о Filioque и было таковым, вероучительное служение папства являлось как бы вместилищем авторитета, необходимого для его постижения. Фотий попытался переиначить этот аргумент, заявив, что "опровержение, полученное из своих же источников, пробуждает стыд даже в самых бесстыдных" ¹⁷⁶⁹, и затем показав, что самые известные наследники Петрова престола (Лев 1-й, Григорий 1-й и другие) не учили о Filioque. В Старом Риме было подлинное преемство православия, и, если позднейший папа учит Filioque, значит он тем самым предаёт свое наследие ¹⁷⁷⁰.

Однако несмотря на цитаты из Льва и Григория, большинство из которых представляли собой не столько прямое доказательство, сколько аргумент от умолчания, в Старом Риме и западном богословии в целом подлинное преемство было все-таки на стороне Filioque. Известно, что Тертуллиан - основоположник западной теологии и создателем богословской латыни - говорил, что Дух исходит "от одного лишь Отца чрез Сына" ¹⁷⁷¹ и что (в другом месте) Дух исходит "от Бога и Сына" ¹⁷⁷², причем говорил так, как "прежде, по-видимому, не говорил никто" ¹⁷⁷³. Однако в развитии идеи двойного исхождения более влиятелен был Иларий из Пуатье (Иларий Пиктавийский). Во времена Каролингов его трактат о Троице пользовался широким авторитетом и, например, в адопционистском споре Феликс Ургельский и Павлин Аквилейский одинаково цитировали его в поддержку своих (противоречащих друг другу) мнений ¹⁷⁷⁴. В этот период ¹⁷⁷⁵, а также во времена, пришедшиеся на более позднюю латинскую апологетику, обращенную против нападок греков ¹⁷⁷⁶, труды Илария оставались важным источником для западных богословов как в

вопроса триадологии вообще, так и в вопросе Filioque. Их использование было вполне оправдано, так как, оставаясь по-прежнему несколько двусмысленным в своем учении о полном Божестве Святого Духа, в учении о Духе, "исходящем от Отца и Сына <(a) Patre et Filio auctoribus>" ¹⁷⁷⁷, он был более однозначен. Он писал, что Святой Дух "приемлет от Сына; Он также посылается (Сыном) и исходит от Отца", и далее добавлял, что "взять от Сына все равно что взять от Отца" ¹⁷⁷⁸, а это уже само по себе давало основание думать, что Дух исходит как от Отца, так и от Сына. Так как отношение Святого Духа к Троице еще не было как следует освещено, такой язык еще только оформлялся, и тем не менее он способствовал утверждению учению о Filioque.

Помимо этого, значимость Илария объяснялась и тем, что это был единственный отец Церкви, имя которого Августин упомянул в своем трактате "О Троице", назвав "мужем немалой власти в толковании Писаний и утверждении веры" ¹⁷⁷⁹. Что касается самого Августина, то в своих речениях о Filioque он был яснее Илария. Хотя в Троице нет "никаких промежутков времени", на основании которых можно было бы говорить, что исхождение Святого Духа от Отца совершилось после рождения Сына, Писание учит о Его исхождении от обоих, говоря о Нем как о Духе Сына и Духе Отца ¹⁷⁸⁰. Поэтому должно говорить об "исхождении Святого Духа от обоих вне времени" ¹⁷⁸¹. Отец и Сын - единое "начало (principium) в отношении ко Святому Духу" ¹⁷⁸². "Почему же тогда, - спрашивает он в другом месте, - мы не должны верить, что Святой Дух исходит и от Сына, если Он также и Дух Сына?" ¹⁷⁸³. Приведенные нами отрывки, и особенно первый, вошли в арсенал западной апологии Filioque ¹⁷⁸⁴. Кроме того, многие другие цитаты из упомянутого трактата заняли важное место в своде святоотеческих речений, составленном в подтверждение латинского вероучения ¹⁷⁸⁵. Цель такого свода ¹⁷⁸⁶ состояла в том, чтобы "постичь причины, которые в своих книгах о Троице отец Августин полагал первоначальными" ¹⁷⁸⁷ в защите этого учения. Эти причины надо искать в самой структуре Августиновой триадологии, ибо "поскольку согласно Августину три лица, общей сущности которых принадлежит также способность быть "лицом", отличаются друг от друга лишь функциями, подобающими каждому в его соотношении с двумя другими, "исхождение от Отца и Сына" он рассматривает как особое свойство Святого Духа внутри имманентной сущности Бога" ¹⁷⁸⁸.

Несмотря на то что составители упомянутого свода цитируют и других латинских отцов ¹⁷⁸⁹ (особенно Амвросия, чье влияние на богословие Августина сказалось и в этом учении) ¹⁷⁹⁰, они особым образом стараются привести свидетельства и греческих богословов. Многие их сочинения не были переведены на латынь, однако что касается трактата Дидима Слепца "О Святом Духе", то его перевел Иероним ¹⁷⁹¹, и, по сути дела, латинский перевод - единственное, что осталось от этого труда. Таким образом, в сочинениях латинских богословов против греков Дидим мог служить поддержкой ¹⁷⁹². Однако самым обширным источником такого рода был, по-видимому, свод сочинений, ошибочно приписанных Афанасию. "Пять бесед о Святой Троице", содержащихся в этом своде ¹⁷⁹³ и, вероятно, написанных Дидимом, считались свидетельством того, что отец православной триадологии тоже учил о Filioque. Никакое "Афанасиево" сочинение не поддержало латинян так, как это сделал якобы принадлежавший ему символ, вероятно, составленный на Западе в ближайшие сто лет после смерти Августина ¹⁷⁹⁴. В нем на характерном для Августина языке исповедовалось, что "Святой Дух несоделанно, несотворенно, нерожденно исходит от Отца и Сына" ¹⁷⁹⁵, и далее к этому предложению, как и к остальной части символа, добавлялось предостережение, гласившее, что "посему всякий, желающий спасения, должен так мыслить о Троице" ¹⁷⁹⁶. Западные монахи, столкнувшиеся в этом вопросе с восточными ¹⁷⁹⁷, приводили данное исповедание в поддержку Filioque, именуя его "верою святого Афанасия", а также "верою, коей от тех времен... и доныне держалась западная Церковь и от коей католическая Церковь греков тоже не отрекалась" ¹⁷⁹⁸. Другие латинские богословы 9-го века тоже использовали его, чтобы отстоять свою точку зрения, и в позднейших западных трактатах и беседах он по-прежнему не утрачивал своей значимости ¹⁷⁹⁹. Ансельм Хавельбергский сообщает, что, когда он сослался на него как на символ, "почитаемый всею Церковью", присутствовавшие греки не возражали ¹⁸⁰⁰. Кардинал Гумберт довел латинскую точку зрения до логического конца, заявив, что "даже святой и великий Афанасий никогда бы не обрел признания среди римлян, если бы в своем исповедании не утверждал, что Святой Дух исходит от Сына" ¹⁸⁰¹.

Все это использовалось для того, чтобы показать, что сторонники Запада "не сами толковали этот догмат, но исповедовали его на основании учения святых отцов" ¹⁸⁰². Со времени Афанасия, каппадокийцев и Августина прошло много столетий, и ни один авторитетный учитель Церкви не отрицал, что Святой Дух исходит от Сына, и это исхождение, по сути

дела, было "вечным и постоянным исповеданием веры восточной и западной Церкви о Святом Духе" ¹⁸⁰³. Однако авторитетным свидетельством того, что "вечное и постоянное исповедание веры восточной и западной Церкви" не поддерживало идею Filioque, может служить трактат Фотия "О тайноводстве Святого Духа". "Кто из наших святых и славных отцов говорил, что Дух исходит от Сына?", - спрашивает он в этом сочинении ¹⁸⁰⁴. Цитируя различных отцов, включая Дионисия, а также приводя высказывания из сочинений, приписываемых Клименту, Фотию намерен "присовокупить к ним и тех западных", Ириней и Ипполита, ни один из которых не учил о Filioque ¹⁸⁰⁵. Ни один из западных богословов не был столь известен, как Лев 1-й, - "столп четвертого собора", автор "богодухновенных вероучительных посланий" и авторитет "православия, проливающий свет не только на Запад, но и на пределы восточные". Он тоже учил, что Дух исходит от Отца ¹⁸⁰⁶. Что же касается "тех отцов ваших... Амвросия, Августина и прочих", утверждавших, что Дух исходит и от Сына, то по отношению к ним необходимо помнить, что они тоже всего лишь люди и, следовательно, надо покрыть их срам ¹⁸⁰⁷, как это сделали сыновья Ноя со своим отцом ¹⁸⁰⁸. Фотий был готов признать, что Августин и другие западные богословы вполне заслуживают звания "отцов", однако их авторитет уступает авторитету "отцов отцов", к каковым, например, можно причислить папу Льва 1-го ¹⁸⁰⁹. Прежде всего, однако, надобно внимать авторитету Самого Господа, учившего, что Святой Дух исходит от Отца ¹⁸¹⁰.

В иерархии авторитетов свидетельство одних отцов однозначно превосходили свидетельства других, однако над всеми высились вселенские церковные соборы. Для Церкви догмат о Святом Духе был определен на втором из них, повторен на третьем, подтвержден четвертым, утвержден пятым, возведен шестым и запечатлен седьмым ¹⁸¹¹. Среди всех их самыми решающими были Никейский и Константинопольский, так как они определили символ, в котором исповедовался догмат о Святом Духе ¹⁸¹². Поэтому, дерзнув самочинно "исказить святой символ", утвержденный столь многими вселенскими соборами, Запад поступил "весьма дерзко" ¹⁸¹³. Такое искажение было не чем иным, как "развращением" (diastrofe) ¹⁸¹⁴ священного запечатления символа. Представители Востока утверждали, что они не дерзнут посягнуть на авторитетный текст символа ¹⁸¹⁵. Изложенный на Первом Константинопольском Соборе, этот текст учил, что Святой Дух "исходит от Отца", и не упоминал ни о каком исхождении от Сына ¹⁸¹⁶. Защитники Filioque, сознательно вышедшие за пределы унаследованного текста, повинны в нововведении ¹⁸¹⁷. Чтобы как-то по-хорошему объяснить его появление, можно было предположить, что во время нашествия вандалов латиняне, наверное, потеряли копии актов Никейского Собора и не знали изначального текста символа ¹⁸¹⁸, однако, касаясь Filioque, большинство греческих богословов не прибегали к подобным оправданиям, но просто проводили грань между православным преданием об исхождении Духа только от Отца и неправославным новшеством об исхождении Его и от Сына ¹⁸¹⁹. Такое добавление к тексту символа было неоправданным и еретическим ¹⁸²⁰.

Запад отвечал, что на самом деле все выглядит иначе. Речь идет не о какой-то новой форме богослужения, не о новой религии в римской Церкви, которая, по сути дела, "пребыла в вере, единой с восточною Церковью" ¹⁸²¹. Несмотря на то что были латиняне, которые на основании обычая, сложившегося в некоторых западных церквях, утверждали, что символ с Filioque является "кафолической верой" ¹⁸²², большинство из них признавали, что эта фраза была добавлена к символу после Никейи и Константинополя. Одним из вариантов ответа было утверждение, согласно которому фраза "от Отца" в принципе не исключает фразу "и от Сына" ¹⁸²³ и что никейские отцы "не включили последнюю не потому, что в них не было твердой и совершенной веры в нее, а в силу предположения, что это и так ясно и очевидно для всех верных" ¹⁸²⁴ и что, следовательно, нет необходимости упоминать об этом особо. Упоминание об этом сейчас ни в коей мере не противоречит истинному смыслу текста символа ¹⁸²⁵. Латиняне не хотели уступать соборы и символы грекам. "Принимаю триста восемнадцать соборных и святых мужей, благословенных отцов, всех без изъятия" ¹⁸²⁶, - пишет Павлин Аквилейский в одном из своих гимнов, а в другом месте заявляет, что Никейским Символом "незыблем" ¹⁸²⁷. Добавление Filioque - не нарушение, а то же самое, что сделали сто пятьдесят отцов Константинопольского Собора, расширившие простую никейскую фразу "и в Духа Святаго" до той формулы, которая ныне используется как на Востоке, так и на Западе ¹⁸²⁸. Если это расширение законно, то почему Filioque не является таковым ¹⁸²⁹? Однако в западных доводах упускался из виду, по меньшей мере, один момент восточной критики. Даже если бы какой-нибудь братолюбивый "восточный", вняв западной логике, и признал богословскую правомочность Filioque, тот факт, что эта формула была внесена в символ в одностороннем порядке, не переставал быть серьезным злоупотреблением, исправить которое можно было бы только в том случае, если бы "единый собор западной и восточной Церкви", созданный папой и императором, придал этому

добавлению законную силу ¹⁸³⁰. Только собор мог расширить символ, сформулированный собором.

Таким образом, возражение формально-процедурного порядка само по себе имело для греков решающее значение, однако не в меньшей мере они возражали и по существу. Филиоквистская формула была не только незаконна, но и ошибочна. Она основывалась на определенных богословских посылах, которые Восток считал неадекватными и ложными и которые стали очевидными в ходе споров. Некоторые из них лежали в сфере того, что можно назвать "богословским методом", так как предполагали различия в способах разработки тринитарного учения. За пределами методологических различий лежали другие, принципиально метафизические расхождения в самом учении о Боге, однако, прежде чем выявить их, необходимо описать те пути, на которых две разные формы богословствования продолжали осмыслять учение о Троице, а также определить отличия, которые, будучи принципиальными для одной стороны, другою не разделялись.

Самым серьезным из них было различие между "домостроительством" и "богословием". Являясь составной частью как западной, так и восточной триадологии, на Востоке оно получило более полное развитие ¹⁸³¹. Утверждая, что богословская латынь не может точно отразить такие различия, некоторые восточные богословы увидели причину появления Filioque ¹⁸³² в том, что в учении о Святом Духе нет должного различения между "посланием" Духа (домостроительство) и Его "исхождением" (богословие) ¹⁸³³. В силу этого латиняне "полагают, что исхождение (ekporevestai) тождественно наделению (horegeistai) и сообщению (metadidostai), ибо Дух открывается в послании, наделении и сообщении от Сына". Согласно грекам Дух "исходит от Отца, но дается чрез Сына и разделяется всем творением"; исхождение от Отца совершается внутри Божества ¹⁸³⁴, тогда как даяние и наделение совершается вне Божества в мире ¹⁸³⁵. Если рассматривать Filioque во втором смысле, то в таком случае надо признать, что у него широкая святоотеческая предыстория и что греческие богословы сами охотно об этом говорили ¹⁸³⁶, однако смешение богословия и домостроительства представляет собой ересь, заставляющую вспомнить о Маркелле Анкирском ¹⁸³⁷.

Исследования латинских толкований Filioque показывают, что во многих исхождении Духа уравнивается с Его посланием. Папа Григорий 1-й, например, говорил, что "послание (missio) Духа есть самое Его исхождение, посредством коего Он исходит от Отца и Сына" ¹⁸³⁸, и впоследствии эти слова цитировались в поддержку учения о Filioque. В добавление к этой цитате, Ратрамн настаивает на том ¹⁸³⁹, что "послание", о котором говорится в Евангелии от Иоанна (Ин.15:26) (и которое Восток понимал в смысле домостроительства), и "исхождение", о котором говорится в том же отрывке (и которое "восточные" понимали в плане богословском), по сути дела, тождественны ¹⁸⁴⁰. Он говорит, что послание Святого Духа "означает не подчинение, но исхождение" ¹⁸⁴¹. Уравнивание того и другого становится доминирующей темой его трактата ¹⁸⁴². О других терминах домостроительства, таких, как "излитие" и "наделение" Святым Духом, говорилось, что в Новом Завете они относятся к Сыну, ибо Святой Дух исходит как от Отца, так и от Сына ¹⁸⁴³; в этом смысле домостроительство как бы вчитывалось в богословие, которое затем бралось за основу домостроительства. Движение от домостроительства к богословию и обратно, характерное для Запада, просматривается, например, в такой формуле: "Святой Дух не исходит от Отца к Сыну, не исходит от Сына во освящение творения, но исходит одновременно от обоих" ¹⁸⁴⁴. Другие отрывки, в которых говорится о "послании" (например, Ин.14:26 и 20:22) ¹⁸⁴⁵, впоследствии могли стать ключевыми текстами, доказывающими вечное исхождение Духа от Отца и Сына ¹⁸⁴⁶. Даже если складывалось впечатление, что между "посланием" и "исхождением" существует какое-то действительное различие, оно, в конечном счете, укрепляло учение о том, что и то, и другое совершается от Отца и Сына ¹⁸⁴⁷.

Существовало и другое различие, в нарушении которого или небрежении им греки обвиняли латинян: различие между единой божественной природой и тремя ипостасями Троицы ¹⁸⁴⁸. Фотий сказал об этом так: "Если в Боге есть нечто, не усматриваемое в едином естестве (homofuia) всемогущей Троицы, оно очевидно принадлежит Одному из Трех. Исхождение Духа не относится к сверхъестественному единству, зримому в Троице, и поему оно подобает одной (ипостаси) из Трех" ¹⁸⁴⁹. Троица еднотелна, и в этом смысле нераздельна, однако есть различие в свойствах, характеризующих каждую ипостась ¹⁸⁵⁰. Вечная духовность Святого Духа свойственна не всему божественному естеству Троицы, а конкретной ипостаси Отца ¹⁸⁵¹; поэтому не может быть никакого исхождения от Сына, ибо все, что свойственно двум ипостасям, должно быть свойственно третьей, а в таком случае

Святой Дух исходит и от Себя Самого¹⁸⁵². Коротко говоря, учение о Filioque не усматривало различия между различием и единством в Троице¹⁸⁵³.

Именно это различие стало темой одной из самых ранних западных апологий, призывавших "показать, что свойственно Отцу, Сыну и Святому Духу, что у них общего с нераздельной Троицею, как Святой Дух истинно и предвечно исходит от обоих и как Святая Троица сама пребывает нераздельной"¹⁸⁵⁴. Другие западные богословы того времени тоже проводили различие между тем, что говорится о Троице "сущностно" (substantialiter) и что "соответственно отношению между ипостасями" (relative)¹⁸⁵⁵. Однако, когда дело касалось исхождения Святого Духа, многие из них, подчеркивая, что "вовне" (ad extra)¹⁸⁵⁶ Троица в своих действиях едина и нераздельна, утверждали, что исхождение затрагивает все божественное естество в целом, то есть не ипостаси, а усию¹⁸⁵⁷. И поэтому, "когда о Святом Духе говорится, что Он исходит от Отца, Он с необходимостью исходит и от Сына, ибо Отец и Сын, вне сомнения, единосущны"¹⁸⁵⁸. Стремясь обойти проблему, некоторые пытались утверждать, что исхождение совершается "не в усии, единой (всем трем лицам), ни в лице, которое самобытно, но в отношении (между лицами)"¹⁸⁵⁹, что, по сути дела, не проясняло ее и не отвечало основному возражению греков. Эта попытка, равно как и другие, сходные с ней, заявили о себе позднее основного полемического материала, с которым мы имеем дело, и стали со стороны Запада признанием того, что Filioque нуждается в более утонченной защите.

Другой сферой, где сказалась эта потребность, была экзегеза. Вполне возможно, например, что Иларий¹⁸⁶⁰ и уж наверняка Августин толковали выражение "Дух Сына Своего" как указание или даже доказательство того, что Дух исходит от Сына¹⁸⁶¹. "Разве Дух Сына есть некто иной, чем Дух Отца?" - спрашивает Ратрамн и продолжает: "Если Он есть Дух обоих, тогда Он наверняка от обоих и исходит"¹⁸⁶². Основываясь на выражении "в сердца ваши", содержащемся в том же отрывке, восточное богословие утверждало, что фраза "Дух Сына Своего" вообще относится не к вечному исхождению Святого Духа, мыслимому в плане богословия, а к его "посланию", которое временно и касается лишь домостроительства¹⁸⁶³. Равным образом и отрывок из Иоанна (Ин.16:14) нельзя использовать в поддержку Filioque, так как там говорится не "из Меня" (ex meo), а "от Моего" (ek tou meo)¹⁸⁶⁴. Такая экзегетическая аргументация ложилась в основу принципа, согласно которому, если Святой Дух именуется "Духом Отца", то в таком случае это надо мыслить в плане богословия как указание на то, что Дух исходит только от Отца; если же Он именуется "Духом Сына", то тогда это надо понимать в плане домостроительства, то есть как указание на то, что Дух посылается творению, Церкви или верующему¹⁸⁶⁵. В экзегезе отрывков о Духе отъединение домостроительства от богословия заходило так далеко, что Фотий, например, вопреки почти всему преданию даже предполагал, что "Дух Божий" [pneuma teou]¹⁸⁶⁶, о котором говорится в повествовании о творении, - это не Святой Дух, а лишь дуновение, исходящее от Бога¹⁸⁶⁷. Независимо от того, была ли эта экзегеза источником восточного учения о Святом Духе или его следствием, она показывала, что Filioque - вопрос не только процедурного порядка, но и по существу.

Есть некоторые указания на то, что он предполагал даже более глубокое развитие. Друг другу противостояли не только две системы вероучительного авторитета, не только две концепции предания и два метода изложения богословских отличий, но и, в целом, две концепции Божества. В западной триадологии Святой Дух выступал залогом Его единства. Говоря, что Он "соотносится как с Отцом, так и Сыном, ибо Он есть Дух Отца и Сына", Августин считал, что Дух служит "невыразимым единением Отца и Сына", и предполагал, что именно поэтому именование "Дух" соотносится с обоими¹⁸⁶⁸. Призывая Церковь "сохранять единство духа в союзе мира"¹⁸⁶⁹, апостол, по сути дела, призывал верующих подражать Богу-Троице, в Которой Святой Дух представлял как личностное единство, святость и любовь, "которым Двое [Отец и Сын] соединяются"¹⁸⁷⁰. В 9-м веке последователи Августина, отстаивавшие Filioque, вновь обратились к этой теме. Согласно символу Льва 3-го "в Отце - вечность, в Сыне - равенство, в Святом Духе - связь вечности и равенства"¹⁸⁷¹. В этом вопросе, равно как и в других, Алкуин, например, цитирует те же слова Августина о "невыразимом единении"¹⁸⁷², тогда как Хинкмар приводит [как ему кажется] слова Афанасия о Святом Духе как соединении Божества и "силе и единстве Троицы"¹⁸⁷³. Ни один латинский богослов не стал бы утверждать, что без Filioque единство Бога утратится, однако, взяв это единство в качестве отправной точки, западная триадология в какой-то мере действительно могла начать усматривать в Духе связь между Отцом и Сыном. Таким образом, "хотя с самого начала эта теория тяготела к тому, чтобы разделить Троицу на три разрозненные величины, в ее последней фазе она содействовала укреплению чувства

божественного единства, последовательно и органически связуя воспринятые концепции трех божественных Лиц" ¹⁸⁷⁴.

Что касается восточной триадологии, то она по-прежнему начинала с Отца, Сына и Святого Духа и ощущала потребность так изложить характер связи между ними, чтобы не утратить их единства. Это достигалось за счет того, что Отец [и только Отец] осмыслялся как источник [pege], начало [arhe] и причина [aitia] в Троице ¹⁸⁷⁵. Троица едина только в том случае, если "Сын и Дух изводятся из единой причины, Отца" ¹⁸⁷⁶; любое другое воззрение было "богохульством" и "возрождением нечестивого многобожия... в обличье христианства" ¹⁸⁷⁷. Хотя Сын и Дух так же безначальны, как Отец, они тем не менее имеют единую причину внутри Божества, а именно Отца, не имеющего причины, отличной от Себя Самого ¹⁸⁷⁸. Согласно Дионисию Ареопагиту "Отец есть единственный источник надсущего Божества" ¹⁸⁷⁹. Именно это и означает загадочное речение Христа "Отец Мой более Меня" [то есть как причина внутри Божества] ¹⁸⁸⁰. Однако Он таков не по Своему естеству, или сущности [которая едина во всех трех ипостасях], а согласно Своей ипостаси Отца ¹⁸⁸¹. Все прочие воззрения не только отрицают библейское учение "единоначалия" и умаляют соборное определение, согласно которому Дух исходит от Отца, но и противоречат разумному учению о том, что в конечном счете существует только одно начало, а не "многочначалие" [polyarhia] ¹⁸⁸². Троицу можно сравнить с весами, у которых единый центр и действие [Отец] и два зависящих от него рычага [Сын и Святой Дух] ¹⁸⁸³. "О латинянин, - призывали греки, - умолкни и не говори, что есть много начал и причин, и признай, что единая причина - Отец" ¹⁸⁸⁴.

Чтобы укрепить свои позиции, обе стороны обращались к преданию, и нельзя сказать, чтобы совсем неоправданно. Если бы богословие можно было определить в контексте ереси, которую оно больше всего напоминает, то тогда можно было бы сказать, что западное богословие тяготело не столько к субординационализму, сколько к модализму. Католическим богословам 9-го века казалось, что, рассуждая об "усыновлении" или "тройком Божестве", Феликс, Элипанд и Готшалк ставят под угрозу единство Божества. Восточное нежелание принять Filioque тоже воспринималось как ослабление этого единства. Отец, Сын и Святой Дух осмыслились как одно начало (principium), а не три ¹⁸⁸⁵. В то же время Отец представлял собой "начало безначальное", Сын - "начало, от Отца исходящее" и Святой Дух - "начало... от обоих", и тем не менее это были не три начала, но одно ¹⁸⁸⁶. В данном словоупотреблении, как и у основоположника такой концепции, Августина, "начало" может соотноситься с Отцом как в Троице, так и в вне Ее" ¹⁸⁸⁷. Для этой августинской теологии было просто немыслимо, чтобы Filioque как-то угрожало единству Божества: оно скорее подтверждало его и, по сути дела, было неизбежным выводом из него.

Осмысляя богословие троичности в контексте наследия Василия, Григория Нисского и Григория Богослова [и далее в контексте наследия Оригена] греческое учение о Троице усматривало в такой спекуляции лишь опасное новшество. Если в Халкидоне Старый Рим был поборником православия, то теперь он таковым не являлся. Наряду со спорами о догматическом авторитете и главенстве полемика о Filioque свидетельствовала, что вопросы вероучения и вероисповедного единства нельзя уладить простым решением проблем, связанных с вопросами юрисдикции и организационного единства. Сообщая, что "возник вопрос о Святой Троице и образах святых" ¹⁸⁸⁸ и резюмируя причины раскола между Востоком и Западом, Анналы Эйнхарда делают это проще, нежели на то дают основания сложившиеся богословские различия, но в то же время точнее, чем это привыкло делать обычное политическое объяснение ¹⁸⁸⁹. Далее мы увидим, что к расколу вновь обратятся в 13-м веке, во времена Лионского собора 1274-го года, а также в 15-м - особенно на Флорентийском собора 1439-го года. Эти соборы вновь были вынуждены обратиться к учениям, которые с 9-го по 11-й века держали Восток и Запад в разъединении и по поводу которых им, как и предшествующим, было суждено потерпеть неудачу.

¹⁴⁴⁵ Ин.19:23-24; Sypr.Unit.eccl.7 (CSEL 3:215)

¹⁴⁴⁶ Zernov (1942) 6

¹⁴⁴⁷ Gibbon (1896) 6:370

¹⁴⁴⁸ Southern (1970) 67-68

¹⁴⁴⁹ См.т.1-й, стр.340 оригинала.

¹⁴⁵⁰ Там же, стр.354

¹⁴⁵¹ См. выше

¹⁴⁵² Phot.Ep.2.90 (PG 102:900)

¹⁴⁵³ Cerul.Sem. (Will 157); Aen.Par.Graec.pr. (PL 121:686)

1454 Verg.Aen.2.65
1455 Liut.Leg.30 (MGH Scrip. 3:353)
1456 Врйhier (1936) 594
1457 Лопарев 344
1458 Const.Pogon.Sacr.2 (Mansi 11:721-22)
1459 Agath.Ep.1 (PG 87:1169-70)
1460 Лопарев 357
1461 Soph.Ep.syn. (PG 87:3188)
1462 Soph.Ep.syn. (PG 87:3188)
1463 CCP(681) Or.imp. (Mansi 11:661)
1464 См. выше
1465 См.т.1-й, стр.262-263
1466 Ans.Hav.Dial.3.12 (PL 188:1226-28)
1467 Откр.5:5
1468 Nicol.I.Ep.88 (MGH Ep. 6:473)
1469 Ratr.Graec.4.8 (PL 121:341)
1470 Ratr.Graec.4.8 (PL 121:337)
1471 Thdr.AbuQ.Mim.8.32 (Graf 222)
1472 Phot.Syn.1 (PG 104:1220)
1473 ap.Avell.195.3 (CSEL 35-II:652-53)
1474 Butler (1962) 370
1475 Butler (1962) 370
1476 Phot.Syn.1 (PG 104:1220-21)
1477 Paul.II.CP.Ep.Thdr. (PL 87:98)
1478 Hon.I.Ep.4 (PL 80:471)
1479 Hon.I.Ep.4 (PL 80:473)
1480 Hon.I.Ep.5 (PL 80:475)
1481 Hon.I.Ep.4 (PL 80:472)
1482 Max.Opusc.20 (PG 91:244)
1483 Max.Opusc.20 (PG 91:241)
1484 Elert (1957) 239
1485 CCP(681)Act.13 (Mansi 11:554-56)
1486 Const.Pogon.Edict. (Mansi 11:709)
1487 Leo II.Ep.7 (PL 96:419)
1488 Leo II.Ep.3 (PL 96:408)
1489 Leo II.Ep.3 (PL 96:410)
1490 Leo II.Ep.4 (PL 96:414)
1491 Lib.diurn. (Foerster 155)
1492 Hinc.R.Opusc.20 (PL 126:359); Humb.Resp.Nicet.17 (Will 142)
1493 Ans.Hav.Dial.3.12 (PL 188:122)
1494 Mart.I.Ep.1; Ep.3; Ep.5 (PL 87:121; 142; 159)
1495 Agath.Ep.3 (PL 87:1224)
1496 Phot.Ep.1.1 (PG 102:593)
1497 Petr.Ant.Ep.H.8.2 (Michel 2:444)
1498 Petr.Ant.Ep.Leo IX.8.2 (Michel 2:456)
1499 Nil.Cab.Prim. (PG 149:705; 708-9)
1500 Mart.I.Ep.12 (PL 87:192)
1501 Mart.I.Ep.11 (PL 87:176)
1502 Лопарев 357
1503 Maur.Rav.Ep. (PL 87:104-5)
1504 ap.CLater.(649)Act.2 (Mansi 10:905)
1505 ap.Steph.Dor.Ep. (Mansi 10:896)
1506 Const.Pogon.Sarc.2 (Mansi 11:716)
1507 CCP(681) Act.18 (Mansi 11:684)
1508 CCP(681) Or.imp. (Mansi 11:665)
1509 Serg.Сур.Ep.Thdr. (Mansi 10:913-16); Col.Afr.Ep.Thdr. (PL 87:82-86)
1510 Symb.CP(681) (Mansi 11:636)
1511 Niceph.Imag.25 (PG 100:597)
1512 Доброклонский (1913) 1:824-25
1513 Thdr.Stud.Ep.1.28; 1.38 (PG 99:1001; 1041-44)
1514 Мф.16:18; Thdr.Stud.Ep.2.1 (PG 99:1117)
1515 Лк.22:32

1516 Thdr.Stud.Ep.2.12 (PG 99:1153)
1517 Thdr.Stud.Ep.2.13 (PG 99:1156)
1518 Gr.M.Ep.9.208; 11.10 (MGH Ep.2:195; 270-71)
1519 Lib.Car.2.23 (M GH Conc.Sup.2.82)
1520 Haendler 1958) 26
1521 CNic.(787) Act.2 (Mansi 12:1059)
1522 Hadr.Ep.2 (MGH Ep.5:5-57)
1523 ap.Freeman (1971) 610
1524 Lib.Car.2.9 (MGH Conc.Sup. 2:70)
1525 Dvornik (1970) 280
1526 Мф.23:33; Aen.Par.Graec.pr. (PL 121:686)
1527 Aen.Par.Graec.pr. (PL 121:687)
1528 См.т.1, стр.354
1529 Liut.Leg.22 (MGH Scrip.3:351); Ans.Hav.Dial.3.6 (PL 188:1215)
1530 Humb.Resp.Nicet.33-34 (Will 149-50)
1531 Ans.Hav.Dial.3.6 (PL 188:1216-17)
1532 Мф.16:18:19
1533 Max.Opusc.11 (PG 91:140)
1534 Ludwig (1952) 103
1535 См.т.1:108-120
1536 Zlatarski (1935) 283
1537 Nicol.I.Ep.82 (MGH Ep.6:433)
1538 Tim.Ael.Chalc.4 (PO 13:222)
1539 Jac.Bar.Ep.Thds. (CSCO 103:63[17:91])
1540 Episc.Or.Ep. (CSCO 103:134[17:192-93])
1541 Bab.Un.1.1; 1.2 (CSCO 80:3-4; 6[79:4; 7])
1542 Bab.Un.1.1; 1.2 (CSCO 80:3-4; 6[79:4; 7])
1543 Bab.Un.3.10 (CSCO 80:84[79:91])
1544 Bab.Un.6.21 (CSCO 80:199[79:245-46])
1545 Nicol.I.Ep.86 (MGH Ep.6:447)
1546 Hadr.Ep.2 (MGH Ep.5:6)
1547 Nicol.I.Ep.87; 88 (MGH Ep.6:452; 476)
1548 Nicet.Nicom.ap.Ans.Hav.Dial.3.9 (PL 188:1221)
1549 Max.Ep.13 (PG 91:512)
1550 Попруженко 36
1551 Thdr.Stud.Or.9.9 (PG 99:784)
1552 Max.Schol.E.h.7.7 (PG 4:181)
1553 Thdr.AbuQ.Opusc.4 (PG 97:1504-5)
1554 Niceph.Imag.36 (PG 100:621)
1555 Ps.Phot.Rom.5 (Gordillo 12)
1556 Doct.pat.1.1 (Deikamp 1); Psell.Cant.5.15 (PG 122:652)
1557 Max.Qu.Thal.61; 27 (PG 90:637; 356)
1558 Thdr.AbuQ.Mim.1.22-23 (Graf 111-12)
1559 Niceph.Antirr.1.47 (PG 100:320)
1560 Niceph.Imag.17 (PG 100:576)
1561 Niceph.Imag.3 (PG 100:537-40)
1562 Nicet.Byz.Arm.2 (PG 105:592); Ps.Anast.S.Jud.dial.1 (PG 89:1221)
1563 Max.Opusc.11 (PG 91:137)
1564 Thdr.AbuQ.Mim.1.24 (Graf 112)
1565 Const.Pogon.Sacr.2 (Mansi 11:722)
1566 Gelas.I.Ep.13 (PL 59:67)
1567 Nicol.I.Ep.86 (MGH Ep.6:448)
1568 Ratr.Graec.4.8 (PL 121:336)
1569 Aen.Par.Graec.195 (PL 121:752)
1570 Dvornik (1958) 67
1571 См.т.1, стр.353
1572 Лопарев 350
1573 Ps.Phot.Rom.1; 3 (Gordillo 11)
1574 Petr.Ant.Ep.Leo IX.1.2 (Michel 2:446)
1575 CChalc.Can.28 (ACO 2-I-3:88)
1576 Nil.Dox.Not. (PG 132:1100)
1577 Nil.Dox.Not. (PG 132:1085)

- 1578 Ps.Phot.Rom.5 (Gordillo 11-12)
1579 Nil.Dox.Not. (PG 132:1101); Metrop. (Darrouzis 130)
1580 Nicol.I.Ep.100 (MGH Ep.6:605)
1581 Dvornik (1970) 125
1582 Niceph.Ep.Leo III (PG 100:181)
1583 Niceph.Imag.25 (PG 100:597); Nicet.Nicom.ap.Ans.Hav.Dial.3.7 (PL 88:1218)
1584 Soph.Ep.syn. (PG 87:3149)
1585 Nicet.Amas.Patr. (Darrouzis 170)
1586 Gel.I.Ep.13 (PL 59:82)
1587 Aen.Par.Graec.201 (PL 121:754)
1588 Nicol.I.Ep.86 (MGH Ep.6:450)
1589 Nicol.I.Ep.82 (MGH Ep.6:435)
1590 Liut.Leg.17 (MGH Scrip.3:350)
1591 Liut.Leg.62 (MGH Scrip.3:361)
1592 Thdr.Stud.Ep.124 (PG 99:1417); Metrop. (Darrouzis 140)
1593 Corp.iur.civ.Nov.109.pr. (Schoell-Kroll 518)
1594 CCP(681)Act.18 (Mansi 11:681)
1595 Petr.Ant.Ep.Dom.Ven.3 (Will 211)
1596 Petr.Ant.Ep.Dom.Ven.5 (Will 212)
1597 Thdr.H.ap.CCP(869) Act.1 (Mansi 16:35)
1598 Phot.Ep.1.24.3 (PG 102:797)
1599 Niceph.Imag.25 (PG 100:597)
1600 Max.Pyrr. (PG 91:352)
1601 Joh.Diac.ap.CNic.(787) Act.6 (Mansi 13:208-9)
1602 Max.Ep.12 (PG 91:464)
1603 Phot.Ep.1.24.6 (PG 102:800)
1604 Petr.Ant.Ep.Dom.Ven.4 (Will 211)
1605 Nil.Dox.Not. (PG 132:1007)
1606 Anast.Bibl.CCP(869)pr. (Mansi 16:7)
1607 Nil.Dox.Not. (PG 132:1092)
1608 Nicol.I.Ep.84 (MGH Ep.6:442)
1609 Bas.I.Mac.ap.CCP(869) Act.8 (Mansi 16:140)
1610 Thdr.AbuQ.Mim.1.22 (Graf 111)
1611 Niceph.Imag.25 (PG 100:597)
1612 См.т.1, стр.354-355
1613 Nicet.Nicom.ap.Ans.Hav.Dial.3.8 (PL 188:1219)
1614 Hinc.R.Opusc.Hinc.L.20 (PL 126:360)
1615 Lib.Car.pr. (MGH Conc.Sup.2:6)
1616 Phot.Enc.40-42 (PG 102:740)
1617 Hinc.R.Opusc.Hinc.L.20 (PL 126:362)
1618 Nicol.I.Ep.82 (MGH Ep.6:434)
1619 Gelas.I.Ep.13.18 (CSEL 35:780)
1620 Aen.Par.Graec.199 (PL 121:753)
1621 Phot.Syn.7 (PG 104:1225-28)
1622 Ratr.Graec.1.2 (PL 121:228)
1623 Liut.Leg.63 (MGH Scrip.3:362)
1624 Agar.Cap.21; 63 (PG 86:1172; 1184)
1625 Еф.2:20
1626 Dvornik (1958) 4
1627 Деян.2:42
1628 См.т.1-й, стр.108-120
1629 Bas.Ochr.Ep.1 (PG 119:932)
1630 Thdr.Stud.Or.9.10 (PG 99:784)
1631 Ин.1:40:42
1632 Ps.Phot.Rom.4 (Gordillo 11)
1633 Nicet.Steth.Arm.et Lat.14 (Hergenruther 153)
1634 Ratr.Graec.3.1 (PL 121:272)
1635 Horm.Ep.9 (PL 63:393; CSEL 35:520-21)
1636 Sherrard (1959) 50
1637 См.т.1-й, стр.69 оригинала.
1638 Paul.I.Ep.27 (PL 98:183; MGH Ep.3:539)
1639 Phot.Enc.2 (PG 102:721)

- 1640 Cerul.Panop.26.1 (Michel 2:244)
1641 Cerul.Panop.36.2 (Michel 2:254)
1642 Petr.Ant.Ep.Cerul.7 (Will 194)
1643 Aen.Par.Graec.pr. (PL 121:689)
1644 Humb.Dial.22 (Will 105)
1645 См.т.1-й, стр.13-14
1646 Ans.Hav.Dial.2.pr. (PL 188:1161)
1647 Phot.Ep.1.2 (PG 102:605)
1648 Nicol.I.Ep.86 (MGH Ep.6:451)
1649 Ratr.Graec.4.5 (PL 121:322)
1650 Petr.Ant.Ep.Cerul.6 (Will 193)
1651 Ratr.Graec.4.1 (PL 121:303-4)
1652 Petr.Chrys.Serm.145 (PL 52:590)
1653 Radb.Cog.13 (PL 30:136)
1654 Ps.Phot.Franc.10 (Hergenruther 65)
1655 Cerul.Ep.Petr.Ant.1.14 (Will 183)
1656 Phot.Ep.1.1 (PG 102:589)
1657 Cerul.Panop.37.2 (Michel 2:254)
1658 Nicet.Byz.Lat.24 (Hergenruther 126)
1659 Episc.Ger.Graec. (PL 119:1211); Ratr.Graec.3.1 (PL 121:271);
Leo X.Ep.Petr.Ant.5 (Michel 2:464)
1660 Ratr.Graec.3.1 (PL 121:272)
1661 Ans.Hav.Dial.1.2 (PL 188:1143); Phot.Ep.1.24.20 (PG 102:813)
1662 Гал.1:8
1663 Phot.Myst.69 (PG 102:348); Cerul.Panop.7.2; 24.2 (Michel 214; 242)
1664 Lib.Car.pr. (MGH Conc.Sup.2:4)
1665 Smarag.Spir. (PL 98:924)
1666 Ans.Hav.Dial.3.3 (PL 188:1211)
1667 Cerul.Panop.14.3 (Michel 2:228)
1668 Petr.Ant.Ep.Leo IX.1.2.2 (Michel 2:448)
1669 Cerul.Panop.8.1-2 (Michel 2:216-18)
1670 Phot.Ep.1.2 (PG 102:609)
1671 Nicol.I.Ep.85; 86 (MGH Ep.6:444-45; 449)
1672 Ratr.Graec.4.7 (PL 121:333)
1673 Cerul.Sem. (Will 159)
1674 Мф.19:6; Мк.10:9
1675 Nicet.Steth.Antidial.15.1 (Michel 2:338)
1676 Aug.Serm.Dom.2.7.26 (CCSL 35:114-15)
1677 Ans.Hav.Dial.3.20 (PL 188:1241-45)
1678 Humb.Resp.Nicet.20 (Will 143)
1679 Aen.Par.Graec.175 (PL 121:741)
1680 Episc.Ger.Graec. (PL 119:1201-12)
1681 Попов 75; Макарий 2:343
1682 Cerul.Ep.Petr.Ant.1.14 (Will 183)
1683 Cerul.Ep.Petr.Ant.1.14 (Will 183)
1684 Ps.Phot.Franc.8 (Hergenruther 65)
1685 Lib.Car.pr. (MGH Conc.Sup.2:6)
1686 Joh.Ant.Az.2 (Leib 113)
1687 Ps.Ant.Az. (PG 26:1328-32)
1688 См.ниже
1689 ap.Episc.Ger.Graec. (PL 119:1212)
1690 Leo Ochr.Enc.3 (Will 56)
1691 1Кор.5:7
1692 Cerul.Ep.Petr.Ant.1.12 (Will 180); Nicet.Steth.Antidial.2.4 (Michel 2:324)
1693 Leo Ochr.Enc.3 (Will 59); Cerul.Panop.20.4 (Michel 2:236)
1694 Petr.Ant.Ep.Dom.Ven.111 (Will 217)
1695 Cerul.Panop.17.2-3 (Michel 2:232)
1696 Humb.Dial.5 (Will 96)
1697 Humb.Dial.43 (Will 116)
1698 Nicet.Steth.Arm.et Lat.7 (Hergenruther 145-46)
1699 Nicet.Steth.Antidial.7 (Michel 2:330-31)
1700 Humb.Resp.Nicet.11 (Will 140)

- 1701 Мф.13:33; Лк.13:21; Humb.Dial.30 (Will 107)
1702 Hub.Dial.12 (Will 99)
1703 Nicet.Steth.Arm.et Lat.5 (Hergentruther 143)
1704 Nicet.Steth.Antidial.4.4 (Michel 2:326); Petr.Ant.Ep.Dom.Ven.8-9 (Will 214-16)
1705 Dom.Ven.Ep.Petr.Ant.3 (Will 207)
1706 Nicet.Nicom.ap.Ans.Hav.Dial.3.14 (PL 188:1230)
1707 Nicet.Steth.Arm.et Lat.13 (Hergentruther 151)
1708 Павлов 127
1709 Erickson (1970) 23
1710 L iut.Leg.22 (MGH Scrip.3:352)
1711 Max.Opusc.10 (PG 91:136)
1712 Petr.Ant.Ep.Cerul.14 (Will 198); Thphyl.Ochr.Lat.5 (PG 126:228-29)
1713 Phot.Myst.87 (PG 102:376)
1714 Petr.Ant.Ep.Cerul.24 (Will 204)
1715 Hussey (1937) 56
1716 Nicol.I.Ep.88 (MGH Ep.6:459)
1717 Aen.Par.Graec.pr. (PL 121:689)
1718 Ratr.Graec.3.1 (PL 121:273)
1719 Ans.Hav.Dial.2.24 (PL 188:1204)
1720 Petr.Dam.Proc.5 (PL 145:639)
1721 Cerul.Ep.Petr.Ant.1.14 (Will 183)
1722 Aen.Par.Graec.166 (PL 121:738)
1723 Ps.Alc.Proc.1 (PL 101:66)
1724 Hussey (1937) 203
1725 Pos.V.Aug.11 (Weiskotten 62)
1726 Rackl (1924) 9
1727 Max.Plan.Aug. (PG 147:1113-30)
1728 Max.Ascet.44 (PG 90:956)
1729 Max.Qu.Thal.42 (PG 90:405)
1730 Max.Qu.Thal.5; 21 (PG 90:277; 312-13)
1731 Phot.Amph.9 (PG 101:116)
1732 Aug.Grat.23.45 (PL 44:911)
1733 Phot.Amph.1.24 (PG 101:80)
1734 Max.Ascet.42 (PG 90:953)
1735 Meyendorff (1969) 114
1736 См.т 1-й, стр.318-331
1737 Phot.Amph.8 (PG 101:113)
1738 Phot.Ep.1.24.3 (PG 102:797)
1739 Ep.Oliv. (MGH Ep.5:64-65)
1740 Ep.Oliv. (MGH Ep.5:66)
1741 Reg.Chron. (MGH Scrip.1:557); Ado.Chron. (MGH Scrip.2:319);
Ein.Ann. (MGH Scrip.1:145)
1742 Paulin.Aquil.CFor.(796) (MGH Conc.2:187)
1743 Врїћhier (1936) 595
1744 Phot.Enc.33 (PG 102:736)
1745 Laourdas (1959) 85
1746 Cerul.Ep.Petr.Ant.1.12 (Will 181)
1747 Petr.Ant.Ep.Cerul.11 (Will 196)
1748 Petr.Ant.Ep.Cerul.18 (Will 200-201)
1749 Leo IX.Ep.Petr.Ant.10 (Michel 2:470)
1750 Попов 84; Макарий 2:342
1751 См. т 1-й, стр.175-176
1752 Paulin.Aquil.Fel.1.24 (PL 99:377)
1753 Paulin.Aquil.CFor.(796) (MGH Conc.2:189)
1754 ap.Freeman (1971) 611; Lib.Car.3.3 (MGH Conc.Sup.2:110)
1755 Theod.Aur.Spir.pr. (PL 105:239-41)
1756 См.т. 1-й, стр.330
1757 Goth.Deit.1 (Lambot 83)
1758 Hinc.R.Deit.5 (PL 125:535)
1759 Мк.3:29
1760 Ratr.Graec.1.1 (PL 121:227)
1761 Nicol.I.Ep.100 (MGH Ep.6:605)

- 1762 Ratr.Graec.2.1 (PL 121:244)
1763 Ep.Oliv. (MGH Ep.5:65)
1764 Ado.Chron.6 (MGH Scrip.2:320)
1765 Symb.Leo III (PL 129:1260)
1766 Smarag.Acta (PL 102:971, 975)
1767 Smarag.Acta (PL 102:975)
1768 Petr.Dam.Proc.1 (PL 145:633-34)
1769 Phot.Myst.85 (PG 102:373)
1770 Phot.Myst.86 (PG 102:373)
1771 Tert.Prax.4.1 (CCSL 2:1162)
1772 Tert.Prax.8.7 (CCSL 2:1168)
1773 E.Evans (1948) 203
1774 Paulin.Aquil.Fel.3.19-20 (PL 99:452-54)
1775 Ps.Alc.Proc.1 (PL 101:73-74); Theod.Aur.Spir. (PL 105:248-49)
1776 Ans.Hav.Dial.2.7 (PL 188:1174)
1777 Hil.Trin.2.29 (PL 10:69)
1778 Hil.Trin.8.20 (PL 10:251)
1779 Aug.Trin.6.10.11 (CCSL 50:241)
1780 Гал.4:6; Мф.10:20
1781 Aug.Trin.15.26.45-47 (CCSL 50:524-29)
1782 Aug.Trin.5.14.15 (CCSL 50:222)
1783 Aug.Ev.Joh.99.7 (CCSL 36:586)
1784 Ps.Alc.Proc.1 (PL 101:690); Theod.Aur.Spir. (PL 105:261); Ratr.Graec.3.3 (PL 121:283);
Humb.Proc. 2;6-8 (Michel 1:98-99; 102-8)
1785 Theod.Aur.Spir. (PL 105:259-63); Aen.Par.Graec.35-55 (PL 121:706-11)
1786 Ratr.Graec.3.2-4 (PL 121:273-94)
1787 Alc.Trin.pr. (MGH Ep.4:415)
1788 Noesgen (1899) 87
1789 Ratr.Graec.2.4 (PL 121:253-59)
1790 См.т. 1-й, стр.289-290 оригинала.
1791 Didym.Spir. (PG 39:1031-86)
1792 Ratr.Graec.2.5 (PL 121:266)
1793 Theod.Aur.Spir. (PL 105:242); Smarag.Spir. (PL 98:928); Ratr.Graec.3.6 (PL 121:297-302);
Petr.Dam.Proic.5 (PL
145:640)
1794 См. т.1-й, стр.351 оригинала.
1795 Symb.Ath.23 (Schaff 2:68)
1796 Symb.Ath.28 (Schaff 2:68)
1797 Ep.Oliv. (MGH Ep.5:66)
1798 Ratr.Graec.2.3 (PL 121:247)
1799 Ps.Alc.Proc.1 (PL 101:73); Theod.Aur.Spir. (PL 105:247);
Aen.Par.Graec.19 (PL 121:701)
1800 Ans.Hav.Dial.2.3; 2.24 (PL 188:1169; 1202)
1801 Humb.Proc.3.2 (Michel 1:99)
1802 Hadr.Ep.2 (MGH Ep.5:7); Humb.Proc.1.2 (Michel 1:97-98)
1803 Ratr.Graec.2.3 (PL 121:253)
1804 Phot.Myst.5 (PG 102:284)
1805 Phot.Myst.75 (PG 102:356-57)
1806 Phot.Myst.79 (PG 102:361)
1807 Phot.Myst.68 (PG 102:345); Phot.Myst.70 (PG 102:352)
1808 Быт.9:21-27
1809 Phot.Myst.81; 69 (PG 102:365; 348)
1810 Phot.Myst.76 (PG 102:357)
1811 Phot.Myst.5 (PG 102:285)
1812 Макарий 2:342-43
1813 Phot.Enc.8 (PG 102:725)
1814 Cerul.Ep.Petr.Ant.2.5 (Will 187)
1815 Cerul.Sem. (Will 158)
1816 Cerul.Panop.7.1 (Michel 2:214)
1817 Phot.Myst.34 (PG 102:313)
1818 Petr.Ant.Ep.Cerul.12 (Will 197)
1819 Phot.Enc.16 (PG 102:729)

- 1820 Cerul.Ep.Petr.Ant.2.3 (Will 185-86)
1821 Ratr.Graec.1.2 (PL 121:228)
1822 Aen.Par.Graec.93 (PL 121:721)
1823 Petr.Dam.Proc.2 (PL 145:636)
1824 Humb.Proc.4.1 (Michel 1:100-101)
1825 Ans.Hav.Dial.2.22 (PL 188:1197-98)
1826 Paulin.Aquil.Carm.1.119-22 (MGH Poet.1:129)
1827 Paulin.Aquil.Fel.1.17 (PL 99:369)
1828 Paulin.Aquil.CFor. (796) 7 (MGH Conc.2:181)
1829 Ratr.Graec.2.2 (PL 121:245)
1830 Nicet.Nicom.ap.Ans.Hav.Dial.2.27 (PL 188:1209-10)
1831 Max.Pyrr. (PG 91:348)
1832 Ps.Phot.Franc.1 (Hergenruther 63)
1833 Thphyl.Ochr.Lat. (PG 126:228-29)
1834 Nicet.Byz.Lat.2 (Hergenruther 91)
1835 Psell.Om.doct.2 (Westerink 17)
1836 Gr.Pal.Conf. (PG 151:765)
1837 См.т. 1-й, стр.208 оригинала.
1838 Gr.M.Ev.2.26.2 (PL 76:1198)
1839 Ps.Alc.Proc.1 (PL 101:76); Ratr.Graec.3.2 (PL 121:274)
1840 Ratr.Graec.1.3 (PL 121:229)
1841 Ratr.Graec.2.3 (PL 121:252)
1842 Ratr.Graec.1.7; 3.2 (PL 121:241; 274)
1843 Ratr.Graec.1.5 (PL 121:235-36)
1844 Smarag.Spir. (PL 98:929)
1845 Alc.Trin.3.5 (PL 101:40)
1846 Ans.Hav.Dial.2.15 (PL 188:1184)
1847 Petr.Dam.Proc.3 (PL 145:637)
1848 Nicet.Byz.Lat.15 (Hergenruther 119-20)
1849 Phot.Myst.64 (PG 102:341)
1850 Petr.Ant.Ep.Al.4.2 (Michel 2:434)
1851 Phot.Myst.47 (PG 102:325); Phot.Enc.22 (PG 102:732)
1852 Phot.Myst.6; 17 (PG 102:288; 296-87)
1853 Cerul.Panop.63.4 (Michel 2:276)
1854 Episc.Ger.Graec. (PL 119:1201)
1855 Alc.Trin.1.4 (PL 101:16)
1856 Paulin.Aquil.CFor. (MGH Conc.2:182)
1857 Ratr.Graec.2.3 (PL 121:252)
1858 Petr.Dam.Proc.2 (PL 145:636)
1859 Ans.Hav.Dial.2.10 (PL 188:1178-79)
1860 Гал.4:6; Hil.Trin.2.29 (PL 10:69)
1861 Aug.Trin.15.26.45 (CCSL 50:524-25)
1862 Ratr.Graec.1.4 (PL 121:232); Smarag.Spir. (PL 98:926)
1863 Phot.Myst.48-52 (PG 102:328-29)
1864 Phot.Myst.20-23 (PG 102:297-304)
1865 Nicet.Byz.Lat.4 (Hergenruther 99)
1866 Episc.Ger.Graec. (PL 119:1201)
1867 Phot.Amph.16 (PG 101:137-40)
1868 Aug.Trin.5.11.12 (CCSL 50:219)
1869 Еф.4:3
1870 Aug.Trin.6.5.7 (CCSL 50:235-36)
1871 Symb.Leo III (PL 129:1260)
1872 Alc.Trin.1.5 (PL 101:16)
1873 Hinc.R.Deit.7 (PL 125:539)
1874 Prestige (1956) 254
1875 Nicet.Byz.Lat.2 (Hergenruther 91-92); Gr.Pal.Conf. (PG 151:765)
1876 Phot.Myst.3 (PG 102:281)
1877 Phot.Myst.11 (PG 102:292); Phot.Enc.9 (PG 102:725-28)
1878 Petr.Ant.Ep.Leo IX.1.4.3 (Michel 2:450); Petr.Ant.Ep.H.4.3 (Michel 2:442)
1879 Dion.Ar.D.n.2.5 (PG 3:641); Cerul.Panop.10.1 (Michel 2:220)
1880 Ин.14:28; Phot.Myst.41 (PG 102:320)
1881 Phot.Myst.15 (PG 102:293)

- 1882 Nicet.Nicom.ap.Ans.Hav.Dial.2.1 (PL 188:1165)
1883 Phot.Amph. (PG 101:896)
1884 Cerul.Паноп.62.1 (Michel 2:274)
1885 Paulin.Aquil.CFor.(796) 11 (MGH Conc.2:186)
1886 Ratr.Graec.3.4 (PL 121:294)
1887 Schindler (1965) 158
1888 Ein.Ann. (MGH Scrip.1:145)
1889 См. ниже

ГЛАВА ПЯТАЯ. АПОЛОГИЯ ТРИНИТАРНОГО МОНОТЕИЗМА

Во многих течениях, описанных доселе, подспудно стоял вопрос о единстве Бога. По сути дела, это был даже вовсе не вопрос ¹⁸⁹⁰: вместе с Иоанном Дамаскиным все христиане могли сказать, что "они знают единого, сказавшего непогрешимо: "Слушай, Израиль [Шма, Исраэль], Господь, Бог наш, Господь един есть" ¹⁸⁹¹. Однако сам контекст этих слов, сказанных Иоанном в своей апологии иконописания, показывает, что искреннюю приверженность всех христиан монотеизму Шма нельзя считать чем-то само собой разумеющимся: были христиане, которые так не считали, несмотря на широко распространенное утверждение, будто его содержание самодостаточно (autopiston) ¹⁸⁹². Свою апологию Иоанн начинает с исповедание единобожия. "Верую во единого Бога, - пишет он, - единый источник всего сущего.... Поклоняюсь Богу единому" ¹⁸⁹³. Такое начало, однако, объясняется тем, что иконоборцы утверждали, будто через поклонение иконам Церковь, как прежде, так и ныне, возвращает христианское богослужение к политеизму. Равным образом, споры между халкидонским православием и христологией яковитов и несториан с неизбежностью связывали вопрос о едином Христе с вопросом о едином Боге. В непохожем друг на друга богословии Запада и Востока, выразившем свое несходство в вопросе о Filioque, проблема единого Бога в христианском учении становится [несмотря на теоретическое единомыслие] той основополагающей предпосылкой, по поводу которой постоянно спорят обе стороны. По-видимому, повторение Шма не давало никакой гарантии одинаково понимаемого единобожия ¹⁸⁹⁴.

Противоборствуя политеизму, который скрыто присутствовал в учении Ария и согласно которому Христос, будучи меньше Бога, все-таки заслуживает поклонения как Божество, Церковь 4-го века, сформулировав догмат о Троице, считала, что тем самым она отстаивает единобожие. Принятый в Никее символ веры начинался так: "Веруем во Единого Бога, Отца, Вседержителя, Творца всего видимого и невидимого" ¹⁸⁹⁵. Ни Восток, ни Запад не сомневались в этих словах. Когда Сергей Радонежский решил "всею душою своею воздвигнуть и посвятить часовню сию Благословенной Троице" ¹⁸⁹⁶ (в результате чего неподалеку от Москвы возникла знаменитая Троицкая Лавра), это тоже свидетельствовало о том, что средоточием восточного христианства является именно этот догмат. Аргументы в пользу троичности толкователи христианского учения могли приводить как ответ критикам ¹⁸⁹⁷, полагая, что не только все православные христиане, но и любой здравомыслящий человек может это понять. Ведь для тех, кто способен внимать разумом, "творение вопиет... и словно возвещает о своей причине, славословимой трояко" ¹⁸⁹⁸. Согласно Дионисию Ареопагиту, единство Бога превосходит единицу и вообще всякое число ¹⁸⁹⁹, будучи вне меры и исчисления ¹⁹⁰⁰. Тот, кто разделял предпосылки его богословия, мог вполне удовлетвориться таким определением единства. Однако в те же века, отвечая на некоторые, как старые, так и новые, критические выпады, восточному христианскому богословию пришлось еще раз отстаивать тринитарный монотеизм.

"ШМА, ИСРАЭЛЬ" И ТРОИЦА

С момента своего возникновения христианству пришлось считаться с иудаизмом, и даже после того, как предположительно был разрешен вопрос об отношении к синагоге, Церковь не могла не замечать, что иудейская община по-прежнему существует. Это подтверждается хотя бы тем, сколь часто иудаизм и связанные с ним вопросы упоминались в различных вероучительных церковных спорах, причем даже в тех, где вопрос об иудаизме напрямую не стоял. Среди таких мыслителей, как, например, Григорий Богослов, вошло в привычку именовать "иудействующими" в первую очередь те ереси, в которых [например, в арианстве] логическое развитие христианской установки, по-видимому, означало возврат к иудаизму: стремясь отстоять единобожие и посему отрицая Божество Христа, ариане воспринимали его так же, как их противники ¹⁹⁰¹. Что касается несториан, то в ходе споров, рассматриваемых нами в этом томе, им тоже легко можно было предъявить такое же обвинение, поскольку они отстаивали существование во Христе двух различных ипостасей. Яковиты были не единственными, кто обвинял их в тайном иудействе ¹⁹⁰²: такое же обвинение было вынесено и халкидонской христологией ¹⁹⁰³. Не столь ясно, однако, почему во время монофелитского спора обвинение в возврате к "иудейскому отступничеству" было предъявлено Макарию Антиохийскому, который, как известно, не признавал наличия двух "воль" во Христе ¹⁹⁰⁴.

Иконоборческий спор создавал особенно удобную атмосферу для использования таких эпитетов, как, например, "иудействующий". Не только гонение на иконы воспринималось как

иудейское подстрекательство¹⁹⁰⁵, но и христианское им поклонение было, по-видимому, одной из тем, к которой иудеи в диалоге с христианами прибегали чаще всего¹⁹⁰⁶. Поэтому для православных иконоборцев был просто наделен "иудомыслием" [ioudaiofron]¹⁹⁰⁷, а иконоборческий собор был не церковным собором, а "синедрионом Каиафы"¹⁹⁰⁸. Иконоборцы выступали как "оруженосцы нового иудаизма"¹⁹⁰⁹, люди, носившие имя христиан, но на самом деле иудействовавшие¹⁹¹⁰, фарисеи, которые, по сути дела, не признавали, что Христос пришел во плоти; в своем богохульстве они были даже хуже иудеев¹⁹¹¹. Короче говоря, иконоборчество можно было отринуть как "иудейское неверие"¹⁹¹². Даже в прениях с Западом византийские богословы находили возможность уличить своих противников в иудействе. Используя в евхаристии опресноки, латиняне "вступали в общение с иудеями", "вкусали с иудейских трапез", одним словом, "иудействовали"¹⁹¹³. Усматривая в иудейском предании весьма удобную точку отсчета для оценки различных христианских ересей, церковные богословы поневоле косвенно платили дань синагоге.

Такую оценку можно было рассматривать как свидетельство того, что в результате столкновений между двумя преданиями ранней Церкви, христианское богословие по-прежнему не принимало иудаизм¹⁹¹⁴. В рассматриваемый нами период между иудаизмом и христианством начались новые столкновения. Начало было положено в 7-м веке "повелением императора Ираклия о повсеместном крещении иудеев"¹⁹¹⁵, отчасти в силу того, что во время войн с персами, а затем с арабами последних обвинили в том, что они поддерживали врагов Византийской империи. Век или два спустя хазарский хан [или "каган"] и немало хазарской знати [племя хазар граничило с Византийской империей и славянскими землями] приняли иудаизм. В результате этого для раннехристианских писателей древней Руси характер взаимосвязи между иудаизмом и христианством приобрел принципиально важное значение. Самое известное творение Илариона Киевского¹⁹¹⁶, который "единодушно признается лучшим богословом и проповедником всей древней Руси включая московский период"¹⁹¹⁷, вероятно, было "вызвано к жизни необходимостью доказать несостоятельность иудаистской пропаганды"¹⁹¹⁸. Что касается грекоязычных богословов, то некоторые из них, и в том числе Анастасий Синайский¹⁹¹⁹ [хотя книга, приписываемая ему в изданиях, в действительности ему не принадлежит], писали против иудаизма целые трактаты¹⁹²⁰. В их основе, по крайней мере, во многих случаях, лежали реальные споры между христианскими богословами и иудейскими раввинами, - споры, в которых иудеям было велено принимать участие¹⁹²¹. По-видимому, была сделана попытка установить правила их проведения, и, в частности, считалось, что ни одна из сторон не должна высмеивать или хулить веру другой, посягать на свободу совести или утаивать истину¹⁹²². Хотя справедливость ради такие правила, наверное, действительно были необходимы, цель была ясна: обратить иудеев в христианство. Когда еврей говорил, что надо признавать веру друг друга и не стремиться к прозелитизму, его христианский собеседник не отвергая этого, отвечал, что для его же собственного блага еврею надо оставить свое пустое и тщетное исповедание ради христианской веры¹⁹²³.

Литературные повествования об этих спорах не следует рассматривать как дословный пересказ того, что было сказано на самом деле, так как в них по-прежнему слышалось самомнение, характерное для антииудейской литературы ранних веков. Как в ней, так и в этих повествованиях, вершиной спора обычно считался момент, когда спорящие иудеи сдавались или даже требовали, чтобы их крестили¹⁹²⁴. Иногда они повторяли традиционный довод в пользу иконописания, упоминая об изображениях херувимов в иудейском храме¹⁹²⁵. Поскольку в немалой степени споры касались Писания, то есть правильного истолкования Ветхого Завета и авторитета Нового, нередко иудеи изображались так, словно они действительно признают превосходство христиан в познании ветхозаветных сочинений или же превосходство новозаветных Евангелий над Торой¹⁹²⁶. Особую роль в развитии такой литературной установки играли описываемые в трактатах видения и чудеса. Когда бывший единоведец обращенного иудея Иакова не захотел назвать Иисуса "Сыном Божиим", Иаков сослался на видение, которое он пережил¹⁹²⁷. В споре между иудеем Хербаном и христианином Грегентием первый говорит, что видел ночью, как "пророк Моисей и Иисус распятый... беседовали в храме". "Я видел, как Моисей поклонился Иисусу", - добавляет он¹⁹²⁸. Далее, однако, он ведет себя так, словно вовсе этого не говорил, называя нелепым учение о воплощении¹⁹²⁹. В заключение он просит Грегентия молить Христа о том, чтобы тот сошел на землю, обещая, что, если это произойдет, он станет христианином. Появляется Христос и призывает евреев верить в Него, что они и делают¹⁹³⁰.

Одной из особенностей спора, которая, несомненно, сказывалась как в живой полемике, так и в литературе, была потребность отстоять христианский монотеизм в свете учения о Троице.

Если оно верно, то почему Бог дал Шма?, - спрашивали иудеи ¹⁹³¹. "Не дерзаю сказать, что Бог был когда-то "рожден", - восклицал раввин, приводя этот отрывок. Шма и другие отрывки доказывали, "что Бог един, а не два или три, как вы говорите". Когда Ветхий Завет говорит о "сынах Божиих", это значит не то, "что они из Божией сущности или совосседают на Его престоле, но что те, кто любит Его как сыны, прибегают к Богу как к Отцу". Почему Бог не сказал: "Слушай, Израиль, Я и Сын Мой, и Дух Мой есмь Господь Бог твой" ¹⁹³²? В ответ на это христиане утверждали, что, несмотря на Троицу, христианский монотеизм столь же безусловен, сколь безусловен иудейский. Возражения, основанные на ветхозаветных отрывках о единстве Бога, "были бы уместны, если бы я говорил о некоем Сыне, имеющем естество, отличное" от естества Отца ¹⁹³³. Христиане не усматривали никаких затруднений в том, чтобы обращаться к Шма как доказательству существования не трех богов, но одного в Троице ¹⁹³⁴. Когда в истории творения Бог сказал: "Сотворим человека" ¹⁹³⁵, это не означало, что - как считали иудеи - Бог обращался к ангелам; ведь в таком случае получается, что именно они, иудеи, а не христиане, ставят монотеизм под угрозу, "привнося сонмы" ангельских существ в творческий акт Создателя ¹⁹³⁶. Равным образом, нельзя говорить, что в данном случае речь идет о так называемом "множественном величии", употреблявшимся царями и другими людьми ¹⁹³⁷. Эти слова были сказаны не ангелам: "Бог-Отец был един в этом... созидательном речении с Тем, Кто вместе с Ним участвовал в творении, то есть со Своим Сыном" ¹⁹³⁸. По сути дела, данный текст имеет прямое отношение к учению о Троице: в противоположность иудейской точке зрения в нем сказано "сотворим", то есть употребляется множественное число, а в противоположность эллинизму в единственном числе сказано: "И сотворил" ¹⁹³⁹. Правильно понятая, Шма сама указывает на Троицу. Когда говорится "Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть" ¹⁹⁴⁰, имеется в виду, что "слова "Господь", "Бог" и опять "Господь" обозначают три ипостаси, тогда как фраза "един есть" относится к единому Божеству и естеству в Трех" ¹⁹⁴¹.

О том, сколь важную роль идея монотеизма играла в спорах между иудеями и христианами, свидетельствуют тот факт, что в записанных беседах первые довольно часто возражают против Троицы. В одной из них иудей начинает беседу так: "С чего вы взяли, что надо верить в Отца, Сына и Духа и утверждать трех богов, чуждых друг другу?" ¹⁹⁴². В другом месте он начинает с такого вероучительного вопроса: "Где те три бога, коих вы, христиане, почитаете и ведаете ¹⁹⁴³? Моисеев закон не дозволяет сего, ибо ясно возвещает: "Я есмь Сущий" ¹⁹⁴⁴. Услышанное Моисеем из горящего куста христиане воспринимают как еще один тринитарный отрывок, в котором вслед за более ранним стихом говорится о "Боге Авраама, Боге Исаака и Боге Иакова" ¹⁹⁴⁵. В ответ на вопрос "Зачем множить Божество и утраивать Его?", христианин отвечает: "Не я утраиваю Его, но Давид в псалмах" ¹⁹⁴⁶. Иудейское возражение, согласно которому "Писание возвещает о едином Боге" не относится к учению о Троице, которое тоже предстает как исповедание единого Бога ¹⁹⁴⁷. Не множество природ, как тому учит язычество, и не единство ипостасей, как учит иудаизм, но единство природы вкупе со множеством ипостасей - вот в чем истинный смысл монотеизма ¹⁹⁴⁸. Следовательно, в Аврааме правомочно усматривать того, кому было ведомо учение о Троице ¹⁹⁴⁹. Это было истинное поклонение истинному Богу.

С точки зрения иудея утверждение христианина о том, что он поклоняется истинному Богу, ослабляется и культом икон. В некоторых диалогах именно этот вопрос, а не вопрос о Троице, иудейские собеседники поднимали в первую очередь. "Если Бог заповедал не поклоняться камню и дереву, то почему вы чтите их и поклоняетесь им, соделывая из них кресты и иконы?" ¹⁹⁵⁰. Учитывая, сколь часто христианские богословы отвечают именно на этот вопрос, можно, по-видимому, с уверенностью сказать, что именно он чаще других заявлял о себе в доводах иудеев ¹⁹⁵¹. Иудейских богословов озадачивало и задевало то, что христиане, чья Библия содержит те же запреты на идолопоклонство, которые есть и в их законе, делали "иконы и изображения животных и крестов" и, якобы впадая в язычество, поклонялись им ¹⁹⁵². Другим свидетельством такого возврата к прошлому был христианский обычай молиться на Восток, пришедший, как они считали, из языческого поклонения солнцу ¹⁹⁵³. Отвечая на это, христиане повторяли многие доводы, которые одновременно использовали против христиан-иконоборцев. "Поклоняясь кресту, - поясняет христианин иудею, - я не говорю: "Слава тебе, о древо" ¹⁹⁵⁴. Да не будет! Но говорю: "Слава тебе, о кресте, всемогущее знамение Христово" ¹⁹⁵⁵. "О если бы ты делал образы Моисея и пророков и каждый день поклонялся бы их Богу и Господу!" - с таким восклицанием обращается другой христианин к своему оппоненту-иудею ¹⁹⁵⁶. Поклонение иконам - не идолопоклонство, и в этом смысле обвинения иудеев неправомочны, ибо Своим пришествием Христос уничтожил поклонение идолам ¹⁹⁵⁷, и христиане - это те, кто каждый день им противоборствует ¹⁹⁵⁸. Защищаясь от обвинений, возводимых иудаизмом, и споря с

иконоборцами ¹⁹⁵⁹, христиане расценивали почтение, оказываемое иудеями Торе, как доказательство того, что оказывать его орудиям Божьего откровения вовсе не значит поступать небиблейски ¹⁹⁶⁰. Что касается молитвы лицом к Востоку, то это не поклонение солнцу, а послушание библейской заповеди, призывающей: "Пойте Богу хвалу, Который восходит превыше небес на востоке" ¹⁹⁶¹. Независимо от того, какую роль иудеи сыграли в деятельности таких иконоборцев, как, например, Лев Исавр, их возражения против иконопочитания обогатили иконоборческую проблематику ранних споров ¹⁹⁶².

По своему характеру споры и трактаты по-прежнему представляли собой ученый диалог об экзегезе ключевых библейских отрывков, особенно ветхозаветных. Вновь обращалось внимание на старые ключевые тексты, к которым прибавилось несколько новых. Согласно Септуагинте в Книге Бытия содержится обетование о том, что "не отпадет водитель от Иуды и правитель от чресл его, доколе не придет положенный ему, который станет упованием народов" [Быт.49:10]. Отцы Церкви усматривали исполнение этого обетования во Христе. Теперь же, когда число народов, обретших в Нем свою надежду и упование, увеличилось, "тщетно иудеи ожидают другого" ¹⁹⁶³. Ибо Христос, коего ожидают народы, пришел. Посему князь и водитель уже отошел от Иуды" ¹⁹⁶⁴. Кроме того, христиане уже давно взяли на вооружение и отрывок из Второзакония [Втор.28:66], который в переводе Септуагинты звучит так; "Будешь видеть жизнь свою, висящую пред очами твоими" ¹⁹⁶⁵. Они по-прежнему связывали его с распятием, однако иудеи утверждали, что в данном случае речь идет о пленении Израиля ¹⁹⁶⁶. Кроме того, все так же давал о себе знать и вариант этого отрывка, содержащий добавление ["на древе"] и [согласно одному христианскому трактату] принятый иудейскими учеными. Во 2-м псалме говорилось "о воплощенном домостроительстве Сына Божия" ¹⁹⁶⁷, а 109-й псалом Септуагинты, в котором говорилось, что "Господь" обращается к "Господу", служил доказательством того, что такое обращение предполагает различие внутри Божества и, следовательно, опровергает иудеев ¹⁹⁶⁸. Другим текстом, представленным в самобытном переводе Септуагинты, был отрывок из Книги пророка Исайи [Ис.63:9]: "Ни ходатай, ни ангел, но Сам Господи воплощься и спасл еси всего мя человека. Он по-прежнему нередко цитировался в христианской апологетике: ведь "Исайя был иудеем, и, говоря о "них", кого он имеет в виду... как не язычников ¹⁹⁶⁹?"

Поскольку большинство трактатов писалось на греческом, нет ничего удивительного, что Ветхий Завет цитировался в переводе Септуагинты. Удивляет скорее то, что раввины изображаются там как люди, готовые принять текст Септуагинты даже там, где перевод неверен или содержит добавления. Иногда [и в первую очередь это касается спорного термина "дева" [partenos] из Книги пророка Исайи [Ис.7:14], подтвержденное цитированием этого отрывка без каких-либо изменений в Евангелии от Матфея [Мф.1:23], в основе возражений, возводимых евреями ¹⁹⁷⁰, по-прежнему лежал перевод еврейского оригинала на греческий язык, и это имело место уже во 2-м веке ¹⁹⁷¹. Однако складывается впечатление, что, когда речь заходит об отдельных только что процитированных и характерных именно для Септуагинты отрывках [порой даже с такими христианскими добавлениями, как, например, "от древа", которое мы встречаем в уже свободном переложении упомянутого текста из Второзакония [Втор.28:66], диалоги рисуют иудеев как людей, которые без каких-либо упоминаний о еврейском оригинале молчаливо соглашались с христианским переводом. В то же время в других случаях есть указание и на более критическую позицию. Уже упомянутый Хербан порицает своих предшественников-иудеев за то, что переведя еврейскую Библию на греческий, они дали христианам возможность довольно легко "набирать очки" в спорах с иудеями ¹⁹⁷². В другом диалоге новообращенный иудей заявляет, что с момента своего крещения он "непрестанно исследует закон и пророков на греческом языке, получив церковную Библию через некоторых дорогих ему монастырских христиан" ¹⁹⁷³. Для христиан, говорящих на греческом, Ветхий Заветом была Септуагинта, а не еврейский текст. Отстаивая свою точку зрения и стремясь показать, что еврейский текст им понятен, они, как правило, ошибались ¹⁹⁷⁴. Однако есть основания предполагать, что на самом деле иудеи не так легко принимали Септуагинту и "христианский мидрашизм", как об этом свидетельствуют письменные повествования.

Столкновения происходили не столько в связи с текстом и его переводом, сколько по поводу его толкования. Иудеи обвиняли христиан в том, что те, обращаясь к определенным отрывкам из Еврейской Библии, толковали их "как угодно" ¹⁹⁷⁵, приписывая "своему Христу... сказанное Давидом" ¹⁹⁷⁶. Возражая против обвинений в произвольной экзегезе, христиане могли ответить так: "Я не играю словами, но на твоих Писаниях стремлюсь убедить тебя в истине" ¹⁹⁷⁷. Не христиане, а иудеи цитируют Библию произвольно ¹⁹⁷⁸. Хотя христиане были готовы именовать Ветхий Завет "вашиими Писаниями и вашими пророками" ¹⁹⁷⁹ и не

утверждать, что они сугубо христианские, в своей практической деятельности они лишали иудаизм всякого законного права на толкование Библии ¹⁹⁸⁰. Ее надо толковать не буквально, но "анагогически", ибо, если кто-то утверждает, что достаточно признать авторитет Библии, сохранив разномыслие относительно ее духовного толкования, "он соделывает христиан иудеями", держась не духа, а буквы ¹⁹⁸¹. Кроме того, христиане не соглашались с иудеями и в том, что "во многих местах пророки непоследовательны", благоволя то евреям, то язычникам ¹⁹⁸². Если понимать текст правильно, то есть соответственно его духовному и анагогическому значению, то можно сказать, что "Моисей и пророки говорят о пришествии Христа", даже если кажется, что в буквальном смысле речь идет об Израиле ¹⁹⁸³.

Христианство выросло из иудаизма, взяв за основу ту мысль, что Иисус был Христом, был тем Обетованным, о котором говорится в Ветхом Завете. Это убеждение сформировалось в ранней иудео-христианской полемике, однако византийское богословие расширило рамки такого понимания Христа. Первый вопрос, с которым Грегентий обращается к своему оппоненту, гласит: "Почему ныне, когда ночь миновала и взошло Солнце правды, ты упрямо противишься Его свету и противостояешь Ему, не желая уверовать в Него ¹⁹⁸⁴?" Тема и цель христианских сочинений заключалась в том, чтобы "из Писаний и из самой истины" показать, что различные ветхозаветные отрывки "говорят о воплощенном домостроительстве Сына Божия" ¹⁹⁸⁵. Эти отрывки обрели свое исполнение перед очами всей вселенной, доказывая, что Иисус и есть Обетованный ¹⁹⁸⁶. Иудеям надо признать, что, хотя они и были самыми презренными среди всех народов земли, эти народы "отворотились от своих религий и, когда появилась весть Иудея, выбрали Его и последовали за Ним" ¹⁹⁸⁷. Поэтому об Иисусе Христе подобает говорить как о "втором Израиле" ¹⁹⁸⁸, противопоставляя его исход из Египта и победу на фараоном - исходу, совершенному Христом, и Его победе над злом ¹⁹⁸⁹. Иудейские богословы были готовы назвать Христа "помазанником", "спасителем" и даже "искупителем" ¹⁹⁹⁰, но только не "Сыном Божиим" ¹⁹⁹¹. Разве кто-либо из иудейских отцов сказал когда-нибудь что-либо подобное, разве было говорено, что Бог родил Сына, что Бог, по сути дела, пребывал в чреве женщины ¹⁹⁹². Для христиан, утверждавших, что Иисус - это Христос, обетование о котором содержится в Ветхом Завете, это иудейское возражение было особенно трудным. Кроме того, к той поре становилось все яснее, что христианство не меньше иудаизма является религией не только исполнения, но и упования. Христиане были вынуждены признать, что во всей полноте и завершенности Христос еще не пришел ¹⁹⁹³ и, кроме того, им приходилось считаться с утверждением иудеев, согласно которому слова из 117-го псалма ["Благословен грядущий во имя Господне" [Пс.117:26] ¹⁹⁹⁴, приводимые в Евангелиях и возглашаемые на литургии ¹⁹⁹⁵, предполагают, что, по меньшей мере, некоторые из "знамений Его пришествия" еще не появились ¹⁹⁹⁶.

В стремлении осмыслить Иисуса как Обетованного ветхозаветным пророчеством важную роль играл непрерывный поиск "образов Христа", сокрытых в Ветхом Завете. Уверенность в том, что Иисус - это действительно Христос, дала ранним отцам возможность обосновать эту тенденцию, и в рассматриваемый нами период она приняла упорядоченный вид. Само имя "Иисус" как раз и было таким ветхозаветным прообразом, ибо [по меньшей мере в некоторых греческих переводах] оно представляло собой перевод имени "Йошуа" и не раз так и использовалось в Новом Завете ¹⁹⁹⁷. Основываясь на этом параллелизме, Ориген, например, развил духовное толкование Книги Иисуса ¹⁹⁹⁸. Что касается византийцев, то в ходе своей антииудейской полемики они, продолжая развивать параллели между двумя именами, стремились показать, что "Иисус, сын Навинов... не обетованный пророк" и что таковым является Иисус, сын Марии. Другим прообразом Христа и крестной жертвы было "вязание Исаака", к которому обращались с первых дней существования христианства ¹⁹⁹⁹. В таких спорах излюбленной формой параллелизма было выявление образов, связующий синагогу и церковь: Исаав был первенцем, однако Иаков обрел обетование ²⁰⁰⁰; Лия была первой женой, но Рахиль любили больше ²⁰⁰¹. Ветхозаветное обрезание прообразовало новозаветное крещение ²⁰⁰², о котором пророчествовал и Исаия [Ис.1:16] ²⁰⁰³. Хлеб и вино, вынесенные Мелхиседеком, прообразовали евхаристию, "как наш Первосвященник Христос передал ее нам" ²⁰⁰⁴. Небесная манна, ниспосланная Израилю в пустыне, тоже представляла собой прообразование христианской евхаристии ²⁰⁰⁵. Для византийской богословской мысли вообще, равно как и для спора византийских богословов с иудеями было характерно стремление не измышлять какие-то новые идеи, а хранить и передавать святоотеческое наследие, и в этом смысле аргумент, основанный на "образах", был его частью.

Полемика с иудаизмом и исламом вновь оживила тему, которая давно заявляла о себе в христианском толковании пророчеств об Иисусе и в именовании Мессии как того, кто "больше пророка". "Сказываем, что Он - человек, и как один из пророков, но не Бог, ибо есть лишь один Бог, а не два, как вы [христиане] полагаете", - говорили иудеи в упомянутых трактатах ²⁰⁰⁶. Для иудейского мессианизма было характерно ожидание "великого и могущественного пророка, помазанника Божия", хотя это не означало, что Его можно именовать Сыном Божиим и говорить, что Он сошел с небес ²⁰⁰⁷. Что же касается христиан, то они не хотели видеть в Христе лишь великого пророка, да и самим ветхозаветным пророкам этого было мало. "О ком говорите вы как о пророке?" - спрашивал православный богослов. "Скажите нам, кто есть пришедший - человек или Бог ²⁰⁰⁸?". Обращаясь к израильским пророкам, христиане стремились показать, что "пришел ли Он или грядет, все равно [Давид] говорит, что грядущий есть Бог и что Он предивен, будучи Богом и Господом" ²⁰⁰⁹. Посему, как полагали христиане, в пророке как таковом более нет необходимости, ибо Христос - это Божия праведность, взявшая на себя всяческий грех, и, следовательно, никакой пророк никогда не превысит соделанного Им ²⁰¹⁰. Пророчествование - это действенное, но временное служение. Когда иудеи говорили, что основная причина их "удивления и сомнения" в том, будто Бог родил Сына, когда вдобавок они требовали пояснить, "кто из предшественников наших" ²⁰¹¹ хоть когда-либо высказывал такую мысль, в ответ христиане приводили свое толкование Ветхого Завета, согласно которому именование "пророк" просто не может должным образом выразить все то, что Бог обещал сотворить, а обещал Он наступление самого Царства, которое пребудет вовеки. "Однако никто, кроме Христа, никакой царь никогда не живет вечно и не правит вечно", посему данное обетование относится к Иисусу Христу, а также к основанному Им христианскому царству ²⁰¹².

Утверждение, что ветхозаветные обетования относятся не только ко Христу, но и к христианской истории, привело к тому, что в византийском изложении христианская антииудейская полемика стала особенно примечательной. В Византии развитие христианской империи достигло такого уровня, когда появилась возможность в христианском ключе усвоить различные ветхозаветные темы, прежде бывшие чуждыми христианам или недостижимыми для них. Это началось уже с Евсевия, который в своем "имперском богословии" сравнивал победу Константина над Максенцием с победой израильтян над фараоном в Красном Море ²⁰¹³. Теперь это сравнение получило дальнейшее развитие. В "четвертом царстве", о котором говорится в Книге пророка Даниила [Дан.2:40], начинают усматривать Римскую империю, теперь ставшую христианской ²⁰¹⁴. Прочие царства пали, включая Израиль, причем некоторые из них были завоеваны "сими варварскими турками". Тем не менее "царство римлян или, лучше, христиан, соправитель коего - Господь наш Иисус Христос, не разрушится до скончания мира" ²⁰¹⁵. Поэтому пророчество о царстве, которому не будет конца, относится не к царству Давида, которое окончилось, но к христианской Римской империи, где вершится царственное правление Самого Христа. Однако даже здесь эсхатологические обетования о наступлении времени, когда мечи перекуют на орала ²⁰¹⁶ и волк будет лежать вместе с ягнцем ²⁰¹⁷, еще не исполнились, и поэтому иудеи могли спросить христиан, не опровергаются ли тем самым их притязания ²⁰¹⁸. "Почему христиане втянуты в войну, как прочий люд?" - спрашивал иудей. "Если [ветхозаветные обетования о мире] не исполнились и вы втянуты в войну, как можно говорить, что Помазанник Божий пришел ²⁰¹⁹?". На это христианин отвечал, что на самом деле "наше царствование" вкушает "полноту мира" все пятьдесят лет ²⁰²⁰.

Среди пророчеств, относящихся к земному устройению и усвояемых апологетами христианства, были и такие, в которых говорилось об обетованной земле. В трактате, автором которого считался Грегентий Тафарский, широко обыгрывался довод, гласивший, что ныне Иерусалим находится в руках христиан, а не иудеев и, следовательно, пророчества относятся к христианству ²⁰²¹. Речь, конечно же, шла о том периоде, когда город еще не был завоеван мусульманами. Пророчество о том, что многие народы соберутся на Господней горе Сионе ²⁰²², во время существования иудейского храма не сбылось, но зато сбылось в церквях, построенных в Иерусалиме Еленой, матерью Константина 1-го ²⁰²³. Что же касается ветхозаветного пророчества о завоеваниях, то оно сбылось не в военных действиях Иисуса Навина и Гедона, а в миссионерской работе христианских апостолов, завоевавших мир для Христа ²⁰²⁴. Даже пророчество о том, что "возвеселится пустыня и сухая земля, и возрадуется страна необитаемая, и расцветет как нарцисс" ²⁰²⁵, исполнилось только во времена христианства, когда монахи и отшельники пошли в пустыню ²⁰²⁶. "Я - сын Израилев, и обетования относятся ко мне", - утверждал иудей, на что христианин отвечал: "Нет, сын Израилев - я... И твои обетования переходят ко мне" ²⁰²⁷. Именование "Израиль" подлинно принадлежит тому, кто свидетельствует веру Авраама, Исаака и Иакова, то есть не столько

иудею, сколько христианину²⁰²⁸. Бог отнял от иудеев сначала царство, потом закон и пророков, затем служение и жертву и, наконец, город и храм, передав все это христианам²⁰²⁹. "Враги", которые станут подножием Господа²⁰³⁰, - это иудеи, повергнутые "под пяту христианского колена до последнего часа"²⁰³¹. Осмысление Церкви наследницею ветхозаветных пророчеств было столь полным, что даже ветхозаветные проклятия "относились к Твоему прежнему народу как тень и образ, но ныне подлинно исполняются в нас"²⁰³².

Что же оставалось иудаизму? Связывать с ним пророчество было нельзя, так как его авторитет и свобода оказались скоротечными. "Где ныне их царство, их прославленный град и знаменитый храм²⁰³³?" Что из того [могли спросить христиане], что Бог некогда даровал иудеям в покоренной Палестине, еще принадлежит им? Даже об Иордане вспоминают не потому, что его пересек первый Иисус [сын Навинов], но потому, что в нем крестился второй [сын Марии]²⁰³⁴. Говоря о "городе великом у Бога"²⁰³⁵, Писание имеет в виду не Иерусалим, а Церковь²⁰³⁶. В пророчество о том, что дом Божий наречется "домом молитвы для всех народов"²⁰³⁷, надо усматривать не Иерусалим как место на карте, а католическую Церковь²⁰³⁸. Тщетно иудеи надеются, говоря, что "мы, израильтяне, восстанем вновь, и город наш будет отстроен заново, а вы, возвещающие Христа, будете посрамлены"²⁰³⁹. Упование иудеев на то, что Мессия еще грядет и что Его пришествие будет означать восстановление Израиля как народа, - это ложное толкованием пророчеств, в которых о новом Израиле говорится как о Церкви²⁰⁴⁰. Соотносить их слова с Израилем по крови, а также с Мессией, которого он ожидает, значит "творить лжепророков"²⁰⁴¹.

Писание действительно говорит об этническом Израиле, но говорит о его пленении и гибели. Израиль постоянно покоряли чужеземцы²⁰⁴², однако соучастие иудеев в смерти Христа навлекло на него новые наказания, о чем Он и предсказывал²⁰⁴³. Спустя шесть столетий после того, как Его распяли, израильтяне по-прежнему "пребывают в запустении, отвержении и рассеянии"²⁰⁴⁴. Считалось, что слова из Первого Послания к Коринфянам ["распяли Господа славы" [1 Кор.2:8], относятся именно к иудеям²⁰⁴⁵. Если бы Христос лгал, иудеи получили бы благословение за содеянное и теперь правили бы в своей земле, однако вместо этого они посрамлены и посему, сами того не желая, показали, что Он говорил правду²⁰⁴⁶. Во исполнение пророчества о Христе Бог "воздвиг против них Тита, Веспасиана и греков и низринул их гордыню" - возвещал Иоанн Дамаскин, полемизируя с мусульманами²⁰⁴⁷. Чтобы доказать, что пророчества против иудеев сбылись [144], христиане по-прежнему обращались к Иосифу²⁰⁴⁸, которого в споре с иудеями называли "одним из ваших мудрых мужей" или "евреем Иосифом, историком вашим"²⁰⁴⁹. По меньшей мере, можно назвать один антииудейский диалог [дошедший не в греческом оригинале, а в старославянском переводе], который идет дальше ранних христианских интерполяций и более явно привносит христианские добавления в текст Иосифа²⁰⁵⁰. Распяв Христа, иудеи исполнили не только Его пророчества на их счет²⁰⁵¹, но также и то, что говорили ветхозаветные пророки и, в частности, Исая, сказавший: "Ваши руки полны крови"²⁰⁵². Они суть "христоненавистники" и "христуубийцы"; та же теория "общения свойств"²⁰⁵³ между божественной и человеческой природами во Христе, которая отстояла именование "Богородицы" для Марии²⁰⁵⁴ и "предтечи Божия" - по отношению к Давиду²⁰⁵⁵, использовалась и для того, чтобы обосновать звание "богоубийц" по отношению к иудеям²⁰⁵⁶. Возводя на них такие эпитеты и обвинения, несториане, не признававшие имени Богородицы²⁰⁵⁷, и монофизиты, отстаивавшие его, были единомысленны со своими противниками- халкидонитами²⁰⁵⁸.

Иудейская экзегеза, соотносившая ветхозаветные пророчества с различными ветхозаветными персонажами, в христианском прочтении выглядела несостоятельной. Царь Давид умер, его царствование не было вечным и потому обетования о вечном правлении к нему не относятся²⁰⁵⁹. С другой стороны, утверждение иудеев, будто такие отрывки, как, например, 7-й стих 2-го псалма²⁰⁶⁰, относятся к Соломону, несостоятельно ввиду идолопоклонства и сластолюбия, в которых тот был повинен²⁰⁶¹. Кажущееся соответствие между ветхозаветным пророчеством и судьбой Иосии "совершенно обманчиво"²⁰⁶². Утверждать, - как это делали иудеи - будто именование "Сын Божий" относится не ко Христу, а к Израилю или одному из его царей²⁰⁶³, значит уклоняться от ясно выраженной в Ветхом Завете идеи троичности Божества. Авраам учил о Троице²⁰⁶⁴, и истинный сын Авраамов - тот, кто разделяет эту веру²⁰⁶⁵. Одним словом, избрание Израиля касается не его, но "нас, из среды язычников... то есть католической и апостольской Церкви"²⁰⁶⁶. Несмотря на всю его значимость, оно преходяще и относится к прошлому. Завет с Израилем "не простерся на другие народы и остался лишь в Иудее, однако христианское спасение преизбыточествует и изобилует, простираясь до всех земных пределов"²⁰⁶⁷. Историческая миссия израильского

народа состояла в том, чтобы подготовить пришествие Христа и наступление христианства, и ныне она завершилась. Признавая ее, апологет христианства мог сказать иудею, что "до сошествия Господа с небес в сей мир, я тоже, будь я тогда на белом свете, был бы иудеем. Ведь в те времена лишь в законе Израилевом было возможно спасение" ²⁰⁶⁸. Однако наступили другие времена, и теперь "творение спасается не Моисеевым законом, а иным и новым" ²⁰⁶⁹. Это, однако, не означает, что старым никак нельзя спастись: просто в своем применении он ограничен народом Израиля, тогда как спасение всему творению приходит только через новый закон Христа.

Вопрос о том, сохраняет ли закон Моисея свою обязательность, играл важную роль в этих спорах. Порой иудеи в первую очередь выражали недовольство тем, что христиане якобы пренебрегают этим законом. Им казалось, что они восторгаются христианством и презирают Моисеевы установления ²⁰⁷⁰. На вопрос, почему они не соблюдают субботу, христиане отвечали, что она относится к первому творению, то есть творению Адама, тогда как во Христе бытийствует новое творение ²⁰⁷¹. Христиане не обрезаются, несмотря даже на то, что обрезался Христос, ибо, исполнив закон как человек, Он утвердил для Своих последователей новый завет ²⁰⁷². Что касается законов о пище, то они были введены, чтобы наставлять ветхозаветного человека ²⁰⁷³, однако теперь иудеи ведут себя безрассудно, отвергая свинину как нечто нечистое и вкушая курицу, грязнейшее из всех животных ²⁰⁷⁴. До принятия Моисеева закона не было необходимости соблюдать церемониальные установления, и равным образом теперь, когда пришел Христос, эта необходимость отпала ²⁰⁷⁵. В законе Моисея надлежит проводить различие между теми заповедями, которые надо соблюдать "на деле и в духе" [нравственный закон], и теми, которые надлежит блюсти "только в духе" [церемониальный закон] ²⁰⁷⁶. Такое осмысление закона подтверждается самими ветхозаветными пророками, в частности, Малахией и, прежде всего, Иеремией с его обетованием о новом завете и новом законе, который, будучи начертан в человеческом сердце, упразднит закон Моисея [Иер.31:31-34]. Надо полагать, что это было самое уместное авторитетное свидетельство, призванное доказать, что с пришествием Христа Моисеев закон отменяется. Точнее, наверное, следовало бы сказать, что во Христе закон не столько упразднился, сколько исполнился ²⁰⁷⁷. До непризнания этого исполнения дело доходило тогда, когда [как порой намеревались делать иудеи] наблюдалось стремление сохранить его двояко: "веруя во Христа и исповедуя Его как истинного Бога и Сына Божия, единосущного Отцу, и в то же время храня и соблюдая Моисеев закон, дабы тем самым во всем быть послушным обоим и, таким образом, снискать двойную долю грядущего благословения" ²⁰⁷⁸.

Мысль о том, что в Божием домостроительстве роль Моисеева закона преходяща, основывалась на богословии поступательного [прогрессивного] откровения. Бог запретил евреям есть свинину только потому, что египтяне поклонялись животным, и иудеи подвергались реальной опасности впасть в это идолопоклонство ²⁰⁷⁹. Законы о субботе и опресноках были значимы для "безбожных иудеев", живших в духовной темноте, но не для тех, кто ныне живет в истинном Христовом свете ²⁰⁸⁰. Запрет на изображения был "утвержден для иудеев... в силу их тяготения к идолопоклонству, но не для христиан, которые служат одному лишь Богу и имеют... совершенное знание о Нем" ²⁰⁸¹. Христиане зреее иудеев и более не нуждаются в таких запретах ²⁰⁸². Дабы иудеи не посягали на пророков и Писания, Бог не все им открыл ²⁰⁸³. Идея прогрессивного откровения в первую очередь связывалась с теми вероучительными спорами, которые играли основную роль в полемике между иудеями и христианами: с догматами о Троице и воплощении. Если иудей спрашивал, почему Моисей, уча о Троице, не излагал это яснее, христианин отвечал, что Бог, будучи добрым Учителем, начал с монотеизма как чего-то более простого, а затем перешел к более совершенному откровению о Троице. Если бы Моисей раскрыл иудеям это учение, "подумайте о той пропасти многобожия, в которую могли бы ввергнуться ваши предки ²⁰⁸⁴!". Ведь они предположили бы, что "у Сына на небесах должна быть и Мать, а посему и Брат" ²⁰⁸⁵. Однако ныне Божие откровение миновало свою начальную стадию. Иудейский монотеизм и языческое многобожие преодолены в "синтезе Слова", на основании чего христиане, "полагая Божество Троицею, возвещают ее безмерное величие и власть". "Исповедание единого Бога в трех Лицах" - это "христианский синтез" ²⁰⁸⁶, направленный против иудаизма и язычества ²⁰⁸⁷, а также подтверждение того парадоксального учения, с помощью которого православие, признавая Воплотившегося истинным Богом, в то же время стремится отстоять свой непреложный монотеизм.

ЗЛО И БОГ ЛЮБВИ

От ранней Церкви православный христианский монотеизм унаследовал не только непрестанную полемику с иудаизмом, но и "постоянно вспыхивающую, упорную" ²⁰⁸⁸ борьбу с дуализмом. В течение всего периода, рассматриваемого нами в этой книге, не было, вероятно, столетия, когда не формировалась бы та или иная форма дуализма, явно и недвусмысленно угрожавшая восточным пределам христианского мира. Почти в самом начале этого периода Иоанн Дамаскин, в общем-то не переставая энергично критиковать иудеев, признавал, что "лучше принять иудаизм и умереть иудеем, чем иметь хоть какое-то общение с манихеями" ²⁰⁸⁹. Спустя пять веков константинопольский патриарх Герман 2-й заявил, что "хотя у креста немало недругов, среди каковых иудеи, агаряне [то есть мусульмане, потомки Агари] и прочие, однако сии богомилы отвратительнее и безбожнее всех остальных" ²⁰⁹⁰.

Тогда, как, впрочем, и теперь, не было ясно, как "манихеи" Иоанна Дамаскина связаны с "богомилами" Германа и какое отношение те и другие имеют к другим дуалистическим движениям. Порой православные признавали какие-то различия между ними, однако верно, что, "столкнувшись с любым признаком дуализма, обычный православный христианин кричал о манихеях" ²⁰⁹¹. Известно, например, собрание четырнадцати анафематствований, включенных в документы одного из соборов и датированных концом 11-го века, направленное против лжеучения, приверженцы которого именуется мессалианами, фундитами, богомилами, евхитами, энтузиастами [восторженными], энкратитами и маркионитами ²⁰⁹². По-видимому, анафематствовали богомилов, однако когда Михаил Пселл называет их "гностиками" ²⁰⁹³ и когда константинопольский патриарх Феофилакт в середине 10-го века именуют их учение "манихейством, смешанным с павликианством" ²⁰⁹⁴, это указывает на то, что для апологетов восточного христианства расхождения между различными видами дуализма были не так важны, как то, что их связывало. Основными направлениями были манихейство, павликианство и богомилство. Первое противоборствовало христианству уже в ранние века, сумело - пусть даже на несколько лет - снискать поддержку самого Августина ²⁰⁹⁵, и продолжало существовать в рассматриваемый нами период, так что в конце 8-го века для Феодора Абукирского, например, "полемика с манихеями была весьма неотложной и актуальной" ²⁰⁹⁶. Существовала, однако, и другая форма дуализма - так называемое павликианство, вновь поставившее перед православными много старых вопросов, восходивших к манихейству. Оба движения были едины в пестовании "душегубительного плода" ²⁰⁹⁷, однако павликианство являлось новой попыткой дьявола вонзить свои стрелы в тело Церкви уже после того, как он опустошил весь свой колчан во время существования более ранних ересей ²⁰⁹⁸. Когда появились богомилы, об их учении стали говорить как об отрасли "манихейского безбожия, которое мы именуем павликианской ересью" ²⁰⁹⁹. Православные критики, отмечавшие некоторые характерные для него особенности, связывали его с другими движениями ²¹⁰⁰. Что касается нашего подхода, то, подобно тому как всего многообразия гностического опыта мы касались только в той мере, в какой оно сказывалось на православном восприятии гностицизма ²¹⁰¹, дуализм, не представляющий здесь для нас особого интереса, мы рассматриваем в таком же ключе, хотя надо сказать, что реакция на него, не игнорируя всего его многообразия, с вероучительной точки зрения остается принципиально той же.

Прежде всего, речь идет о природе Бога. В самом начале трактата, написанного на старославянском, его автор, пресвитер Косма, говорит о совершенной непреложности догмата о Троице, исповеданного "святыми отцами на Никейском Соборе" ²¹⁰². Еще до появления богомилов свою первую проповедь против павликиан Петр Сицилийский начал с исповедания Троицы ²¹⁰³, а "Историю лжеучения манихеев, известных под именем павликиан" - с возвещения веры в "Святую Троицу, единого истинного Бога нашего" ²¹⁰⁴. То же самое было характерно и для соборных анафематствований, кратко изложенных под именем Евфимия Зигабена и возвещавших анафему "на тех, кто говорит, что кроме святой и животворящей Троицы... есть и другая" ²¹⁰⁵. Еще до появления богомилов и павликиан Иоанн Дамаскин воспользовался воззрениями манихеев как поводом для того, чтобы на их фоне охарактеризовать христианское учение как веру в "единого Бога, благого и праведного, Вседержителя, все сотворившего и всем водительствоующего" ²¹⁰⁶. Очевидно, что, какими бы на самом деле ни были интенции различных дуалистических учений, апологеты христианского вероучения прежде всего усматривали в них угрозу православному тринитарному монотеизму.

Расходясь с православной триадологией, эти течения не только серьезно разнились между собой, но и содержали значительные расхождения внутри себя. Полемизируя с манихеями, надо было защищать никейский догмат о Троице, исходя из того, что три ипостаси не

означают множества начал [arhai], ибо в Троице есть только одно начало - Отец - и только от Него [как Восток утверждал и в споре с западной теологией] исходят Сын и Дух ²¹⁰⁷. Считалось, что павликиане, "незаконно и весьма невежественно говоря о Троице иносказаниями, утверждают, что исповедуют [учение о Боге]" вместе с Церковью, однако на самом деле отрицают его ²¹⁰⁸. Что касается богомилов, то из полемики, которую развернул против них Косма, могло показаться, что они не отстаивают какой-то самобытной тринитарной теории и что в учении о Боге их основным заблуждением был дуализм. Обвиняя их в еретической триадологии ²¹⁰⁹, он не называл никакого конкретного расхождения. С другой стороны, были богословы, которые обвиняли богомилов в "учении о несоравной Троице" ²¹¹⁰. В контексте ранних ересей о некоторых богомилах говорили, что они отстаивают "монархианскую" теорию ²¹¹¹, смешивая ее со своими умозрениями о происхождении сатаны и предательстве Христа Иудой ²¹¹². Тем не менее манихеи, павликиане и богомилы не были единомысленны с Церковью, ибо не учили о единстве Бога так, как это делало православие.

В полемике со всеми названными дуалистическими течениями ключевым доказательным текстом оставался все тот же ветхозаветный отрывок, по поводу которого христиане спорили с иудеями. Речь идет о Шма. Когда Спасителя спросили, какая заповедь является первой [Мк.12:28-29] ²¹¹³, Он привел именно ее: "Слушай, Израиль! Господь Бог наш есть Господь единый" ²¹¹⁴. Когда-то в противоборстве с гностиками, а ныне - с дуалистами спорной темой [особенно в связи с учением о Боге] стал вопрос об авторитете Ветхого Завета. У павликиан одним из аспектов их дуалистического восприятия божественного было отвержение Еврейской Библии ²¹¹⁵. Что касается православных отцов Церкви, то если в своем учении они слишком основывались на Ветхом Завете, то их тоже следовало отвергнуть ²¹¹⁶. Именно это неприятие Ветхого Завета ²¹¹⁷ было одним из богословских аспектов, общим для павликиан и богомилов. В противоположность им и манихеям православные утверждали, что Бог Ветхого Завета - это Отец Господа Иисуса Христа ²¹¹⁸.

"В Ветхом [Завете] и в благодати [Нового Завета]" изложено "одно и то же учение" ²¹¹⁹. Ведь если Ветхий Завет от дьявола, то как могло случиться, что Христос родился в народе, у которого был закон ²¹²⁰? Бог, который не отверг Павла, но призвал и избрал его, - тот же Бог, который, не отринув древнего Израилева народа, приведет его к цели чрез веру во Христа ²¹²¹. Посему Ветхий Завет должен по-прежнему утверждать свой авторитет как часть христианского Писания, чего, однако, не следует делать "постыдному, бесчестному и грязному писанию проклятых манихеев" ²¹²². Несмотря на попытки дуалистов представить ветхозаветного Бога Богом отмщающей справедливости, а новозаветного - Богом благим, Церковь в своем исповедании утверждала, что "один и тот же благой и любящий Бог есть отмститель праведного в Ветхом /Завете/ и в благодати" ²¹²³.

Утверждая в полемике с иудаизмом, что Шма не исключает учения о Троице, но /при правильном его понимании/ даже предполагает его, сторонники христианского православного монотеизма в то же время противились любой попытке исказить божественную природу введением двойного начала [arhe]. Учение о Троице не предполагало никакого компромисса в своей основополагающей аксиоме, согласно которой божественное начало едино, и в противоборстве учению о Filioque последняя еще более укреплалась ²¹²⁴. "Что до нас, - отвечал православный дуалистам, - то мы не следуем вашими безбожными путями и не говорим о двух началах, кои должно обособить по их местоположению. Но, возвещая единого Творца и единое начало всего, мы утверждаем учение... Отца и Сына" ²¹²⁵. "Исповедание двух начал, доброго и злого," православные осмыслили как "первый член" павликианского символа веры ²¹²⁶, воспринятого от манихеев. От манихеев и павликиан идея множественного начала в дальнейшем была заимствована более поздними дуалистическими движениями, особенно богомилами ²¹²⁷. Библейское обоснование этому усматривали в отрывке из Матфея, где говорилось, что различные виды поступков имеют разные источники [Мф.7:18], а также в отрывке из Второго Послания к Коринфянам ²¹²⁸, где говорилось о "боге века сего" [2 Кор.4:3-4] ²¹²⁹. Не соглашаясь с такой экзегезой, православные приводили библейское свидетельство, согласно которому сам факт, что этот мир не принял Бога, говорит в пользу одного начала, а не двух ²¹³⁰, ибо Христос "пришел к своим, и свои Его не приняли" [Ин.1:11] ²¹³¹.

У более поздних богословов библейские доказательства стали играть более заметную роль, а если взять Иоанна Дамаскина, то у него они подкрепляются серьезными логическими и метафизическими доводами. Оспаривая утверждение манихеев о том, что два начала "не имеют совершенно ничего общего" ²¹³², он возражал, подчеркивая, что общее, по меньшей мере, в том, что оба существуют ²¹³³. Кроме того, самим употреблением слова "начало"

манихеи противоречат своему дуализму, ибо начало может быть только одним ²¹³⁴. В математике единица - это начало всякого числа, и то же самое можно сказать о начале в метафизике. ²¹³⁵. Если для каждого предмета есть отдельное начало, то, в свою очередь, все это множество начал должно иметь одно единое ²¹³⁶, ибо в противном случае существовали бы не только Бог и материя /как два начала, признаваемые дуалистами/, а множество начал во всей вселенной ²¹³⁷. Налицо не только явный абсурд, но и отрицание смысла слова "начало". Природу добра и зла нельзя объяснять с помощью двойственного начала: скорее "добро есть начало и цель всего, даже того, что есть зло" ²¹³⁸.

"То, что есть зло", должно вбирать в себя самого дьявола, ибо хотя он - "враг Бога", он также Его "слуга" и "поборник" ²¹³⁹. "Жезл и посох", о которых говорит псалмопевец, изображают Христов крест, которым дьявол был изгнан, как рыкающий пес ²¹⁴⁰, и это доказывает, что он - не бог и не является каким-то вторым началом ²¹⁴¹. Из слов апостола ясно, что, хотя идолы и демоны именуются в Библии "богами", на самом деле они не таковы ²¹⁴²). Водораздел, пролагаемый христианской онтологией, проходил не между естественным и сверхъестественным и даже не между злом и добром, но между Творцом и Его тварями ²¹⁴³, добрыми или злыми, ибо "между серафимом и Богом расстояние больше, чем между ним и дьяволом" ²¹⁴⁴. Будучи "князем мира сего" /как его, собственно, называет сам Христос/, сатана остается тварью единого истинного Бога и Творца ²¹⁴⁵. Означает ли, спрашивали манихеи, что бытие дьявола является благим? Отвечая утвердительно, православные добавляли, что, хотя бытие есть благо уже потому, что оно бытие, послушание Божией воле делает его еще лучше ²¹⁴⁶. Утверждать, что мир принадлежит дьяволу, а не Богу [как об этом говорит он сам, искушая Христа], значит впасть в дьявольскую ересь ²¹⁴⁷. Отвечая на искушение, Христос подтверждает мысль из Книги Иова ²¹⁴⁸, согласно которой дьявол может противоборствовать человеку только с позволения Бога, а не своевольно ²¹⁴⁹. Дьявол не имеет власти, но представляет собой "беглого раба и отступившую тварь" Божию ²¹⁵⁰.

Если в противовес дуализму православие выдвигало такое учение о дьяволе, то резонно было спросить, в чем же заключается его порочность ²¹⁵¹. В основе конфликта между дуализмом и православием лежал вопрос о связи между злом и Богом любви. Тертуллиан подметил, что всех еретиков и философов весьма интересовал вопрос о происхождении зла ²¹⁵². Если, как утверждали православные, существует лишь один Бог любви, который есть Творец, то "откуда берутся немощи, смерть и прочие подобные напасти ²¹⁵³?" Отвечая на такие вопросы, православные прежде всего ссылались на святоотеческое и классическое определение зла как отсутствие добра, а не как некую самостоятельную силу ²¹⁵⁴. Зло - это уклонение от намеченной цели, недостаток знания о благой причине всего сущего ²¹⁵⁵. Возражая дуалистам, надо было утверждать, что тьма - это не нечто реальное, а отсутствие света ²¹⁵⁶, равно как нищета - отсутствие богатства, а слепота - отсутствие зрения ²¹⁵⁷. Доводя это определение до своего логического конца, православные должны были признать, что даже бесы благи, поскольку сотворены Богом, однако, утратив свое предназначение, стали злыми ²¹⁵⁸. Исходя из этого, они могли также утверждать, что, поскольку "бытие" противостоит "небытию", одно из начал, признаваемых дуалистами, существует реально, чего, однако, нельзя сказать о втором ²¹⁵⁹. Следовательно, зло не есть нечто изначальное и вечное, но должно выводиться из того, что ему предшествует - из Бога любви, милосердного и праведного ²¹⁶⁰.

Тем не менее это не дает ответа на вопрос, почему Бог, заведомо зная, что дьявол станет злым, все-таки сотворил его ²¹⁶¹?. В значительной мере проблема зла сводилась к попытке объяснить связь между предведением и предопределением. Наглядным примером был Иуда Искариот ²¹⁶², о котором Христос сказал: "Горе тому человеку, которым Сын Человеческий предается: лучше было бы этому человеку не родиться" ²¹⁶³. Божественное избрание, благодаря которому совершилось искупление человечества, достигло своей кульминации в смерти Иисуса Христа, однако Он все-таки сказал, что для Иуды лучше было бы вообще никогда не появляться на свет. Согласно Иоанну Дамаскину Христос сказал это не в том смысле, что было бы лучше, если бы такой человек вообще не родился, но что теперь это действительно было бы лучше "этому человеку", или "для этого человека", потому что просто быть на свете - благо, но плохо - быть предателем ²¹⁶⁴. На основании этого и других отрывков можно провести различие между божественным предведением и божественной волей и благодаря нему показать, что Бог не является причиной зла, даже если предвидит его появление ²¹⁶⁵. Кроме того, православные апологеты подчеркивали, что, если, утверждая существование зла как еще одного начала наряду с Богом ²¹⁶⁶, дуалисты окажутся правы, тогда "согрешающие неповинны" ²¹⁶⁷. В действительности же само наличие греха и зла, а также способность твари нарушать божественные заповеди являются мрачным

доказательством того, что творение надделено свободой воли ²¹⁶⁸. Обращая довод дуалистов против них самих, можно показать, что само зло, которое они стремятся овестествить и, по сути дела, обожить, в конечном счете доказывает, что Бог-Творец един и что Его творение - благо.

Мысль о том, что Бог-Творец един и превосходит все творение, в ранней Церкви в сжатом виде была выражена в учении о творении мира из ничего [ex nihilo] ²¹⁶⁹. В какой-то мере эта идея была православным ответом на гностические воззрения об эманации, согласно которым различные космические "эоны" берут начало в самом божественном бытии ²¹⁷⁰. Теперь, когда последователи гностиков опять начали учить о творении как эманации, уместно было сказать, что для Бога "творить что-либо из своей сущности не значит творить на самом деле, но творить из ничего - это и есть творить" ²¹⁷¹. Только в этом случае можно говорить, что Бог - Творец, не посягая на Его святое и неизменное естество ²¹⁷². Мысль о творении ex nihilo отвергает взгляд на творение как эманацию из божественной природы, однако, взятая в другом ракурсе, она отвергает и предположение, что Бог творит как люди, то есть из предсуществующей материи. Если Он поистине "больше всего, о чем можно сказать и что возможно помыслить", то Ему больше подобает творить ex nihilo, а не создавать новое из старого ²¹⁷³. Согласно православному учению о творении, исповеданному никейским символом, Церковь в равной мере могла исповедовать Бога Творцом всего невидимого, которое не обладает самостоятельным бытием, и всего видимого, которое не умаляет достоинства Бога, творившего ex nihilo ²¹⁷⁴.

Сотворенное ex nihilo благим Богом в силу самого факта творения является благом и не заслуживает презрения, ибо свое бытие получает от Него ²¹⁷⁵. Бог благ и вечен, а Его твари хотя и не вечны [ибо сотворены ex nihilo и прелагаемы], все равно остаются благими в своей бренности ²¹⁷⁶. Присущая творению благодать была засвидетельствована Христом, сказавшим о животных, на которых въехал в Иерусалим, что они "надобны Господу" ²¹⁷⁷. В этих словах Он выразил готовность засвидетельствовать Себя Творцом и Господом ослицы и осленка, опровергнув тех, кто считал, что эти смиренные животные недостойны Его ²¹⁷⁸. Творец вещественного мира и животных - это тот же Искупитель человечества, и ненависть к вещественному может перерасти в презрение к Нему Самому и Его дарам. Обратившиеся из манихеев [или павликиан] рассказывали, что среди этих еретиков бытует обычай, взяв в руки кусок хлеба, говорить: "Не я сотворил тебя", имея в виду, что он вещественен, а не духовен. Поступая таким образом, дуалист "извергает проклятия на единого Бога, Всевышнего, Того, Кто его сотворил" ²¹⁷⁹. Говорить, что "творение [этого Бога] есть творение дьявола" ²¹⁸⁰ и что "не Бог сотворил небо и землю и весь видимый мир" ²¹⁸¹, значит богохульствовать.

Наверное, самым ярким выражением этой ненависти к тварному миру, распространенной среди дуалистов, был их аскетизм, вызывавший невольное восхищение их православных противников ²¹⁸². "Они облачаются, как монахи", - заметил один из них ²¹⁸³, а другой писал: "С виду они похожи на овец. Добры и смиренны, кротки... не празднословят, не смеются во всеуслышание и не позволяют себе грубых шуток". Их степенность и основательность производили столь сильное впечатление, что было непросто отличить их от "подлинных христиан" ²¹⁸⁴, однако для православных они, конечно, были не христианами, но лицемерами. Постясь три раза в неделю ²¹⁸⁵, "они за чужой трапезой едят и пьют, как слоны" ²¹⁸⁶. Говоря о плотском воздержании, они тайком предаются вожделению, а это - как отмечал Фотий, говоря о манихеях - означает, что их учение и жизнь стоят друг друга ²¹⁸⁷. Такие обвинения были частью православной полемики против большинства ересей и особенно против гностицизма и дуализма, в которых ненависть к творению иногда приводила к крайнему аскетизму, а порой - к столь же безудержному невоздержанию. В вероучительном плане православная полемика против первого вызывает больший интерес, чем против второго, поскольку благодаря ней пришлось прояснить богословские различия между православным отвержением мира и еретической ненавистью к нему.

Не соглашаясь с умалением аскетической жизни, исходившим от некоторых иконоборцев, православные называли ее "евангельским жизнестроением" [evangelike politeia] и "ангелоподобием" [angelomimetos] ²¹⁸⁸. Беря за основу слова Иисуса о том, что "в воскресении не женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как ангелы Божии на небесах" ²¹⁸⁹, святые отцы утверждали, что рай подобен небесам и, следовательно, плотская чувственность как возможность чадородия была привнесена в человеческое естество после первоначального творения. Бог "вместо ангельского величия по естеству наделил человечество сим животным и неразумным способом, коим [люди] ныне следуют один за другим" ²¹⁹⁰. Идею двойного творения [первое - без признаков пола, до грехопадения, и

второе - с привнесением половой очерченности, после грехопадения] от отцов унаследовали основатели византийского богословия и особенно Максим Исповедник. Он учил, что "после прегрешения естество навлекло на себя плотское зачатие и тленное рождение" ²¹⁹¹. Таким образом, вождение и чадородие, совершающееся через плотское соитие, стали следствием грехопадения и определенной уступкой человеческой немощи, сказавшейся после него. Несмотря на то что половая жизнь необходима для продолжения человеческого рода, она, по своей сути, представляет собой необходимое зло. Свидетельствуя, что можно жить и без этого, подлинные аскеты не только предвосхищают ангельскую жизнь, причастниками которой все мы станем после воскресения, но и воссоздают ту изначальную форму жизни, какая предполагалась до грехопадения. Оставалось сделать еще один - пусть серьезный - шаг и признать, что тело и его чувственное тяготение, являясь необходимым злом, все-таки более зло, чем необходимость. Именно его и были готовы сделать манихеи, павликиане и богомилы, но не православные.

Сталкиваясь с аскезой дуалистов, апологеты православия защищали тело. Материальный мир - не некое самостоятельное злое начало, не зло "в себе", а просто потенциальность, сотворенная Богом ex nihilo [и посему не имеющая никакого самостоятельно бытия] ²¹⁹². Быть "материальным" означает быть производным и зависимым, но не презренным. Обращаясь к воскресению Христа, православные утверждали, что само по себе тело не является порождением дьявола, ибо в таком случае ни воплотившийся, ни воскресший Христос, а также воскресшие святые не имели бы истинного тела ²¹⁹³. Несториане в не меньшей степени, чем халкидониты, подчеркивали, что утверждение, согласно которому "материя есть зло и посему наше тело тоже зло", есть "безбожное злословие" ²¹⁹⁴, ибо тело, именуемое манихеями злом, делает добрые дела, тогда как душа, называемая ими доброй, - источник злодеяний ²¹⁹⁵. Если - как они утверждают - тело - это сила, понуждающая душу ко греху, то тогда само наличие добрых дел свидетельствует, что эта сила не столь непреодолимая, как они учат, и что телу зло не присуще ²¹⁹⁶. Не имея собственного изъявления, тело и материя подвластны той силе, которая ими повелевает. Если она добра, то через нее и они становятся благими, ибо именно благою силою, то есть силою Божией материя изначалью была призвана из небытия к бытию ²¹⁹⁷. Поэтому, приводя ветхозаветные слова о сотворении человека как мужчины и женщины ²¹⁹⁸, Христос не только утверждает авторитет Моисеевых книг, но и "свидетельствует, что различие мужского и женского есть следствие Божьего творения" ²¹⁹⁹. Рассуждая таким образом, православные сумели найти равновесие в своем учении о творении - в противоположность той установке, которая не только явно заявляла о себе в учении дуалистов, но и скрыто присутствовала в воззрениях некоторых православных аскетов.

Открытию этого сдерживающего момента способствовала другая проблема, по поводу которой православные вели споры со своими противниками и которая касалась учения об иконах и таинствах. Ведя иконоборческий спор, православные утверждали, что в силу физической природы человека благовестие должно сообщаться посредством образов, а человек должен почитать невидимого Бога в Его зримых изображениях; противоположный взгляд, отличавшийся спиритуализмом, они называли "манихейским воззрением" ²²⁰⁰. "Но почему вы почитаете [крест]? - спрашивали богомилы. - Ведь на нем иудеи распяли Сына Божия, и он - враг Божий" ²²⁰¹. Крест они именовали "виселицей" [foulka] ²²⁰² и "орудием христубийства" ²²⁰³. Они отвергали поклонение иконам и считали "православными и верными лишь врагов икон", особенно императора Константина 5-го ²²⁰⁴. Тем не менее, отвергая изображения, они, в отличие от иконоборцев ²²⁰⁵, не заостряли внимания на евхаристии как подлинном образе Христа. Павликиане православные порицали в том, что те учили, будто евхаристийные слова "приимите, ядите" Христос изрек в чисто символическом смысле ²²⁰⁶, а богомилы - за их учение, согласно которому "причащение честного Тела и Крови... есть причащение обычного хлеба и вина" ²²⁰⁷. Такое "непочтение мистической и вселяющей трепет жертвы" ²²⁰⁸ заставило православных яснее излагать свое учение о реальном богоприсутствии в таинстве евхаристии. "Зримо пред нами полагается хлеб, но незримо Дух Святой посещает нас и освящает предносимые хлеб и вино. Сии не суть символы [antitypa], но воистину Святое Тело и Честная Кровь Господа и Бога нашего, соделывающего их таковыми. [Телом и Кровию] мы, грешники, освящаемся, приемля сие во оставление грехов" ²²⁰⁹. Стремясь сохранить "духовное" и посему вверяя физический, материальный мир сатане, дуалисты, в конечном счете, отвергали и материальное как Божие творение, и духовное как Божию природу.

И снова - как и в пору борьбы с несторианами и иконоборцами - сохранению единства материального и духовного способствовало учение о Деве Марии ²²¹⁰. Для православных

было очевидно, что от своих предшественников-гностикиков все дуалисты унаследовали отвращение к физическому естеству Христа ²²¹¹. Залогом же его утверждения была Мария. Описав дуализм павликиан, Петр Сицилийский сразу переходит к их пониманию Девы, согласно которому она не заслуживает именованья "благой" и еще менее ее можно назвать святой или матерью Христа ²²¹². Утверждая, что "в славе она уступает лишь Богу и первенствует среди всех тварей, видимых и невидимых" ²²¹³, он прослеживает прямую логическую связь между их еретическими воззрениями на Марию и ересью их учения о Христе ²²¹⁴. Равным образом и богомилы, "не чтя преславную и пренепорочную Богородицу", возводят на нее всяческое зломыслие ²²¹⁵. Сообщалось даже, что именование "Богородицы" они соотносят с каждым своим членом, в которых, как считают, пребывает Святой Дух, и не хотят истинной Богородице отдавать особого предпочтения перед другими людьми ²²¹⁶. Если - как, по-видимому, считали дуалисты различного толка - духовную природу и верховенство всевышнего Бога можно отстаивать только за счет радикального отторжения от материи, человеческого тела и всякого прочего зла, православное учение о Христе и Марии должно было стать для них своеобразным камнем преткновения.

С другой стороны, реальность воплощения в физическом человеческом теле была для православия необходимым условием спасения и обожения. Нельзя вместо исповедания троичного единства признавать двуначалие духа и материи или добра и зла, ибо воплотившееся Слово чудотворным обращением к веществу насытило тысячи людей и исцелило слепого ²²¹⁷. В вере Церкви творение и воплощение неотделимы друг от друга, и объединяет их учение о Троице. Согласно Посланию к Ефессянам всякое отечество на небесах и на земле берет свое начало в едином Отце [Еф.3:14-15] ²²¹⁸. Учение о Троице - это мерило истинного кафолического православия ²²¹⁹, несмотря на то, что себя дуалисты именуют "кафолической церковью", а православных - "римлянами" ²²²⁰. Таким образом, хотя для богословия дуалистов проблема происхождения зла играла весьма важную роль, решающим между ним и богословием православного христианства оставался спор о Никейском вероучении; посему не полемическим преувеличением, но действительным признанием этого спора служат слова пресвитера Космы, возвестившего против богомиллов: "Всякому, кто не верует в святую и нераздельную Троицу, да будет анафема!" ²²²¹.

ЕДИНЫЙ БОГ И ЕГО ПРОРОК

Седьмой век положил начало новой главе в истории отношений между иудаизмом и христианством, однако именно тогда - или, как впоследствии привыкли говорить византийские христиане, "во дни, когда Гераклий был императором ромеев" ²²²² - в пределах восточно-христианского мира сформировалась самая мощная альтернатива христианству, не имевшая равных до тех пор, пока в 20-м веке опять же на Востоке не появился Коминтерн. Хотя христианские современники Мухаммеда не обращали на него никакого внимания, возникновение ислама означало, что отныне тринитарному монотеизму, отстаиваемому православием в борьбе с иудеями и дуалистами, религия этого пророка бросила новый вызов. Христианское богословие не было к этому как следует подготовлено. "Осмысляя ислам, Запад (как и Восток) не мог получить никакой помощи от античности, и никакого утешения в настоящем. Для эпохи, которая по своему содержанию напрямую зависела от прошлого, это было серьезной проблемой" ²²²³. Посвятив ²²²⁴ богомилам предпоследнюю главу своего "Догматического всеоружия", последнюю Евфимий Зигабен посвящает "сарацинам", или "исмаэлитам" ²²²⁵. На протяжении почти всего периода, рассматриваемого нами в этом томе (начиная с Иоанна Дамаскина и Феодора Абукирского и вплоть до Иоанна 4-го Кантакузена и его внука Мануила 2-го Палеолога, императоров-богословов поздней Византийской империи) антимусульманская полемика занимает выходящее место в византийском богословии ²²²⁶. Подобно полемике против иудеев эта литература порой пишется в форме "бесед", причем некоторые из них тоже достигают кульминации в тот момент, когда оппоненты уступают православной вере ²²²⁷. Среди других дошедших до нас литературных форм можно назвать покаянную формулу, предназначенную для обратившихся из ислама в христианство и сохранившуюся, по меньшей мере, в двух редакциях, а также "Исповедание веры против сарацин" ²²²⁸, которое (если судить по наличию цитат из Апостольского Символа, а также Символа Афанасия) было, по-видимому, западного происхождения (хотя и написанное на греческом) ²²²⁹ и, наверное, подспудно представляло собой обмен посланиями, начавшийся после того как халиф Омар "отправил Льву (3-му) догматическое послание, мня, что сможет убедить его принять ислам (magarisai)" ²²³⁰.

Независимо от того, действительно ли они принадлежали перу того или иного автора или писались под псевдонимом, такие сочинения хорошо показывают, какие темы, с точки зрения апологетов православного христианства, были наиболее актуальными в их противоборстве исламу, хотя порой сами защитники неверно понимали мусульманское учение, равно как и возражения, выдвигаемые мусульманами против христианства. Когда это противоборство стало обычным для византийского богословия, появилась необходимость утверждать, что "наши благословенные прелаты, жившие в одну эпоху с вашим законодателем Мухаммедом", подробно писали о нем, и, следовательно, "нам нет нужды докучать вам по вопросу вашей религии"²²³¹. Христиане утверждали, что знают Коран и даже имеют его авторский экземпляр, хранящийся в Предтеченской церкви в Дамаске (Предтеча - ho Prodromos, Иоанн Креститель)²²³². В 9-м веке византийский ученый Никита решил опровергнуть его, критически разбирая одну главу за другой²²³³, а несколько столетий спустя появился греческий перевод латинской критики²²³⁴, давший Иоанну Кантакузену дополнительные о нем сведения²²³⁵. Таким образом, христианские критики ислама могли похвалиться ведением "всех ваших священных книг"²²³⁶, расцениваемых ими как "одно лишь баснословие и чародейство"²²³⁷. В отличие от Ветхого и Нового Заветов²²³⁸ Коран исполнен противоречий. Его слог нельзя назвать "ни пророческим, ни историческим, ни законодательным, ни богословским" и тем не менее мусульмане дерзают утверждать, что он сошел с небес²²³⁹. Даже когда признали, что Коран содержит "много истинного и ясного о Боге и Господе нашем Иисусе Христе, то, что и мы исповедуем"²²⁴⁰, все это было отринуто как недостаточное.

Вероучительные положения Корана, а также мусульманские обычаи давали христианским богословам возможность обсуждать со своими оппонентами великое множество религиозных различий. Одно из мусульманских описаний этих расхождений, представленное "в упорядоченном виде", начиналось со следующего вопроса: "Что думаете вы о природе ангелов и об устройении неба и земли, а также всей вселенной²²⁴¹?" Нередко внимание обращали на "чувственность Мухаммеда... как одну из особенностей его нравственного облика и поведения"²²⁴². Христиане были вынуждены защищаться от обвинений в сектантстве²²⁴³, а также отстаивать свое учение о таинствах. Однако принципиальное расхождение между двумя учениями²²⁴⁴ заявляло о себе в Шахаде, мусульманском исповедании веры, которое гласило: "Нет Бога, кроме Аллаха, и Мухаммед - пророк Его". Христиане были знакомы с этим исповеданием²²⁴⁵, где "пророк" иногда переводился как "апостол" ("посланник")²²⁴⁶. Другие вопросы тоже давали о себе знать, однако наиболее острыми моментами спора были два: единый Бог и Его пророк Мухаммед.

В византийский мысли полемика с исламом породила два взгляда на проблему: "радикальный и законченный", усвоивший абсолютно отрицательное отношение к магометанству и усматривавший в нем разновидность язычества, и другой, более умеренный, не торопившийся сжигать все мосты и желавший сохранить некую общность и, прежде всего, общую приверженность монотеизму"²²⁴⁷. Первый взгляд был гораздо более распространенным²²⁴⁸. Ислам воспринимался как "варварский вид почитания", а сам пророк именовался "трижды проклятым и пренечестивым Мухаммедом"²²⁴⁹. Взяв кое-что из Ветхого Завета и что-то из Нового, он измыслил "сложенное богопочитание" (synteton treskeian)²²⁵⁰, в сжатом виде вобравшее в себя все ереси, возникшие в Церкви.²²⁵¹ С точки зрения православных мусульманский взгляд на Бога претерпел влияние арианства, а их учение о Христе было несторианским²²⁵², вероятно, потому, что в нем человек Иисус отделялся от Логоса²²⁵³. Что касается мусульманских представлений о демонах²²⁵⁴, то в данном случае их источником было манихейство, тогда как вера в их спасение восходила к Оригену²²⁵⁵. В заблуждениях мусульман обвинялись даже "еретики-донатисты"²²⁵⁶. Учитывая все это "наследие", Иоанн Дамаскин включил ислам в свод составленных им христианских ересей²²⁵⁷. Кроме того, беря за основу пророчество о "сыне погибели", который "в храме Божиим сядет"²²⁵⁸, он вслед за Максимом и вместе с позднейшими богословами²²⁵⁹ называл его "предтечей антихриста". Кроме того, заявляя, что "бог Мухаммеда отличен от истинного Бога"²²⁶⁰, эти богословы остро ставили проблему монотеизма, который в теории представлял собой нечто общее для ислама и христианства, но на практике приводил к кардинальному расхождению.

Если, стремясь доказать, что христиане нарушают принцип единственности Бога, мусульмане обращали внимание на их поклонение Христу, те отвечали, что "мы поклоняемся единому истинному Богу, Творцу неба и земли"²²⁶¹. Отвечая на критику мусульман, они ссылались на Шема²²⁶² как доказательство того, что "Троица едина в причине, сущности и духовности"²²⁶³. Таким был ответ на выпад Корана против тех, кто "приписывает Богу сотоварищей".

Защитники православия не хотели быть "сопричисляющимися и сопричитающимися" (koinontai kai etairiotai), так как усматривали в едином Боге то особое со-общение и со-причастность, которые предполагались традиционным учением о Троице²²⁶⁴. Монотеизм, отстаивавшийся христианской мыслью, отличался от того определения Бога, согласно которому Он предстает как "всецело единый... без всякого соучастника"²²⁶⁵. Идея единобожия легла в основу общей установки, характерной для ислама и христианства, однако последнее с самого начала чувствовало необходимость сохранять в своем монотеизме некую напряженную связь с не менее основополагающим убеждением, согласно которому об Иисусе Христе тоже надо говорить как о Боге²²⁶⁶. В сравнении с нападками современных христианству течений (иудаизм, эллинизм и дуализм) мусульманская критика даже в большей степени, нежели они, заставляла христианских богословов объяснять, почему учение о Троице не предполагает никакой мысли о трех богах.

Насколько это было важно в христианской полемике против ислама, можно судить хотя бы по тому, какое место в различных антимусульманских трактатах занимает апология тринитарного учения, - тех трактатах, где "исламское отрицание Троицы было, по-видимому, основной точкой расхождения между двумя религиями"²²⁶⁷. "Почему вы исповедуете многобожие, привнесите "рождение" в Божество и вдобавок говорите об Отце, Сыне и Святом Духе?" - спрашивает собеседник-мусульманин в самом начале одного из трактатов²²⁶⁸. В других сочинениях ответы на критику мусульман тоже начинаются с утверждения догмата троичности, даже если не это было первопричиной их недовольства²²⁶⁹. В начале своего первого ответа к учению о Троице обращается и Никита Византийский, который затем кладет его в основу второго ответа²²⁷⁰. Свою первую апологию Иоанн 6-й Кантакузен тоже начинает с изложения этого учения²²⁷¹, возвращается к нему в третьем слове²²⁷² и затем опять - уже в заключении ко всему своему антимусульманскому своду²²⁷³. Почти половина "Бесед с персиянином", принадлежащих перу Мануила 2-го Палеолога, посвящена его защите и выводам из него²²⁷⁴. Неофит, перешедший из ислама в христианство, должен был возвестить: "Анафематствую... все мною утверждавшееся, равно как и самого Мухаммеда... И верую во Отца, Сына и Святого Духа"²²⁷⁵. Недатированное "Исповедание веры против сарацин" начинается с утверждения Троицы как "единого Всевышнего Бога-Творца"²²⁷⁶. Один из своих трактатов, написанных на арабском, Феодор Абукирский посвящает опровержению того, что учение о Троице якобы компрометирует веру в единого Бога²²⁷⁷, а в своих греческих сочинениях, стремясь доказать, что Отец, Сын и Святой Дух - одно и то же, обращается к оппоненту-мусульманину с таким вопросом: "Если Коран сошел с небес и есть Писание, станешь ли отрицать, что другая книга, содержащая (Коран) также есть (то же самое) Писание²²⁷⁸?".

Чтобы доказать, что идея троичности не предполагает трех богов, надо было прояснить различные моменты христианского вероучения. "Вы обвиняете нас в том, что мы признаем трех богов", - говорили христиане мусульманам и затем отвергали это обвинение, возглашая "анафему на всякого, допускающего истечение двух или трех божеств из различных источников. Что до нас, то мы знаем лишь одного Бога"²²⁷⁹. Утверждая наличие трех ипостасей - Отца, Сына и Святого Духа - они не считали, что привносят трех богов в Божество, так как все три ипостаси имеют одно естество и одну усию²²⁸⁰. Заявляя, что такое учение причисляет единому Богу "сотоварищей", мусульмане прибегают к клевете²²⁸¹. С другой стороны, православное христианство не благоволило попыткам "спасти" монотеизм, соотнеся Отца, Сына и Святого Духа с каким-то первичным источником²²⁸²; в соответствии с пришедшим на этот же период²²⁸³ полемикой греческого Востока против латинского Запада Отец мыслится как единое начало Сына и Святого Духа внутри Божества. Учение Корана, согласно которому Христа надо именовать "Словом" и "Духом", давало христианским апологетам возможность задать такой вопрос: "Вы мните, что прежде чем Бог сотворил Слово и Дух, у Него не было ни Духа, ни Слова?" После такого вопроса мусульманам ничего не остается, как "отворотиться от вас, не зная, что ответить"²²⁸⁴, а учение о Троице получает свое оправдание. Три ипостаси - не три бога, ибо общим для всех трех является "единый Бог", хотя в то же время отличительной особенностью каждой соответственно являются Отцовство, Сыновство и Духновенность²²⁸⁵. Непрестанный вопрос, задаваемый мусульманами ("Как Бог может родить Сына без женщины?"), основывался на неправомерно физическом осмыслении "рождения" по отношению к Божеству²²⁸⁶.

Тот же вопрос лежал в основе еще одного превратного понимания Троицы. Мусульманам казалось, что христианское почитание Богородицы Марии (и далее - почитание святых и икон вообще) является еще одним искажением монотеистической веры. "Они говорят", - писали христиане, что Церковь "поклоняется троице: Отцу, Матери и Сыну"²²⁸⁷. В

именовании Марии Богородицей мусульманские полемисты усматривали доказательство того, что христианская вера именно таковой и является ²²⁸⁸. "Слушайте и внимайте тому, - возражали христиане, - что мы, христиане, поклоняемся единому Богу... и Его Сыну и Слову - Христу". Что же касается Марии, то согласно христианскому учению она была "Божией тварью и слугой" ²²⁸⁹, но совсем особого рода, ибо "мы также веруем и исповедуем, что никогда от мужей и жен не восставал и до скончания века не восстанет человек, ей подобный" ²²⁹⁰. Она поистине Богородица, однако столь же несомненно и то, что она не является одним из Лиц Троицы. Ее почитание - не идолопоклонство, равно как таковым не является почитание святых и их изображений. "Почему, - спрашивали мусульмане, - вы поклоняетесь деревянным доскам и чтите иконы так, как должно чтить одного лишь Бога?" ²²⁹¹. Отстаивая иконы, христиане стремились построить свою защиту не столько на христологических доводах, использовавшихся ими в борьбе с иконоборцами, сколько на усмотрении дидактической значимости икон ²²⁹². Если допустить, что антимусульманское послание, приписываемое иконоборческому императору Льву 3-му, действительно ему принадлежит (или, по крайней мере, основывается на ныне утраченном оригинале), то в таком случае оно свидетельствует, что даже иконоборцы верно чтили крест, хотя сомневались, надо ли оказывать такое же почтение изображениям ²²⁹³. В то же время Лев выступал в защиту реликвий, "которые Бог избрал Своим жилищем" ²²⁹⁴. Независимо от того, способствовали ли такие связи с исламом и иудаизмом ²²⁹⁵ начатому императором походу против икон (о чем, собственно, и заявляли его противники), однако наличие изображений не было обойдено стороной, когда христиане вступили в спор с мусульманами (а также иудеями) по поводу заповеди, повелевавшей чтить одного лишь Бога.

Переходя в контрнаступление, православные иногда возражали, что на деле ислам не столь монотеистичен, как это исповедуется в умозрении. Во-первых, согласно византийским полемистам в нем содержится идея, согласно которой Бог "полносферен" (olosfairos) ²²⁹⁶. Основываясь на неправильном переводе с арабского, такое толкование коранического учения вело к обвинению в том, будто монотеизм ислама материалистичен по своей природе, и даже когда перевод был исправлен, все равно оказалось, что, согласно исламу, "Бог един и соделан из цельнокюваного металла" (olosfyros) ²²⁹⁷. Более того, в своих действительных обрядах ислам не придерживался строгого монотеизма, на котором, полемизируя против учения о Троице, настаивали мусульманские богословы. Иоанн Дамаскин прослеживал прямую связь между мекканским святилищем Кааба и поклонением Афродите, которое до прихода Мухаммеда совершалось на том же месте ²²⁹⁸. Он утверждает, что "доныне" там можно видеть "тень идола" ²²⁹⁹, который некогда там был. Джинны и другие посредники, в которых верили мусульмане, служили еще одним доказательством, что в исламе "имя "единого Бога" лишь завеса" для "идольского поклонения твари и язычества", которое противоречит его же протестам. Если христианское учение о единосущии Сына и Духа можно ²³⁰⁰ представить как непротиворечащее монотеизму, то с мусульманской практикой богочитания такого сделать нельзя ²³⁰¹.

Особой формой конфликта, ставшей "одним из основных моментов в христианско-магометанской дискуссии" ²³⁰², было противоборство между мусульманским учением о всеопределяющей воле Аллаха и христианским учением о свободной воле Бога и человека. В некоторых отношениях это столкновение по характеру своей аргументации шло параллельно спорам между православием и дуализмом, так как в обоих случаях защитники христианского учения о Боге были вынуждены утверждать, что Творец всего видимого и невидимого - единый Бог, который тем не менее не является причиной зла. Эту параллель иллюстрируют приписываемые Иоанну Дамаскину полемические трактаты, которые направлены против двух категорий оппонентов и в которых по двум направлениям одерживаются одни и те же победы и используется тот же язык. В самом начале "Диалога против манихеев" автор поднимает проблему зла ²³⁰³ и то же самое делает в "Состязании христианина с сарацином" (по крайней мере, в более полном греческом переводе) ²³⁰⁴. Присущее мусульманам ощущение судьбы и свойственное византийцам чувство посланничества противоборствуют друг другу не только в политике, но и в богословии, ибо именно в ответ на мусульманские завоевания христиане-греки были вынуждены со всею экзистенциальной остротой поднять тот же самый вопрос о роке и необходимости, который и в теории обсуждался ими с исламскими философами и богословами.

Среди христианских богословов широко бытовало убеждение, что для ислама характерен безусловный детерминизм. В нем они усматривали учение, согласно которому "Бог делает все, что Ему угодно, будучи причиной всего, как доброго, так и злого" ²³⁰⁵. Христиане считали, что Бог творит только добро, мусульмане же полагали, что Он творит и зло ²³⁰⁶. Это,

конечно, означало, что по учению "нечестивого Мухаммеда" Бог должен быть причиной греха ²³⁰⁷. С самого начала христиане осуждали эту мысль, поскольку она допускала божественную несправедливость ²³⁰⁸. На самом деле Бог - это справедливый Судия доброго и злого, воздающий должное тому и другому и не могущий быть несправедливым или порождать грех ²³⁰⁹. Хотя в противоположность дуализму православие и настаивало на едином начале творения, оно твердо придерживалось того парадоксального взгляда, согласно которому "никто из нас не может встать и двинуться без Бога, и все же Бог не хочет, чтобы мы крали и прелюбодействовали" ²³¹⁰. В соотношении с идеей спасения этот вопрос приобретал особый смысл. Мусульмане считали, что, раз есть те, кто не спасется, то, следовательно, Бог или не хочет, или не может их спасти ²³¹¹. С точки зрения христиан допускать обе возможности значит в равной мере богохульствовать. В противовес такому детерминизму они утверждали вселенскую спасительную волю Бога, но в то же время свободную волю и ответственность человека ²³¹².

Благодаря своей полемике с дуализмом православие отчасти было готово к этому, однако многие принципиальные вопросы, поднимавшиеся в споре с исламом, представляли собой оживление давнишнего спора с иудаизмом. По сути дела, предметом спора между мусульманами и христианами была сама связь между христианско-мусульманской и христианско-иудейской полемикой. "Думаю, что вам введома вражда между нами, христианами, и иудеями", - якобы говорил мусульманам император Лев 3-й ²³¹³. Иногда мусульман связывали с иудеями в силу их общего противостояния христианству ²³¹⁴. Христиане критиковали родство их обычаев (таких, например, как обрезание) с обычаями иудеев ²³¹⁵. С другой стороны, спор с исламом давал христианству возможность объединить свои силы с иудаизмом. Хотя (говорили христиане мусульманам) иудеи и "враги веры", они все же сохранили начальные свидетельства откровения и по сему в таких вопросах, как, например, учение о творении, пребывают в полном согласии с Церковью ²³¹⁶. Единение сил доходило до того, что христиане сами отстаивали иудаизм перед исламом, как, например, это видно в одном ответе на мусульманскую критику, направленную против обоих: "Даже если (Мухаммед) тщится заставить христиан понести это (обвинение в политеизме), ибо они исповедуют всесозидающую и животворящую Святую Троицу, то почему он то же самое возносит и на иудеев, утверждающих, что они держатся веры Авраама?" ²³¹⁷. Будучи его потомками от второй жены Агари и сына Измаила ²³¹⁸, мусульмане стали именоваться "агарянами" (agarenoi) или "измаильтянами" ("исмаэлитами") (ismaelitai) ²³¹⁹. Хотя христианские полемисты оспаривали право мусульман на такое именование, это давало им возможность отождествить христиан (но не иудеев) с Исааком и в этой связи соотнести с мусульманами библейское повеление о необходимости "выгнать эту рабыню (Агарь) и сына ее (Измаила)" ²³²⁰.

Привлечение в мусульманско-христианский спор хронологически более древнего течения, каковым был иудаизм, создало определенные сложности и не последней из них было несколько смущающее сходство между полемикой мусульман против христианства и полемикой христиан против иудаизма. Когда Моисей пришел в мир, исполненный идолопоклонства, кто в этом мире оказался прав? С таким вопросом мусульмане обращались к христианам, и их ответ гласил: Те, кто последовал за Моисеем в иудаизм. Но кто оказался прав, когда пришел Христос? Тот, кто принял христианство, отвечали христиане. И кто же прав ныне, когда появился ислам? Христиане по-прежнему отвечали, что правда на стороне тех, кто остался христианином ²³²¹. Если Моисея с Иисусом связывает "поступательное откровение" (ргокоре), то нельзя сказать, что то же самое связывает Иисуса и Мухаммеда ²³²². Три эпохи, о которых пророчествовал Даниил ²³²³, означали, что пришествие Христа знаменует последний домостроительный период в истории человечества ²³²⁴. Христианские противники ислама чувствовали себя вправе указать последователям Мухаммеда на их неспособность по достоинству оценить Христа, тогда как сами они сумели это сделать хотя бы потому, что христианство древнее ислама ²³²⁵. Основываясь на этом, они пытались как-то отреагировать на мусульманское восприятие Христа как "Духа... а также души и Слова живого Бога", но в то же время и как Того, "Кто любил Мухаммеда более прочих" и хотел спасти его ²³²⁶.

Особенностью такого взгляда на соотношение между Моисеем, Христом и Мухаммедом как тремя законодателями ²³²⁷, было обвинение мусульман в том, будто Церковь изъяла из Евангелий ясные пророчества о Мухаммеде, среди которых якобы можно назвать и следующее речение Христа: "Я пошлю вам пророка, именуемого Мухаммедом" ²³²⁸). Споры по поводу этого обвинения стали общим местом в антимусульманской литературе. Указывая на то, что Евангелия широко распространились на многих языках, христиане вполне резонно

могли спросить, почему ни в одном из них нет такого речения²³²⁹. Кроме того, "евангельская истина и христианская верность являют себя в том, что в равной мере неповрежденно сохраняются как свойства (Христа), кои суть самые выдающиеся, так и самые уничижительные". Ведь если, согласно обвинению мусульман, христиане исказили текст Евангелий, то почему они не переиначили те отрывки, в которых говорится о Христовом уничижении?²³³⁰ Кроме того, казалось, что, толкуя въезд Иисуса в Иерусалим в Вербное воскресенье как исполнение ветхозаветного пророчества, христиане оправдывают мусульманское толкование другого пророчества: "И увидел он двух всадников: всадника на осле и всадника на верблюде" (в русском синодальном переводе: "И увидел он едущих попарно всадников... на ослах, всадников на верблюдах" - прим. перев.)²³³¹. Считалось, что первый символизировал въезд Христа в Иерусалим, а второй - восхождение Мухаммеда на гору Хира²³³². Тем не менее согласно христианской экзегезе оба всадника представляли собой пророческое прообразование Христа. Стычки относительно подлинного новозаветного текста, а также по поводу адекватной экзегезы Ветхого Завета были составной частью спора о том, связывать ли библейское пророчество только со Христом или также с Мухаммедом. Христиане расценивали Коран как доказательство того, что Мухаммед даже не читал Пятикнижия²³³³. Он и его последователи утверждали, что принимают Евангелие, однако, по сути дела, они его отвергали²³³⁴. Налицо была хула на Святого Духа²³³⁵, "состоявшая в том, что на место Святого Духа приходит человек, совершенно не знающий Святых Писаний"²³³⁶.

Подлинно библейское пророчество - то, в котором говорится о Христе и Церкви. По сути дела, обетование о грядущем пророке надо искать не в таких вставках, как, например, "Я пошлю вам пророка, именуемого Мухаммедом", а в подлинных словах Моисея сынам Израилевым: "Пророка из среды тебя, из братьев твоих, как меня, воздвигнет тебе Господь, Бог твой, - Его слушайте"²³³⁷. Использование этих слов в полемике с иудаизмом подготовило христианскую экзегезу к столкновению с исламом²³³⁸. Моисей пророчествовал о пришествии Христа, и, следуя за Ним, мы являем свою верность Моисею; в то же время о Мухаммеде ничего подобного возведено не было, да и не могло быть, ибо все истинные пророки восстали из среды иудеев²³³⁹. После кончины Моисея было много других пророков, однако пророчество о подобном ему можно соотнести только с тем единым, "кто могущественнее прочих и кто возвещает о том, во что нелегко уверовать"²³⁴⁰. Глас пророчества единодушно приветствовал Христа как исполнение своих предсказаний и как "пророка", единственного в своем роде²³⁴¹. Стремясь обосновать свое притязание на имя пророка, Мухаммед не мог привести такого свидетельства. Таким образом, спор о том, насколько правомочно по отношению к нему употребление этого именованья, слился со спором о единобожии, дабы тем самым стать вторым из основных столкновений между православным христианством и теми, чье исповедание веры гласило: "Нет Бога, кроме Аллаха, и Мухаммед - пророк Его".

Согласно принятому определению "пророчествующий есть истинный пророк, доколе он именуется Иисуса Господом"²³⁴². Это не лишает его права пророчествовать об истории Израиля и других подобных вещах, однако все это, в конечном счете, относится ко Христу, если речь идет о настоящем пророчестве²³⁴³. Пророка отличают две особенности: он может предсказывать будущее и совершать чудеса²³⁴⁴. Подлинный Божий посланник - тот, о ком "возвещается издавна и кто вселяет доверие своими чудотворениями"²³⁴⁵. Кроме пророчествования и чудес его отличают благолепие святой жизни и высшее знание божественной истины²³⁴⁶. У Мухаммеда этих признаков нет. "Поскольку ты именуешь его пророком, покажи о чем он пророчествовал и какими словесами, и что повелевает, и каково знамение или чудо, хоть однажды им совершенное", - с вызовом спрашивает христианин мусульманина²³⁴⁷. Хотя Мухаммед "именовал себя пророком и апостолом Божиим"²³⁴⁸, на самом деле он был "апостолом и пророком отца лжи"²³⁴⁹. Когда мусульманин заявлял, что знает Бога через Мухаммеда и что, следовательно, Мухаммед - пророк, христианин был вынужден говорить истину об этом "пророке"²³⁵⁰. Истина же заключалась в том, что Мухаммед был погонщиком верблюдов и, кроме того, занимался другими постыдными делами²³⁵¹. Прожив жизнь, он умер, был погребен и посему, когда мусульмане молятся, они стоят на земле, в которой погребен его прах, и возносят молитву к небу, где живет и царствует Христос²³⁵². Что касается самих христиан, то они - "наследники Царства Божия, посланники православной веры и сопутники подлинных пророков"; поэтому они не признают притязаний Мухаммеда на звание пророка и анафематствуют его как посягающего на это имя²³⁵³.

Если звание пророка слишком величественно для Мухаммеда, то для Христа оно таковым не является²³⁵⁴. Он Сам указывал на это, говоря, что "закон и пророки до Иоанна (Предтечи); с сего времени Царствие Божие благовестуется"²³⁵⁵. Христос пришел во исполнение пророчеств Моисея и других пророков, и поэтому являет конец пророчества²³⁵⁶. Иоанн

Креститель был последним из пророков: после него уже не будет никаких предсказателей, ибо пришел Тот, о Ком пророчествовали²³⁵⁷. Поскольку в истории иудейских пророков Иоанн занимал столь важное место, Мухаммед страшился, что люди скажут: "После Христа у нас нет никаких обетований какого-либо другого пророка. И как ты смеешь именовать себя апостолом Божиим и пророком?"²³⁵⁸. Образ Иоанна Крестителя стал излюбленной темой в спорах мусульман с христианами. Когда обе стороны сходились на том, что он действительно был великим пророком²³⁵⁹, возникал вопрос: "О чем же он пророчествовал?" Ответ гласил: "Ни о чем, кроме Христа"²³⁶⁰. Это давало ему звание пророка, однако лишало такого звания Мухаммеда, и, кроме того, Христос обретал статус, превышавший пророческое достоинство, ибо был Тем, о Ком свидетельствовали все пророки от Авраама и Моисея до Иоанна Крестителя²³⁶¹.

Поэтому, переходя из ислама в христианство, надо было возгласить: "Анафематствую учение Мухаммеда, глаголющего, что Христос не есть Сын Божий, но апостол и пророк"²³⁶². Ранние христиане не довольствовались усмотрением в Иисусе лишь апостола и пророка, видя в Нем Самого Сына Божия²³⁶³. Ведь если бы Он "был лишь пророком, то тогда сказал бы: "Да знают Тебя, единого истинного Бога, и Моисея с другими пророками, и Иисуса"²³⁶⁴. Кроме того, обращаясь к новозаветному сопоставлению Иисуса с ангелами²³⁶⁵, можно было сказать, что никому из ангелов и ни единому пророку Бог не сказал: "Я ныне родил Тебя"²³⁶⁶. Заостряя внимание на Христе как Учителе, Феодор Мопсуэстийский и Несторий способствовали тому, что именование Спасителя пророком стало вызывать сомнения. Согласно Кириллу Александрийскому, если и можно прибегать к такому именованию, надо также признать, что Он "не некий пророк среди прочих" и наделен не просто "благодатию пророчества", но, будучи Словом Божиим, обладает Божией природой²³⁶⁷. Поэтому (вероятно, не имея в виду полемику с исламом) Максим счел возможным изобличить как несторианскую ересь мысль о том, что Христос - только пророк, наделенный благодатью пророчества²³⁶⁸. Несмотря на то что в Библии это именование получило безусловное признание, Церковь не была готова обсуждать, как именно мусульмане соотносят его со Христом, поскольку складывалось впечатление, что в результате этого соотнесения Христос как бы становился "неким пророком среди прочих"²³⁶⁹. Моисей и Илия появились с Ним на Горе Преображения, чтобы, как пророки, "решительно свидетельствовать, что Он есть Владыка и Господь всех пророков и всего творения"²³⁷⁰. Подобно тому как мусульманское понимание монотеизма заставляло христиан отстаивать учение о Троице, мусульманское осмысление пророчества вело к апологии догмата о лице Христа.

Отождествляя Христа не только с пророком, но и со Словом, Коран в какой-то мере заложил основу такой апологии²³⁷¹. "Если Христос есть Слово Божие, то почему вы зовете Его пророком?" - спрашивали христиане²³⁷². Тот, Кто, согласно Корану, является "апостолом Бога и Его Словом"²³⁷³, должен быть больше апостола. В христианском платонизме, характерном для византийского богословия, именование Словом означало, что именованный творит "причины всего сущего, то есть образцы, иначе именуемые идеями", из которых, в свою очередь, возникает разумные и зримые миры²³⁷⁴. Просто пророку такое не по силам. Даже если учение Платона об идеях и не давало оснований для христианского понимания Иисуса как воплотившегося творческого Слова, свидетельство против ислама брало начало в именно в идее Логоса. Согласно Иоанну Дамаскину верным выражением такого свидетельства было возвешение, гласившее: "Исповедую единое Слово Божие, несотворенное в Своей ипостаси"²³⁷⁵. Феодор Абукирский, писавший на арабском, сформулировал это так: "Аллах, и Слово Его, и Дух Его суть единый Бог"²³⁷⁶. Варфоломей Эдесский, видя, как Коран понимает Слово, отвечал так: "Что до меня, то ведаю Слово Божие как "свет от света"²³⁷⁷. Поскольку, пребывая в превратной неприязни к идее троичности, мусульмане отвергали Троицу, их заблуждение неизбежно сказывалось даже в их обращении к учению о Логосе.

Таким же образом обстояли дела и с их толкованием рождения Иисуса Христа от Девы Марии. Христиане не раз с удивлением обнаруживали, что наряду с различными ложными воззрениями на Иисуса Мухаммед учил, что Христос родился от девы²³⁷⁸. Дабы как-то объяснить столь неожиданное православие в "предтече антихриста", они сформулировали определенный принцип толкования, согласно которому "он исповедует рождение от девы по бесстыдному дерзновению и против своего желания"²³⁷⁹. Насколько Мухаммед не понимал, кем была Дева Мария, можно судить еще и потому, что он ошибочно полагал, будто христианская Троица состоит из Отца, Матери и Сына. Кроме того, в Коране Мария, мать Христа, отождествляется с Мариам, сестрой Моисея, и на это смешение христианские критики мусульманства не раз обращали внимание²³⁸⁰, восклицая: "О, сколь многие лета у

Девы!" ²³⁸¹. Бесспорным, однако, оставался тот факт, что "во всем Коране самые теплые слова сказаны о Христе и Его матери. Христос предстает там как весьма самобытное существо, но Его мать описывается еще живее. Коран воодушевляет на благочестивое поклонение Марии, которого у мусульман могло бы быть больше" ²³⁸². Когда в ответ на доводы ислама христиане подчеркивали значение Девы в ветхозаветном пророчестве ²³⁸³, они, по крайней мере, отчасти, связывали свою мариологию с коранической. Нельзя было не признать, что "во всем Коране Мухаммед и его мать Амина не удостоиваются таких похвал, какие обращены к Господу нашему Иисусу Христу и Святой Деве Марии, Богородице" ²³⁸⁴. Кроме того, они признавали, что, в отличие от некоторых христианских ересей, ислам не отвергал человеческой природы Христа, даже если и учил, что вместо Него был распят кто-то другой ²³⁸⁵. Так или иначе, но даже в тех аспектах, где мусульманское учение и православная христология Церкви как будто были единомысленны, последователи ислама "заблуждались во всем, что касается Христа" ²³⁸⁶. Они не видели, что, только будучи совершенным человеком и совершенным Богом, Он может оставаться предметом веры ²³⁸⁷.

Касаюсь вероучительного развития восточных пределов христианского мира, описываемого в этом томе, надо сказать, что "важнейшим" следствием противостояния исламу стала "оборонительная позиция, которую веками занимало византийское христианство". Это означало, что поглощенность литургическим культом, о котором велись споры с иконоборцами, стала для византийских христиан столь всеобъемлющей, что они начали "ощущать такое состояние как нормальное". В богословском аспекте это служило укреплению "старого византийского стремления к консерватизму, который является основной силой и принципиальной слабостью восточного христианства". Такой консерватизм считался "последним прибежищем, дающим возможность выжить перед лицом ислама" ²³⁸⁸. Таким образом, определяя себя самое перед лицом мусульманской угрозы, в некоторых отношениях восточное христианство делало это наиболее полно и адекватно, поскольку такое определение было обусловлено не внутренними нестроениями в пределах христианского мира, будь то восточного или западного, а необходимостью кратко охарактеризовать саму суть благовестия. Среди всех апологий, направленных против ислама, самым большим успехом, по-видимому, пользовался трактат "О едином пути спасения человека", принадлежавший перу Георгия Схолария, философа-аристотелианца и ученого богослова ²³⁸⁹.

В своей апологии Схоларий дружелюбно, но в то же время бескомпромиссно излагает христианское учение о спасении, "без коего человеку невозможно достичь своей цели" ²³⁹⁰. Средоточием этого учения является тринитарный монотеизм. Утратив веру в единого истинного Бога и начав поклоняться многим богам, человек потерял путь спасения ²³⁹¹, однако, решив восполнить эту утрату, Бог сначала дал естественный закон, а потом (когда тот оказался недостаточным) послал законодателя Моисея ²³⁹². Кульминацией Его откровения и спасения стало послание Сына, пришествие которого было не упразднением, но исполнением Моисеева закона ²³⁹³. По сути дела, благочестивое поклонение Сыну - это единственно подлинный монотеизм, так как Бог-Отец заповедал, чтобы Сыну поклонялись, а Сын явил, "что есть один Бог, бесконечно простой и превосходящий все сложное" ²³⁹⁴. Спасение приходит от "единого Бога в трех Лицах", как говорит Схоларий в конце своего исповедания ²³⁹⁵. Столь объективное и пронизательное изложение отличительных особенностей христианского благовестия с именем Схолария сопряжено особым образом, ибо, подобно Геннадию 2-му, он был одним из первых константинопольских патриархов, принявших сан после завоевания города турками в 1453-м году, и свое исповедание писал в ответ на просьбу султана Мухаммеда 2-го, пожелавшего вкратце узнать о христианской вере.

БОГ ФИЛОСОФОВ

Конфликт с несколькими нехристианскими учениями привел к тому, что православное христианство сочло необходимым определить свое отношение и к греческой мысли. Его апологеты, полемизировавшие с иудаизмом, утверждали, что христианство приняло его от иудеев, упразднило астрологические учения персов и покончило с заблуждениями Платона и Гомера ²³⁹⁶. Определение зла не как некоей самобытной реальности, а лишь как отсутствие добра было основным тезисом в полемике с дуализмом ²³⁹⁷, однако христианскому философу надо было пояснить, что это значит ²³⁹⁸. Особо важную роль греческая философская традиция и отношение к ней христианства играли в спорах с исламом. Отчасти это было обусловлено тем, что "мудрые и ученые мужи народа сего (арабы) постигли свою мудрость от греков" ²³⁹⁹ благодаря знакомству с их книгами и идеями, которое было названо "самым

изумительным событием в истории мысли" ²⁴⁰⁰. О мусульманах знали, что, беседуя с христианами, они требуют, чтобы доказательства в пользу христианского учения приводились "не только из вашего Писания, но и с обращением к повсюду признанным идеям" ²⁴⁰¹. В свою очередь, христианские собеседники утверждали, что все, что они исповедуют против ислама, "согласуется со святым Евангелием и с разумом" ²⁴⁰². Они заявляли, что разделяют со своими мусульманскими оппонентами некоторые общие философские послышки, такие, например, как тождество божественной сущности и Его атрибутов, и на этом основании отстаивали христианское учение ²⁴⁰³. Иудаизм, дуализм и ислам требовали, чтобы христианство выразило свое отношение к эллинизму.

Это было необходимо даже в том случае, если бы речь не шла о каких-то оппонентах со стороны, - просто в силу самого характера византийской культуры. В Византии богословами становились не благодаря изучению собственно богословских дисциплин, а "через общее классическое образование византийцев, начинавшееся с изучения грамматики и затем предполагавшее усвоение риторики и философии" ²⁴⁰⁴. Многие видные византийские богословы, которых мы здесь рассматриваем, являли пример христианского эллинизма как в своей мысли, так и в языке (например, патриарх Фотий). Во времена "литературного ренессанса, расцветшего в Константинополе под покровительством императора (Константина Мономаха в 12-м веке)" ²⁴⁰⁵ выдающимся представителем христианского эллинизма был Михаил Пселл. Ребенком он выучил наизусть всю "Иллиаду" и мог цитировать самые, казалось бы, несущественные места, что, конечно, делали и другие ²⁴⁰⁶. Занимаясь философией ²⁴⁰⁷, он освоил арифметику, геометрию, астрономию, музыку - и все это так, как оно было унаследовано от древних греков ²⁴⁰⁸. Его собственные литературно-художественные вкусы делали его страстным противником некоторых жанров поучительной и агиографической литературы, которая, как он считал, смешно описывает борения святых и никого не может убедить и обратить. Тем не менее его христианский эллинизм не заслонил от него той "ереси", которая была присуща "древнему эллинизму" ²⁴⁰⁹ и язычеству и которую нельзя было примирить с христианским благовестием ²⁴¹⁰. Византийцы считали, что греков, которые не имели Библии и пророков, просто нельзя причислить к иудеям, ни даже к мусульманам ²⁴¹¹. Хотя некоторые из них, и особенно философы, что-то знали о Боге, их знание и надежда не шли ни в какое сравнение со знанием и упованием иудеев ²⁴¹².

Таким образом, сдержанное отношение к христианскому эллинизму было нормой православия, главенствовавшего над ним. Все христианские эллинисты предпочитали "косноязычно говорить истину (Евангелия)", нежели "изрекать ложь, пусть даже с красноречием и силою Платона" ²⁴¹³. Не дозволялся выборочный подход к преданию, при котором во что-то верили, но что-то отвергали ²⁴¹⁴. Вместо этого ясные и недвусмысленные высказывания отцов надо было использовать как герменевтическое орудие, позволяющее осмыслить их более темные речения. Пселл понимал, что "знаменитый Ориген... был зачинателем всего нашего богословия, заложившим его основы, однако, с другой стороны, в нем находят свое начало все ереси" ²⁴¹⁵. Учитывая это, он стремился избежать тех моментов в греческом философском наследии, которые смутили Оригена, и способствовал развитию православного вероучения, животворящего людские души ²⁴¹⁶. Критерием православного богословствования долгое время оставалось учение о Деве Марии ²⁴¹⁷. Пселл не только усматривает в Соломоновой Песни песней пророчество о Богородице ²⁴¹⁸, но и, толкуя приветствие ангела Михаила, обращенное к Марии в момент благовещения ²⁴¹⁹, торжественно говорит о ней как о новой Еве, изгладившей последствия грехопадения первой Евы, а также как о новой Мариам, водительствующей народом Божиим в его славословии Господу ²⁴²⁰. Не умалив ее девственности, от нее родилось Слово; земля смешалась с небом, человечество с Божеством ²⁴²¹, и стало возможным спасение ²⁴²². Без спасения, завоеванного Христом и обретаемого чрез крещение в Его имя, человеку не будет никакой пользы от всей его нравственной честности и добродетельности ²⁴²³. Несмотря на все свое восхищение греческой философией, Пселл отвергал как еретические идеи Платона о "воспоминании" (anamnesis) и "переселении душ" (metempsychosis), осужденные Церковью ²⁴²⁴.

Однако несмотря на такие заблуждения философия не утрачивала своего законного места в христианской мысли. Восточные богословы давно считали, что для точного изложения христианского учения необходимо использование философских терминов и концепций ²⁴²⁵. Как бы там ни было, но для христианских философов Востока важнее было отстаивать позицию, согласно которой "использование силлогизмов не противоречит учению Церкви, не чуждо философии, но, по сути дела, является единственным орудием истины и единственным средством отыскания того, что мы ищем" ²⁴²⁶. Знание, полученное из философии, и знание, дарованное откровением, исходят из "единого источника" (apo tes

heniaias peges)²⁴²⁷, каковым является Бог. В противоположность известному высказыванию Блеза Паскаля о "Боге Авраама, Боге Исаака и Боге Иакова, но не философов и ученых", эти философы и ученые просто отождествляли "великого Отца" с Перводвигателем и Первопричиной²⁴²⁸. Поступая таким образом, они считали, что сохраняют преемство с учителями и отцами Церкви, черпавшими свое знание не только из откровения, но и из учений языческих философов²⁴²⁹. Не допуская, чтобы присущие им риторические дарования затмили философскую задачу²⁴³⁰, отцы предавались "философии сокровенными глубинами своей души"²⁴³¹.

Говоря о "философии", Пселл обычно имел в виду Платона и те размышления, которые им вдохновлялись. "О мой Платон! - пишет Пселл. - Не ведаю, как снести груз сего слова. Разве не издавна я превыше всего почитал божественный крест?"²⁴³². Отстаивая право на то, чтобы отделять правильные взгляды Платона от ложных, он заявляет: "Я всецело могу принадлежать Христу, но не могу не признать мудрейшего из наших писателей и отвергнуть ведение реальности, в равной мере постигаемой и чувствуемой. Вознося Богу молитву в меру моих способностей, я буду жадно принимать все, что может быть мне даровано"²⁴³³. Его учитель и вдобавок ритор и поэт Иоанн Мавропус молился с таким же настроением, полагая, что, если бы пришлось кого-нибудь из язычников избавить от угрозы осуждения, это непременно были бы Платон и Плутарх, "в мыслях и делах показавшие, как близки они были Твоим законам"²⁴³⁴. В диалоге "Федр" Пселл был готов усмотреть параллель учению о Троице и как в приводимом трактате, так и в других утверждал²⁴³⁵, что речь идет не о вчитывании "нашего учения" в текст, но о "следовании самому Платону и богословам из среды греков"²⁴³⁶. Однако в этом же трактате он не колеблясь указывает на "нелепости" Платона²⁴³⁷ и заявляет о своей преданности догматам православия²⁴³⁸, пусть даже вопреки "тысячам Платонов и Аристотелей"²⁴³⁹.

На основании последних слов можно думать, что платонизм Пселла не мешал ему изучать и других философов. Он сравнивает Платона и Аристотеля, задавшись вопросом, есть ли что-либо превыше небес, причем воззрения второго рассматривает более обстоятельно, нежели первого²⁴⁴⁰. Кроме того, в какой-то мере был знаком и с учением Пифагора о математической природе реальности²⁴⁴¹. Кроме Платона почти все любимые им философы были неоплатониками: Плотин, Ямвлих и, прежде всего, Прокл. Он пишет, как, поскитавшись по различным философским морям, в конце концов пристал к "предивному Проклу, как к превеликому пристанищу", где постиг "всякое знание и точную истину об идеях"²⁴⁴². С некоторыми оговорками философскую систему Пселла можно назвать эклектизмом, но таким, где "основные интенции остаются неоплатоническими"²⁴⁴³. В его языковом обиходе слово "философ" относится не только к языческим мыслителям, но и употребляется в более широком смысле, например, там, где речь заходит о Деве, описанной в Песни песней Соломона²⁴⁴⁴. Особым образом оно подходит для обозначения философствующих богословов греческого христианства, и, прежде всего, для самого "Богослова", то есть Григория Назианзина²⁴⁴⁵. Пселл ставит его выше Платона, Сократа, Фукидила, Исократы и прочих звезд на греческом небосклоне²⁴⁴⁶, а Иоанна Златоуста чтит как "нашего Демосфена и Платона"²⁴⁴⁷. Многие философские идеи Пселла пришли к нему косвенным путем через христианское философское богословие, так что его "прямая зависимость от древней философии невелика"²⁴⁴⁸.

Как в первоначальном столкновении христианского учения с классической философией²⁴⁴⁹, так и в позднейших дискуссиях основными темами были темы Бога и души. Говоря об "Аристотелевом учении о Боге и учении Платона о начале души"²⁴⁵⁰, Пселл подчеркивал, что эти философские системы отвергнуты Церковью, а также отмечал, что "философы вообразили, будто есть две реальности - разум и Бог"²⁴⁵¹. Он признавал, что между теми, кто "следует апостольскому слову", и Платоном (его "Тимеем" в истолкованном Прокла), есть определенное сходство, поскольку в обоих случаях существование духовного миропорядка полагается как нечто среднее между Богом и человеком; Платон говорил о "мировой душе", тогда как апостол - о "началах и силах"²⁴⁵². Однако нельзя было забывать, что православное христианство не отождествляло Бога с разумом, душой или космосом; здесь уместно говорить не о тождестве, а о подобии (homoiosis)²⁴⁵³. Для восточного христианства подобие души Богу означает нечто особенно важное - в силу учения о спасении как обожении. Такое богоподобие мыслилось по-разному, однако, в конечном счете, означало "способность обожить человека, вывести его из этого вещественного мира, освободить от страстей и наделить способностью к обожению другого - вот самое совершенное подобие"²⁴⁵⁴. Пселл и его товарищи повторяли восточную формулу, ставшую нормой и мерилом богословствования: божественное Слово стало человеком, чтобы человек обожился²⁴⁵⁵.

В сущности, христианский образ Бога отличался от всех прочих своим тринитарным монотеизмом. "Первое", что надо усвоить - это "поклонение Отцу, Сыну и Духу, единому Богу". Свою компиляцию философских и богословских учений, названную "Всеобщей наукой", Пселл начинает с исповедания веры в Троицу, состоящую из трех ипостасей и одной божественной усии²⁴⁵⁶. Истинное благочестие заключается в этом исповедании и вере в евангельскую весть. Верен Богу тот, кто в согласии с постановлениями вселенских соборов наставляет других в учении о Троице, унаследованном от отцов на основании Нового Завета²⁴⁵⁷. Термин "монада" использовали Платон, Аристотель и Прокл, однако в контексте христианского монотеизма, систематизированного Дионисием Ареопагитом²⁴⁵⁸, божественная монада мыслилась как превосходящая жизнь, разум и даже бытие²⁴⁵⁹. В своих высказываниях о Троице Пселл примыкает к строгому направлению православного греческого богословия: отвергает Filioque²⁴⁶⁰, учит о том, что в воплощении природа Слова была сокрыта во плоти²⁴⁶¹ и отстаивает учение о единосущии, основываясь на "слове "человечество", которое едино" различным людям, но в то же время едино в себе²⁴⁶². Христианский монотеизм отличался от иудейского и мусульманского идеей троичности, а от эллинизма - верностью библейскому учению о едином Боге²⁴⁶³.

Надо сказать, что порой эллинизм тоже учил о единстве Бога, однако, с одной стороны, не мог избежать учения о вечности материи, а с другой - некоторой формы пантеизма. "Что общего у материи и идей согласно нашим воззрениям? - спрашивает Пселл. - Когда же Аристотель говорит, что материя безначальна, мы отмежеваем Церковь от сего учения"²⁴⁶⁴. Согласно христианскому учению о творении ни материя, ни время не могут быть совечными Богу, Который один подлинно вечен²⁴⁶⁵. Кроме того, Он истинно един²⁴⁶⁶. Если рассматривать космос как нечто целое, как все (to pan), то его тоже можно назвать единым, но только потому, что он берет начало в едином Боге. По причине же его многообразия, его надо именовать не единым, а множеством²⁴⁶⁷. Основываясь на этом учении Дионисия, Пселл утверждал, что в строгом смысле слово "единый" относится только к Богу²⁴⁶⁸. Если вспомнить, что множества материальных космосов просто не существует, то имеющийся действительно един, и это вселенная. "Но как он может быть единым, если он сложен и многообразен?" Единство Бога трансцендентно, оно превышает всякого числа и самой простоты, так что в конечном счете космос можно назвать "единым" только вследствие того, что, будучи творением, он причастен единству Творца²⁴⁶⁹. Подобным же образом Бог - это начало (arche) всякого бытия, однако не в том смысле, что Он - первый в каком-то ряду, а в том, что превосходит всякое бытие и все от него зависят²⁴⁷⁰. Согласно православному вероучению Бог "превышает и превосходит все известное и все существующее"²⁴⁷¹. Надо утверждать как различие, так и связь между Творцом и Его творением: имманентность без пантеистического отождествления со всем сущим и трансцендентность без действительной обособленности.

Православное учение о Боге как Творце означало, что Он - конечная причина всякой реальности. Касаясь причин таких природных явлений, каким, например, землетрясения, Пселл приводит стих из 103-го псалма: "Призывает (Бог) на землю, и она трясется" (103:32), хотя в то же время подчеркивает, что "непосредственной причиной" является исхождение воздуха из земли²⁴⁷². Учитывая, что мир зависит от Бога как конечной причины, его нельзя назвать "самосуществующим" (autosoon), как это делал Платон (а по сути дела, Прокл)²⁴⁷³. Как согласованная система естественных и непосредственных причин он заслуживает научного исследования, однако оно незаконно, если, например, следуя за некоторыми врачевателями, усматривает причину бесовства не в сверхъестественных силах, а во "влагах"²⁴⁷⁴. Согласно Пселлу "безрассудно не признавать проявления сверхъестественной силы только потому, что нет никакого научного объяснения" ее причины²⁴⁷⁵. Согласно учению Платона, изложенному в диалоге "Федр", все существующее "пребывает в своих причинах и выходит за них" и "причина его вращения и возвышения - в Зевсе"²⁴⁷⁶. Причинно-следственная связь, природный миропорядок, упорядоченность движения небесных тел, а также "промысл, простирающийся на все сущее" закладывают основу для естественного богопознания²⁴⁷⁷. Веру в божественный промысл надо отличать от любой формы причинно-следственного детерминизма, а также от идеи случайности²⁴⁷⁸. Кроме того, важно, чтобы мысль о провидении и верховной воле Бога не приводила к "роковой бездеятельности", подавляющей "обязанность человека действовать"²⁴⁷⁹, которая является должным ответом Богу даже в свете естественного знания о Его путях в человеческой истории.

Как в учении о Боге, так и в учении о душе связь между философией и вероучением была непростой. Ясно излагая учение о душе, Пселл говорил своему державному покровителю,

что некоторые идею о ней он собрал "из наших святых чаш", но что большая их часть была взята "из соленых вод, - разумею греческие". Он говорил, что приложил все силы, чтобы согласовать эти последние с "нашими истинными учениями", однако преуспел не совсем. В любом случае он желает, чтобы его читатель воспринял это краткое изложение греческих учений как "перечень", надеясь, что учения "наших Писаний, как розы" будут явно отличаться от яда языческого наставления²⁴⁸⁰. Сейчас мы не будем касаться тех аспектов учения о душе, которые представляли собой простое повторение греческой мудрости (например, деление души на растительную, животную и разумную части), если, конечно, они не сказались на христианском вероучении. Одним из моментов, где это действительно произошло, была идея предсуществования души. Будучи наставником Пселла и вообще всей восточной мысли, Григорий Назианзин [или "Богослов"], выстраивая свою христологию, учил, что душа и тело начинают существовать одновременно²⁴⁸¹. Отталкиваясь от Григория, Пселл усматривал в этой одновременности тот аспект учения о душе, в котором отражались ценностные ориентации христиан. "Душа и тело, - писал он, - отличаются друг от друга по существу... однако согласно христианскому учению они соположены" (homouputata)"²⁴⁸². Те, кто вслед за греками утверждает, что "душа не рождена, а время совечно Богу", суть христианские еретики²⁴⁸³: согласно христианскому учению о творении душа не безначальна и не беспричинна, ибо только Бог не имеет никакой причины вне Себя Самого²⁴⁸⁴.

В вопросах официального вероучения Михаил Пселл умел сочетать непогрешимое православие с точным обозначением тех аспектов, где греческая философия показывала свою действительную осведомленность, и благодаря этому (как два века назад Фотий) мог занимать позицию, которая уживалась как с христианским преданием, так и с классическими традициями. Когда же раздавалась критика, усматривавшая в такой установке отступление от норм православия, речь шла "не о том или этом вероучительном положении", а о "несходстве двух идеологий"²⁴⁸⁵. В конце 11-го века, когда ученик Пселла Иоанн Итал начал тяготеть к ереси, оно вылилось в дискуссию. Среди прочего его обвиняли в возрождении древнего философского лжеучения о душе, о вечном существовании материи и об идеях. Здесь он интересен нам как пример "догматических конфликтов, вызванных к жизни возрождением философских учений, которые дают возможность непрерывно следить за ходом дел, начавшихся с Пселла и развивавшихся в последние пять веков существования Византии"²⁴⁸⁶. В эти пять веков апологеты христианского эллинизма, представленного Пселлом, были вынуждены постоянно утверждать его значимость в рамках православного учения. Иногда его неприятие исходило от представителей монастырской духовности, о месте которой в вероучительном развитии мы поговорим в следующей главе. Порой неприязнь чувствовалась и у западных богословов, особенно когда в их построениях стал ощущаться аристотелевский дух, не мирившийся с философским богословием Византии, в значительной мере платоническим и неоплатоническим.

Еще раз точное изложение православной позиции было сделано в 15-м веке. Виссарион, богослов и объединитель, экуменическое богословие которого мы рассмотрим в последней главе, акцентировал внимание на том, что, наверное, стало самой полной византийской апологией Платона. В своем трактате "Против злословящих Платона" он не только защищал последнего от различных обвинений в житейской и философской безнравственности²⁴⁸⁷, но особенно стремился доказать, что между учением Платона и христианским учением есть много точек соприкосновения. Не соглашаясь с теми, кто стремился оклеветать греческого философа за то, что тот якобы повинен в возникновении лжеучений Оригена и Ария²⁴⁸⁸, Виссарион взывал к авторитету западных и восточных богословов. Августин²⁴⁸⁹, а до него Цицерон, превозносили Платона выше всех прочих философов²⁴⁹⁰. Среди богословов греческого христианства "его философия была столь любезна нашим отцам, что в своих сочинениях о Боге они не стыдились обращаться не только к идеям, но и к самим словам Платона"²⁴⁹¹. Дионисий Ареопагит и Григорий Назианзин особым образом зависели от него в своей терминологии. Хотя в учении о Боге²⁴⁹² он не был подлинным тринитарием, однако учил, что Логос - это Творец мира²⁴⁹³; некоторые из его учеников еще сильнее сблизилась с православным христианством, особенно Плотин, писавший о "трех ипостасях"²⁴⁹⁴. Ясно также, что Платон придерживался монотеизма²⁴⁹⁵. Речь идет не о том, чтобы сделать из Платона христианина, но чтобы показать, что его учение в большей степени согласуется с католической верой, нежели учение Аристотеля²⁴⁹⁶.

Основополагающий принцип христианского эллинизма заключался в том, что единый Бог есть источник всякой истины, независимо от способа ее передачи, будь то философия, богословие или даже "многие истинные и ясные учения о Боге и Господе Иисусе Христе, которые и мы тоже исповедуем"²⁴⁹⁷, но которые содержатся в иудейском, манихейском и

мусульманском преданиях. Тем не менее только в христианском учении о Троице все упомянутые учения сходятся воедино, так что (как бы то ни было странно человеку стороннему) оно предстает как окончательное обоснование монотеизма, исповедуемого его самыми непримиримыми врагами.

- ¹⁸⁹⁰ Thds.Al.Or.1 (CSCO 103:29[17:44])
¹⁸⁹¹ Втор.6:4; Joh.D.Imag.3.6 (PG 94:1324)
¹⁸⁹² Gr.Pal.Theoph. (PG 150:916); Gr.Pal.Tr.2.3.4 (Meyendorff 393-95)
¹⁸⁹³ Joh.D.Imag.1.4 (.94:1236)
¹⁸⁹⁴ Nicet.Byz.Lat.7
¹⁸⁹⁵ См. т.1, стр. 201.
¹⁸⁹⁶ Epiph.M.V.Serg.(Leonid 40)
¹⁸⁹⁷ Thdr.AbuQ.Mim.3.11-12 (Graf 143-45)
¹⁸⁹⁸ Max.Qu.Thal.13 (PG 90:296)
¹⁸⁹⁹ См.т.1-й, стр.347-348 оригинала
¹⁹⁰⁰ Max.Schol.D.n.9.2; 13.2 (PG 4:369-72; 408)
¹⁹⁰¹ Gr.Naz.Or.38.8 (PG 36:320)
¹⁹⁰² Sev.Ant.Gram.1.11 (CSCO 112:41[111:51]); Sev.Ant.Ep.Thds.(CSCO 103:13[17:22])
¹⁹⁰³ Max.Ep.13 (PG 91:524)
¹⁹⁰⁴ Const.Pogon.Sacr.2 (Mansi 11:721)
¹⁹⁰⁵ См. выше
¹⁹⁰⁶ Joh.H.Const.3 (PG 95:313)
¹⁹⁰⁷ Petr.Ant.Ep.Alex.8.3 (Michel 2:436)
¹⁹⁰⁸ Niceph.Imag.7 (PG 100:549); Joh.H.Const.17 (PG 95:333-36)
¹⁹⁰⁹ Niceph.Antirr.3.41 (PG 100:460)
¹⁹¹⁰ Thdr.Stud.Ref.2 (PG 99:443)
¹⁹¹¹ Joh.H.Icon.2 (PG 96:1349); Thdr.Stud.Ref.9; 10; 16 (PG 99:453; 456; 465)
¹⁹¹² Niceph.Antirr.1.pr.; 3.1 (PG 100:208; 377)
¹⁹¹³ Leo.Ochr.Enc.1 (Will 56); Nicet.Steth.Antidial.2.1 (Michel2:322); Cerul.Ep.Petr.Ant.1.12 (Will 180)
¹⁹¹⁴ См.т.1-й, стр.26-27
¹⁹¹⁵ Doct.Jac.1 (Bonwetsch 1)
¹⁹¹⁶ Илларион Киевский, Сл.22-54
¹⁹¹⁷ Fedotov (1966) 1:84
¹⁹¹⁸ Жданов (1904) 1:75
¹⁹¹⁹ Anast.S.Hex.6 (PG 89:933)
¹⁹²⁰ Ps.Anast.S.Jud.dial. (PG 89:1203-72)
¹⁹²¹ Gregent.Herb.1 (PG 86:621)
¹⁹²² Troph.Dam.2.1.3 (PO 15:216)
¹⁹²³ Gregent.Herb.3 (PG 86:740)
¹⁹²⁴ Doct.Jac.2.1 (Bonwetsch 44); Troph.Dam.4.7.1-2 (PO 15:274-75);Gregent.Herb.(PG 133:874)
75); Gregent.Herb. (PG 86:781)
¹⁹²⁵ ap.Ps.Andron.Comn.Jud.44 (PG 133:874)
¹⁹²⁶ ap.Troph.Dam.1.8.2 (PO 15:214); ap.Gregent.Herb.2 (PG86:665) ap.Gregent.Herb.4 (PG 86:765)
¹⁹²⁷ Doct.Jac.2.1 (Bonwetsch 43)
¹⁹²⁸ ap.Gregent.Herb.3 (PG 86:749)
¹⁹²⁹ ap.Gregent.Herb.4 (PG 86:761)
¹⁹³⁰ Gregent.Herb.4 (PG 86:773-77)
¹⁹³¹ Gregent.Herb.1 (PG 86:625)
¹⁹³² ap.Troph.Dam.1.23 (PO 15:196-97)
¹⁹³³ Ps.Andron.Comn.Jud.3 (PG 133:804)
¹⁹³⁴ Thds.Al.Or.1 (CSCO 103:29[17:44])
¹⁹³⁵ Быт.1:26
¹⁹³⁶ Ps.Anast.S.Jud.dial.1 (PG 89:1205)
¹⁹³⁷ Troph.Dam.1.3.1 (PO 15:197)
¹⁹³⁸ Ps.Andron.Comn.Jud.3 (PG 113:803-4)
¹⁹³⁹ Ps.Anast.S.Jud.dial.1 (PG 89:1205)
¹⁹⁴⁰ Втор.6:4
¹⁹⁴¹ Euth.Zig.Panop.8 (PG 130:264)

- 1942 ap.Gregent.Herb.1 (PG 86:625)
- 1943 ap.Ps.Andron.Comn.Jud.pr. (PG 133:800)
- 1944 Исх.3:14
- 1945 Исх.3:6; Doct.Jac.2.3 (Bonwetsch 45)
- 1946 Gregent.Herb.1 (PG 86:628)
- 1947 Ps.Anast.S.Jud.al. (PG 89:1277)
- 1948 Max.Or.Dom. (PG 90:892)
- 1949 Max.Qu.Thal.28 (PG 90:360)
- 1950 ap.Dial.Papisc.1 (McGiffert 51)
- 1951 Niceph.Antirr.1.24 (PG 100:261); Ps.Anast.S.Jud.dial.2 (PG 89:1233); Nicet.Steth.Jud.20 (SC 81:436)
- 1952 ap.Troph.Dam.3.6.1 (PO 15:245)
- 1953 ap.Gregent.Herb.2 (PG 86:669); ap.Troph.Dam.3.7.1 (PO 15:250)
- 1954 Nicet.Steth.Jud.20 (SC 81:436)
- 1955 Dial.Papisc.13 (McGiffert 75)
- 1956 Leont.N.Serm.3 (PG 93:1608)
- 1957 Ps.Andron.Comn.Jud.43 (PG 133:871); Doct.Jac.1.27 (Bonwetsch 26)
- 1958 Leont.N.Serm.3 (PG 93:1604)
- 1959 См. выше
- 1960 Ps.Anast.S.Jud.dial.2 (PG 89:1233); Troph.Dam.3.6.3-4 (PO 15:246-47)
- 1961 Пс.67:32-33
- 1962 Joh.H.Const.19 (PG 95:336)
- 1963 См.т.1-й, стр.55-56 оригинала; Gregent.Herb.1 (PG 86:633); Dial.Papisc.9 (McGiffert 58-59); Doct.Jac.4.5-6 (Bonwetsch66-67); Joh.Cant.Apol.1.3 (PG 154:388-89); Leo III.Ep.(Jeffery 285)
- 1964 Ps.Anast.S.Jud.dial.1 (PG 89:1220); Troph.Dam.3.3.1 (PO 15:240-41)
- 1965 См.т.1-й, стр.62 оригинала; Ps.Anast.S.Jud.dial.3 (PG 89:1248); Joh.Cant.Apol.2.21 (PG 154:480);
- Man.II.Pal.Dial.13 (Trapp 158)
- 1966 ap.Gregent.Herb.1 (PG 86:631)
- 1967 Troph.Dam.2.7.2 (PO 15:232); Ps.Anast.S.Jud.1 (PG 89:1216)
- 1968 Thdr.AbuQ.Mim.3.9 (Graf 140); Gregent.Herb.2 (PG 86:653); Ps.Anast.S.Jud.dial.1 (PG 89:1216)
- 1969 См.т.1-й, стр.177 оригинала; Niceph.Imag.36 (PG 100:625); Doct.Jac.1.10 (Bonwetsch 8); Dial.Papisc.12 (McGiffert 66);Ps.Anast.S.Jud.dial.2 (PG 89:1228-29); Troph.Dam.1.5.4 (PO 15:207)
- 1970 ap.Troph.Dam.1.5.3 (PO 15:206)
- 1971 Just.Dial.67.1 (Goodspeed 174)
- 1972 ap.Gregent.Herb.1 (PG 86:624); Man.II.Pal.Dial.1 (Trapp 9)
- 1973 Doct.Jac.1.7 (Bonwetsch 5)
- 1974 Tim.I.Ep.36 (CSCO 75:116[74:241]); Max.Qu.Thal.54 (PG 90:508-9)
- 1975 ap.Troph.Dam.1.6.1 (PO 15:208)
- 1976 ap.Gregent.Herb.1 (PG 86:648)
- 1977 Gregent.Herb.1 (PG 86:637)
- 1978 Gregent.Herb.2 (PG 86:692)
- 1979 Dial.Papisc.4 (McGiffert 53); Ps.Anast.S.Jud.dial.1 (PG 89:1205); см.т.1-й, стр.19 оригинала.
- 1980 Troph.Dam.2.4.1 (PO 15:223); Gregent.Herb.2 (PG 86:653)
- 1981 Thdr.AbuQ.Mim.1.18; 1.32 (Graf 104:121)
- 1982 Gregent.Herb.2 (PG 86:713)
- 1983 Иларион Киевский, Сл.32
- 1984 Gregent.Herb.1 (PG 86:621)
- 1985 Ps.Anast.S.Jud.dial.1 (PG 89:1216)
- 1986 Dial.Papisc.12 (McGiffert 70)
- 1987 Thdr.AbuQ.Mim.2.2 (Graf 129)
- 1988 Ps.Andron.Comn.Jud.31 (PG 133:844)
- 1989 Troph.Dam.2.2.3 (PO 15:219-20)
- 1990 ap.Doct.Jac.2.1 (Bonwetsch 43)
- 1991 ap.Ps.Andr.Comn.Jud.dial.5 (PG 133:807)
- 1992 ap.Troph.Dam.2.5.1-2 (PO 15:225-26)
- 1993 Ps.Anast.S.Jud.dial.1 (PG 89:1216)
- 1994 Мф.21:9

1995 Lit.Chrys. (Brightman 324)
1996 ap.Troph.Dam.1.6.1 (PO 15:207)
1997 Деян.7:45; Евр.4:8
1998 Or.Jos.1.1 (SC 71:94-96)
1999 Gregent.Herb.1 (PG 86:637); Euth.Zig.Panop.8 (PG 130:260);
Быт.22:1-19; Ps.Andron.Comn.Jud.15-18 (PG 133:819-22);
Doct.Jac.5.13 (Bonwetsch 82-83); Rom.Mel.Hymn.3.16 (SC 99:154)
2000 Ps.Andron.Comn.Jud.20 (PG 133:824-26); Rom.Mel.Hymn.4.19 (SC 99:192)
2001 Doct.Jac.1.38 (Bonwetsch 37)
2002 Troph.Dam.1.1.3 (PO 15:194); Ps.Andron.Comn.Jud.45 (PG 133:874-75)
2003 Gregent.Herb.3 (PG 86:728)
2004 Быт.14:18; Dial.Papisc.5 (McGiffert 55)
2005 Nicet.Steth.Jud.22 (SC 81:438); Troph.Dam.2.2.3 (PO 15:220)
2006 ap.Dial.Papisc.6 (McGiffert 56); ap.Ps.Anast.S.Jud.dial.1 (PG 89:1217)
2007 ap.Ps.Andron.Comn.Jud.30 (PG 133:842)
2008 Troph.Dam.1.7.4 (PO 15:211)
2009 Troph.Dam.1.6.2 (PO 15:208)
2010 Doct.Jac.1.21 (Bonwetsch 19)
2011 ap.Ps.Andron.Comn.Jud.5 (PG 133:807)
2012 Ps.Andron.Comn.Jud.35 (PG 133:854)
2013 Eus.H.e.9.9.5-9 (GCS 9:828-32)
2014 Doct.Jac.3.9 (Bonwetsch 60-62); Troph.Dam.4.4.3-5 (PO 15:267-69)
2015 Ps.Anast.S.Jud.dial.1 (PG 89:1212)
2016 Мих.4:3
2017 Ис.11:6
2018 ap.Leont.N.Serm.3 (PG 93:1609)
2019 ap.Troph.Dam.2.3.1 (PO 15:220-21)
2020 Troph.Dam.2.3.2 (PO 15:221)
2021 Gregent.Herb.2 (PG 86:700)
2022 Ис.2:3
2023 Gregent.Herb.3 (PG 86:729)
2024 Gregent.Herb.3 (PG 86:748)
2025 Ис.35:1
2026 Euth.Zig.Panop.8 (PG 130:272)
2027 Thdr.AbuQ.Opusc.10 (PG 97:1533)
2028 Max.Qu.Thal.23 (PG 90:325)
2029 Gregent.Herb.1 (PG 86:629)
2030 Пс.109:1
2031 Ps.Anast.S.Jud.dial.1 (PG 89:1216)
2032 Max.Ascet.39 (PG 90:948)
2033 Niceph.Imag.36 (PG 100:624)
2034 Dial.Papisc.9 (McGiffert 60)
2035 Ин.3:3
2036 Max.Qu.Thal.64 (PG 90:717-20)
2037 Ис.56:7
2038 Niceph.Imag.46 (PG 100:692-93)
2039 ap.Gregent.Herb.2 (PG 86:676)
2040 Ps.Anast.S.Jud.dial.1 (PG 89:1213)
2041 Troph.Dam.3.9.3 (PO 15:257)
2042 Gregent.Herb.2 (PG 86:680)
2043 Ps.Anast.S.Jud.dial.2 (PG 89:1237)
2044 Troph.Dam.2.6.8 (PO 15:230)
2045 Thdr.AbuQ.Mim.10.14 (Graf 250)
2046 Doct.Jac.3.7 (Bonwetsch 58); Ps.Anast.S.Jud.dial.1 (PG 89:1220-21)
2047 Joh.D.Disp.Sar. (PG 96:1341)
2048 Doct.Jac.1.22 (Bonwetsch 19); Max.Carit.2.31 (PG 90:993)
2049 Dial.Papisc.16 (McGiffert 79); Troph.Dam.2.6.7 (PO 15:230)
2050 См.т.1-й, стр.20 оригинала; Doct.Jac.1.22 (Bonwetsch 21)
2051 Ps.Andron.Comn.Jud.54 (PG 133:894)
2052 Ис.1:15; Gregent.Herb.2 (PG 86:725); Ps.Anast.S.Jud.dial.3 (PG 89:1249)
2053 Phot.Amph.24.9 (PG 101:188); см. выше
2054 См.т.1-й, стр.241-242 оригинала.

2055 Troph.Dam.4.1.1 (PO 15:529)
2056 Niceph.Antirr.1.47 (PG 100:321); Joh.D.Imag.2.19 (PG 94:1305)
2057 Bab.Un.7 (CSCO 80:227[79:281]); Tim.I.Ep.2.7 (CSCO 75:44[74:70])
2058 Sev.Ant.Ep.Thds. (CSCO 103:15[17:24-25])
2059 Ps.Anast.S.Jud.dial.1 (PG 89:1209); Gregent.Herb.1 (PG 86:648-49)
2060 ap.Dial.Papisc.2 (McGiffert 52)
2061 Gregent.Herb.1 (PG 86:644)
2062 Doct.Jac.1.27 (Bonwetsch 26)
2063 Gregent.Herb.1 (PG 86:628); Dial.Papisc.2 (McGiffert 52)
2064 Max.Qu.Thal.28 (PG 90:360)
2065 Ps.Anast.S.Jud.al. (PG 89:1273-76); Gregent.Herb.1 (PG 86:625)
2066 Niceph.Imag.35 (PG 100:617-20); Gregent.Herb.2 (PG 86:697)
2067 Иларион Киевский, Сл.27
2068 Gregent.Herb.2 (PG 86:673)
2069 Doct.Jac.1.11 (Bonwetsch 9)
2070 ap.Ps.Andron.Comn.Jud.pr. (PG 133:799)
2071 Ps.Andron.Comn.Jud.58 (PG 133:904-6)
2072 Troph.Dam.3.8.1 (PO 15:254)
2073 Thdr.AbuQ.Opusc.39 (PG 95:1597)
2074 Ps.Anast.S.Jud.parv. (PG 89:1272-73)
2075 Doct.Jac.1.28 (Bonwetsch 27)
2076 Max.Carit.2.86 (PG 90:1012)
2077 Doct.Jac.1.19 (Bonwetsch 16); Ps.Andron.Comn.Jud.50 (PG 133:883); Doct.Jac.1.10; 1.16
(Bonwetsch 7-8; 14);s.Andron.Comm.Jud.49 (PG 122:881-82); Troph.Dam.3.4.3 (PO 15:242-
43); Ps.Anast.S.Jud.al. (PG 89:1280);
Joh.Cant.Apol.4.14 (PG 154:573); Leo III.Ep. (Jeffery 315-16); Doct.Jac.1.10 (Bonwetsch 8)
2078 Ps.Andron.Comn.Jud.47 (PG 133:880)
2079 Ps.Anast.S.Jud.parv. (PG 89:1273); Troph.Dam.3.6.6 (PO 15:248)
2080 Leo Ochr.Enc.6 (Will 59-60)
2081 Joh.D.Imag.1.8; 3.18 (PG 94:1238; 1328)
2082 Joh.D.Imag.2.20 (PG 94:1308)
2083 Troph.Dam.3.8.3 (PO 15:255)
2084 Ps.Andron.Comn.Jud.3-4 (PG 133:804-5)
2085 Troph.Dam.1.3.2 (PO 15:197-98)
2086 Gregent.Herb.1 (PG 86:628)
2087 См.т.1-й, стр.66-67 оригинала.
2088 Hussey-Hart (1967) 190
2089 Joh.D.Man.67 (PG 94:1561)
2090 Germ.II.Bog. (PG 140:628)
2091 Runciman (1961) 17
2092 Euth.Zig.Anath. (PG 131:40)
2093 Psell.Daem.4 (PG 122:829)
2094 См. Петровский, 363
2095 См.т.1-й, стр.85; 300-301
2096 Graf (1910) 228
2097 Phot.Man.1.22 (PG 102:73)
2098 Petr.Sic.Hist.22 (PG 104:1273)
2099 An.Comn.Alex.15.8 (Reifferscheid 2:294)
2100 Euth.Zig.Bog.pr. (Ficker 89); Euth.Zig.Panop.27.pr. (PG 130:1289)
2101 См.т.1-й, стр.83-85 оригинала.
2102 См. Попруженко 1-2
2103 Petr.Sic.Serm.1.1 (PG 104:1305)
2104 Petr.Sic.Hist.1 (PG 104:1239)
2105 Euth.Zig.Anath.4 (PG 131:44)
2106 Joh.D.Man.77 (PG 94:1576)
2107 Joh.D.Man.4 (PG 94:1509)
2108 Petr.Sic.Hist.4 (PG 104:1245)
2109 См. Попруженко 62-63
2110 Euth.Zig.Panop.27.23 (PG 130:1320)
2111 См.т.1-й, стр.176-180
2112 Euth.Zig.Bog.1 (Ficker 95); Euth.Zig.Panop.27.5 (PG 130:1293)
2113 Мк.12:28-29

- 2114 Втрп.6:4; Phot.Man.2.12 (PG 102:113)
2115 ap.Petr.Sic.Hist.10 (PG 104:1256)
2116 ap.Petr.Sic.Hist.19 (PG 104:1272)
2117 Euth.Zig.Bog.17 (Ficker 98); Euth.Zig.Panop.27.1 (PG 130:1292)
2118 Phot.Man.2.11 (PG 102:108)
2119 Phot.Man.3.10 (PG 102:141)
2120 Phot.Man.3.5 (PG 102:132)
2121 Phot.Man.3.14 (PG 102:160)
2122 Joh.D.Imag.3.9 (PG 94:1332)
2123 Phot.Man.3.6 (PG 102:133)
2124 См. выше
2125 Joh.D.Dialex. (PG 96:1324)
2126 Petr.Sic.Hist.10 (PG 104:1253)
2127 Psell.Daem.2 (PG 122:824)
2128 ap.Thdr.AbuQ.Mim.9.9 (Graf 229)
2129 ap.Petr.Sic.Serm.1.4 (PG 104:1309)
2130 Joh.D.Dialex. (PG 96:1324); Phot.Man.2.8 (PG 102:97)
2131 Ин.1:11
2132 ap.Joh.D.Man.2 (PG 94:1508)
2133 Joh.D.Man.11; 16 (PG 94:1516; 1521)
2134 Joh.D.Man.3 (PG 94:1509)
2135 Joh.D.Man.51 (PG 94:1549)
2136 Joh.D.Man.19 (PG 94:1524)
2137 Joh.D.Man.9 (PG 94:1513)
2138 Joh.D.Man.64 (PG 94:1560)
2139 Max.Qu.Thal.26 (PG 90:341)
2140 Пс.22:4
2141 См. Попруженко 24
2142 1Кор.8:4-5; Petr.Sic.Serm.1.6 (PG 104:1312)
2143 См.т.1-й, стр.140-141
2144 Joh.D.Man.46 (PG 94:1548)
2145 Petr.Sic.Serm.1.7 (PG 104:1313)
2146 Joh.D.Man.35 (PG 94:1540-41)
2147 Мф.4:8-9; Phot.Man.3.18 (PG 102:172-73)
2148 Иов.1:12
2149 Max.Qu.Thal.26 (PG 90:348)
2150 Petr.Sic.Serm.1.5 (PG 104:1312)
2151 ap.Joh.D.Man.32 (PG 94:1540)
2152 Tert.Praescrip.7.5 (CCSL 1:192)
2153 ap.Joh.D.Dialex. (PG 96:1325)
2154 Joh.D.Man.13-14 (PG 94:1517)
2155 Max.Qu.Thal.pr. (PG 90:253; 257)
2156 Max.Schol.D.n.7.2 (PG 4:349)
2157 Joh.D.Man.14 (PG 94:1517)
2158 Max.Schol.D.n.4.22 (PG 4:239)
2159 Joh.D.Man.22-23 (PG 94:1528)
2160 Joh.D.Man.50 (PG 94:1549)
2161 ap.Joh.D.Man.34; 68 (PG 94:1540; 1568)
2162 Thdr.AbuQ.Mim.9.19 (Graf 237-38)
2163 Мф.26:24
2164 Joh.D.Man.70 (PG 94:1568)
2165 Joh.D.Man.37; 79 (PG 94:1544; 1577)
2166 Joh.D.Man.29 (PG 94:1533)
2167 Thdr.AbuQ.Mim.9.8 (Graf 228)
2168 Phot.Man.2.2 (PG 102:88)
2169 См.т.1-й, стр.36-37
2170 См.т.1-й, стр.85
2171 Joh.D.Man.42 (PG 94:1545)
2172 Joh.D.Man.6 (PG 94:1512)
2173 Joh.D.Man.20 (PG 94:1524)
2174 Phot.Man.3.12 (PG 102:152)
2175 Joh.D.Man.69 (PG 94:1568)

- 2176 Joh.D.Man.31 (PG 94:1537)
2177 Мф.21:3
2178 Phot.Man.3.12 (PG 102:149)
2179 Petr.Sic.Hist.17 (PG 104:1268)
2180 См. Попруженко 32
2181 Там же, 6
2182 Euth.Zig.Bog.29 (Ficker 101)
2183 Euth.Zig.Panop.27.24 (PG 130:1320)
2184 См. Попруженко 3
2185 Euth.Zig.Bog.32 (Ficker 101)
2186 Euth.Zig.Panop.27.24 (PG 130:1320)
2187 Phot.Man.1.10 (PG 102:32)
2188 Niceph.Antirr.2.6 (PG 100:345)
2189 Мф.22:30
2190 Gr.Nyss.Hom.opific.17 (PG 44:189)
2191 Max.Ambig.42 (PG 91:1340-41)
2192 Max.Schol.D.n.4.18-19 (PG 4:272-76)
2193 Phot.Man.3.15 (PG 102:161); Hag.Tom. (PG 150:1233)
2194 Bab.Evagr.3.53 (Frankenberg 223[222])
2195 Thdr.AbuQ.Mim.9.13 (Graf 233)
2196 Thdr.AbuQ.Mim.9.8 (Graf 228)
2197 Joh.D.Man.57 (PG 94:1552)
2198 Мф.19:5-6
2199 Phot.Man.3.1 (PG 102:125); Gr.Pal.Tr.1.1.22 (Meyendorff 61)
2200 Joh.D.Imag.1.16 (PG 94:1245)
2201 См. Попруженко 6
2202 ap.Euth.Zig.Anath.11 (PG 131:45)
2203 ap.Germ.II.Bog. (PG 140:632)
2204 Euth.Zig.Bog.21 (Ficker 99); Euth.Zig.Panop.27.11 (PG 130:1308)
2205 См. выше
2206 Petr.Sic.Serm.3.1 (PG 104:1348)
2207 Euth.Zig.Anath.12 (PG 131:45)
2208 Euth.Zig.Bog.12 (Ficker 96); Euth.Zig.Panop.27.17 (PG 130:1313)
2209 Petr.Sic.Serm.3.2 (PG 104:1349)
2210 См. Петровский 365
2211 Euth.Zig.Panop.27.8 (PG 130:1304-5)
2212 Petr.Sic.Hist.10 (PG 104:1256)
2213 Petr.Sic.Serm.2.1 (PG 104:1332)
2214 Petr.Sic.Serm.2.6 (PG 104:1337)
2215 См. Попруженко 17
2216 Euth.Zig.Bog.25 (Ficker 100); Euth.Zig.Panop.27.22 (PG 130:1317)
2217 Phot.Man.2.9 (PG 102:100)
2218 Phot.Man.3.16 (PG 102:164)
2219 Phot.Man.1.9 (PG 102:29)
2220 Petr.Sic.Hist.10 (PG 104:1253)
2221 См. Попруженко 62-63
2222 Joh.Cant.Or.1.pr. (PG 154:589); V.Moh. (PG 158:1077)
2223 Southern (1962) 4-5
2224 Euth.Zig.Panop.28 (PG 130:1332-60)
2225 Euth.Zig.Panop.27 (PG 130:1289-1332)
2226 Man.II.Pal.Dial.pr. (Trapp 6)
2227 Joh.D.Disp.Sar. (PG 96:1348)
2228 ap.Nicet.Chon.Thes.20 (PG 140:123-38); Anath.Sar. (Montet 145-63)
2229 Conf.Sar. (PG 154:1152); Leo III.Ep. (Jeffery 269-332)
2230 Theoph.Chron.A.M.1620 (Boor 1:399)
2231 Leo III.Eip. (Jeffery 282)
2232 Barth.Ed.Agar. (PG 104:1444)
2233 Nicet.Byz.Arab.2.26 (PG 105:704)
2234 Cydon.Moh. (PG 154:1035-52)
2235 Joh.Cant.Or.1.4 (PG 154:601)
2236 Barth.Ed.Agar. (PG 104:1392)
2237 Nicet.Byz.Arab.19.82 (PG 105:776)

- 2238 Joh.Cant.Or.4.1 (PG 154:684)
2239 Nicet.Byz.Arab.2.28 (PG 105:705)
2240 Conf.Sar. (PG 154:1157)
2241 ap.Man.II.Pal.Dial.1 (Trapp 9)
2242 Khoury (1966) 2:93
2243 Leo III.Ep. (Jeffery 295)
2244 Thdr.AbuQ.Opusc.22; 35 (PG 97:1552-53; 1589); Conf.Sar. (PG 154:1161)
2245 Nicet.Byz.Ref.Ep.2.6 (PG 105:829)
2246 Barth.Ed.Agar. (PG 104:1444-45)
2247 Meyendorff (1964) 125
2248 Nicet.Byz.Arab.2.31 (PG 105:709)
2249 V.Moh. (PG 158:1077)
2250 Barth.Ed.Moh. (PG 104:1457; 1449)
2251 Joh.Cant.Or.1.pr. (PG 154:589)
2252 Thdr.AbuQ.Opusc.25 (PG 97:1557-61); V.Moh. (PG 158:1077)
2253 Joh.Cant.Apol.1.17 (PG 154:417); Joh.Cant.Or.2.24 (PG 154:663)
2254 Nicet.Byz.Arab.2.32 (PG 105:712)
2255 Joh.Cant.Or.2.26; 4.2 (PG 154:649; 685)
2256 Joh.Cant.Or.3.7 (PG 154:673)
2257 Joh.D.Haer.101 (PG 94:764-73)
2258 Max.Ep.14 (PG 91:540)
2259 2Фес.2:4
2260 Nicet.Byz.Arab.9.63 (PG 105:749); Man.II.Pal.Dial.5 (Trapp 53-54); Nicet.Byz.Arab.4.46 (PG 105:732)
2261 Joh.Cant.Apol.2.5 (PG 154:453)
2262 Втрп.6:4
2263 Nicet.Byz.Arab.9.61 (PG 105:748); Man.II.Pal.Dial.14 (Trapp 181-82)
2264 Nicet.Byz.Arab.1.12 (PG 105:685)
2265 Thdr.AbuQ.Opusc.20 (PG 97:1545)
2266 См.т.1-й, стр.173-174
2267 Daniel (1960) 175
2268 ap.Euth.Zig.Sar.1 (PG 131:20-21)
2269 Barth.Ed.Agar. (PG 104:1384-85)
2270 Nicet.Byz.Ref.Ep.1.2; 2.1 (PG 105:809; 824)
2271 Joh.Cant.Apol.1.1 (PG 154:381)
2272 Joh.Cant.Or.3.1 (PG 154:652)
2273 Joh.Cant.Or.4.3 (PG 154:692)
2274 Man.II.Pal.Dial.10-19 (Trapp 120-241)
2275 ap.Nicet.Chon.Thes.20 (PG 140:133)
2276 Conf.Sar. (PG 154:1152)
2277 Thdr.AbuQ.Mim.3.7 (Graf 138)
2278 Thdr.AbuQ.Opusc.8 (PG 97:1528)
2279 Leo III.Ep. (Jeffery 300-301)
2280 Nicet.Byz.Arab.1.19 (PG 105:693)
2281 Nicet.Byz.Ref.Ep.2.2 (PG 105:825)
2282 Nicet.Byz.Ref.Ep.1.7 (PG 105:816)
2283 См. выше
2284 Joh.D.Disp.Sar. (PG 96:1341)
2285 Nicet.Byz.Ref.Ep.2.4-5 (PG 105:828)
2286 Joh.Cant.Apol.1.1 (PG 154:381); Thdr.AbuQ.Opusc.20 (PG 97:1545)
2287 Joh.Cant.Apol.pr. (PG 154:376)
2288 Barth.Ed.Agar. (PG 104:1384)
2289 Лк.1:38
2290 Joh.Cant.Apol.3.9 (PG 154:520)
2291 Euth.Zig.Sar.6 (PG 131:25)
2292 Joh.Cant.Apol.3.12 (PG 154:529-32)
2293 Leo III.Ep. (Jeffery 322)
2294 Leo III.Ep. (Jeffery 320)
2295 См. выше
2296 Nicet.Byz.Arab.1.29 (PG 105:708); Man.II.Pal.Dial.11 (Trapp 134)
2297 Nicet.Byz.Arab.18.82 (PG 105:776)
2298 Joh.D.Haer.101 (PG 94:764)

- 2299 Joh.D.Haer.101 (PG 94:769)
2300 Nicet.Byz.Arab.19.83 (PG 105:777)
2301 Nicet.Byz.Arab.1.8 (PG 105:680)
2302 Becker (1912) 184
2303 Joh.D.Man.1 (PG 94:1508)
2304 Joh.D.Disp.Sar. (PG 96:1336-37)
2305 Barth.Ed.Moh. (PG 104:1452)
2306 Thdr.AbuQ.Opusc.35 (PG 97:1588)
2307 Nicet.Byz.Arab.21.85 (PG 105:780)
2308 Joh.D.Disp.Sar. (PG 96:1336-37)
2309 Barth.Ed.Agar. (PG 104:1393)
2310 Joh.D.Disp.Sar. (PG 96:1341)
2311 Nicet.Byz.Arab.2.30 (PG 105:709)
2312 Joh.Cant.Apol.4.8 (PG 154:557)
2313 Leo III.Ep. (Jeffery 288)
2314 Doct.Jac.5.17 (Bonwetsch 88); Joh.Cant.Apol.1.4 (PG 154:393)
2315 V.Moh. (PG 158:1080); Man.II.Pal.Dial.7 (Trapp 93)
2316 Man.II.Pal.Dial.2 (Trapp 16-17)
2317 Nicet.Byz.Arab.5.52 (PG 105:737)
2318 Быт.16:15
2319 Thdr.AbuQ.Opusc.9 (PG 97:1529); Barth.Ed.Moh. (PG 104:1448)
2320 Быт.21:10; Joh.Cant.Apol.1.3; 4.2 (PG 154:388; 540)
2321 Thdr.AbuQ.Conc. (PG 94:1596)
2322 Nicet.Byz.Arab.10.65 (PG 105:753)
2323 Дан.7:7
2324 Leo III.Ep. (Jeffery 294)
2325 Barth.Ed.Agar. (PG 104:1417)
2326 Man.II.Pal.Dial.2 (Trapp 18)
2327 Joh.Cant.Apol.4.3 (PG 154:540)
2328 ap.Thdr.AbuQ.Opusc.19 (PG 97:1544); Joh.Cant.Apol.4.1 (PG 154:533); Joh.Cant.Or.1.10 (PG 154:605)
2329 Leo III.Ep. (Jeffery 297)
2330 Leo III.Ep. (Jeffery 311)
2331 Мф.21:4-5; Зах.9:9; Ис.21:7
2332 Leo III.Ep. (Jeffery 327)
2333 Nicet.Byz.Arab.11.66 (PG 105:756)
2334 Joh.Cant.Apol.1.19 (PG 154:433)
2335 Мф.12:31
2336 Leo III.Ep. (Jeffery 294)
2337 Втор.18:15; Деян.3:22
2338 Ath.Ar.1.54 (PG 26:125)
2339 Joh.Cant.Apol.4.4 (PG 154:541)
2340 Leo III.Ep. (Jeffery 303)
2341 Joh.Cant.Apol.1.5 (PG 154:393-96); Joh.Cant.Or.1.4 (PG 154:601)
2342 Joh.D.1 Cor.12.3 (PG 95:664)
2343 Joh.Cant.Or.1.3 (PG 154:593)
2344 Barth.Ed.Agar. (PG 104:1392)
2345 Thdr.AbuQ.Opusc.19 (PG 97:1544)
2346 Nicet.Byz.Arab.13.69 (PG 105:760)
2347 Barth.Ed.Agar. (PG 104:1389)
2348 Joh.Cant.Or.1.1 (PG 154:592)
2349 Nicet.Byz.Arab.7.57 (PG 105:744); Ин.8:44
2350 Barth.Ed.Agar. (PG 104:1388)
2351 Nicet.Byz.Arab.2.32 (PG 105:713)
2352 Barth.Ed.Agar. (PG 104:1412); Euth.Zig.Sar.16 (PG 131:37)
2353 Barth.Ed.Agar. (PG 104:1444); Nicet.Chon.Thes.20 (PG 140:124)
2354 Rom.Mel.Hymn.21.13 (SC 114:36)
2355 Лк.16:16
2356 Thdr.AbuQ.Conc. (PG 94:1597)
2357 Joh.Cant.Apol.1.3 (PG 154:389-92)
2358 Nicet.Byz.Arab.5.50 (PG 105:736)
2359 Joh.D.Disp.Sar. (PG 96:1348); Thdr.AbuQ.Opusc.38 (PG 97:1593-96); Man.II.Pal.Dial.12

(Trapp 152-53)

- 2360 Joh.Cant.Apol.1.15 (PG 154:417)
2361 Joh.Cant.Apol.1.17 (PG 154:424)
2362 ap.Nicet.Chon.Thes.20 (PG 140:129); Anath.Sar. (Montet 153)
2363 Thdr.AbuQ.Mim.2.2 (Graf 129-30)
2364 Ил.17:3; Leo III.Ep. (Jeffery 312)
2365 Евр.1:5
2366 Пс.2:7; Barth.Ed.Agar. (PG 104:1401)
2367 Cyr.Chr.un. (SC 97:422-24)
2368 Max.Opusc.2 (PG 91:40)
2369 Nicet.Byz.Arab.2.31 (PG 105:712); Barth.Ed.Moh. (PG 104:1453)
2370 Мф.17:3; Joh.Cant.Apol.2.5 (PG 154:461)
2371 Joh.Cant.Or.4.3 (PG 154:689)
2372 Barth.Ed.Agar. (PG 104:1396)
2373 Nicet.Byz.Arab.4.49 (PG 105:736)
2374 Joh.Cant.Or.3.3 (PG 154:653)
2375 Joh.D.Disp.Sar. (PG 96:1344)
2376 Thdr.AbuQ.Mim.3.22 (Graf 156)
2377 Barth.Ed.Agar. (PG 104:1409)
2378 Barth.Ed.Moh. (PG 104:1452); Joh.Cant.Apol.1.19 (PG 154:437); Joh.Cant.Or.1.4 (PG 154:657)
2379 Nicet.Byz.Arab.28.101 (PG 105:800)
2380 Leo III.Ep. (Jeffery 309); Nicet.Byz.Arab.2.29; 3.43 (PG 105:708; 728); Joh.Cant.Or.3.8 (PG 154:676)
2381 Nicet.Byz.Arab.25.93 (PG 105:789)
2382 Daniel (1960) 175
2383 Joh.Cant.Apol.1.16; 18 (PG 154:417; 425)
2384 Barth.Ed.Agar. (PG 104:1397)
2385 Joh.Cant.Apol.2.21 (PG 154:477); Thdr.AbuQ.Opusc.32 (PG 97:1583-84)
2386 Joh.Cant.Apol.2.26 (PG 154:488)
2387 Leo III.Ep. (Jeffery 284)
2388 Meyendorff (1964) 131-32
2389 Geo.Schol.Sal. (Petit 3:434-52)
2390 Geo.Schol.Sal.1 (Petit 3:435)
2391 Geo.Schol.Sal.3 (Petit 3:437)
2392 Geo.Schol.Sal.5 (Petit 3:438)
2393 Geo.Schol.Sal.9 (Petit 3:442)
2394 Geo.Schol.Sal.14 (Petit 3:445)
2395 Geo.Schol.Sal.21 (Petit 3:452)
2396 Troph.Dam.2.2.2 (PO 15:218-19)
2397 См. выше
2398 Psell.Om.doct.96 (Westerlink 55)
2399 Joh.Cant.Or.2.5 (PG 154:617)
2400 Southern (1962) 9
2401 ap.Thdr.AbuQ.Opusc.22 (PG 97:1552-53)
2402 Conf.Sar. (PG 154:1169)
2403 Nicet.Byz.Arab.1.8-9 (PG 105:680-81)
2404 H. G. Beck (1966) 77
2405 Vogt (1936) 114
2406 Psell.Om.doct.180 (Westerlink 90)
2407 Nicet.Byz.Arab.17.74 (PG 105:765)
2408 Psell.Chron.6.38-39 (Renauld 1:136)
2409 Psell.Enc.Sim.Met. (Kurtz 1:100-101)
2410 Psell.Acc.Cerul.8 (Kurtz 1:239-40)
2411 Joh.Cant.Apol.1.19 (PG 154:433)
2412 Troph.Cam.3.3.3 (PO 15:241)
2413 Psell.Pr.Phil.Sol. (PG 127:707-8)
2414 Psell.Acc.Cerul.4 (Kurtz 1:234)
2415 Psell.Acc.Cerul.20 (Kurtz 1:258-59)
2416 Psell.Cant.2.6; 4.13 (PG 122:580; 625)
2417 См.т.1-й, стр.241-242 оригинала.
2418 Psell.Cant.6.8-9 (PG 122:660)

- 2419 Лк.1:26:28
2420 Psell.Salut.5; 2 (PO 16:522; 518)
2421 Psell.Salut.4 (PO 16:521)
2422 Psell.Salut.3 (PO 16:520)
2423 Psell.Cant.1.12 (PG 122:560)
2424 Psell.Acc.Cerul.16 (Kurtz 1:252)
2425 Max.Pyrr. (PG 91:296; 345); Joh.D.Dialect.pr. (Kotter 1:52); Thdr.AbuQ.Opusc.2 (PG 97:1469)
2426 Psell.Ep.175 (Sathas 5:447)
2427 Psell.Char.Gr.Theol.4 (Levy 47)
2428 Psell.Acc.Cerul.47 (Kurtz 1:294)
2429 Psell.Char.Gr.Theol.27 (Levy 56)
2430 Psell.Char.Gr.Theol.24 (Levy 54)
2431 Psell.Enc.Sim.Met. (Kurtz 1:95)
2432 Psell.Ep.175 (Sathas 5:444)
2433 Psell.Ep.175 (Sathas 5:450)
2434 Joh.Maur.Carm.43.1-5 (Lagarde 24)
2435 Psell.Id. (Kurtz 1:433-34)
2436 Psell.Exeg.Phdr. (Kurtz 1:438)
2437 Psell.Exeg.Phdr. (Kurtz 1:440)
2438 Psell.Om.doct.65 (Westerlink 43)
2439 Psell.Acc.Cerul.16 (Kurtz 1:252)
2440 Psell.Om.doct.120 (Westerlink 64-65)
2441 Psell.Om.doct.199 (Westerlink 97)
2442 Psell.Chron.6.38 (Renauld 1:136)
2443 Zervos (1920) 255
2444 Psell.Cant.2.8 (PG 122:581)
2445 Psell.Char.Gr.Theol.24 (Levy 54)
2446 Psell.Char.Gr.Theol.2 (Levy 46)
2447 Psell.Char.Joh.Chrys.1 (Levy 92)
2448 Joannou (1956) 1:6
2449 См.т.1-й, стр.51
2450 Psell.Acc.Cerul.16 (Kurtz 252)
2451 Psell.Char.Gr.Theol.15 (Levy 51)
2452 Psell.Om.doct.54 (Westerlink 39)
2453 Psell.Om.doct.15 (Westerlink 23)
2454 Psell.Om.doct.71 (Westerlink 45-46)
2455 Psell.Salut.2 (PO 16:518); Joh.Maur.Carm.2.23 (Lagarde 2)
2456 Psell.Om.doct.1 (Westerlink 17)
2457 Psell.Acc.Cerul.4 (Kurtz 1:234)
2458 Dion.Ar.D.n.1.4 (PG 3:589)
2459 Psell.Char.Gr.Theol.33 (Levy 57)
2460 Psell.Om.doct.1 (Westerlink 17)
2461 Psell.Cant.1.16-17 (PG 122:568)
2462 Psell.Om.doct.5 (Westerlink 18-19)
2463 См.т.1-й, стр.66-67
2464 Psell.Acc.Cerul.20 (Kurtz 1:259)
2465 Psell.Om.doct.102 (Westerlink 57-58)
2466 Psell.Acc.Cerul.11 (Kurtz 1:245)
2467 Max.Schol.D.n.4.7 (PG 4:260)
2468 Psell.Om.doct.16 (Westerlink 24)
2469 Psell.Om.doct.152 (Westerlink 79)
2470 Psell.Salut.1 (PO 16:517)
2471 Max.Schol.D.n.7.1 (PG 4:340)
2472 Psell.Om.doct.164 (Westerlink 83)
2473 Psell.Id. (Kurtz 1:433)
2474 Psell.Daem.14 (PG 122:852-53)
2475 Hussey (1937) 88
2476 Psell.Exeg.Phdr. (Kurtz 1:439)
2477 Psell.Om.doct.19 (Westerlink 25)
2478 Psell.Om.doct.17; 106 (Westerlink 24-25; 59)
2479 Anastasi (1969) 124

- 2480 Psell.Om.doct.201 (Westerlink 98-99)
- 2481 Gr.Naz.Or.45.7 (PG 36:632)
- 2482 Psell.Om.doct.198 (Westerlink 97)
- 2483 Psell.Acc.Cerul.11 (Kurtz 1:245)
- 2484 Psell.Om.doct.49 (Westerlink 37)
- 2485 Stephanou (1949) 35
- 2486 Tatakis (1949) 212
- 2487 Bess.Plat.4.2.1 (Mohler 442-44)
- 2488 Bess.Plat.2.5.8 (Mohler 100-102)
- 2489 Aug.Civ.8.4 (CCSL 47:219)
- 2490 Bess.Plat.1.3.2 (Mohler 26)
- 2491 Bess.Plat.2.4.1 (Mohler 88)
- 2492 Bess.Plat.2.5.3 (Mohler 94)
- 2493 Bess.Plat.2.5.5 (Mohler 98)
- 2494 Bess.Plat.2.5.6 (Mohler 98)
- 2495 Bess.Plat.2.4.1 (Mohler 86)
- 2496 Bess.Plat.2.1 (Mohler 80)
- 2497 Conf.Sar. (PG 154:1157)

ГЛАВА ШЕСТАЯ. ПОСЛЕДНИЙ РАСЦВЕТ ВИЗАНТИЙСКОГО ПРАВОСЛАВИЯ

Период между 12-м и 15-м веками во многом можно определить как время, когда византийское православие достигло своего расцвета. В ходе нашего повествования мы не раз, рассказывая о вероучительном развитии, были вынуждены покидать пределы временного отрезка, приходившегося на ту или иную главу, так как именно в следующем столетии - и нередко это был 15-й век - оно подытоживалось. Так было в предыдущей главе, когда речь заходила о полемике христиан с мусульманами ²⁴⁹⁸, а также о православной апологии христианского эллинизма ²⁴⁹⁹. Поэтому какая-то часть того, что, согласно строгой хронологии, следовало бы отнести к последней главе, уже была рассмотрена. Что касается других аспектов византийской культурной и интеллектуальной истории, пришедшихся на этот позднейший период, то они напрямую не связаны с нашим исследованием вероучительного развития, так как ничего нового они не дали. Все были едины в том, что задача православного богослова - не привносить новое, но повторять старое.

Тем не менее как раз в этот период наименование "новый богослов", традиционно слывшее синонимом "еретика" ²⁵⁰⁰ и по-прежнему употреблявшееся именно в таком смысле, стало использоваться и как похвала, относящаяся, конечно, не к тому, кто учил какому-то новому богословию, но кто по-новому отстаивал старое. Однако прежде чем оно вошло в обиход, мистический способ богословствования привел не только к появлению нескольких новых богословов, но и к формированию нового богословия в строгом смысле этого слова - как нового учения о Боге. К нему, в первую очередь, мы и обратимся. Среди итогов предыдущего вероучительного развития, пришедшихся на этот период, по меньшей мере, один вобрал в себя изменения, достаточные для того, чтобы рассмотреть его отдельно. За эти века отношения между Востоком и Западом достигали как своей низшей точки (разграбление латинянами Константинополя), так и высшей (недолгая флорентийская уния). Изложение вероучительных различий между Востоком и Западом тоже достигло небывалого доселе расцвета. Хотя проблемы и аргументы, в основном, оставались теми же, углубление познаний и более тонкий подход к проблематике вывели полемику между западными и восточными богословами на новый этап. Говоря о расцвете византийского православия, мы коснемся и феномена отъединения и обособленности, ибо из классических ²⁵⁰¹ и библейских источников ²⁵⁰² византийцы усвоили, что любой расцвет - будь то растение, человек или целая культура - означает, что "ныне пребываешь в полноте цветения, но вскоре увядаешь и гибнешь" ²⁵⁰³. Долгое время Новый Рим верил, что с ним такое никогда не случится, ибо его империи было обещано, что она простоит до скончания истории человечества ²⁵⁰⁴, однако все завершилось тем, что вместе с тремя другими восточными патриархатами он подпал под мусульманское владычество.

Но даже эта катастрофа способствовала "расцвету византийского православия", начавшемуся после падения Константинополя. Среди прочего "расцвет" характеризовался систематическим изложением вероучения, в котором вероучительные положения, свойственные восточным пределам христианского мира, были сведены к исчерпывающему вероисповеданию. Обычно такие исповедания возникали в полемически настроенном протестантском богословии, а что касается восточных, появившихся в 17-м веке, то своим рождением они хотя бы отчасти обязаны протестантской Реформации. В то же время они представляли собой естественный результат самой византийской вероучительной истории. С падением Византийской империи исчезли и многие установления, идеи и обычаи, которые более тысячи лет отождествлялись с православием Востока. Тем не менее в истории православного учения куда сильнее впечатляет не разрыв между двумя историческими периодами, знаменовавшийся 1453-м годом, а их преемство. Одной из кардинальных причин этого преемства было перенесение православия с византийской почвы на славянскую, благодаря чему оно расцвело и там. Хотя почти вся история христианского учения на Руси приходится на 5-й том этой работы, в данной главе она как бы завершает повествование о том, каким образом дух православного восточного христианства развивался под эгидой Византийской империи и как ему удалось пережить крушение Византии.

МИСТИК КАК НОВЫЙ БОГОСЛОВ

Рассмотрев природу христианского эллинизма, явленного в лице Михаила Пселла ²⁵⁰⁵, мы видим, что в византийском богословии философия играла такую же важную роль, какая ей

всегда отводилась в христианской мысли. Не столь заметной в традиционных исторических описаниях, но, пожалуй, даже более влиятельной в деле формирования определенных вероучительных положений была роль монашеского благочестия или, говоря специальным языком, монашеского "духовного делания". Это можно видеть хотя бы в той победе, которую одержало иконопочитание. Однако в последние несколько веков существования византийской культуры монашеская духовность способствовала развитию вероучения даже более непосредственно, выводя из своего мистического опыта те смыслообразующие вероучительные моменты, которые раньше не получили развития. Формально православное монашество всегда заявляло, что, как любая другая сфера церковной жизни, оно также способствует поддержанию авторитета отцов и догматического предания; здесь все было по-старому. Были, однако, и перемены: начиная с 11-го века в византийском монашестве развивается метод богословствования, который именуется "исихазмом", достигает кульминационного развития в 14-м столетии и в практическом благочестии и молитве обретает новые возможности для развития христианского учения. Греческие богословы давно признавали, что "делание есть основание умозрения"²⁵⁰⁶ и что соблюдение христианского благочестия, как и христианского богослужения, закладывает основу для такого боговидения, которое представляет собой высшее созерцание (teoria). Даже тем, кто не принимал исихастского духовного делания, практиковавшегося монахами Афонской Горы, пришлось согласиться с собором, который, отстаивая его, возвестил: "Матерь молитвы есть безмолвие (esyhia), а молитва есть проявление славы Божией"²⁵⁰⁷.

Несмотря на то что толкование христианского учения, основанное на практике молитвы²⁵⁰⁸, всегда было частью восточного богословия, решающей силой в определении сути православной догматики оно стало благодаря Симеону, прозванному "Новым Богословом". Среди богословов 11-го века Пселл представлял христианский эллинизм, со времен Оригена способствовавший формированию восточной спекуляции, однако во многих отношениях богословское значение Оригена оказалось еще шире и нашло свое воплощение в мысли Симеона. Многие из истории восточной духовности (например, развитие молитвенной и медитативной техники, поз и жестов) сейчас нас не интересуют²⁵⁰⁹, несмотря на значимость этих аспектов в богословских спорах, особенно в позднейший период. Нам интересно, каким образом эта благочестивая практика сказалась на вероучении: то есть не как молился христианский мистик, но что значило его молитвенное правило для христианского учения о Боге и о Его спасительном самооткровении очам веры. Во всей полноте это было истолковано в 14-м веке, однако основы были заложены "Новым Богословом", который обращался к преданиям, восходящим к Оригену и Дионисию Ареопагиту, а также к идеям и творениям, автором которых считался мистик 4-го века Макарий Египетский.

По стилю и происхождению византийская мистика в значительной мере была порождением монашеских общин, являвшихся, по сути, единственным местом, где можно было со всей серьезностью и полнотой предаться евангельским заповедям²⁵¹⁰. Наука созерцательного богословия основывалась на различии между "начальными" (arhaioi) и "совершенными" (teleioi)²⁵¹¹. Сожаления заслуживает тот факт, что "хотя Христа именуют всюду, в городах и весях", на самом деле истинных христиан совсем немного²⁵¹². Число "верующих во Христово воскресение" велико, однако лишь немногие могут "зреть его в чистоте" и поклоняться ему должным образом²⁵¹³. Кто не в силах своей жизнью явить добродетели смирения и целомудрия, уподобляется "либо зверям, либо бесам, даже если они православные христиане"²⁵¹⁴. И напротив "сколь благословен тот монашествующий, который молитвенно предстоит Богу, зрит Его и сам Им созерцается"²⁵¹⁵. Истинный монах - тот, кто, будучи посвящен Христу, обретает возможность божественной благодатью мистически сознать Его присутствие²⁵¹⁶. Монахи - это те, кто воспринял "ангельский образ"²⁵¹⁷. Немалая часть творений Симеона написана в форме монашеских увещаний, исполненных здравых советов относительно того, как вести благочестивую жизнь и избегать соблазнов. Монашеское братство - это вместилище Божией воли, являющей себя во взаимном наставлении и увещании, а что до монастырского наставника, или "духовного отца"²⁵¹⁸, то его надо рассматривать как наместника самого Христа²⁵¹⁹ и, следовательно, так к нему и обращаться и в таком звании почитать. Тем не менее, исходя из апостольских наставлений, монахам надобно напоминать, "что все уверовавшие во Христа, будь то монашествующие или миряне, в предведении и предвидении (божественного промысла) сообразны Сыну Божию"²⁵²⁰. Каждый христианин, а не только монах, должен стать "причастником божественного естества"²⁵²¹. Развивая образ Церкви как Тела Христова²⁵²², Симеон соотносит различные его функции с разными "членами", из которых "чреслами" являются "те, кто несет в себе творческую силу божественных идей мистического богословия и кто рождает Дух спасения на земле"²⁵²³.

Предпосылкой мистического богословия является реальность Церкви как Христова Тела. Так как "Византия никогда не знала настоящего напряжения между аскезой и духовностью священнодействий"²⁵²⁴, монашеское благочестие зависело от таинств, литургии и догматов православной Церкви. Христианское братство в первую очередь берет начало не в пострижении в монахи, а в "духовном рождении чрез божественное крещение"²⁵²⁵. Созерцательная жизнь окормляется участием в евхаристии²⁵²⁶. Несмотря на то, что таинства совершаются не автоматически, но только "в Духе"²⁵²⁷, они все равно представляют собой естественное русло, через которое сообщается благодать; возможны, правда, и другие способы, но все они - исключение²⁵²⁸. Монахи должны почитать священнослужителей и под их водительством принимать участие в литургии²⁵²⁹. После своего пострижения Сергей Радонежский первым делом принял участие в таинстве евхаристии, и вдобавок о нем говорили, что он усердно посещал общинное богослужение²⁵³⁰. Примечательно, что довольно часто мистический опыт переживался как раз во время литургии²⁵³¹, например, во время пения Трисвятого, троекратного чтения "Господи, помилуй" (Kyrie eleison) и других покаянных молитв²⁵³². Между мистическим озарением отдельного человека и литургическим действием Церкви могли быть какие угодно отношения, кроме взаимоисключающих. Помимо таинств и литургии основой духовного делания были церковные догматы. Почитание Марии как Богородицы являлось неотъемлемой частью подлинного благочестия²⁵³³. Истинно верующие именовали себя "почитающими Троицу"²⁵³⁴. Хотя отношение Симеона к таким догматическим вопросам, как, например, вопрос о Filioque, не было полемическим и порой казалось весьма запутанным, он требовал, чтобы мерилom учения были "православные догматы апостольской и кафедральной Церкви"²⁵³⁵. Надо "верить Христу" живой, личностной верой, а не только "верить во Христа" на уровне догматов; и тем не менее первое невозможно без второго²⁵³⁶.

Каким образом "вера во Христа" по церковным догматам может привести к личной "вере Христу", лучше всего явствует из использования терминов и идей халкидонской христологии, описывающей единение верующего с Иисусом. Согласно Симеону Христос "так един с Отцом, как мы едины (с Ним)"²⁵³⁷. Верующий мистически заново переживает событие Пасхи, и поэтому можно сказать, что "воскресение Христа предваряет (уparhei) наше воскресение"²⁵³⁸. Христа по-прежнему надлежит мыслить как Победителя врагов человеческих²⁵³⁹ и как божественного Учителя, наставляющего верных Святым Духом²⁵⁴⁰, однако традиционная идея о Христе как примере для подражания получает у Симеона новый импульс. Послушание и смирение Христа - образец для верующих и особенно для монахов²⁵⁴¹. Он действительно является примером и даже более того, ибо "святые... суть члены Христовы... единое Христово тело"²⁵⁴². В одном из своих гимнов Симеон говорит, что не только верующие становятся членами Христа, но и Христос - их членами: "Христос - моя рука, Христос - моя нога... и я есмь рука Христова и нога Его"²⁵⁴³. Уподобление Христу столь сокровенно, что каждое поколение верующих так же связано с Ним, как были связаны апостолы. Кроме того, нельзя ожидать, что это уподобление произойдет только на небесах: оно совершается "не только после смерти, но и ныне в сей жизни"²⁵⁴⁴. Заповеди блаженства²⁵⁴⁵ означают, что всякий, кто "чист сердцем", узрит Бога уже здесь и ныне²⁵⁴⁶.

Подражание Христу и уподобление Ему призывают к святой жизни, исполненной любви. Общение со Христом наделяет верующего тремя дарами: жизнью, нетлением и смирением, причем на третий Симеон обращал особое внимание²⁵⁴⁷. Легкомысленным в вере надо внять зову послушания: "О человеце, веруешь ли, что Христос есть Бог? Ежели веруешь, то соблюдай заповеди Его с почтением"²⁵⁴⁸. Хотя на первый взгляд исповедание Христа и послушание Ему разнятся между собою, по сути они едины²⁵⁴⁹. Подлинная святость определяется двумя признаками: православной верой и жизнью в согласии с волею Бога²⁵⁵⁰, ибо "именно заповеди отличают верующего от неверующего"²⁵⁵¹. Как мирянам надо напоминать, что принадлежность к православию и участие в церковных обрядах не достаточны для спасения, так и монахи должны знать, что аскеза без любви тщетна²⁵⁵². Бог во Христе сошел на землю и смирил Себя даже до смерти с одной единой целью: "сотворить в верующих в Него сердце покаянное и смиренное"²⁵⁵³. В апострофе "святой любви" Симеон называет ее "наставником пророков, другом апостолов, силою мучеников, вдохновением отцов и учителей, совершенством святых"²⁵⁵⁴. В то же время послушное исполнение ее требований - тропа к истине, поскольку исповедание и послушание едины. "Не тщитесь описать невыразимое едиными словами, - предостерегает Симеон братию, - ибо сие невозможно.... Будем же созерцать его деланием, трудом и измождением.... Так и постигнем смысл сих вещей как святые тайны"²⁵⁵⁵. Действенная любовь - самое лучшее средство выразить истину, ускользающую от утвердительного словесного описания.

Поскольку истина о Боге такова, она предполагает апофатическое богословие, то есть богословие отрицания²⁵⁵⁶, которое представляет собой "религиозную установку на Божию непостижимость, позволяющую нам превзойти всякую идею, любую сферу философского исследования. Это тяготение ко все возрастающей полноте, в которой познание преобразуется в неведение, отвлеченное богословие - в созерцание, догматы - в переживание невыразимой тайны"²⁵⁵⁷. Начиная свои "Богословские главы", посвященные рассмотрению догмата о Троице, Симеон возвещает, что дерзновенно и самонадеянно говорить о Боге так, "словно непостижимое постижимо"²⁵⁵⁸; в дарованном ему откровении было сказано, что Бог абсолютен и за пределами²⁵⁵⁹. Ссылаясь на Симеона²⁵⁶⁰ (что он делал часто), Нил Сорский говорит о "свете, которого мир не видел", о тайне, которая "неизреченна и неизглаголанна"²⁵⁶¹. В восточном предании отрицательное богословие занимает весьма почтенное место²⁵⁶², будучи представлено не только трудами Дионисия и Максима Исповедника²⁵⁶³, но и православными богословами любого другого столетия; еретики, правда, тоже держались того, что Бог абсолютно непостижим²⁵⁶⁴. Под пером таких учителей духовной жизни, каким был Симеон Новый Богослов, апофатическое богословие не посягало на раскрытие тайн божественного бытия и сосредотачивалось на том, что действительно можно было познать²⁵⁶⁵. Рассматривая различные пути богопознания²⁵⁶⁶, Симеон хотел подчеркнуть, что Бога как такового постичь невозможно и что Его надлежит познавать "из Его действований"²⁵⁶⁷. Утвердительно противоположностью отрицания, лежащего в основе апофатики, было осмысление личного духовного опыта как гносеологического богословского принципа.

В этом, однако, ни в коей мере нельзя усматривать никакого противоборства между опытом и традиционными авторитетами восточной догматики: из Писания, соответствующим образом осмысленного Церковью, и из опыта постигалась одна и та же истина²⁵⁶⁸, поскольку между этими двумя источниками в принципе не могло быть никакого противоречия. Свое увещание монашествующим Нил Сорский начинает с исповедания веры во Святую Троицу и Богородицу²⁵⁶⁹. Православное учение представляло собой безусловную предпосылку, лежащую в основе Симеоновой теологии опыта²⁵⁷⁰: природа Христа такова, какой ее исповедует халкидонская христология, ибо только такой Христос может служить образцом единения человека с Богом. Верно и обратное: православная христология призвана не к тому, чтобы в нее лишь верили и исповедовали, но к тому, чтобы в нее верили и постигали на опыте²⁵⁷¹. Поэзия Симеона - это благодарение Богу за то, что Он позволил ему пережить небесное видение, а также за вдохновение, позволившее его описать²⁵⁷². Однако опыт ясно показывал, что такое видение дается человеку не всегда, хотя, утверждаясь на учении, надо верить, что Христос всегда рядом и что Его слава и благодать не пресекаются. Если видение утрачивается, то дело не в Христе, а в человеке²⁵⁷³. Из описания динамики этого субъективного состояния родилось опытное богословие, в котором (в согласии со святоотеческой аксиомой) практика - основа теории, а постижение учения предполагает мистическое единение.

Вершина этого единения - обожение (theosis), о котором восточные богословы говорили начиная с первых веков²⁵⁷⁴ и от которых Симеон перенял обыкновение цитировать библейские речения, позволявшие определить спасение как обожение: "Вы - боги"²⁵⁷⁵ и "вы... соделались причастниками Божеского естества"²⁵⁷⁶. Вторя этим отрывкам²⁵⁷⁷, он говорит о "приятии награды боговидения, причастии Божескому естеству и становлении богами"²⁵⁷⁸. Для Симеона, как и для предания, на которое он опирается, обожение человека - это следствие и нечто обратное воплощению Бога во Христе. В одном из его видений Бог сказал ему: "Да, я Бог, ради тебя соделавшийся человеком. И вот ты видишь, что Я сотворил тебя и сделаю Богом"²⁵⁷⁹. В другом месте Симеон подробно останавливается на "чудесном и новом соизменении (synallagma)": Христос воспринял плоть от матери и, в свою очередь, наделил ее божественным естеством; с другой стороны, не принимая плоти от святых, Он вместо этого наделил их Своей обоженной плотью²⁵⁸⁰. В связи с учением об обожении обозначились расхождения между восточным и Августиновым определением христианства, ибо, хотя Симеон довольно подробно говорит о грехопадении Адама и его губительных последствиях, он недвусмысленно утверждает, что для грядущих поколений эти последствия связаны лишь с повторением Адамова греха²⁵⁸¹, так как вина не передается его потомкам через зачатие и рождение. В результате грехопадения Адама человек стал "немощен, слаб и бретен", однако его грех по-прежнему остается именно его грехом. Лишь благодаря тому, что, несмотря на грехопадение²⁵⁸², Адам был сотворен "царем" всего мироздания, спасение означает обожение и лишь на этом основании можно говорить о грехопадении, не создавая видимости, что отрицаешь божественную благодать и человеческую ответственность²⁵⁸³.

В сжатом виде богословие Симеона выразилось в его учении о Боге как свете. Хотя в результате грехопадения человек впал в духовную слепоту и не может видеть божественного света, очищающий дар спасения дает тому, кто "чист сердцем", возможность узреть Бога²⁵⁸⁴ (согласно обетованию Нагорной проповеди) и узреть истинно²⁵⁸⁵. Боговидение рождается из благодарения и любви²⁵⁸⁶. "Святые, как древние, так и те, кто ныне обладает духовным зрением"²⁵⁸⁷, видели и видят не просто "обличье, образ или изображение" (shema, eidos, ектурома), но лишенный формы свет²⁵⁸⁸. "Великое небесное сияние... превосходящее свет дня" сошло на Сергия Радонежского во время всеобщего бдения²⁵⁸⁹. Из таких отрывков, как, например, "Бог есть свет" (1 Ин.1:5), явствовало, что этот свет есть Сам Бог, единая Троица²⁵⁹⁰; Максим Исповедник учил, что истинный свет тождественен Богу²⁵⁹¹. Познать Бога можно только усмотрением этого истинного света²⁵⁹², высшим проявлением которого на земле было преображение Христа, когда "просияло лице Его как солнце, одежды же Его сделались белыми как свет"²⁵⁹³. Просиял "свет Божества"²⁵⁹⁴, а не какое-то знамение или символ. Однако даже подчеркивая тождество света с Богом и обращая внимание на реальность увиденного, надо оговориться, что Бог остается за пределами, ибо, будучи божественным, небесный свет не имеет "подобающего именованья"²⁵⁹⁵. Симеон не изложил систематически, каков характер связи между трансцендентным Богом и Его тождественностью свету, однако в его мысли присутствовали основные слагаемые для такой систематизации.

По прошествии более трех столетий изложить суть нового богословия (включавшего в себя учение о Боге как свете) попытался Григорий Палама, хотя именно Симеон обрел звание "Нового Богослова"²⁵⁹⁶. Следуя византийскому обычаю, он сам прибегает к именованию "Богослов"²⁵⁹⁷, упоминая апостола Иоанна (отсюда и звание "Иоанн Божественный") и Григория Назианзина (нередко именуемого просто "Богословом")²⁵⁹⁸. Именование Симеона "Новым Богословом" "впервые было использовано для того, чтобы отличить его (от двух других) и сравнить с ними", так как "одна из причин, почему св. Симеон назывался ho Neos Theologos, заключалась, по-видимому, в том, что подобно св. Григорию Назианзянину, он написал несколько "Слов", посвященных Святой Троице"²⁵⁹⁹. В одном из своих довольно немногочисленных упоминаний о Симеоне Григорий Палама называет его "Новым Богословом" и говорит о чудесах, явленных в его жизни²⁶⁰⁰. Несмотря на то что между Симеоном и Паламой, по-видимому, почти нет никакой литературной или интеллектуальной связи, мы вряд ли погрешим против истины, если скажем, что последний, восприняв личный мистический опыт первого, придал ему "богословскую строгость"²⁶⁰¹, которой доселе у него не было. Палама по обычаю называет Григория Назианзина "Вторым Богословом"²⁶⁰², или "получившим свое прозвание от богословия"²⁶⁰³. Кроме того, он полемически упоминает о своем оппоненте как о "новоявленном богослове"²⁶⁰⁴, ибо тот отошел от предания "отцов и всей Церкви Божией"²⁶⁰⁵. Странники Паламы тоже противостояли всякому намеку на богословское новшество, однако, несмотря на неприятие нового, богословие Паламы - "учение удивительно смелое, неожиданно новое", словно в нем "Византия поклялась опровергнуть будущее обвинение в догматической косности"²⁶⁰⁶. Новизна богословия Паламы заключалась в принципиальном переосмыслении акцентов²⁶⁰⁷, расставленных еще Оригеном и Дионисием Ареопагитом²⁶⁰⁸, при всегдашнем почтении к последнему; в результате сформировалось "новое богословие", даже в узком смысле этого слова, поскольку оно способствовало дальнейшему развитию восточного учения о Боге.

Роль Паламы как систематизатора рассмотренных выше богословских положений Симеона становится очевидной, если рассмотреть, как они отразились в его сочинениях. Как и Симеон, Палама обращается к монашескому духовному деланию, подчеркивая, однако, что не только монахи, но все христиане могут обрести благодатную силу обожения²⁶⁰⁹. Как и в богословии Симеона, у Паламы православное предание (особенно выраженное в литургии) является мерилем, ссылки на которое приводятся для подтверждения тех или иных богословских положений²⁶¹⁰. Например, призыв к святой жизни, преисполненной любви, как к наиболее полному выражению божественной истины выражается в частом цитировании Псевдо-Дионисия²⁶¹¹, сказавшего, что "уподобление Богу нашему и единение с Ним... как учат словеса Божии, достигается лишь делами любви и почтения в согласии с пресвятыми заповедями"²⁶¹². Сходство Паламы с Симеоном особенно ярко проявляется в оценке духовного опыта. Святые явили то, что было содержанием их опыта²⁶¹³, "ибо лишь наученный опытом знает действия Духа"²⁶¹⁴. Поэтому, как сказал другой духовный предтеча Паламы, "не имевшие опыта не прикасались к духовному"²⁶¹⁵. Усваивая из разных источников многие темы византийской духовности, Палама сделал весть о спасении средоточием христианского благовестия²⁶¹⁶. Спасение он осмысляет как нетление, как дар смирения, раскрытие подлинного человечества²⁶¹⁷, очищение, соединение божественного и

человеческого естества и, прежде всего, как обожение, причем все это святоотеческие идеи, синтезированные, однако, в то, что надо назвать "новым богословием" ²⁶¹⁸.

Свой синтез Палама вырабатывал в осознанном противостоянии другим точкам зрения. Он особенно полемизировал с философским богословием Варлаама Калабрийского, согласно которому божественное откровение и классическая философия имеют одну и ту же цель (skopos) и, следовательно, приходят к одной и той же истине, "непосредственно данной апостолам", но опосредствованно доступной и тем, кто предался философствованию ²⁶¹⁹. Такая позиция приводила к утверждению, что "Платон - это тот же Моисей, только с аттическим наречием" ²⁶²⁰. Варлаам утверждал, что "Бог просветил" языческих мыслителей и "возвысил почти над всеми человеками" ²⁶²¹. Достаточно сравнить высказывания греческих философов с речениями "великого Дионисия (сказанными), в конце его "Таинственного богословия" и станет ясно, что "сам Платон хорошо понимал божественное превосходство" и что другие греки "понимали, что Бог, будучи выше сущности и имени, превосходит разумение, познание и всякое прочее совершение" ²⁶²². Препятствуя стиранию различий между "евангельскими заповедями" и "эллинскими науками" ²⁶²³, Палама подчеркивал, что есть "знание, единое для всех, кто верует во Христа превыше всякого помышления" ²⁶²⁴. Верующих объединяет не просто познание Бога (gnosis), а единение с Ним (henosis) ²⁶²⁵. В самом сжатом виде несходство усматривается из различия между аксиомой Сократа ("Познай себя самого") и увещанием Моисея ("Берегись") ²⁶²⁶. Первая призывает к самопознанию, тогда как второе - к духовному трезвению через Божию благодать. Эту противоположность Палама выражал и по-другому, акцентируя внимание на том, что много веков спустя будет названо "теологией фактов" ²⁶²⁷, превосходящей "всякое психологическое устремление или мистицизм, кроме благодати воплощения" ²⁶²⁸. Одним из проявлений такого богословия было тяготение Паламы к употреблению таких выражений, как, например, "поистине" (hosaletos) ²⁶²⁹ или подчеркивание фактического, а не символического характера таких явлений, как, например, Фаворский свет.

Однако было бы неверно считать, что богословие Паламы представляет собой простую редукцию, упраздняющую двусмысленность вероучительных формул. Напротив разгадку святоотеческого православия он усматривал в способности отцов "соблюдать оба" ²⁶³⁰ аспекта истины, которая по своему характеру диалектична, так как согласно основному методологическому принципу "ныне говорить одно и ныне же другое, столь же истинное, естественно для всякого, кто богословствует правильно" ²⁶³¹. Следовательно, ересь заключается не столько в явном отвержении православного учения, сколько в утверждении одного вероучительного положения в ущерб другому; "увидите, что почти всякая ересь исходит из таких богословских двусмысленностей" ²⁶³². Если еретик излагает свое учение точно и последовательно, то это не значит, что он держится православия, так как вполне возможно, что эта точность была достигнута умалением другого аспекта истины, от нее неотделимого. Когда Варлаам говорил, что различие между ним и Паламой касается "лишь слога" ²⁶³³, это не находило признания. "Мы спорим о догматах и делах", - возмущает паламитский собор, а не слова ²⁶³⁴. Догматы и дела - содержание православного предания. Определяя три основных темы восточной христианской духовности (богословие как апофатику, откровение как свет и спасение как обожение) ²⁶³⁵ Григорий Палама переосмысливает их, стремясь исправить то, что было о них сказано Дионисием Ареопагитом и его школой. Однако до этого он чувствует необходимость заново изложить даже то учение, которое, как всегда считали, является краеугольным камнем православия - учение о Троице.

"В основе византийских богословских споров 14-го века лежит проблема "апофатического" богословия" ²⁶³⁶. Она действительно стала проблемой, так как в христианской мысли Востока существовали, по меньшей мере, два совершенно разных определения непознаваемости Бога: согласно первому Бог непостижим в силу конечности человека, согласно второму богословие должно быть "апофатическим" по причине божественной трансцендентности. Именно второе было характерно для Паламы. Он и его противники сходились в том, что, как он говорил, "касалось вопроса о познании" ²⁶³⁷, так как все учили, что непосредственное постижение Божьего бытия невозможно, причем не только грешному человеку, но и безгрешным ангелам ²⁶³⁸. Для Паламы причина этого крылась в природе Бога, который, согласно формуле Иоанна Дамаскина, "не принадлежит существующему миропорядку... превышая существование... так что, если все виды познания соотносятся с сущим, то в таком случае то, что превышает познание, превышает и сущность" ²⁶³⁹. Отношение человека к Богу лучше всего выражается в безмолвии, ибо такова Божия запредельность, и, следовательно, безмолвие - это "не отвержение богословствования, но иной путь познания" ²⁶⁴⁰. Познание, обретаемое на этом пути, - подлинное познание, а не его отсутствие, и, следовательно, оно

поистине положительно и не представляет собой одного лишь отрицания. Апофатическое богословие не отрицает положительного знания и не противостоит ему, ибо все, что сказано о Боге на уровне апофатики, истинно ²⁶⁴¹.

С точки зрения Паламы ошибка традиционного апофатического богословия в том, что оно недостаточно апофатично. Надо признать, что Бог превосходит не только утверждение, но и отрицание ²⁶⁴². Палама критикует тех, кто, увлекшись апофатикой, приходят к отрицанию всякой деятельности и всякого созерцания ²⁶⁴³. Если Бог действительно превосходит всякое познание, Он выше как утверждения, так и отрицания ²⁶⁴⁴. Для богословов стало обычным делом "порой делать утверждения, если в них сокрыта сила высшего отрицания" ²⁶⁴⁵, однако надо идти до конца, выходя за пределы отрицательного богословия ²⁶⁴⁶. Бог не только "непостижим": Он "выше неведения" (hyperagnostos) ²⁶⁴⁷. "Отрицательное богословие" - это всего лишь выражение, которое нельзя использовать так, чтобы оно умаляло то практическое делание, которое, как предполагается, должно поддерживать. "Созерцание есть нечто иное, нежели богословие", и апофатическое богословие в частности ²⁶⁴⁸. Цель созерцания - видение Бога, и хотя это не означает усмотрения Его усии, но все равно не перестает быть истинным созерцанием Бога. Кроме того, это нечто большее, чем апофатическое богословие ²⁶⁴⁹ и то же самое верно в отношении того единения с Богом, к которому ведет созерцание и боговидение. Оно наделяет верующего той реальностью, для описания которой язык апофатики не годится ²⁶⁵⁰. Равным образом, этот язык не в силах выразить и то, что совершается в молитвенной жизни верующего, когда он общается с Богом, высшая непостижимость которого представляет собой нечто положительное с характерной для него духовной динамикой ²⁶⁵¹. Рассуждая таким образом, Палама пытается лишить божественную запредельность (и проистекающее отсюда апофатическое богословие) того неоплатонического контекста, в котором она нередко оказывалась, и утвердить ее на христианском учении об откровении. Постепенно само это учение было расширено. Есть мнение, что "для паламитского богословия характерна такая оценка преображения, которая, по сути дела, уравнивает его с другими деяниями божественного домостроительства" ²⁶⁵². Уже на раннем этапе развития византийского мистицизма повествование о преображении Христа ²⁶⁵³ стало важным источником различных богословских идей. Соответствуя характерной для мистической духовности установке на то, что видение представляет собой орудие и цель веры, "свет", являвшийся средоточием всего этого повествования, стал удобным поводом для того, чтобы выяснить, как передается божественное откровение. Какова природа света, который там увидели ученики?. Это не была божественная усия, которую согласно Библии никто никогда не видел ²⁶⁵⁴, но не было и нечто призрачное (fasma) ²⁶⁵⁵, ибо в день Преображения Господня 6-го августа на заутрене Церковь молится: "В свете Твоем, воссиявшем днесь на Фаворе, мы узрели Отца яко свет и Духа яко свет" ²⁶⁵⁶. Если свет не принадлежит к какой-либо из двух природ Христа, то в таком случае он является некоей третьей реальностью, а это означало бы, что у Христа три естества ²⁶⁵⁷. Поскольку же он не является частью человеческой природы, которую Христос един с нами, то, следовательно, он должен принадлежать Его божественному естеству и, значит, быть нетварным ²⁶⁵⁸. Явление на горе Преображения, ставшее как бы "прелюдией" ко второму пришествию Христа ²⁶⁵⁹, стало также и откровением "того, чем бы некогда были и чем нам должно стать" ²⁶⁶⁰, когда Он нас обожит.

Если в Библии и у святых отцов богопознание именуется "светом", то это потому, что оно действительно вдохновляется тем светом, который есть истинный Бог ²⁶⁶¹. Восхождение до боговидения - не измышление, но истина ²⁶⁶². Даже ветхозаветные откровения божественного света нельзя именовать "символическими" ²⁶⁶³, тем более нельзя усматривать символ в фаворском свете. Григорий Богослов называл его "божеством" ²⁶⁶⁴, но он не сделал бы этого, "если бы он был просто тварным символом, а не подлинным божеством" ²⁶⁶⁵. В сущности, в слово "символ" православные вкладывали нечто большее. Максим Исповедник, например, считал, что Христово тело, распятое на кресте, есть "символ" наших тел, а не наоборот ²⁶⁶⁶. Больше - символ меньшего, но не иначе ²⁶⁶⁷. Однако даже такой смысл этого слова не отражает природы фаворского света, ибо это был сам Бог ²⁶⁶⁸. "Воззрев на небо" ²⁶⁶⁹, Стефан-первомученик увидел не символ и не нечто мнимое, но "славу Божию" ²⁶⁷⁰. "Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят", - возвещал Христос в заповедях блаженства, имея в виду не символы, но реальность ²⁶⁷¹. Такое боговидение превосходит всякий язык ²⁶⁷², даже язык апофатического богословия ²⁶⁷³. Так или иначе, должно держаться того, что свет откровения, зримый в боговидении, есть божественная реальность.

Реальность божественного усматривалась не только в откровении, но и в обоживании. Максим недвусмысленно выразил это в такой формуле: "Когда обоживаешься благодатию,

становишься всем, что есть Бог, кроме усии" ²⁶⁷⁴. С одобрением приводя эти слова, Палама в равной мере не хотел называть "символическими" ни обоживание, ни богооткровенный свет ²⁶⁷⁵. Тем не менее реальность, которую затрагивали эти два вопроса, не была одной и той же, ибо, когда стали пояснять, что значит быть обожженным, оговорка, сделанная Максимом ("кроме усии"), оказалась весьма существенной. Согласно одному из противников Паламы "Меня обоживает весь Бог, и, обожившись, я становлюсь единым со всем Богом" ²⁶⁷⁶. И еще: "Нетварное обоживание есть не что иное, как божественное естество" ²⁶⁷⁷. Палама настаивал на отыскании пути, следуя по которому можно было бы сохранить реальность спасения как обоживания и в то же время не допустить нелепой и богохульной идеи, будто принявшие обожение становятся "Богом по естеству" ²⁶⁷⁸. Это было достигнуто в учении о том, что "Отец чрез Сына в Духе обоживает приемлющих обожение" ²⁶⁷⁹. Сохраняя человеческое по природе, они по благодати обретают божественное ²⁶⁸⁰. Нелепости и богохульства удалось избежать, развив мысль о том, что "обоживающий дар Духа не есть надсушая Божия усия, но ее обоживающее действие (energeia)" ²⁶⁸¹. Сводя воедино оба момента, Петр в своем основополагающем отрывке об обожении (2 Пет.1:4), говорит о реальном причастии божественному естеству, которое, однако, не предполагает взаимоотождествления ²⁶⁸².

Чтобы не сказать, что обоживание делает человека Богом по естеству, надо не забывать, что благодать сверхъестественна, то есть выше естества, ибо, если бы она была "по естеству", то в таком случае на самом деле привела бы к тождеству естества и усии между обоживающим Богом и обоживаемым человеком ²⁶⁸³. Именно такой точки зрения, как считал Палама, и придерживается его противник, уча о "благодати обожения по естеству" ²⁶⁸⁴. Однако на самом деле просвещающее и обоживающее действие, благодаря которому его восприемники становятся причастниками божественного естества, само таковым естеством не является. Нельзя сказать, что в действии Бога нет Его естества, ибо оно вездесуще но тем не менее им нельзя наделить и потому нельзя говорить об обожении "по естеству", но только "по божественной благодати" ²⁶⁸⁵. Эта благодать настолько реальна, что, обретая ее, "имеющие начало" возносятся "над всеми веками, временами и пространствами", по благодати, но не по естеству, становясь причастниками безначальной и бесконечной Божией вечности ²⁶⁸⁶. Здесь мы опять видим, что в богословии Паламы вопрос о Божией природе играет решающую роль: Бог непостижим прежде всего не в силу человеческой ограниченности, но в силу собственной запредельности, и, следовательно, возможность приобщения божественной природе, обретаемую через спасение как обожение, надо толковать так, чтобы не посягнуть на Божию неизменность ²⁶⁸⁷ и никоим образом не поставить под угрозу реальность самого дара обожения ²⁶⁸⁸. В своей сущности /усии/ Бог остается вне приобщения и созерцания даже для святых, но то, что они видели и чему стали причастниками, было не Его символом, но Им Самим ²⁶⁸⁹. Утверждая этот парадокс, Палама пошел дальше трех основных тем апофатического богословия: учение о свете и спасении через обожение стало средоточием учения о Боге. Бог, которому поклоняются христиане, в одно и то же время абсолютен и доступен для приобщения, непостижим по Своей природе и тем не менее постигаем святыми, приобщающимися Его естества: Он абсолютен по природе, но доступен по благодати ²⁶⁹⁰. Здесь наивысшим образом проявился принцип, согласно которому суть православия заключается в утверждении обеих сторон диалектической истины. "Неприобщим стало быть и приобщим /ametektos ara kai metektos/ сам Бог, неприобщим как Сверхсущий, приобщим как имеющий сущетворную силу и всепреобразующую и всесовершающую энергию" ²⁶⁹¹. Поэтому всякий раз, когда святые Отцы говорят, что Бог неприобщим, это надо понимать в первом смысле, но всякий раз, когда говорят, что приобщим, имеется в виду второе. Следовать Отцам значит отстаивать и то, и другое ²⁶⁹². Утверждая, что предмет созерцания - символ или тварь, Варлаам и его единомышленники стремились отстоять абсолютную и неприобщимую Божию природу, но делали это в ущерб реальности. Ведь поскольку Божия усия "совершенно непостижима и несообщаема никому... можем ли мы как-то по иному подлинно познать Бога", если обоживающая благодать и свет не есть Сам Бог? ²⁶⁹³.

Обстоятельным обоснованием такого взгляда на связь приобщаемого и неприобщаемого в Боге стал сплав учения о божественных действиях (energeiai), разработанный в христологических спорах, с учением о божественной сущности (ousia) ²⁶⁹⁴, получившим свое развитие в триадологических прениях ²⁶⁹⁵. Различные тонкости, артикулируемые в спорах с моноэнергизмом, оказались полезными для Паламы и его учеников ²⁶⁹⁶. Из моноэнергистских дискуссий родилось учение, согласно которому божественное действие, будучи вечным и нетварным, в то же время отличается от божественной усии ²⁶⁹⁷. Утверждать, что Божия усия несообщаема, но сообщаемы Его действия, значило лишь делать необходимый вывод из этого учения ²⁶⁹⁸. Вопреки Западу, Восток утверждал, что послание Святого Духа надо отличать от Его вечного исхождения ²⁶⁹⁹, поскольку первое включает в себя не

несообщаемую усию Троицы, а "благодать, силу и действие, общие Отцу, Сыну и Святому Духу" ²⁷⁰⁰, которые, тем не менее, остаются нетварными и вечными. Если речь идет о "благодати Божией" как Божиим действием, то здесь имеется в виду Сам Бог, Вечный и Нетварный; если же это относится к человеческим добродетелям или "достоинствам", то, стало быть, подразумевается нечто тварное и временное ²⁷⁰¹. Божии действия, например, благодать, по своей природе божественны и не имеют ни начала, ни конца ²⁷⁰². Тем не менее их надо отличать от божественной усии ²⁷⁰³, ибо, как учил еще Василий, они "многоразличны" (poikilai), тогда как усия "проста" (haple) ²⁷⁰⁴. По-видимому, такой подход предполагал расширение догмата о Троице, в котором происходил переход от различия между усией и ипостасью к различию между ними обеими и действием, причем, усия, ипостаси и действия одинаково считались Божиими ²⁷⁰⁵. Когда ангел возвещает Марии о том, что на нее найдет Святой Дух ²⁷⁰⁶, в этом "нашествии" предполагается лишь действие, но не ипостась, так как в отличие от Слова Дух не вочеловечился. Тем не менее здесь можно говорить о подлинном сошествии Святого Духа Божия ²⁷⁰⁷. Другой ход мысли предполагал лишь две возможности: утверждать, что Божия сила, благодать и действие, а также Его мудрость и истина /все, что было даровано человекам/ тождественны Его усии, или настаивать, что все они имеют лишь тварную природу ²⁷⁰⁸. Новое различие в Божестве, различие "не только по ипостасям, но и по действиям" ²⁷⁰⁹, стали называть возрождением политеизма ²⁷¹⁰, и именно так его и воспринимали противники данного подхода ²⁷¹¹. Сторонники же утверждали, что в этом и заключается единственная возможность сохранить монотеизм. Из высказывания Псевдо-Дионисия, согласно которому Бог, наделяющий благодатью обожения, "превосходит это божество", то есть "превосходит обоживающий дар" ²⁷¹², казалось, можно заключить, что он учит о двух божествах, хотя на самом деле это противоречило бы его собственному ясному речению ²⁷¹³. От любого такого предположения отмежевался и Палама. "Я никогда не считал, - говорит он, - и ныне не считаю, что есть два божества или более" ²⁷¹⁴. Своим критикам он резко возражал, говоря, что не они, а как раз он своим учением о нетварной Божией благодати и действии "сохраняет единство Божества" ²⁷¹⁵. Коротко говоря, в этом положении, а также в самом догмате о Троице, он усматривал учение о Боге, которое, исповедуя Его единство, в то же время должным образом оценивает реалии христианской литургии и духовного делания. Греческое богословие уже давно утверждало, что если Бог действительно таков, как о Нем говорит восточная литургия, то тогда теология Афанасия предстает как необходимое тому заключение ²⁷¹⁶. Теперь же, продолжая эту тему, оно утверждало, что, если Бог еще и таков, как о Нем говорит восточное монашеское духовное делание, то, следовательно, теология Паламы тоже представляет собой столь же необходимое заключение. Задача богословия заключается в том, чтобы исповедовать Бога, Которому молится Церковь, Бога, вечный свет Которого есть Его подлинное откровение и Чья вечная благодать наделяет верных спасительным даром обожения.

ОКОНЧАТЕЛЬНЫЙ РАЗРЫВ С УЧЕНИЕМ ЗАПАДА

В последние два века византийской истории в жизни восточного христианства никогда не угасала идея примирения с Западом. Даже развитие мистического богословия было связано с этой проблемой, поскольку ученики Григория Паламы видели в Варлааме представителя западного учения. Дело не только в том, что он родился в Калабрии /хотя и в православной семье/, но и в том, что, в конце концов, перейдя в латинство, он выступил в защиту Запада, которая была воспринята как отказ от его ранних посягательств на учение Рима ²⁷¹⁷. Кроме того, есть некоторые основания /по крайней мере, отчасти/ объяснить антипаламитскую позицию Варлаама влиянием Августина. По существу, опровержение западного учения зачастую было расхожим приемом, с помощью которого какой-нибудь византийский богослов обретал известность; с другой стороны, начиная от Ансельма Кентерберийского ²⁷¹⁸ и кончая Фомой Аквинским, ведущие теологи-схоласты не гнушались сочинением трактатов наподобие известного "Против заблуждений греков" ²⁷¹⁹. О том, какую роль эти трактаты сыграли в христианской мысли Запада, мы поговорим в третьем томе нашей работы, а сейчас у нас нет возможности рассматривать западную теологию как таковую. В данном томе мы уделим внимание тому, каким образом Восток отстаивал и развивал свой исторический ответ латинскому христианству, а также его неудачным попыткам создать вероучительные формулы, которые после вековых споров смогли бы привести к воссоединению Церкви. Воссоединение, как и сама полемика, имели в своей основе не столько вероучительные, сколько иные соображения, так что "столь ожесточенно обсуждаемый вопрос о filioque... скрывал лежащую в его основе крайне важную проблему" ²⁷²⁰. Некоторые участники споров

сами признавали, что раскол произошел не "по церковным вопросам"²⁷²¹, и что греки отъединились от латинян "не столько из-за различия в учении, сколько в силу их ненависти к латинянам, исторгнутой теми превратностями, которые они перенесли"²⁷²². Несмотря на то, что оба высказывания принадлежат восточным богословам, в конце концов переметнувшись на Запад, обе стороны на самом деле вели свою вероучительную полемику в бурной обстановке, никак не связанной с богословием. На Лионском Соборе 1274-го года, который Запад считает четырнадцатым вселенским, представители Византии примирились с латинянами. Еще более благоприятной была попытка, предпринятая в 1439-м году во Флоренции, где восточные делегаты и апологеты Запада пошли на взаимные серьезные уступки. Оба Собора пришлись на период между разграблением Константинополя латинянами во время четвертого крестового похода в 1204-м году и его завоеванием турками в 1453-м году. Политические силы, явленные в двух завоеваниях нового Рима, свели на нет достижения обоих Соборов, и оба раза воссоединение было объявлено недействительным. Тем не менее причины неудачи крылись не только в политике, будь то политика императора или духовенства, но и в подспудных вероучительных различиях, казавшихся непримиримыми; одни были продолжением расхождений, изначально способствовавших разделению обеих Церквей, другие дополнили собой список спорных тем.

Как всегда в полемике между Востоком и Западом, вопрос об авторитете в Церкви казался самым важным и основополагающим по отношению ко всем остальным. Решив его, можно было бы договориться и по поводу всех остальных, однако пока он оставался нерешенным, о решении прочих не могло быть и речи. Например, "убеждения греков в том, что святые не погрешают в вере и, следовательно, должны договориться" приводилось как "объяснение и оправдание принимаемого ими единения", совершившегося во Флоренции²⁷²³. В основе этого единения лежал авторитет, в данном случае авторитет латинских Отцов, отстаивавших западное учение о Filioque. С их авторитетом, однако, соглашались не все греки²⁷²⁴. Несмотря на то, что Августин и Аквинат были переведены на греческий²⁷²⁵, ощущалась "острая нехватка греческих переводов латинских церковных писателей"²⁷²⁶. Равным образом, не все частные высказывания того или иного Отца Церкви имели одинаковую нормативную силу, поскольку существовало определенное различие между тем, что они писали как частные лица и тем, что Церковь излагала в качестве принятого догмата²⁷²⁷. То же самое относилось и к греческим Отцам, например, к Григорию Нисскому, но в еще большей степени - к латинским, а также к более современным богословам-латинянам, таким, как "ваш Учитель, Фома /Аквинский/"²⁷²⁸. Порой, как, например, это случилось в спорном отрывке из Григория Нисского, в текст, по-видимому, делались вставки²⁷²⁹, и поэтому, всегда надо было выяснять, подлинны ли святоотеческие речения, оказавшиеся особенно полезными /как, впрочем, и те, которые смущали/²⁷³⁰. Примечательно, что в период позднего византийского богословия некоторые важные рукописи /включая те, в которых содержались акты Второго Константинопольского Собора 553-го года/, вероятно, не были доступны восточным теологам²⁷³¹.

Противоборство между Востоком и Западом шло не по вопросу авторитета Отцов Церкви, всех вместе или каждого в отдельности, а в связи с тем, каким образом авторитет римского епископа относится к любому другому церковному авторитету. Строго говоря, спор шел даже не о верховенстве, поскольку все восточные богословы оставляли его за Римом²⁷³². Вопрос заключался в том, чтобы выяснить, каким образом Рим достиг этого главенства. Сторонники притязаний Рима /даже те, кто занимал высокое положение на Востоке/ утверждали, что вопрос о главенстве римского епископа не выводится из светских источников и не принадлежит "одному лишь мирскому" /pros ta kosmika/²⁷³³. С другой стороны, противники Рима говорили, что папа является его епископом и в то же время первым среди прочих епископов; первое преимущество он получил от Петра, однако второе исходит "только от благословенных Отцов и благочестивых императоров" прошлых времен²⁷³⁴. Основанием такого главенства было положение Рима как столицы империи, "города, который имел верховенство над всеми остальными городами"²⁷³⁵. Исходя из этой предпосылки, некоторые восточные богословы готовы были заключить, что главенство римского епископа длилось лишь до тех пор, пока город Рим имел статус императорского, и, следовательно, "когда он, ввергнутый в порабощение захватчиками, племенами варваров и готов, под чьим правлением он и доныне находится, перестал быть императорским, тогда, утратив свое императорское звание, он утратил свое преимущество и главенство"²⁷³⁶.

Однако даже не заходя так далеко, восточные богословы все равно критиковали римского епископа, считая, что он незаконно захватил власть, которая на самом деле ему не принадлежит. Он поставил себя вровень с Писаниями, хотя "лишь канонические Писания

непогрешимы" ²⁷³⁷. Отождествив себя с Петром, он словно бы говорил, что, подобно Петру, полагает Святой Дух источником всего им сказанного, однако никто не давал папе такого обетования ²⁷³⁸. Кроме того, даже Петр, несмотря на свое главенство ²⁷³⁹, позволял Павлу исправлять его ²⁷⁴⁰. Даже Петр не был непогрешим, ибо впал в заблуждение - тем более на это нельзя притязать его преемникам ²⁷⁴¹. Папе надо подчиняться "доколе... он хранит порядок и пребывает в истине"; "если же он оставляет истину", его надо отвергнуть ²⁷⁴², ибо в противном случае придется утверждать, что он может притязать на обладание той же богодухновенностью, которая присуща Писанию, и что "если папское судилище разумеет в этих вопросах, то тогда речения благословенных Отцов, в конечном счете, тщетны и излишни" ²⁷⁴³. Очевидно, никто не был готов оставить Писания и Предания, и посему папские притязания были чрезмерными.

По сути дела, спор между Востоком и Западом заключался в "нежелании предоставить решение спорных вопросов вселенскому Собору, в нежелании достичь их решения в соответствии с древним деланием Отцов, а также в стремлении воздвигнуть римлян учителями в прении, коим остальные, как ученики, должны повиноваться" ²⁷⁴⁴. Притязание на авторитет, равный авторитету Писания и Предания, вел к утверждению своих преимуществ над всеми остальными церковными структурами. Латиняне считали, что отношение папы к другим патриархам таково, каково отношение патриарха Константинопольского к подвластным ему епископам и прочему духовенству ²⁷⁴⁵. Однако в церковном Предании папа обычно именовался просто "епископом Рима" ²⁷⁴⁶. Пребывание трех патриархов под властью мусульман не упразднило их авторитета, и потому, будучи всего лишь одним патриархом из пяти, епископ Римский волею своих четырех сотоварищей был лишен права на монархии притязания ²⁷⁴⁷. Более того, еще у древних был обычай поверять серьезные вопросы "вселенскому церковному судилищу", то есть не какому-то отдельному человеку и даже не первоиерарху, а церковному Собору, "ибо они хорошо знали немощь человеческую" ²⁷⁴⁸. Кроме того, ни первоиерарх, ни даже все епископы вместе не могли созвать такого Собора: это делали "императоры, а не епископы" ²⁷⁴⁹. Однако для того, чтобы достичь единения с Римом, кое-кто из "восточных" был готов пойти на компромисс, причем довольно неожиданным образом. Особенно заметной эта готовность была на Флорентийском Соборе, где "преемник благословенного Петра, князя апостолов, и истинный Христов Наместник" был возведен "главою всей Церкви, Отцом и Учителем всех христиан, коему в лице благословенного Петра Господом нашим Иисусом Христом была дана всякая власть окормлять вселенскую Церковь, а также управлять и водительствовать ею. Все это было в "согласии с тем, что содержится в актах вселенских Соборов и в священных канонах" ²⁷⁵⁰. Последняя формула двусмысленна: она могла относиться и к "двадцать восьмому правилу" Халкидонского Собора, в котором восточные архиереи усматривали утверждение Константинополя "новым Римом", и к совокупному каноническому преданию латинского христианства, которое к этому времени вбирало в себя Псевдо-Исидоровы декреталии и другие утверждения папского верховенства, к коим мы вернемся в третьем томе. По крайней мере, некоторые из восточных ревнителей единения вполне однозначно готовы были утверждать, что "честная и святая Римская Церковь обладает верховным и совершенным первенством и водительством над вселенскою католическою Церковью" ²⁷⁵¹. Тем не менее даже те, кто сильнее всех ратовал за признание римского главенства, делали оговорку, которая играла крайне важную роль для восточной иерархии и богословия и согласно которой, несмотря на признание римского главенства, "нам все же надлежит непреложно пребывать в обрядах, унаследованных нашими церквами от начала" ²⁷⁵². Для того, чтобы правильно понять суть вероучительных компромиссов, которых требовало воссоединение, а также чтобы вообще осмыслить восточное христианство в его вероучении, крайне важно помнить, что вероучительные расхождения, возникавшие между Востоком и Западом в этом новом противостоянии, своими корнями уходили в восточную литургию, цельность которой, хотя бы в принципе, Запад обещал чтить. Среди этих расхождений была нескончаемая полемика о Filioque, а также два новых спора, имевших ярко выраженный литургический акцент и касавшихся учения о евхаристии и чистилище. Западное богословие, вошедшее к этому времени в пору схоластики и потому покончившее с "богословским разрывом", характерным для ранних этапов полемики, решало эти вопросы с помощью философски утонченных категорий. Что касается восточного богословия, то, несмотря на свою философскую изощренность, оно рассматривало их /как, впрочем, и все другие богословские вопросы, насколько это было возможно/ в литургическом контексте. Тем не менее даже те проблемы, которые брали начало в литургии, надо было рассматривать и в иных контекстах, о чем по-прежнему свидетельствовал спор о Filioque.

Этот спор возник как литургический вопрос, и уместность этой формулы как добавления к тексту Никейского символа веры по-прежнему вызывала полемику. Даже если с богословской точки зрения Filioque можно было принять, с литургической и юридической оно оставалось незаконным. Упомянув о полемике с несторианами, апологеты Востока утверждали, что, хотя именование девы Марии "Богородицею" /Феотокос/ стало "тем спором, по которому и разразилось все противоборство", Отцы, тем не менее, не дерзнули добавить его в текст символа и по-прежнему держались принятой формулы - "и воплотившагося от Духа Свята и Марии Девы" ²⁷⁵³. По сути дела, это возражение нельзя было снять, сказав, что между теми, кто исповедует изначальный вариант символа, принятый на Никейском Соборе, теми, кто исповедует его расширенный вариант, утвержденный на Первом Константинопольском Соборе, и, наконец, исповедующими еще более расширенную формулу, предполагающую добавление слов "и от Сына", нет существенной разницы ²⁷⁵⁴. Тот факт, что Константинопольский Собор внес в символ добавление, не дает права какому-то отдельному церковному престолу самочинно вносить еще одно ²⁷⁵⁵. Другой прецедент, приводимый в поддержку Filioque, тоже был дан Никейским Собором, а также последовавшими за ним десятилетиями. В Никейском постановлении, а также у других Отцов, термины "усия" и "ипостась" употреблялись как синонимы ²⁷⁵⁶. Признавая, что эта двусмысленность лежит в основе некоторых возражений против никейской триадологии, Афанасий заявлял, что он не желает, чтобы спор о словах привел к расколу в Церкви ²⁷⁵⁷. Сославшись на этот авторитетный отрывок из Афанасия, восточные сторонники Filioque могли предположить, что и здесь идет спор не по существу, а лишь по форме ²⁷⁵⁸. Апологеты Filioque заявляли, что сочинения святых Отцов не подтверждают довода восточных богословов, согласно которому между вечным "исхождением" /ekproevsis/ Духа от одного лишь Отца и его домостроительным "посланием" /ekprempsis/, совершающимся и от Сына, есть серьезное различие ²⁷⁵⁹.

Помимо вопроса о литургическом обосновании принципиальное возражение против Filioque основывалось на том, что эта формула предполагает два источника и, следовательно, "два начала" в Божестве. Защитники Filioque, однако, отрицали возможность такого допущения. Говоря о "началах" /arhai/ во множественном числе ²⁷⁶⁰, они, тем не менее, настаивали, что "Отец есть Божество как источник, единственная причина и единый источник сверхсущего Божества" ²⁷⁶¹. Учить о том, что в Троице два начала, значит самым серьезным образом повреждать православную триадологию, но латиняне этому и не учили ²⁷⁶². "Святая Римская Церковь никогда не учила о двух началах в двух /ипостасях/ как различных силах" ²⁷⁶³, о едином исхождении Святого Духа ²⁷⁶⁴. Неверно говорить о "двух источниках" или "двух способах существования Духа" ²⁷⁶⁵, даже если правильно будет сказать, что Дух исходит "от Отца и Сына" ²⁷⁶⁶. Постановление о Троице, принятое в Лионе в 1274-м году, анафематствовало тех, кто отвергал Filioque, но также и тех, кто "с наглым безрассудством дерзнул утверждать, что Святой Дух исходит от Отца и Сына как двух начал, а не одного" ²⁷⁶⁷. Несмотря на такие заявления восточные критики Filioque утверждали, что "начал столько, сколько ипостасей", от которых исходит Дух, и, следовательно, формула "и от Сына" не может избежать дуализма ²⁷⁶⁸. Критике были подвергнуты и некоторые другие аспекты западного вероучения. Ответ был найден в компромиссной формуле "иже от Отца исходящего чрез Сына" /ek Patros di' Yiou/.

На Флорентийском Соборе 1439-го года были повторены старые доводы против теории "двух начал", однако постановление возвещало "о том, что говорят святые Учители и Отцы, то есть о том, что Святой Дух исходит от Отца чрез Сына" и подводило к тому, что существует только одно начало, но что таковым в равной мере являются Отец и Сын ²⁷⁶⁹. Посему Сын "сопричинен" /ksynaition/ и, будучи "Свет от Света и Бог истинен от Бога истинного" /как об этом говорилось в символе веры/, Он есть и "начало от начала" ²⁷⁷⁰. Сторонники Запада считали, что, если в восточном Предании содержится фраза "чрез Сына" /которая тем самым обретает право на существование/, то, стало быть, "нет никакого различия, ежели сказать "от Сына" или же "от Отца чрез Сына", ибо обе фразы "равносильны" ²⁷⁷¹. Восточные богословы объявили компромиссом само возражение, утверждая, что формула "чрез Сына" - латинская выдумка, направленная на то, чтобы навязать грекам еретическую формулу Filioque ²⁷⁷². Как и в Лионе, компромисс, достигнутый во Флоренции, с политической точки зрения оказался слишком незначительным и весьма запоздалым; несмотря на то, что "спор о filioque, нескончаемый лабиринт аргументов и контраргументов, тянулся свыше восьми бесплодных месяцев" ²⁷⁷³, проблему не удалось решить и на богословском уровне, в результате чего в учении о Святом Духе обе стороны вернулись на свои исторически сложившиеся позиции.

Это учение - хотя и совершенно по-другому - заявило о себе в другом противоборстве Востока и Запада - в споре об эпиклезе. Эпиклеза - неотъемлемая часть всех восточных литургий и, в частности, Литургии Климента, в которой священник после возгласения установительных евхаристийных слов молится: "И пошли Духа Твоего Святого на жертву сию... дабы хлеб сей соделался телом Твоего Христа, а чаша сия - кровию Твоего Христа"²⁷⁷⁴. Почти такие же формулы содержатся и в евхаристических молитвах Литургии Василия и Литургии святого Иоанна Златоуста²⁷⁷⁵. Несмотря на то, что порой сходные молитвы встречались в некоторых западных литургиях²⁷⁷⁶, в латинском богословии было принято считать /отчасти вследствие евхаристических споров 9-го и 11-го веков, развитие которых мы проследим в третьем томе/, что именно в результате повторения установительных слов совершается чудо пресуществления хлеба и вина в Тело и Кровь Христа. Что касается греческого богословия, то, не только "недавнее", но и раннее²⁷⁷⁷, оно считало, что сила пресуществления нисходит благодаря призыванию Святого Духа²⁷⁷⁸. Этим оно навлекало на себя критику Запада, утверждавшего, что такое призывание - всего лишь славословие и что сила, совершающая евхаристическое чудо, исходит из изначального установления Христа и совершается на каждой евхаристии благодаря повторению слов "сие есть тело Мое" и "сие есть кровь Моя"²⁷⁷⁹.

Согласно полемическому учению Востока цель этих слов заключается в том, чтобы "вспомнить содеянное" Христом и "привнести освящающую силу в освящаемые дары". Сошествие же Святого Духа является действием, благодать которого "соотносит некогда сказанное с присутствующим ныне и... претворяет предложенные /хлеб и вино/ в тело и кровь Господа"²⁷⁸⁰. Согласно Златоусту "слово Господа, сказанное раз и навсегда /Христом/, совершает и завершает жертву"²⁷⁸¹, и потому оно не порождает реального богоприсутствия, которое достигается призыванием Духа²⁷⁸². В другом месте Златоуст говорит, что сила священника - это сила Святого Духа²⁷⁸³ и, стало быть, все таинства, включая таинство евхаристии, совершаются Святым Духом. На Флорентийском Соборе было установлено, что "силою слов /Христа/ хлеб превращается в тело Христово, а вино - в Его кровь"²⁷⁸⁴. Кроме греков, оставшихся в западной Церкви даже после распада Флорентийской унии²⁷⁸⁵, большинство восточных богословов по-прежнему отстаивало литургическую практику эпиклезы и вытекавшую отсюда вероучительную установку.

Еще одним спорным вопросом, поднятым на Флорентийском Соборе, было учение о чистилище. Предвосхищаемое Августином и другими западными Отцами, у Григория Великого оно приняло окончательную форму церковного учения²⁷⁸⁶, однако к той поре взаимная обособленность Востока и Запада стала очевидной, и Восток пошел по другому пути. Назиданием для него отчасти стало осуждение Оригенова учения о всеобщем спасении²⁷⁸⁷, и в западном учении о чистилище он усматривал тревожное напоминание об оригенизме²⁷⁸⁸. Несмотря на то, что отголоски Оригенова учения слышались, по-видимому, у самого Григория Нисского, известного святого и учителя Церкви, последующее определение апокатастасиса как ереси сделало учение Григория неприемлемым²⁷⁸⁹. В своем изложении богословских требований, вынесенных на Флорентийский Собор, латиняне призывали Восток принять учение о чистилище как апостольское, обязательное для всей католической Церкви. Восточным ревнителям соединения было довольно того, что Рим исповедует чистилище²⁷⁹⁰, однако другим греческим богословам этого было недостаточно. Молитвы за умерших действительно были апостольской традицией, однако никакого учения о чистилище из этого не следовало²⁷⁹¹. В Литургии святого Иоанна Златоуста всегда были молитвенные слова о "в вере почивших"²⁷⁹². В ней ничего не говорится об их пребывании в некоем промежуточном состоянии, из которого они, наконец, очистившись, вознесутся на небеса²⁷⁹³. В притче о богаче и Лазаре Христос говорит, что, когда Лазарь умер²⁷⁹⁴, он тотчас "отнесен был ангелами на лоно Авраамово"²⁷⁹⁵. Что касается 2-й Книги Маккавейской, и, в частности, отрывка, где сказано, что Иуда "принес за умерших умилолюбивительную жертву, да разрешатся от греха"²⁷⁹⁶, то в нем речь идет не о простительных грехах, для очищения от которых согласно западному учению и уготовано чистилище, а об идолопоклонстве²⁷⁹⁷. По той же причине слова апостола о спасении "как бы из огня"²⁷⁹⁸ не говорят о существовании чистилища, хотя больше всякого другого библейского отрывка наводят на эту мысль²⁷⁹⁹. Постановление, принятое на Флорентийском Соборе, отстаивало западное учение, согласно которому души тех, кто умер в покаянии, но не смог принести удовлетворения за совершенные в этой жизни грехи, "после смерти очищаются карами чистилища"²⁸⁰⁰. Тем не менее крушение Флорентийской унии означало, что Восток вернулся к своей точке зрения, гласившей, что в Писании и Предании нет однозначного указания на то, что происходит с душой после смерти, и потому нет и официально принятого православного учения на этот счет, но есть лишь различные теологемы, которые нельзя обосновать нормами церковного

учения ²⁸⁰¹. Кроме того, Восток утверждал, что каким бы ни было промежуточное состояние, земная Церковь не может притязать на него своею властью.

Ни раньше, ни потом вероучительные различия между Востоком и Западом не обсуждались так подробно, как в спорах, имевших своим средоточием Лионский Собор 1274-го года и особенно Флорентийский 1439-го года. Дискуссия кончилась ничем, единение не состоялось, но форма, которую вероучительные вопросы обрели за эти два века, и впредь определяла характер взаимоотношений между двумя Церквями. Роль Флорентийского Собора в реформаторском богословии 15-го века мы рассмотрим в 4-м томе, здесь же заметим, что как Флорентийская уния, совершившаяся менее чем за пятнадцать лет до падения Константинополя, так и ее отвержение должны рассматриваться как одно из свидетельств последнего расцвета византийского православия. Кроме того, в 16-м и 17-м веках все это помогло Востоку определить самобытные черты православного вероучения.

ОПРЕДЕЛЕНИЕ ВОСТОЧНОЙ САМОБЫТНОСТИ

Переговоры о воссоединении, пришедшиеся на поздний период существования Византийской империи и проходившие в Лионе и Флоренции, показали, насколько неясной остается позиция Востока по многим вопросам. Скажем еще раз, что только в ответ на критику Запада и его вероучительные формулы Восток впервые смог достичь некоторой концептуальной ясности в изложении своего вероучения. Например, чудесное изменение, совершающееся в евхаристии, греки именовали словом "metousiosis", что представляло собой буквальный перевод схоластического термина "трансубстанциация" /пресуществление/ ²⁸⁰² и что, вероятно, никогда не стало бы концепцией греческого богословия, если бы не пришло с Запада. Однако этот же пример дает основание считать, что сами по себе споры в Лионе и Флоренции были недостаточными для того, чтобы поднять вопрос об окончательном определении сути восточного вероучения, поскольку, несмотря на предысторию своего появления в греческом богословии, термин "metousiosis", не стал официально признанной частью восточного вероучения и оставался таковым до тех пор, пока на арену не вышел третий участник полемики между Востоком и Западом - богословие протестантизма. О роли Реформации в развитии вероучения мы подробно поговорим в 4-м томе, однако в силу ее влияния на греческое христианство этот вопрос касается и того, о чем мы говорим сейчас.

Общее противостояние всему, в чем протестантские реформаторы усматривали папские притязания, заставило их в целях пропаганды и полемики обратиться к восточному христианству. На Лейпцигском диспуте 1519-го года Мартин Лютер, вынужденный отстаивать свою точку зрения, согласно которой авторитет папы не является мерилем христианского вероучения и жизни, привел в качестве примера "греческих христиан минувшего тысячелетия... которые не были под властью римского первосвященника" ²⁸⁰³. На следующий год он заявил, что "русские, белорусы, греки, богемцы и многие другие великие земли в этом мире... веруют, как мы, крестят, как мы, проповедуют, как мы и живут, как мы" ²⁸⁰⁴. В деятельности самого Лютера признание такого родства не шло дальше нескольких переговоров с богемскими гуситами, которые, не входя в восточный христианский мир, отпали от Рима лишь веком раньше. То, что у Лютера было просто полемической интуицией, у его товарища Филиппа Меланхтона и его учеников стало более основательной попыткой экуменического сближения. Самым важным шагом в этой области явился перевод на греческий язык Аугсбургского Исповедания, которое представляло собой вероучительную хартию лютеранской реформации.

Перевод был послан патриарху Константинопольскому, и, будучи автором Исповедания и, вероятно, его переводчиком, Меланхтон попутно выражал надежду, что в нем не отыщется противоречий со "святыми Писаниями, как пророческими, так и апостольскими, а также с догматическими канонами святых Соборов и учением ваших Отцов" ²⁸⁰⁵. С этой целью Исповедание не только было переведено с латинского на греческий, но и его вероучительные положения были сообразованы с греческой аудиторией. Следуя учению реформаторов, латинский текст, например, ставил во главу угла тезис об оправдании верою по благодати, ничего не говоря о делах освящения ²⁸⁰⁶. Однако, стремясь донести эту мысль до восточных христиан, авторы перевели латинский глагол "быть оправданным" /justificari/ греческим "освящаться" /agiasestai/ ²⁸⁰⁷. Весь перевод брал за основу "не слова концептуального догматического языка, сложившегося во многовековой схоластической традиции, а терминологию греческой литургии" ²⁸⁰⁸. Заинтересовавшись восточным христианством, лютеране были поражены тем, что "во время турецкой тирании" сохранились "не только вероучение и обряды христианской религии", но и структура епископального

правления и порядка ²⁸⁰⁹, несмотря на то, что "большинство простонародья и священников вершиной благочестия почитают поклонение Деве Марии и иконам" ²⁸¹⁰. В 16-м веке эти переговоры почти ничем не увенчались, так как православный патриарх "не сумел ответить на послание Меланхтона и не принял руку дружбы, протянутую протестантами" ²⁸¹¹. В следующем столетии, основательно изучив Аугсбургское Исповедание, Константинопольский патриарх Иеремия хотя и одобрил триадологию лютеран ²⁸¹², но, возражая против их учения об оправдании одной лишь верой, заявил, что "кафолическая Церковь требует веры живой, свидетельствующей о себе добрыми делами" ²⁸¹³. В других вопросах /например, в вопросе о роли епиклезы в освящении евхаристии/ патриарх счел Аугсбургское Исповедание ошибочным, поскольку оно повторяло обычную латинскую теорию ²⁸¹⁴. Так же было расценено и сохраненное лютеранами *Filioque* ²⁸¹⁵. Противостояние реформаторов монархическим притязаниям Рима, а также сходство взглядов по вопросу об авторитете светского правления не стало достаточным основанием для того, чтобы вступить в общение ²⁸¹⁶, поскольку в других вопросах и особенно в вопросе о свободной воле человека лютеранское богословие ушло от восточного учения даже дальше, чем от доктрины, характерной для западного позднего средневековья ²⁸¹⁷. Тем не менее богословские контакты и другое интеллектуальное общение между протестантским Западом и православным Востоком продолжались, равно как по-прежнему сказывалось влияние на восточную мысль римского католицизма. Поэтому иногда получалось так, что "восточное противостояние Риму основывалось на протестантских принципах, а противостояние реформаторам - на учении иезуитов" ²⁸¹⁸.

Самым драматическим свидетельством этой ненормальной ситуации стало богословие жившего в 17-м веке константинопольского патриарха Кирилла Лукариса. В 1629-м году он выпустил в свет свое "Исповедание веры", в котором стремился достичь синтеза между восточным православием и теологией умеренного кальвинизма и в котором намеревался выразить дух обеих традиций, не посягая ни на одну из них. Средоточием восточного православного исповедания было учение о Троице и лице Христа, определенное древними Соборами и подтвержденное последующими веками. По многим другим вероучительным вопросам Церковь не высказалась с такой же определенностью; Восток, например, противостоял западному учению о чистилище, усматривая в нем попытку вознести частное умозрение до уровня церковной нормы. Сочиняя "Восточное исповедание христианской веры", Кирилл Лукарис в двух основополагающих вероучительных моментах стремился придерживаться официально признанного православия, но в то же время расценивал молчание Церкви по другим вопросам как оправдание своей попытке привить протестантизм Востоку. Споры, вызванные его "Исповеданием", показали, что на самом деле Восток веровал и учил гораздо больше, чем исповедовал, но был вынужден, отвечая на брошенный ему вызов, придать своему учению конфессиональную ясность ²⁸¹⁹.

Защищая православие, чистота которого оспаривалась, Кирилл утверждает, что на Востоке традиционно исповедуется "учение о Боге и воплощении Слова". Его "Исповедание" было тому подтверждением ²⁸²⁰. Оно начинается традиционным обращением к Троице ²⁸²¹, а в 1-й главе говорится, что "мы именуем Пресвятую Троицу Единосущной, Превышающей всякое творение, Препоблагословенной, Славной и Поклоняемой". Что касается *Filioque*, то здесь, следуя компромиссной формуле прошлого века, "Исповедание" учило, что "Святой Дух исходит от Отца чрез Сына и единосущен Отцу и Сыну" ²⁸²². В следующей главе "Триипостасный Бог, Отец, Сын и Святой Дух" называется "Творцом всего видимого и невидимого" ²⁸²³, включая ангелов. В добавление к этим высказываниям, в которых слышатся отголоски восточного вероучительного развития, "Исповедание" в характерной для Востока манере касается христологии. Несмотря на то, что Мария не называется Богородицей, Кирилл учит о ее вечном девстве ²⁸²⁴. Более того, о воплощении говорится, что оно совершилось тогда, когда "Христос воспринял человеческую плоть в Свою ипостась" ²⁸²⁵. Таким образом, не вдаваясь в подробности соборных формул, "Исповедание" примыкает к тому пониманию Христа, согласно которому Его божественная ипостась остается определяющей созидательной силой и после вочеловечения. Следовательно, Кирилл мог повторить традиционную восточную критику "Церкви Рима, возлюбившей новшества в вероучении" ²⁸²⁶, поскольку даже в единственном пререкаемом моменте своей триадологии /в утверждении о том, что Святой Дух исходит от Отца чрез Сына/ он мог сослаться на святоотеческие сочинения и, по меньшей мере, на определенное соборное подтверждение.

В "Исповедании" константинопольского патриарха гораздо больше удивляет обилие уступок протестантскому вероучению. Описывая, как он сам узнал о протестантизме, Кирилл говорит о "книгах евангельских учителей, которых у нас на Востоке не только никогда не видели, но

о которых даже и не слышали". Основываясь на этих книгах, он сравнивает догматы протестантизма с догматами греческих и латинских Церквей. Благодаря этому сравнению "Богу милосердному было угодно просветить нас, и мы поняли, в каком заблуждении пребываем, и начали зрело размышлять о том, что надлежало сделать" ²⁸²⁷. Основываясь на таких высказываниях, его противники писали, что "он - вор и лютеранин /kleptes esti kai louteranos/, учит, выходя за пределы /православного учения/ и соблазняет народ" ²⁸²⁸. Кирилл отвергал эти обвинения, однако с точки зрения принятых на Востоке норм его позиция по некоторым "восточным" вероучительным положениям, конечно же, была "новшеством". Когда-то он написал довольно обычную апологию иконопочитания ²⁸²⁹, однако в своем "Восточном исповедании православной веры", он приводит излюбленный текст иконоборцев ²⁸³⁰, напоминает о запрете на изображения, содержащемся в Десятисловии ²⁸³¹, и далее, поясняя, что "мы не отвергаем живописания, которое является искусством творения символов, и сообразуемся с желанием отдельного человека иметь иконы Христа и святых", тем не менее отвергает всякое "поклонение им или их почитание" ²⁸³².

Пытаясь обосновать свое неприятие иконопочитания, Кирилл ссылается на силу "Святого Духа в Святом Писании" ²⁸³³. Во всем его "Исповедании" Писанию отводится не только высший, но, по сути дела, единственный авторитет. "Его власть /латинское auctoritas, греческое martyria/ весьма превосходит власть Церкви", ибо, будучи человеческой, Церковь может заблуждаться" ²⁸³⁴. "Истинно и несомненно, - скажет он позднее, - что Церковь может сбиться с пути и вместо истины избрать заблуждение". Только "учение и осияние Святого Духа", данное в Писании, может противодействовать ему ²⁸³⁵. Что касается другого основополагающего принципа Реформации, а именно учения об оправдании, то здесь, как и в вопросе об авторитете Библии, "Исповедание" Лукариса было явно протестантским. "Веруем, - возвещало оно, - что человек оправдывается не делами, но верою". "Когда же говорим "верою", понимаем то, что с нею связано, то есть Христову праведность, которую вера, словно рукою, уловляет и дает нам нашего ради спасения". Добрые дела - "свидетели нашей веры и подтверждение нашего призвания", но они "никак не достаточны для спасения человека" ²⁸³⁶. К "евангельским таинствам" /ta euaggelika mysteria/ Кирилл относит только крещение и евхаристию ²⁸³⁷, причем присутствие в евхаристии Тела и Крови Христа истолковывается им как нечто "воспринимаемое верою духовно" ²⁸³⁸, и следовательно, в вопросе о реальном евхаристийном богоприсутствии он ближе латинян, греков и даже лютеран подходит к вероучению кальвинизма. Все это излагается как "вера, переданная Господом нашим Иисусом Христом, возвещенная апостолами и исповедуемая православием" ²⁸³⁹.

Официальные представители восточного православия отказались считать "Восточное исповедание христианской веры" Лукариса хоть в какой-то мере таковым. "Анафема Кириллу, нечестивому новому иконоборцу!" - возвестил Константинопольский Собор 1638-го года ²⁸⁴⁰, а пять лет спустя другой Собор, состоявшийся в Яссах в Молдавии, осудил "Исповедание" за "прирастание к кальвинистской ереси и отступление, насколько возможно, от восточно-христианского богопочитания" ²⁸⁴¹. Восточному вероучению особенно чуждым было обращение к "Святому Писанию без его истолкования святыми Отцами Церкви", богодухновенным Преданием и соборными постановлениями. Хотя Отцы Церкви и были людьми, они стали орудием Святого Духа, и посему, наставляясь ими, Церковь вдохновлялась Святым Духом и, следовательно, не могла заблуждаться ²⁸⁴². Всякого, кто придерживается вероучительных положений, содержащихся в "Исповедании", надо почитать за язычника и мытаря ²⁸⁴³. Что касается его автора /в котором многие отказывались видеть Константинопольского патриарха Кирилла/, то, изложив "свою частную веру как восточное исповедание христианской веры греков, а на самом деле являющуюся верой кальвинистской", он пребывает вне общения с восточным христианством, "ибо никогда наша Церковь не соглашалась с такими учениями и не согласится... благодатию Духа, Который ею правит" ²⁸⁴⁴.

Но кто определит, приемлемы ли "такие учения" или нет, если отсутствует официально признанное определение точного вероучения? Как-то Максим Исповедник заметил, что даже такой основополагающий догмат восточного христианства, каким является учение о спасении как обожении, не был включен в Символ Веры и определен на Соборах ²⁸⁴⁵. В столкновениях между Востоком и Западом вновь и вновь становилось ясно, что приверженность Востока древним Соборам может стать архаизмом, парализующим мысль и язык Церкви в случае возникновения новых проблем, о которых Отцы и Соборы никогда ничего не говорили. Обсуждение таких проблем еще больше осложнялось восточной церковной политикой, согласно которой подлинно вселенский Собор обычно требовал

участия всех пяти патриарших престолов. Не обремененный такими запретами, латинский Запад после разрыва с Востоком мог и впредь называть свои чисто западные собрания "вселенскими Соборами", тогда как восточная экклезиология не позволяла так относиться к Соборам, которые не были всеобщими. Ко времени Кирилла Лукариса римский католицизм уже несколько раз давал определение своему вероучению, причем не только на средневековых съездах, каким, например, был Четвертый Латеранский Собор 1215-го года (о котором мы поговорим в третьем томе), но и на Тридентском Соборе 1545-1563 годов (который мы рассмотрим в четвертом томе); несколько протестантских исповеданий тоже подробно изложили свое вероучение, и среди этих документов можно назвать лютеранскую "Книгу согласия" (1580-й год) и кальвинистские "Каноны Дортского Синода" 1619-го года. Непрерывающиеся столкновения с различными западными Церквями, редко приводившие к компромиссам, заставили восточных богословов и церковных деятелей утвердить традиционные аспекты вероучения, но в то же время перейти к более подробному их изложению или, точнее говоря, к нескольким таким изложениям, которые были представлены в 17-м веке и которые, по крайней мере, отчасти, возникли как реакция на "Исповедание" Лукариса. Некоторые из них получили официальное одобрение, например, Деяния Иерусалимского и Константинопольского Соборов 1672-го года, другие, хотя и имели частный характер, но были сделаны от лица Церкви и обрели нормативный статус; это особенно верно по отношению к исповеданиям, носившим имена Петра Могилы и Досифея. Особняком стояло исповедание Митрофана Критупула. Это был частный документ, в некоторых отношениях делавший уступку протестантизму, но не раз признанный "восточными" подлинным голосом их особого разумения веры.

В 17-м веке общим для всех изложений восточного вероучения было сочетание двух богословских методов, которые не всегда с легкостью сочетались в восточной мысли: повторение старых истин старыми словами и ответ на современную ситуацию в подобающей этому лексике. Такое сочетание нашло свое выражение в ответе Петра Могилы на вопрос о том, сколько членов содержит кафолическая православная вера. По его исповеданию она содержит "двенадцать членов, согласно Символу, принятому Первым Собором, что в Никее, и Вторым Собором, что в Константинополе". На этих Соборах "все, касающееся до нашей веры", было изложено столь ясно и окончательно, что уже никогда не может возникнуть потребность в каких-либо добавлениях. Тем не менее, хотя некоторые аспекты этого откровения ясны и хорошо известны, другие остаются более "таинственными". Посему менее ясные вероучительные положения надо объяснить в свете более ясных²⁸⁴⁶. В результате такого сочетания восточные вероисповедания 17-го века просто повторяли некоторые основные догматы, присовокупляя к ним дополнительные формулы. Это дает нам возможность проследить последовательное развитие вероучительных тенденций, изложенных в предыдущих главах, и в то же время определить, каким образом восточное христианство, отвечая на богословский нажим изнутри и извне, ясно отвечало на те вопросы, которые в прошлом не получили четкого догматического раскрытия.

Восточные символы веры вновь подтверждали авторитет Отцов, но в то же время, точнее раскрывая суть учения о Писании и Церкви, яснее излагали свое понимание догматического авторитета. От восточных иерархов нетрудно было услышать, что православная вера есть "то, что передано Самим Христом, апостолами и святыми Вселенскими Соборами"²⁸⁴⁷ - точно так же мог сказать Максим Исповедник или Иоанн Дамаскин. Кроме того, постоянно повторялся призыв /обычно сопровождаемый ссылкой на какой-нибудь чтимый пример из прошлого/ к тому, чтобы христианин соотносил свои религиозные убеждения и верования с исповеданием православной веры. Обращение "Отче наш" из Господней молитвы означало, что только сын православной Церкви может молиться, как подобает²⁸⁴⁸. Заповеди блаженства, возвещенные во время Нагорной проповеди, соотносятся только с теми, кто в своем учении не отошел от православия²⁸⁴⁹; покаяние в грехах тщетно, если не сохраняется приверженность исторической вере православия и кафолической Церкви²⁸⁵⁰. Утверждение основополагающих догматов, например, догмата о Троице, обычно сопровождалось цитатами из постановлений Вселенских Соборов, воспринимавшихся как законодательная норма по данному вопросу²⁸⁵¹. Если же надо было дать определение слову "вера", то оно подтверждалось ссылками на Никейский и Константинопольский Вселенские Соборы²⁸⁵².

В ответ на переменчивую богословскую ситуацию надо было одновременно утверждать традиционный взгляд на Предание и расширять его. Когда возвещалось, что Святой Дух наставляет Церковь устами Отцов, чей авторитет приравнивался авторитету Писаний и Вселенских Соборов, в этом не было ничего нового²⁸⁵³. Уже давно было принято сопоставлять

"Павла и Вселенские Соборы" ²⁸⁵⁴. Тем не менее споры 16-17-го веков заставили, например, подчеркнуть, что литургические и молитвенные добавления Церкви к библейскому тексту Благовещения ²⁸⁵⁵ исходят от Святого Духа; точно так же считалось уместным расширить вступительную проповедь Иисуса ²⁸⁵⁶, которая теперь звучала так: "Веруйте в Евангелие, но также во все прочие Писания и соборные постановления" ²⁸⁵⁷, поскольку авторитет Писания обретается в Предании православной Церкви ²⁸⁵⁸. Когда этот авторитет ставился выше авторитета Церкви /как это было у Кирилла Лукариса/, надо было утверждать их принципиальное тождество ²⁸⁵⁹, но когда, с другой стороны, Тридентский Собор, а также некоторые реформаторские исповедания начали называть книги, которые следовало принять как канонические, восточному христианству пришлось впервые спустя много веков утвердить официально признанный библейский канон ²⁸⁶⁰. Столь же острой была потребность определить природу и авторитет Церкви. Ее догматы именовались "божественными", "богодухновенными". Не только Писания, но и Церковь надлежало именовать "непогрешимой" ²⁸⁶¹. Похоже, что во многих утверждениях, касающихся ее авторитета и непогрешимости, в восточном богословии эхом отзывалась латинская экклезиология. Авторитетное свидетельство /martyria// католической Церкви ни в коей мере не уступало свидетельству Писания ²⁸⁶². Одни церковные догматы легко усматривались в Библии, другие изустно передавались от апостолов последующим поколениям верующих, но и те, и другие имели одинаковую силу ²⁸⁶³. Несмотря на то, что теория двойного источника богооткровенной истины имела много общего со взглядами большинства католических богословов, писавших после Тридентского Собора /решение самого Собора по этому вопросу оставалось довольно двусмысленным/, восточное учение о Церкви сохраняло свою самобытность. Настаивая на том, что Святой Дух не допустит, чтобы Церковь впала в ересь ²⁸⁶⁴, оно по-прежнему не делало полного отождествления ее духовной реальности с ее организационной структурой. Даже исповедание Митрофана Критулу, несмотря на следы протестантского влияния, в своем анализе четырех особенностей Церкви, утвержденных в Никейском символе веры (Единая, Святая, Соборная и Апостольская) ²⁸⁶⁵, подчеркивало /вопреки юрицизму Запада/ что, будучи Христовой невестой и Его телом, Церковь не может отождествляться с юридической корпорацией ²⁸⁶⁶. Таким образом, ни библейский спиритуализм протестантизма, ни юридический институционализм Рима не смогли по достоинству оценить восточное понимание святоотеческого авторитета в его динамическом соотношении с Писанием и Соборами.

Что касается христологии, то, в строгом смысле, ее восточное понимание не отличалось от западного, поскольку и то, и другое основывалось на постановлениях Халкидонского Собора. И Восток, и Запад православно учили, что воплощение совершилось тогда, когда "Сын Божий... восприял человеческое естество в Свою ипостась" ²⁸⁶⁷. Еретические христологические теории о предсуществовании человеческой природы Христа надлежало отвергнуть ²⁸⁶⁸. Стремлению несториан "спасти" божественную природу от страдания, постулировав двойственность ипостасей, было противопоставлено учение, согласно которому Христос не страдал "по Божеству", но пострадала "одна единая ипостась Христа", от которой после воплощения уже никак нельзя отъединить ни Божество, ни человечество ²⁸⁶⁹. Эти догматические определения, являвшиеся ответом халкидонского православия на отрицание двух природ и их разъединение, на Востоке обладали особой силой, потому что, в основном, именно там апологеты Эфесского и Халкидонского Соборов продолжали полемику с несторианской и монофизитской христологией.

Что касается позднейших споров, то они повлияли на христологические статьи восточных исповеданий, по меньшей мере, двояко, и в обоих случаях речь шла не столько о противостоянии, сколько о расстановке акцентов. В связи со спорами об оправдании верою, рожденными Реформацией, ставился вопрос не столько о лице Христа, сколько о Его деле. Когда речь заходила о том, как Христово дело сказалось на человеке, исповедания 17-го века /несмотря на греческое истолкование спасения как обожения/ довольствовались более общими идеями, например, божественного сыновства или боговидения ²⁸⁷⁰. Кроме того, противостоя Реформации, они утверждали, что оправдание грешника не должно совершаться "только верою" и что спасительная вера должна "претворяться любовью" ²⁸⁷¹. Среди прочего реформаторское учение об оправдании настаивало, что, поскольку Христос - единственный Посредник между Богом и человеком ²⁸⁷², даже Деву Марию нельзя наделять посредничеством. Учение о Марии всегда было неотъемлемой частью православной христологии, особенно на Востоке. Восточные конфессии вновь именовали ее "Богородицей" (Феотокос) ²⁸⁷³ и возвещали, что она свободна от всякого греха ²⁸⁷⁴. Более того, посредническое служение Христа никоим образом не отрицало и ее способности быть "Заступницей", будучи "пренепорочной матерью Самого Слова Божия" ²⁸⁷⁵. Несмотря на то,

что такие утверждения "как никогда в /восточном/ православии" давали "более точное догматическое выражение" ²⁸⁷⁶ учению о Марии, они, тем не менее, были гораздо менее обстоятельными, чем современные им западные споры о непорочном зачатии Марии /которые мы рассмотрим в четвертом томе/ или католическое определение этого догмата, данное в 1854-м году /что мы обсудим в пятом томе/. Кроме того, они продолжали стремление "восточных" соотносить учение о Марии не столько с догматом и богословием, сколько с литургией и практическим благочестием ²⁸⁷⁷.

Прежде всего они делали это, вновь отстаивая православное богослужение, причем не только поясняли, какое место в восточном христианстве занимают святые и их иконы, но и какую роль играет в нем учение о таинствах. Повторение уже устоявшихся аргументов в пользу иконопочитания основывалось на писаниях защитников икон и на постановлениях "Святого Вселенского Седьмого Собора", причем напоминалось, что "мы принимаем только семь Вселенских Соборов" ²⁸⁷⁸. Примечательно, что христологическому аргументу в пользу иконопочитания, игравшему столь важную роль на последних этапах иконоборческого спора, здесь не было уделено особого внимания. Использование икон решительно отличалось от поклонения образам, которое запрещалось в Деяниях ²⁸⁷⁹. Молитвенное отношение к иконам было актом "почитания" /time/, а не "поклонения" /latreia/ ²⁸⁸⁰. Более того, Церковь по Преданию унаследовала его от апостольских времен ²⁸⁸¹. Другие восточные литургические обряды получили нормативный исповедный статус, включая особую манеру творить крестное знамение (справа налево) ²⁸⁸². "Православным христианином" считался тот, кто соблюдает праздники церковного года в соответствии с календарем, утвержденным Церковью ²⁸⁸³.

В этом не было почти ничего нового. Новой была потребность ясно изложить восточное учение о таинствах в противоположность западным, особенно протестантским. Это изложение основывалось не только на известных восточных источниках, но даже на таких западных богословах, каким, например, был Августин ²⁸⁸⁴. Однако не от Августина, чье использование слова "таинство" по-прежнему оставалось двусмысленным ²⁸⁸⁵, а из поздней схоластики пришло именование семи священнодействий "таинствами" /mysteria/ в специальном смысле этого слова ²⁸⁸⁶. Восточные исповедания 17-го века ²⁸⁸⁷ усвоили это определение ²⁸⁸⁸. Митрофан Критопул попытался провести различие между крещением, евхаристией, покаянием и четырьмя остальными таинствами: отчасти потому, что первые три более явно притязали на то, что их установил Христос, и отчасти потому, что они выступали как "знамение... Троицы" ²⁸⁸⁹; однако в то время данное различие не получило широкой поддержки среди восточных богословов. Связь между таинством и иконой обсуждалась в более ранних спорах, однако требовала дальнейшего пояснения через различие. Таинства нельзя отнести к общей теории "знамений" (semeia), так как они представляют собой "деятельные орудия" (organa drastika) ²⁸⁹⁰. Евхаристия занимает среди них особое положение, "возвышаясь над всеми прочими" ²⁸⁹¹. Кроме того, она является тем таинством, чью связь с иконами надо определить как можно точнее.

Надо было подчеркнуть, что отношение к иконам является не столько поклонением, сколько почитанием, а отношение к евхаристии - не почитанием, а поклонением ²⁸⁹², так как в ней присутствует сам Господь ²⁸⁹³. Равным образом, когда ставился вопрос об определении этого присутствия, недостаточно было сказать, что тело и кровь Христа присутствуют, "как подобает символам или иконам" /typikos, eikonikos/ ²⁸⁹⁴, поскольку такое присутствие реальнее, чем это могут выразить данные термины. Чтобы точно описать, насколько оно реально, восточному богословию пришлось учиться у Запада, и, по-видимому, в этой связи и возникло греческое слово metousiosis, обозначающее "трансубстанциацию" /пресуществление / и теперь ставшее специальным термином. Восточные богословы сделали немало усилий для того, чтобы определить характер этого присутствия ²⁸⁹⁵, причем почти все сводилось к смысловым вариациям на тему того, что оно "реально, истинно и точно" ²⁸⁹⁶. Если между восточными пояснениями и соответствующими западными определениями и существовало какое-то различие, то в еще большей степени /как в учении о Марии/ заявляла о себе некоторая "почтительная сдержанность" по отношению к метафизическим подробностям ²⁸⁹⁷. Согласно Митрофану Критопулу ²⁸⁹⁸ "способ" /tropos/ богоприсутствия был "неведом", и даже довольно схоластические постановления "Исповедания Досифея" настаивали на том, что способ превращения хлеба и вина в Тело и Кровь Христа выше человеческого разума ²⁸⁹⁹. Совершенно ясно, что два основных стимула, заставившие восточное христианство по прошествии столь многих веков дать эти определения, находились за его пределами: в схоластической теологии таинств, развившейся в средние века, и в протестантском вызове этой теологии, заявившем о себе в 16-м и 17-м веках.

Не только в учениях о таинствах, но и в общем определении своей вероучительной самобытности восточное богословие 17-го века было ответом на западную теологию, католическую или протестантскую. Поэтому трактовка вероучительных проблем в схизме между Востоком и Западом /включая вопросы, возникшие в позднем средневековье и в период Реформации/ представляла собой неотъемлемую часть упомянутых исповеданий. Несмотря на то, что вопрос о Filioque не играл слишком большой роли в догматических дискуссиях между протестантизмом и Востоком, в исповеданиях он занимал важное место. В "Исповедании" Митрофана Критопула ему отводится первая самая пространная статья, посвященная основательной апологии восточного учения о Святом Духе и полемике против западного учения о Filioque ²⁹⁰⁰. Другие исповедания тоже повторяли восточное неприятие Filioque /Могила делал это относительно пространно, Досифей более кратко/ ²⁹⁰¹, и, по крайней мере, отчасти, это было обусловлено тем, что, приняв формулу "от Отца чрез Сына" ²⁹⁰², Кирилл Лукарис скомпрометировал позицию "восточных". Полемизируя с протестантизмом и особенно с католицизмом, восточные исповедания определяли кафоличность Церкви как вселенскость /всеобщность/, которая не может быть сведена ни к одной поместной Церкви, даже к Римской; если и есть какая-та Церковь, которая могла бы притязать на всеобщность, то это Иерусалим, "мать" всех прочих Церквей ²⁹⁰³.

Эти два вопроса, ставшие предметом спора между Востоком и Западом, заявили о себе во время полемики 9-го века, однако от внимания восточных исповеданий не ушли и другие проблемы, возникшие позднее. Несмотря на уступку схоластике, явленную в учении о пресуществлении, в исповеданиях настоятельно подчеркивалось, что хлеб евхаристийного таинства в противоположность западным опреснокам должен быть "соделан из вскишей пшеницы" ²⁹⁰⁴. Кроме того, они утверждали, что евхаристийное чудо совершается "действием Святого Духа" при возглашении епиклезы ²⁹⁰⁵, а не во время повторения установительных слов, как учил Запад ²⁹⁰⁶.

Еще одно расхождение между Востоком и Западом сказалось в требовании, согласно которому освященный хлеб и освященное вино надо раздавать всем причастникам ²⁹⁰⁷, включая мирян ²⁹⁰⁸. В исповеданиях нашли отражение и дальнейшие споры Востока и Запада по вопросу о чистилище. Считалось, что о нем ничего не говорится ни в Писании, ни у православных Отцов ²⁹⁰⁹, и тем не менее, как только возник этот вопрос, восточные исповедания почли себя обязанными постулировать некое "посмертное очищение", не переставая, однако, учить, что существуют лишь рай и ад ²⁹¹⁰. В некоторых отношениях самыми интересными, хотя, конечно, не самыми важными, были тезисы, в которых отражались современные богословские тенденции. Могила, например, повторял, что во Христе воедино слились пророк, священник и царь ²⁹¹¹. Это была совершенно православная мысль, среди прочих впервые высказанная Евсевием ²⁹¹², но ставшая темой христианской догматики лишь в "Наставлениях" Жана Кальвина (откуда она перешла в вероучительные работы различных деноминаций) ²⁹¹³.

Несмотря на тяжелое положение восточных Церквей во время мусульманского владычества, иногда становившееся темой греческих исповеданий ²⁹¹⁴, "обоснование тринитарного монотеизма" не играло здесь той роли, какая отводилась ему в более ранних столкновениях христиан со своими иудейскими и мусульманскими оппонентами. Как и прежде ²⁹¹⁵, в поддержку учения о "едином Боге во Святой Троице" приводилась Шема ²⁹¹⁶. Отец, Сын и Святой Дух выступали как "три ипостаси в одной усии, Пресвятой Троице" ²⁹¹⁷. Поскольку (за исключением вопроса о Filioque) учение о Троице не приводило к полемике с католицизмом и протестантизмом, восточные исповедания не шли дальше простых утверждений тринитарного монотеизма. 17-й век требовал укрепить их в том, что касалось отношения единого Бога ко злу /вопрос, по которому православие спорило с различными дуалистическими системами/, однако теперь отстаивать благодать Бога-Творца надо было не в полемике с метафизическим дуализмом, а в борьбе с реформаторским прочтением Августинова учения о первородном грехе ²⁹¹⁸.

Противостояние августиновскому Западу заставило Восток подробнее, чем в прошлые пятнадцать столетий, осветить эту доктрину, и несмотря на то, что у различных греческих Отцов можно было найти отрывки, поддерживающие такое учение, в общем и целом чувствовалось нечто новое, когда восточные исповедания заводили речь о "праотеческом грехе" /to propatorikon hamartema/, совершенном Адамом в раю ²⁹¹⁹ и переданном потомкам. Даже если считалось, что этот грех прощается крещением, все равно нельзя было забывать, что "нет ни одного человека, зачатого вне греха" ²⁹²⁰. Споры, разгоревшиеся после Августина, показали ²⁹²¹, что очень трудно, отстаивая такой взгляд на первородный грех, не поставить под угрозу свободную волю человека и, в конечном счете, учение о благом Боге

²⁹²². Не успев привыкнуть к такому противоречию и не зная, как его одолеть, восточное богословие, тем не менее, настаивало на обоих основополагающих догматах. Человек свободен, даже до обретения благодати, выбирать между добром и злом ²⁹²³. Восток по-прежнему возвещал, что "утверждение свободной воли остается основополагающим и необходимым" ²⁹²⁴. Еще яснее он выступал в своем непрестанном свидетельстве о том, что Бог - источник всего сущего, но что одновременно Он - причина лишь того, что хорошо. Божественной природе "недоступно даже переживание зла" и она "никоим образом не является причиной злого" ²⁹²⁵. Что касается учения о предопределении, то здесь надо не только упразднить всякое воззрение о двойном предопределении (к осуждению и к спасению), но и подчеркнуть, что Бог "преблаг" ²⁹²⁶ и даже "благ и превыше блага" ²⁹²⁷. Всякое богословие, в котором нет этих основополагающих догматов о Боге и человеке, равнозначно утверждению, "что естество есть зло", а это самое большое богохульство ²⁹²⁸. Вынужденное в силу сложившейся ситуации говорить о первородном грехе больше, чем оно говорило ранее, восточное богословие по-прежнему держалось учения о Творце и творении, которое сформулировало в первые века и которое отстаивало в борьбе с манихеями и их последователями.

Трактовка первородного греха исповеданиями 17-го века наводит на мысль об их двойственном положении. С одной стороны, они верно выражали все то, во что верили, чему учили, что исповедовали в Церквах восточного христианства и что оформилось во внутренних и, особенно, во внешних спорах. Как таковые, они уже давно стали актуальными в Церкви, которая по богословским и каноническим соображениям не спешила придавать учению законный статус. Тем не менее форма, которую приняло это узаконение, достигнув, наконец, нормативной кодификации, по существу была чуждой духу восточного христианства. Свидетельством тому стали "латинские схоластические образцы" ²⁹²⁹, определившие его стиль и язык, а также непрестанное повторение литургии как необходимой точки отсчета в изложении вероучительных положений. Для того, чтобы понять, каким образом Восток осмыслял природу Церкви и ее учение "надо из классной комнаты вернуться к богослужащей Церкви и, быть может, заменить школьный язык богословия на образный метафорический язык Писания" ²⁹³⁰. Несмотря на свою схоластическую терминологию и систематическую выверенность, восточные исповедания сохранили эту установку и, таким образом, еще точнее определили характер восточной самобытности.

ПРЯМОЙ НАСЛЕДНИК

О последнем расцвете византийского православия можно говорить и в смысле его утверждения и развития на русской почве, а также в других славянских культурах. Во второй части этого тома мы не раз имели возможность цитировать славянских писателей, хотя подлинная история вероучения, по существу, оставалась византийской. Такое отношение к славянским источникам обусловлено тем, что о "самостоятельности этих писателей говорить не приходится" ²⁹³¹. Источники вполне могли быть написаны и на греческом.

Итак, в спорах между Востоком и Западом ранние славянские тексты представляли собой или переводы с греческого, или сочинения греческих авторов, написанные на старославянском языке; в них повторялись полемические доводы против латинской Церкви, сформулированные апологетами Константинополя. Кроме того, славянское христианство стало предметом спора между обеими ветвями Церкви, когда обращение Моравии и Болгарии привело к полемике о юрисдикции, в которой на обе эти территории высказали притязание Рим и Константинополь и в результате которой одна из них подпала под власть того и другого ²⁹³². В "обосновании тринитарного монотеизма" славяне играли более непосредственную роль, и это объяснялось, по меньшей мере, двумя причинами. Обращение хазарской династии в иудейскую веру означало, что в отличие от византийских апологетов, имевших дело, в основном, с обособленными группами иудеев, находящихся на христианской территории, для ранних русских богословов иудаизм представал как более существенная угроза, причем не только в политическом или военном смысле, но и в вероучительном ²⁹³³. Для славян, принявших христианство, угроза "манихейского" дуализма, была довольно серьезной, особенно в Болгарии, и в этом смысле борьба Космы против богомилов представляет собой важный источник сведений о них ²⁹³⁴. В этой же главе, говоря о мистицизме исихастов, мы упоминали о духовном делании Сергия Радонежского и Нила Сорского.

Надо сказать, что во всех этих аспектах богословы славянских земель "находятся под определяющим влиянием византийской письменности"²⁹³⁵, и было бы несправедливо рассматривать их отдельно. Тем не менее, верно и то, что "крещение было пробуждением русского духа"²⁹³⁶. Как христианская империя /или, точнее, как конкретная христианская империя/, Византия была предметом богословских заявлений и ясно осознавала свою ставшую очевидной судьбу. Когда же византийское христианство было перенесено на Русь, появилось нечто новое. Со времен киевского митрополита Илариона, чей спор с иудаизмом особым образом сказался на толковании истории, христианская философия истории становится составной частью русского богословия. Этот аспект Иларионовой мысли "не есть просто часть греческого предания, поскольку у греков история как подход к богословию не слишком чтилась, особенно ее толкование в национальном ключе. Здесь на русского писателя повлияли Кирилл и Мефодий"²⁹³⁷. Это было действительно так, потому что апостолы славян - Кирилл и Мефодий - принесли новообращенным не только Христово Евангелие, но и осознание своего национального призвания. В какой-то мере то же самое можно сказать и о западных миссионерах, однако латинская месса непременно требовала, чтобы разные народы Западной Европы приняли единый - и чужой для них - литургический язык. Кирилл и Мефодий напротив "стремились к тому, чтобы дать славянам весь свод византийских литургических текстов на их языке"²⁹³⁸. Осознанием национальной самобытности славян во многом обязаны своему обращению, но, с другой стороны, славянская "богословская мысль впервые пробудилась благодаря раздумьям о духовной судьбе нации"²⁹³⁹.

Сначала эти раздумья стали частью общей религиозной культуры, которая по-прежнему сильно зависела от Византии, но все изменили события 15-го века, когда "последняя волна византийского Возрождения" докатилась до славян²⁹⁴⁰. Русские не приняли унии, договоренность о которой была достигнута на Флорентийском Соборе, и отошли от Константинополя²⁹⁴¹. Вскоре Новый Рим пал под натиском турок. Поначалу было не ясно, как эти события скажутся на будущей судьбе русского христианства, но спустя столетие /или около того/ русские церковные и государственные мужи решили, что настала пора еще сильнее заявить о своей независимости. На Московском Соборе царь возвестил: "Желанно мне, ежели сие угодно Богу и ежели божественные Писания сему не противостоят, чтобы в державном граде Москве воздвигнут был преславный престол патриаршеский"²⁹⁴². В 1589-м году это желание сбылось, и свершившееся было одобрено четырьмя восточными патриархами и другими церковными деятелями. Дабы возвести на престол нового патриарха, в Москву прибыл Константинопольский патриарх Иеремия, сказавший, что "во всей де подсолнечной един благочестивый царь...; zde подобает быти вселенскому патриарху, а в старом Цареграде /Константинополе/ за наше согрешение, от неверных турков вера христианская изгоняется"²⁹⁴³. Так ли говорил Иеремия или нет, но русские подхватили саму эту мысль. Псковский монах Филофей заявил, что "два Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти"²⁹⁴⁴. Кто бы ни был родоначальником этой идеи, но мысль о том, что Москва - третий Рим, удачно выразила богословское осмысление исторической роли России. "Третий Рим стал настоящей теократией.... На Востоке, особенно в Москве, учение Церкви приобрело еще большую исключительность /чем на Западе/.... Вершиной знания была теология"²⁹⁴⁵.

Только в новое время русское богословие /включая идею третьего Рима/ обрело свою самобытность. Третий /"Становление средневековой теологии"/ и четвертый /"Реформация Церкви и догма"/ тома мы всецело посвятим развитию христианского учения на Западе, однако в новое время обе ветви Церкви, разделившейся в результате схизмы между Востоком и Западом, еще раз столкнутся с теми же вероучительными проблемами: сектантством и ересью, рационализмом и атеизмом. Поэтому в 5-м томе /"Христианское учение и современная культура"/ мы опять вернемся в Россию 16-17 веков и рассмотрим восточное православное и сектантское учения как часть "кризиса православия на Востоке и Западе". Здесь мы поговорим и о позднейших периодах развития русской и греческой мысли. Тем не менее мы не сможем всего этого понять без осмысления "духа восточного христианства" в его развитии и становлении, пришедшемся на период с 7-го по 17-й века.

²⁴⁹⁸ См. выше

²⁴⁹⁹ См. выше

²⁵⁰⁰ Thdr.Agall.Agyr. (PG 158:1016); Marc.Eph.Conf.1 (PO 17:436); Marc.Eph.Or.Purg.2.11 (PO 15:118)

²⁵⁰¹ Гомер, Илиада II.13.484

- 2502 Ис.40:6-8; Пс.102:15
2503 Euth.Zig.Ps.102.14 (PG 128:1016)
2504 Ps.Anast.S.Jud.dial.1 (PG 89:1212)
2505 См. выше
2506 Gr.Naz.Or.4.113 (PG 35:649); Or.Luc.1.5 (GCS 35:9-10)
2507 Syn.Pal.(1341) 13 (Karmirs 358)
2508 См.т.1-й, стр.137-140; 198-199 оригинала.
2509 Gr.Pal.Tr.1.2.10; 2.11 (Meyendorff 95; 227)
2510 Max.Ambig.48 (PG 91:1361)
2511 Sim.N.Th.Eth.1.12 (SC 122:296)
2512 Sim.N.Th.Catech.22 (SC 104:382)
2513 Sim.N.Th.Catech.13 (SC 104:196)
2514 Sim.N.Th.Or.10 (PG 120:363)
2515 Sim.N.Th.Eth.10 (SC 129:392)
2516 Sim.N.Th.Or.17 (PG 120:392)
2517 Боровкова-Майкова 44
2518 Sim.N.Th.Catech.18 (SC 104:278)
2519 Sim.N.Th.Catech.20 (SC 104:334)
2520 Sim.N.Th.Eth.2 (SC 122:326)
2521 2Пет.1:4
2522 Sim.N.Th.Or.11 (PG 120:368)
2523 Sim.N.Th.Eth.1.6 (SC 122:226)
2524 Fedotov (1966) 1:28
2525 Sim.N.Th.Eth.9 (SC 129:230)
2526 Sim.N.Th.Eth.1.10; 3 (SC 122:256; 422)
2527 Sim.N.Th.Eth.10 (SC 129:272)
2528 Sim.N.Th.Or.14 (PG 120:381)
2529 Sim.N.Th.Catech.18 (SC 104:310)
2530 Леонид 44-45
2531 Sim.N.Th.Catech.16 (SC 104:244)
2532 Sim.N.Th.Catech.22 (SC 104:372)
2533 Sim.N.Th.Eth.1.3 (SC 122:196); Sim.N.Th.Catech.22 (SC 104:376)
2534 Sim.N.Th.Eth.1.pr. (SC 122:172)
2535 Sim.N.Th.Or.3 (PG 120:331-32); Sim.N.Th.Theol.2 (SC 122:136); Sim.N.Th.Eth.1.12 (SC 122:272)
2536 Sim.N.Th.Or.3 (PG 120:333)
2537 Sim.N.Th.Eth.1.6 (SC 122:232)
2538 Sim.N.Th.Catech.13 (SC 104:192-94)
2539 Sim.N.Th.Catech.5 (SC 96:412)
2540 Sim.N.Th.Catech.20 (SC 104:346)
2541 Sim.N.Th.Catech.17 (SC 104:262)
2542 Sim.N.Th.Eth.1.6 (SC 122:224)
2543 Sim.N.Th.Hymn.15.141-44 (SC 156:288)
2544 Sim.N.Th.Catech.10 (SC 104:140)
2545 Мф.5:8
2546 Sim.N.Th.Eth.5 (SC 129:88)
2547 Sim.N.Th.Or.8 (PG 120:360)
2548 Sim.N.Th.Catech.19 (SC 104:326)
2549 Sim.N.Th.Or.3 (PG 120:335)
2550 Sim.N.Th.Catech.10 (SC 104:142)
2551 Sim.N.Th.Or.10 (PG 120:365)
2552 Sim.N.Th.Catech.1 (SC 96:236); Max.Ascet.36 (PG 90:941)
2553 Sim.N.Th.Or.8 (PG 120:359)
2554 Sim.N.Th.Catech.1 (SC 96:234)
2555 Sim.N.Th.Or.26 (PG 120:451)
2556 См. выше
2557 Lossky (1957) 34
2558 Sim.N.Th.Theol.1 (SC 122:96)
2559 Sim.N.Th.Eth.8 (SC 129:210)
2560 Архангельский (1882) 170-73
2561 Боровкова-Майкова 28
2562 См.т.1-й, стр.347-348

- 2563 Thdr.Stud.Antirr.1.2 (PG 99:329)
2564 Bab.Evagr.2.11 (Frankenberg 137[136]); Thos.Ed.Nat.7 (Carr 33[42]); Tim.I.Ep.2 (CSCO 75:22[74:35])
2565 Sim.N.Th.Or.9 (PG 120:361-62)
2566 Sim.N.Th.Or.3 (PG 120:331)
2567 Sim.N.Th.Or.12 (PG 120:373)
2568 Sim.N.Th.Eth.4; 5 (SC 129:26; 82)
2569 Боровкова-Майкова 2-3
2570 Sim.N.Th.Eth.1.12 (SC 122:272)
2571 Sim.N.Th.Or.3 (PG 120:333)
2572 Sim.N.Th.Гимн.13.87-89 (SC 156:264)
2573 Sim.N.Th.Myst.33-34 (SC 156:152)
2574 См. выше
2575 Пс.81:6; Ин.10:34
2576 2Пет.1:4
2577 Sim.N.Th.Catech.15 (SC 104:228); Sim.N.Th.Or.2 (PG 120:330)
2578 Sim.N.Th.Theol.2 (SC 122:152)
2579 Sim.N.Th.Eth.5 (SC 129:100-102)
2580 Sim.N.Th.Eth.1.10 (SC 122:260)
2581 Sim.N.Th.Catech.5 (SC 96:388-402); Sim.N.Th.Eth.1.2 (SC 122:184-94); Sim.N.Th.Catech.5 (SC 96:406)
2582 Sim.N.Th.Or.11 (PG 120:367); Sim.N.Th.Eth.1.1 (SC 122:180); Sim.N.Th.Catech.5 (SC 96:388-90)
2583 Sim.N.Th.Or.14 (PG 120:382-83)
2584 Sim.N.Th.Catech.4 (SC 96:370)
2585 Мф.5:8
2586 Sim.N.Th.Eth.5 (SC 129:86)
2587 Sim.N.Th.Or.14 (PG 120:384)
2588 Sim.N.Th.Eth.1.3 (SC 122:202)
2589 Леонид 105
2590 Sim.N.Th.Theol.3 (SC 122:164)
2591 Max.Qu.Thal.8 (PG 90:285)
2592 Sim.N.Th.Eth.5 (SC 129:98)
2593 Мф.17:2
2594 Sim.N.Th.Catech.20 (SC 104:336)
2595 Sim.N.Th.Catech.16 (SC 104:246)
2596 Sim.N.Th.Or.3 (PG 120:334)
2597 Sim.N.Th.Catech.5 (SC 96:440)
2598 Sim.N.Th.Catech.5 (SC 96:432)
2599 Krivocheine (1954) 323
2600 Gr.Pal.Tr.1.2.12 (Meyendorff 99)
2601 Meyendorff (1959) 221
2602 Gr.Pal.Tr.1.1.6 (Meyendorff 21)
2603 Gr.Pal.Tr.3.1.12 (Meyendorff 581)
2604 Gr.Pal.Tr.3.2.4 (Meyendorff 649)
2605 Gr.Pal.Tr.2.1.36 (Meyendorff 299)
2606 Grigoire (1948) 114
2607 Gr.Pal.Tr.2.1.39 (Meyendorff 305)
2608 Gr.Pal.Tr.1.3.42 (Meyendorff 201)
2609 Gr.Pal.Ak.5.6.4 (Contos 317)
2610 Gr.Pal.Tr.1.3.28; 3.1.12; 3.1.23 (Meyendorff 171; 581; 601)
2611 Gr.Pal.Tr.1.1.23; 2.1.39; 2.3.3 (Meyendorff 65-67; 305; 391)
2612 Dion.Ar.E.h.2.pr. (PG 3:392)
2613 Gr.Pal.Theoph. (PG 150:957)
2614 Gr.Pal.Tr.3.3.3 (Meyendorff 699)
2615 Gr.Pal.Tr.1.3.34 (Meyendorff 185)
2616 Gr.Pal.Hom.16 (PG 151:201-4)
2617 Gr.Pal.Hom.16 (PG 151:201-4)
2618 См.т.1-й, стр.141-145
2619 ap.Gr.Pal.Tr.2.1.5 (Meyendorff 235)
2620 ap.Gr.Pal.Tr.1.1.13 (Meyendorff 33)
2621 Barl.Ep.1 (Schirr 262)

2622 Barl.Ep.3 (Schirr 298-99)
2623 Gr.Pal.Tr.1.1.4 (Meyendorff 15)
2624 Gr.Pal.Tr.2.3.66 (Meyendorff 525)
2625 Gr.Pal.Tr.1.3.20 (Meyendorff 153)
2626 Gr.Pal.Tr.1.1.10; 1.2.9 (Meyendorff 31-33; 91-93); Втор.15:9
2627 Vilmar (1857)
2628 Meyendorff (1959) 214
2629 Gr.Pal.Ak.5.6.4 (Contos 317)
2630 Gr.Pal.Theoph. (PG 150:932)
2631 Gr.Pal.Cap.121 (PG 150:1205)
2632 Gr.Pal.Theoph. (PG 150:917)
2633 Barl.Ep.1 (Schirr 232; 241)
2634 Syn.Pal.(1351) 9 (Karmirs 379)
2635 Gr.Pal.Tr.1.3.17 (Meyendorff 147)
2636 Meyendorff (1959) 281
2637 Gr.Pal.Tr.1.3.15 (Meyendorff 141)
2638 Gr.Pal.Tr.2.3.31 (Meyendorff 449)
2639 Joh.D.F.o.4 (Kotter 2:13)
2640 Киприан (1950) 278
2641 Gr.Pal.Cap.123 (PG 150:1205)
2642 Gr.Pal.Tr.3.3.14 (Meyendorff 723)
2643 Gr.Pal.Tr.2.3.53 (Meyendorff 493)
2644 Gr.Pal.Tr.3.2.17 (Meyendorff 673)
2645 Gr.Pal.Ak.1.6.1 (Contos 11-12)
2646 Gr.Pal.Tr.2.3.26 (Meyendorff 439)
2647 Dion.Ar.Myst.1.1 (PG 3:997)
2648 Gr.Pal.Tr.2.3.49 (Meyendorff 487)
2649 Gr.Pal.Tr.1.3.4 (Meyendorff 113-15)
2650 Gr.Pal.Tr.2.3.35 (Meyendorff 457)
2651 Gr.Pal.Tr.2.3.35 (Meyendorff 457-59)
2652 Contos (1963) 1:64
2653 Мф.17:1-9
2654 Gr.Pal.Tr.2.3.9 (Meyendorff 405); Gr.Pal.Ak.4.15.3 (Contos 283)
2655 Gr.Pal.Tr.3.1.15 (Meyendorff 587); Ин.1:18;
2656 Gr.Pal.Tr.3.1.12 (Meyendorff 581)
2657 Gr.Pal.Tr.3.1.17 (Meyendorff 591)
2658 Gr.Pal.Ak.4.5.4 (Contos 254)
2659 Gr.Pal.Tr.1.3.38 (Meyendorff 193)
2660 Gr.Pal.Hom.16 (PG 151:220)
2661 Gr.Pal.Tr.1.3.3 (Meyendorff 111)
2662 Gr.Pal.Ak.7.11.3 (Contos 548)
2663 Gr.Pal.Tr.1.3.6 (Meyendorff 119)
2664 Gr.Naz.Hom.40.6 (PG 36:365)
2665 Gr.Pal.Tr.3.1.12 (Meyendorff 581)
2666 Max.Ambig.54 (PG 91:1376)
2667 Gr.Pal.Tr.3.1.13 (Meyendorff 583)
2668 Gr.Pal.Ak.7.15.4 (Contos 568); Gr.Pal.Tr.2.3.20 (Meyendorff 429)
2669 Деян.7:55-56
2670 Gr.Pal.Tr.1.3.30 (Meyendorff 175)
2671 Мф.5:8
2672 Gr.Pal.Theoph. (PG 150:952)
2673 Gr.Pal.Tr.2.3.49 (Meyendorff 487)
2674 Max.Ambig.41 (PG 91:1308)
2675 Gr.Pal.Theoph. (PG 150:944)
2676 ap.Gr.Pal.Ak.5.25 (Contos 393)
2677 ap.Gr.Pal.Ak.1.7.23 (Contos 31)
2678 Gr.Pal.Tr.3.3.8 (Meyendorff 709-11)
2679 Gr.Pal.Theoph. (PG 150:953)
2680 Gr.Pal.Ak.3.6.4 (Contos 161)
2681 Gr.Pal.Tr.3.1.34 (Meyendorff 625)
2682 Gr.Pal.Theoph. (PG 150:933)
2683 Hag.Tom. (PG 150:1229)

- 2684 Gr.Pal.Tr.3.1.26 (Meyendorff 607)
2685 Gr.Pal.Cap.93 (PG 150:1188)
2686 Gr.Pal.Ak.3.4.2 (Contos 152)
2687 Gr.Pal.Ak.5.27.2 (Contos 406)
2688 Gr.Pal.Tr.1.1.22 (Meyendorff 61)
2689 Gr.Pal.Ak.1.7.6 (Contos 17)
2690 Gr.Pal.Theoph. (PG 150:952)
2691 Gr.Pal.Tr.3.2.25 (Meyendorff 689)
2692 Gr.Pal.Theoph. (PG 150:937)
2693 Gr.Pal.Ak.3.18.5 (Contos 215-16)
2694 См. выше
2695 См.т.1-й, стр.219-222 оригинала.
2696 Syn.Pal.(1351) 11 (Karmirs 381)
2697 Gr.Pal.Tr.3.3.7 (Meyendorff 707-9)
2698 Gr.Pal.Theoph. (PG 150:944)
2699 См. выше
2700 Gr.Pal.Conf. (Karmirs 408); Gr.Pal.Ak.5.24.4 (Contos 388-89)
2701 Gr.Pal.Ak.3.8.4 (Contos 169); Gr.Pal.Tr.3.1.8 (Meyendorff 573)
2702 Gr.Pal.Tr.3.2.8 (Meyendorff 659)
2703 Syn.Pal.(1341) 32 (Karmirs 360)
2704 Bas.Ep.234.1 (PG 32:869)
2705 Syn.Pal.(1351) 48 (Karmirs 402-3)
2706 Лк.1:35
2707 Gr.Pal.Theoph. (PG 150:952); Theoph.Nic.Theot.12.27 (Jugie 160)
2708 Syn.Pal.(1368) (PG 151:699)
2709 Gr.Pal.Ak.5.26.11 (Contos 404)
2710 Vailhй (1913) 768
2711 ap.Gr.Pal.Tr.3.1.24 (Meyendorff 603)
2712 Dion.Ar.Ep.2 (PG 3:1068-69)
2713 Hag.Tom. (PG 150:1228)
2714 Syn.Pal.(1351) 9 (Karmirs 379)
2715 Gr.Pal.Ak.3.16.4 (Contos 204)
2716 См. т.1-й, стр.206-207
2717 Barl.Un.Rom. (PG 151:1255-80); Barl.Lat. (PG 151:1255-80)
2718 Ans.Proc. (Schmitt 2:177-219)
2719 Thos.Aq.Greac. (Ed. Leon.40:71-105)
2720 Geanakoplos (1966) 105-6
2721 Joh.Bek.Un.1.2 (PG 141:17)
2722 Barl.Or.Un. (PG 151:1332)
2723 Gill (1959) 231
2724 Marc.Eph.Or.Purg.1.6 (PO 15:48)
2725 Marc.Eph.Conf.2 (PO 17:438)
2726 Hofmann (1945) 158
2727 Marc.Eph.Or.Purg.2.15 (PO 15:122-23)
2728 Marc.Eph.Or.Purg.2.23.3 (PO 15:143)
2729 Marc.Eph.Or.Purg.1.11 (PO 15:53)
2730 Joh.Bek.Un.2.1 (PG 141:157-81)
2731 Marc.Eph.Or.Purg.1.7 (PO 15:49)
2732 Nil.Cab.Caus.Diss. (PG 149:685)
2733 Joh.Bek.Un.1.6 (PG 141:21)
2734 Nil.Cab.Prim. (PG 149:701)
2735 Nil.Cab.Prim. (PG 149:704)
2736 Nil.Dox.Not. (PG 132:1100)
2737 Marc.Eph.Or.Purg.2.15 (PO 15:124)
2738 Nil.Cab.Prim. (PG 149:705)
2739 См. т.1-й, стр.13
2740 Nil.Cab.Caus.Diss. (PG 149:692)
2741 Nil.Cab.Prim. (PG 149:705)
2742 Nil.Cab.Prim. (PG 149:728-29)
2743 Nil.Cab.Caus.Diss. (PG 149:688)
2744 Nil.Cab.Caus.Diss. (PG 149:685)
2745 Nil.Cab.Prim. (PG 149:701)

- 2746 Nil.Cab.Prim. (PG 149:720)
2747 Nil.Cab.Caus.Diss. (PG 149:696-97)
2748 Nil.Cab.Caus.Diss. (PG 149:689)
2749 Nil.Cab.Prim. (PG 149:724)
2750 CFlor.(1439) Def. (Mansi 31A:1031-32); Eug.IV.Ep.176 (Hofmann 1-II:72-73)
2751 Joh.Bek.Ep.Joh.XXI (PG 141:945)
2752 Joh.Bek.Ep.Joh.XXI (PG 141:948-49)
2753 Marc.Eph.Dial. (PO 17:417)
2754 Joh.Bek.Ep.Joh.XXI (PG 141:945)
2755 Marc.Eph.Dial. (PO 17:416)
2756 См.т.1-й, стр.219-220
2757 Ath.Tom.8 (PG 26:805)
2758 Joh.Bek.Un.1.11 (PG 141:41); Joh.Bek.Apol.4 (PG 141:1013)
2759 Joh.Bek.Un.1.13; 2.10.3 (PG 141:49; 236)
2760 Joh.Argyr.Proc.2 (PG 158:996)
2761 Joh.Argyr.Proc.4 (PG 158:996)
2762 Joh.Bek.Un.1.8 (PG 141:24-25)
2763 Thdr.Agall.Argyr. (PG 158:1017-18)
2764 Joh.Argyr.Proc.10 (PG 158:1005)
2765 Joh.Bek.Ep.Joh.XXI (PG 141:946)
2766 Joh.Bek.Un.2.6 (PG 141:212-13)
2767 CLug.(1274) Const.1 (Mansi 24:81)
2768 Thdr.Agall.Argyr. (PG 158:1017-18)
2769 CFlor.(1439) Def. (Mansi 31A:1029-30); Eug.IV.Ep.176 (Hofmann 1-II:71)
2770 Joh.Argyr.Proc.8 (PG 158:1004)
2771 Joh.Bek.Un.1.20 (PG 141:60-61)
2772 Thdr.Agall.Argyr. (PG 158:1040)
2773 Geanakoplos (1966) 102
2774 Lit.Clem. (Brightman 21)
2775 Lit.Bas.; Lit.Chrys. (Brightman 329-30)
2776 Isid.Sev.Eccl.off.1.15.3 (PL 83:753)
2777 Bess.Consec. (PG 161:493)
2778 Cyr.H.Catech.23.7 (Reischl-Rupp 2:384)
2779 Petr.Lomb.Sent.4.8.3 (PL 192:856)
2780 Marc.Eph.Consec.5 (PO 17:430)
2781 Chrys.Prod.Jud.1.6 (PG 49:380)
2782 Marc.Eph.Consec.7 (PO 17:434)
2783 Chrys.Sac.3.4.179 (Nairn 53)
2784 CFlor.(1439) Decr.Arm. (Mansi 31-A:1057); Eug.IV.Ep.224 (Hofmann 1-II:129-30)
2785 Bess.Consec. (PG 161:524)
2786 См.т.1-й, стр.355-356 оригинала.
2787 Там же, стр. 151 оригинала.
2788 Marc.Eph.Or.Purg.2.23.10 (PO 15:150)
2789 Marc.Eph.Or.Purg.1.11 (PO 15:53)
2790 Joh.Bek.Ep.Joh.XXI (PG 141:947-48)
2791 Marc.Eph.Or.Purg.2.12 (PO 15:118)
2792 Lit.Chrys. (Brightman 331)
2793 Marc.Eph.Or.Purg.1.3 (PO 15:43-44)
2794 Лк.16:22
2795 Marc.Eph.Or.Purg.1.14.7 (PO 15:58)
2796 2Мак.12:45
2797 Marc.Eph.Or.Purg.1.4; 2.12 (PO 15:44-45; 120)
2798 1Кор.3:15
2799 Marc.Eph.Or.Purg.1.5; 2.20-21 (PO 15:45; 133-38)
2800 CFlor.(1439) Def. (Mansi 31-A:1031); Eug.IV.Ep.176 (Hofmann 1-II:72)
2801 Marc.Eph.Or.Purg.2.2 (PO 15:109)
2802 Conf.Petr.Mog.1.56; 1.117 (Karmires 699; 718);
Conf.Dosith.17 (Karmires 843); Syn.CP.(1691) Karmires 860)
2803 Luth.Ep.187 (W A Br 1:422)
2804 Luth.Rom.Leip. (W A 6:287)
2805 Mel.Ep.6825 (CR 9:923)
2806 C.A.4 (Bek.56)

2807 Act.&script.Wirt.30
2808 Benz (1949) 104
2809 Chyt.Or.8
2810 Chyt.Or.15
2811 Karmires (1937) 36-37
2812 Jer.СР.Ер.Тѣб.1.1 (Karmires 445)
2813 Jer.СР.Ер.Тѣб.1.4 (Karmires 449)
2814 Jer.СР.Ер.Тѣб.1.10 (Karmires 465)
2815 Jer.СР.Ер.Тѣб.2.1; 3.1 (Karmires 515-30; 556-66)
2816 Jer.СР.Ер.Тѣб.1.10 (Karmires 481-82)
2817 Jer.СР.Ер.Тѣб.1.18; 2.2; 3.2 (Karmires 483-85; 530-33; 566-68)
2818 Zernov (1961) 139
2819 Cyr.Luc.Ep.92 (Legrand 4:276-77)
2820 Cyr.Luc.Ep.97 (Legrand 4:295)
2821 Cyr.Luc.Conf.pr. (Michlcescu 267)
2822 Cyr.Luc.Conf.1 (Michlcescu 268)
2823 Cyr.Luc.Conf.4 (Michlcescu 269)
2824 Cyr.Luc.Conf.7 (Michlcescu 269)
2825 Cyr.Luc.Conf.7 (Michlcescu 269)
2826 Cyr.Luc.Ep.97 (Legrand 4:296)
2827 Cyr.Luc.Ep.112 (Legrand 4:333)
2828 ap.Cyr.Luc.Ep.92 (Legrand 4:279)
2829 Cyr.Luc.Ep.112 (Legrand 4:336)
2830 См. выше
2831 Исх.20:4
2832 Cyr.Luc.Conf.q.4 (Michlcescu 276)
2833 Cyr.Luc.Conf.q.4 (Michlcescu 276)
2834 Cyr.Luc.Conf.2 (Michlcescu 268)
2835 Cyr.Luc.Conf.12 (Michlcescu 271)
2836 Cyr.Luc.Conf.13 (Michlcescu 271)
2837 Cyr.Luc.Conf.15 (Michlcescu 272)
2838 Cyr.Luc.Conf.17 (Michlcescu 273)
2839 Cyr.Luc.Conf.con. (Michlcescu 274)
2840 Syn.СР.(1938) (Karmires 654)
2841 Syn.Jass.(1643) (Allacci 1082)
2842 Syn.Jass.(1643) (Allacci 1082-83)
2843 Мф.18:17
2844 Syn.Jass.(1643) (Allacci 1084-85)
2845 Max.Ambig.42 (PG 91:1336)
2846 Conf.Petr.Mog.1.5 (Karmires 675)
2847 Conf.Dosith.11 (Karmires 835)
2848 Conf.Petr.Mog.2.10 (Karmires 729)
2849 Conf.Petr.Mog.2.43; 45 (Karmires 736; 737)
2850 Conf.Petr.Mog.1.113 (Karmires 722)
2851 Conf.Petr.Mog.1.6-7 (Karmires 675)
2852 Conf.Dosith.9 (Karmires 831)
2853 Conf.Dosith.12 (Karmires 835)
2854 Syn.H.(1672) (Karmires 784)
2855 Лк.1:28
2856 Conf.Petr.Mog.1.41 (Karmires 693)
2857 Conf.Petr.Mog.1.96 (Karmires 714-15)
2858 Conf.Dosith.2 (Karmires 827)
2859 Cyr.Luc.Conf.2 (Michlcescu 268)
2860 Conf.Dosith.q.3 (Karmires 849-50)
2861 Conf.Petr.Mog.1.96 (Karmires 714-15); Dion.DP.Tom.syn. (Karmires 772)
2862 Conf.Dosith.2 (Karmires 827)
2863 Conf.Petr.Mog.1.4 (Karmires 674)
2864 Conf.Dosith.10 (Karmires 833)
2865 См. т.1-й, стр.156 оригинала.
2866 Metr.Crit.Conf.7 (Michlcescu 216-17)
2867 Conf.Dosith.7 (Karmires 830)
2868 Conf.Petr.Mog.1.42 (Karmires 694)

- 2869 Conf.Petr.Mog.1.46 (Karmires 695)
 2870 Conf.Petr.Mog.2.10; 56 (Karmires 729; 742)
 2871 Conf.Dosith.13; 9 (Karmires 835; 831)
 2872 1Тим.2:5
 2873 Conf.Petr.Mog.1.38 (Karmires 692)
 2874 Conf.Dosith.6 (Karmires 830)
 2875 Conf.Dosith.8 (Karmires 831)
 2876 Georgi (1940) 48
 2877 Conf.Dosith.q.4 (Karmires 850)
 2878 Metr.Crit.Conf.15 (Michlcescu 236-37)
 2879 Conf.Petr.Mog.3.55 (Karmires 761)
 2880 Conf.Dosith.q.4 (Karmires 850)
 2881 Dion.СР.Том.syn. (Karmires 773)
 2882 Conf.Petr.Mog.1.51 (Karmires 698)
 2883 Conf.Petr.Mog.1.88 (Karmires 712)
 2884 Conf.Dosith.16 (Karmires 839)
 2885 См.т.1-й, стр.305-306 оригинала
 2886 Conf.Petr.Mog.1.98 (Karmires 715)
 2887 Dion.СР.Том.syn. (Karmires 770)
 2888 Conf.Dosith.15 (Karmires 837)
 2889 Metr.Crit.Conf.5 (Michlcescu 213-14)
 2890 Conf.Dosith.15 (Karmires 838)
 2891 Conf.Petr.Mog.1.106 (Karmires 718)
 2892 Conf.Dosith.q.4 (Karmires 850)
 2893 Conf.Dosith.17 (Karmires 842)
 2894 Conf.Dosith.17 (Karmires 841)
 2895 Dion.СР.Том.syn. (Karmires 770)
 2896 Conf.Dosith.17 (Karmires 841)
 2897 Heiler (1937) 206
 2898 Metr.Crit.Conf.9 (Michlcescu 225)
 2899 Conf.Dosith.17 (Karmires 843)
- 2900 Metr.Crit.Conf.1 (Michlcescu 187-200)
 2901 Conf.Petr.Mog.1.71 (Karmires 705-6); Conf.Dosith.1 (Karmires 827)
 2902 Cyr.Luc.Conf.1 (Michlcescu 268)
 2903 Conf.Petr.Mog.1.84 (Karmires 709-10)
 2904 Conf.Petr.Mog.1.107 (Karmires 718); Metr.Crit.Conf. (Michlcescu 221-24)
 2905 Dion.СР.Том.syn. (Karmires 770)
 2906 Conf.Petr.Mog.1.107 (Karmires 718-19)
 2907 Conf.Petr.Mog.1.107 (Karmires 719)
 2908 Conf.Dosith.17 (Karmires 841)
 2909 Conf.Petr.Mog.1.66 (Karmires 703)
 2910 Conf.Dosith.18 (Karmires 844-48)
 2911 Conf.Petr.Mog.1.34 (Karmires 690)
 2912 Eus.H.e.1.2.8-18 (GCS 9:32-36)
 2913 Calv.Inst.(1559)2.15 (Barth-Niesel 3:471-81)
 2914 Metr.Crit.Conf.23 (Michlcescu 248-52)
 2915 Втор.6:4
 2916 Conf.Petr.Mog.1.8 (Karmires 674-75)
 2917 Conf.Dosith.1 (Karmires 827)
 2918 См.т.1-й, стр.299-301
 2919 Conf.Petr.Mog.3.20 (Karmires 748-49)
 2920 Conf.Dosith.6 (Karmires 830); Dion.СР.Том.syn. (Karmires 770-71); Conf.Dosith.16 (Karmires 839)
 2921 Conf.Petr.Mog.1.24 (Karmires 686)
 2922 См. т.1-й, стр.318-331 оригинала.
 2923 Conf.Dosith.14 (Karmires 836)

- 2924 Syn.H.(1672) (Karmires 784)
2925 Conf.Dosith.3 (Karmires 829); Syn.H.(1672) (Karmires 784)
2926 Conf.Dosith.3 (Karmires 828)
2927 Metr.Crit.Conf.2 (Michlcescu 200)
2928 Conf.Dosith.14 (Karmires 836)
2929 Karmires (1968) 667
2930 Florovsky (1972) 1:58
2931 Флоровский (1937) 8
2932 См. выше
2933 См. выше
2934 См. выше
2935 Флоровский (1937) 8
2936 Флоровский (1937) 4
2937 Fedotov (1966) 1:88
2938 Dvornik (1970) 107
2939 Fedotov (1966) 1:92
2940 Флоровский (1937) 27
2941 ПСРЛ 8:100-109
2942 ДАИ 2:191 (Нр.76)
2943 РИБ 2:318 (Нр.103)
2944 Малинин 2:55
2945 Masaryk (1930) 1:49-50

Краткая библиография

Работы общего характера

Adeney, Walter Frederic. *The Greek and Eastern Churches*. New York, 1932.

Atiya, Aziz Suryal. *History of Eastern Christianity*. Notre Dame, Ind., 1968. Данная работа особенно полезна для осмысления нехалкидонских Церквей, как яковитских (pp.167-235), так и несторианских (237-302).

Attwater, Donald. *The Christian Churches of the East*. 2 vols. Milwaukee, 1947-48. Первый том касается восточных Церквей, имеющих общение с Римом, второй - тех, которые такового общения не имеют.

Baumstark, Anton. *Geschichte der syrischen Literatur, mit Ausschluss der christlich-palastinischen Texte*. Bonn, 1922.

Beck, Hans-Georg. "Stand und Aufgaben der theologischen Byzantinistik". *Ostkirchliche Studien* 6 (1957): 14-34.

----- . *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*. Munich, 1959. Весьма полезный справочник в данной области.

Benz, Ernst. *Geist und Leben der Ostkirche*. 2nd ed. Munich, 1971. Английский перевод первого немецкого издания появился под заголовком *The Eastern Orthodox Church, Its Thought and Life* (Garden City, N.Y., 1963).

Bohlig, Gertrud. *Untersuchungen zum rhetorischen Sprachgebrauch der Byzantiner, mit besonderer Berücksichtigung der Schriften des Michael Psellos*. Berlin, 1956.

The Cambridge Medieval History. 1st ed. Vol. 4: *The Eastern Roman Empire (717-1453)*. Cambridge, 1936.

----- . 2nd ed. Vol. 4: *The Byzantine Empire*. Cambridge, 1966-67. Оба издания данного сборника совершенно непохожи друг на друга. Первое является более полным, но не заменяет второго.

Dvornik, Francis. *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*. Cambridge, Mass., 1958.

----- . *Early Christian and Byzantine Political Philosophy: Origins and Background*. 2 vols. Washington, 1966.

Ehrhard, Albert. "Theologie." In Krumbacher, Karl. *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des Ostromischen Reiches*, pp. 37-218. 2nd ed. Munich, 1897.

Elert, Werner. *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie: Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte*. Edited by Wilhelm Maurer and Elisabeth Bergstrasser. Berlin, 1957. Исследование монофизитской христологии в контексте ее ранней и подней истории.

Fedotov, George P. *The Russian Religious Mind*. 2 vols. Cambridge, Mass., 1966. Анализ "русского византизма", предпринятый Федотовым, освещает византийское и русское направление.

----- . ed. *A Treasury of Russian Spirituality*. New York, 1948.

Флоровский, Г.В. *Византийские отцы V-VIII веков*. Париж, 1933.

Florovskij, George. *Collected Works*. Belmont, Mass., 1972-. Подзаголовок первого тома: *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*.

Gass, Wilhelm. *Symbolik der griechischen Kirche*, 1872.

Geanakoplos, Deno John. *Greek Scholars in Venice: Studies in the Dissemination of Greek Learning from Byzantium to Western Europe*. Cambridge, Mass., 1962.

----- . *Byzantine East and Latin West: Two Worlds of Christendom in Middle Ages and Renaissance*. New York, 1966. Наиболее полезной для изучения истории вероучения являются главы "Church and State in the Byzantine Empire: A Reconsideration of the Problem of Caesarpapism" (pp. 55-83) и "The Council of Florence (1438-399) and the Problem of Union between the Byzantine and Latin Churches" (pp. 84-111).

- Gibbon, Edward. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*. Edited by J. B. Bury. 7 vols. London, 1896-1900. С момента выхода данной книги карикатурные изображения, нарисованные Гиббоном, способствовали формированию стереотипа в восприятии Византийской империи.
- Graf, Georg. *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*. 5 vols. Rome, 1944-53. Вполне уместный рассказ Графа о христианской антимусульманской полемике на арабском языке не умаляет значимости его анализа и оценки прочей литературы.
- Gregoire, Henri. "The Byzantine Church." In *Byzantium: An Introduction to East Roman Civilization*, edited by Norman H. Baynes and H. St. L. B. Moss, pp. 86-135. Oxford, 1961. Блестящее изложение самобытных взглядов автора.
- Grumel, Venance. *La chronologie*. *Bibliothèque byzantine: Traite d'Etudes byzantines*, vol.1. Paris, 1958.
- Hammerschmidt, Ernst, et al. *Symbolik des orthodoxen und orientalischen Christentums*. Stuttgart, 1962.
- Harnack, Adolf von. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. 3 vol. 5th ed. Tübingen, 1931-32.
- Hauck, Albert, ed. *Realencyklopadie für protestantische Theologie und Kirche*. 22 vols. 3d rev. ed. Leipzig, 1896-1908.
- Heiler, Friedrich. *Urkirche und Ostkirche*. Munich, 1937. Это был первый том задуманной (но так и не законченной) работы, озаглавленной *Die katholische Kirche des Ostens und Westen*.
- Holl, Karl. *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*. 3 vols. Tübingen, 1928. Во втором томе, *Der Osten*, представлены несколько статей, имеющих прямое отношение к нашей работе, включая изданные Холлом фрагменты Епифания против иконопочитания (см. раздел "Издания и собрания").
- Hussey, Joan Mervyn. *Church and Learning in the Byzantine Empire 867-1185*. Oxford, 1937.
- Jones, Arnold Hugh Martin. *Were Ancient Heresies Disguised Social Movement?* Philadelphia, 1966. Критика социального детерминизма.
- Jugie, Martin. *Theologia dogmatica Christianorum Orientalium ab ecclesia Catholica dissidentium*. 5 vols. Paris, 1926-35. Несмотря на то что эта работа чрезмерно систематична и часто весьма полемична, она свидетельствует об усердии и эрудиции автора.
- Krumbacher, Karl. *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des Ostromischen Reiches*. 2nd ed. Munich, 1897. Крумбахер по-прежнему актуален в связи с теми работами (некоторые из них весьма богословские по содержанию), которых Бек не касается.
- Kurz, Josef. et al., eds. *Slovník jazyka staroslovenskeho*. Prague, 1958-. Данная работа особенно полезна прежде всего потому, что соотносит старославянские слова не только с их соответствиями в современных славянских языках, но и с греческими терминами.
- Lampe, Geoffrey William Hugo. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford, 1961-69. К сожалению, период, рассматриваемый автором, не охватывает периода, освещаемого в данном томе, однако нельзя забывать, что византийский традиционализм предполагал, что многие святоотеческие термины должны использоваться на протяжении многих веков.
- Lemerle, Paul Pmile. *Le premier humanisme. Notes et remarques sur enseignement et culture a Bizance des origines au Xe siecle*. Paris, 1971. Плодотворный новый подход к проблемам византийской культуры, включая связь между христианством и классической культурой.
- Лопухин, А.П.; Глубоковский, Н.Н. *Православная богословская энциклопедия или богословский энциклопедический словарь*. Тт.1-9, Пг., 1900-1911. Энциклопедия не идет ни в какое сравнение со справочниками Хаука и Вакана, однако остается самой полной богословской энциклопедией на русском языке.
- Lossky, Vladimir. *The Mystical Theology of the Eastern Church*. London, 1957. Перевод осуществлен членами Братства св.Албана и св.Сергия.
- Meyendorff, John. *Christ in Eastern Christian Thought*. Washington, 1969. Имеет важное значение не только для второй главы, но и для всего тома в целом.

Payne Smith, Robert, et al., eds. *Thesaurus Syriacus*. 2 vols. Oxford, 1879-1901. Supplement, edited by J. P. Margoliouth. Oxford, 1927. Имеет особое значение для исследования библейских и богословских терминов.

Полный православный богословский энциклопедический словарь. Тт.1-2. СПб, 1913. Удобный справочник в том, что касается определений.

Преображенский, А.Г. Этимологический словарь русского языка. Тт.1-3. Нью-Йорк, 1951 (репринтное издание). Будучи чем-то большим, нежели просто этимологический словарь, данная работа историей слов свидетельствует о русской социальной (и религиозной) истории.

Рудаков, А.П. Очерки византийской культуры по данным греческой агиографии (репринтное издание со вступительной статьей Дмитрия Оболенского). Лондон, 1970

Sophocles, Evangelinus Apostolides, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods* (from B.C. 146 to A.D. 1100). 3rd ed. New York, 1900. Будучи несколько слабым в определении специальных богословских терминов, лексикон Софокла нередко является единственной работой, куда можно обратиться за выяснением того или иного слова в византийском греческом языке.

Urbina, Ignacio Ortiz de. *Patrologia syriaca*. Rome, 1958.

Vacant, Jean-Michel-Alfred, et al., eds. *Dictionnaire de Theologie Catholique*. 15 vols. Paris, 1903-50. Эмиль Аман и Мартин Жюжи используют эту работу как основное орудие в деле исследования восточного богословия.

Vailhe Simeon. "Greek Church." *The Catholic Encyclopedia* 6 (New York, 1913): 752-72.

Vasiliev, Alexander A. *History of the Byzantine Empire 324-1453*. 2 vols. Reprint. Madison, Wis., 1958.

Vernadsky, George, and Karpovich, Michael. *A History of Russia*. 5 vols. New Haven, 1959-69. Первые два тома (особенно второй) повествуют об историческом фоне развития раннего русского христианства.

Ware, Timothy. *The Orthodox Church*. London, 1963.

Zernov, Nicolas. *The Church of the Eastern Christians*. London, 1942.

-----, *Eastern Christendom: A Study of the Origin and Development of the Eastern Orthodox Church*. New York, 1961.

Благодаря этим и другим работам Зернов во многом способствовал ознакомлению англоязычного мира с восточным богословием и духовностью.

I. АВТОРИТЕТ ОТЦОВ

Balthasar, Hans Ur von. "Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis." *Scholastik* 15 (1940): 16-38. Попытка отъединить схолии Максима Исповедника от позднейших привнесений.

-----, *Kosmische Liturgie. Maximos der Bekenner: Hohe und Krise des griechischen Weldbildes*. Freiburg, 1941.

Bardy, Gustave. "La litterature patristique des 'Quaestiones et responsiones' sur l'Ecriture Sainte." *Revue biblique* 41 (1932): 210-36; 341-69; 515-37; 42 (1933): 14-30; 211-29; 328-52. Касается герменевтики греческих и латинских богословов.

Boer, S. de. *De anthropologie van Gregorius van Nyssa*. Assen, 1968.

Благодаря анализу идеи обожения является весьма полезным справочником и по византийскому богословию.

Bornhauser, Karl. *Die Vergottungslebe des Athanasius und des Johannes Damascenus*. Gbtersloh, 1903.

Епифанович, С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. Киев, 1915. Основополагающая работа по Максиму.

Gross, Jules. *La divinisation du chretien d'apres les peres grecs: Contribution historique a la doctrine de la grace*. Paris, 1938.

Hausherr, Irene. *Philautie: De la tendresse pour soi a la charite, selon saint Maxime le confesseur*. Rome, 1952.

Loosen, J. *Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor*. Munster i. W., 1941. Идея спасения как единения с Троицей.

Pelikan, Jaroslav. "'Council or Father or Scripture': The Concept of Authority in the Theology of Maximus Confessor." In *The Heritage of the Early Church: Essays in Honor of the Very Reverend Georges Vasilievich Florovsky*, edited by David Neiman and Margaret Schatkin, pp. 277-88. Rome, 1973. Более полное исследование некоторых проблем, поднятых в данной главе.

Schermann, Theodor. *Geschichte der dogmatischen Florilegien vom V. bis zum VIII. Jahrhundert*. Leipzig, 1904. Предварительное исследование неиспользованных материалов, содержащихся в этих компиляциях.

Sherwood, Polycarp. *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*. Rome, 1952.

----- . The Earlier "Ambigua" of Saint Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism. Rome, 1955.

----- . "Exposition and Use of Scripture in St. Maximus as Manifested in the 'Quaestiones ad Thalassium.'" *Orientalia Christiana Periodica* 24 (1958): 202-7.

Почти в одиночку Поликарп Шервуд познакомил американских и британских читателей с богословием и духовностью Максима Исповедника.

Thunberg, Lars. *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*. Lund, 1965.

Viller, Marcel. "Aux sources de la spiritualite de S. Maxime: Les oeuvres d'Evagre le Pontique." *Revue d'ascetique et de mystique* 41 (1930): 156-84; 239-68; 331-36.

Volker, Walther. *Der Einfluss des Pseudo-Dionysius Areopagita auf Maximus*. In *Universitas: Festschrift für Albert Stohr*, 1:243-54. Mainz, 1960.

2. СОЕДИНЕНИЕ И РАЗДЕЛЕНИЕ ВО ХРИСТЕ

Abramovski, Rudolf. *Dionysius von Tellmare, jakobitischer Patriarch von 818-845: Zur Geschichte der Kirche unter dem Islam*. Leipzig, 1940.

Badger, George Percy. *The Nestorians and Their Rituals*. 2 vols. London, 1852.

Bergstrasser, Elisabeth. "Philoxenus von Mabbug. Zur Frage einer monophysitischen Soteriologie". In *Beiträge zur historischen und systematischen Theologie: Gedenkschrift für D. Werner Elert*, edited by F. Hubner, pp. 43-61. Berlin, 1955.

Bonwetsch, G. Nathanael. "Ein antimonophysitischer Dialog". *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philosophisch-historische Klasse*, 1909, pp. 123-59. Berlin, 1909.

Caspar, Erich. "Die Lateransynode von 649". *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 51 (1932): 75-137. Автор утверждает, что греческие и латинские версии соборных Актов представляют собой независимое свидетельство его хода.

Chabot, Jean Baptiste, ed. *Documenta ad origines monophysitarum illustrandas*. 2 vols. Louvain, 1952-55. Важные материалы и комментарии, нигде более не встречающиеся.

Codrington, Humphrey William. *Studies of the Syrian Liturgies*. London, 1952.

Cramer, Maria, and Bacht, Heinrich. "Der antichalkedonische Aspekt im historisch-biographischen Schrifttum der koptischen Monophysiten (6-7. Jahrhundert)." In *Das Konzil von Chalkedon*, 2:315-38. (См. ниже: Grillmeier and Bacht).

Diekamp, Franz, ed. *Doctrina patrum de incarnatione Verbi*. Munster, 1907.

Dorner, Isaac August. *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi vom Ende des vierten Jahrhunderts bis auf die Gegenwart*. Berlin, 1853. Несмотря на то, что в истолковании диалектического развития истории христологии автор явно зависит от гегелевских категорий, работа остается весьма глубокой и содержит блестящий анализ.

Downey, Glanville. *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*. Princeton, 1961. Основополагающая работа в деле осмысления запутанного политического и культурного развития, лежащего в основе истории вероучения.

Draguet, Rene. *Julien d' Halicarnasse et sa controverse avec Severe d' Antioche sur l' incorruptibilite du corps du Christ*. Louvain, 1924.

Engberding, Hieronymus. "Das chalkedonische Christusbild und die Liturgien der monophysitischen Kirchengemeinschaften."_ In *Das Konzil von Chalkedon*, 2:697-733. (См. ниже: Grillmeier and Bacht).

Evans, David Beecher. *Leontius of Byzantium: An Origenist Christology*. Washington, 1970. Переистолкование.

Frend, W. H. C. *The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*. Cambridge, 1972.

Grillmeier, Aloys, and Bacht, Heinrich, eds. *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*. 3 vols. Wurzburg, 1951-52. Для настоящего тома нашей работы особенно актуальны исследования, представленные во втором томе, где речь идет о послехалкидонских и антихалкидонских тенденциях.

Grillmeier, Aloys. *Christ in Christian Tradition: From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*. Translated by J. S. Bowden. New York, 1965.

Grumel, Venance. "Un Theologien nestorien, Babai le Grand." *Echos d'Orient* 22 (1923): 153-81; 257-80; 23 (1924): 9-33; 162-77; 257-74; 395-99.

-----". "Recherches sur l'histoire du monothelisme." *Echos d'Orient* 27 (1928): 6-16; 257-77; 28 (1929): 19-34; 272-82; 29 (1930): 16-28.

Hage, Wolfgang. *Die syrisch-jakobitische Kirche in fruhislamischer Zeit: Nach orientalischen Quellen*. Wiesbaden, 1966.

Helmer, Siegfried. *Der Neuchalkedonismus: Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes*. Bonn, 1962. Исследование в области современной историографии вероучения.

Hjelt, Arthur. *Etudes sur l'Hexameron de Jacques d'Edesse notamment sur ses notions geographiques contenues dan le 3ieme Traite*. Helsinki, 1892.

Kawerau, Peter. *Die Jakobitische Kirche im Zeitalter der syrischen Renaissance: Idee und Wirklichkeit*. Berlin, 1955.

Kayser, C. *Die Canones Jacob's von Edessa ubersetzt und erlautert, zum Theil auch zuerst im Grundtext veroffentlicht*. Leipzig, 1886.

Kleyn, Hendrik Gerrit. *Jacobus Baradeus: De Stichter der syrische monophysietische kerk [Якоб Барадей, основатель сирийской монофизитской Церкви]*. Leiden, 1882.

Koffler, Hubert. *Die Lehre des Barhebreus von der Auferstehung der Leiber*. Rome, 1933.

Labourt, Jerome. *De Timotheo I. Nestorianorum patriarcha (728-823): Accedunt XCIX eiusdem Timothei definitiones canonicae e textu syriaco inedito nunc primum latine redditae*. Paris, 1904.

Lebon, Joseph. "La christologie de Timothee Elure d'apres les sources syriaques inedites." *Revue d'histoire ecclesiastique* 9 (1908): 677-702.

-----". *Le monophysisme severien: Etude historique litteraire et theologique sur la resistance monophysite au concile de Chalcedoine jusq'a la constitution de l'Eglise jacobite*. Louvain, 1909.

-----". "La christologie du monophysisme syrien." In *Das Konzil von Chalkedon*, I:425-580. (См. ниже: Grillmeier and Bacht).

Лебон научил западных богословов по достоинству оценивать более глубокий смысл "единой воплотившейся природы Бога-Слова".

Merx, Adalbert. *Historia artis grammaticae apud Syros*. Reprint edition. Nendeln, Liechtenstein, 1966.

Moberg, Axel. *On Some Syriac Fragments of the Book of Timotheus Ailuros against the Synod of Chalcedon*. Lund, 1928.

Moeller, Charles. "Le chalcédonisme et le neo-chalcedonisme en Orient de 452 à la fin du VI^e siècle." In *Das Konzil von Chalkedon, I:637-720*. (См. ниже: Grillmeier and Bacht).

Oswepian, G. *Die Entstehungsgeschichte des Monotheletismus nach ihren Quellen geprüft und dargestellt*. Leipzig, 1897.

Parente, Pietro. "Uso e significato del termine Theokinetos nella controversia monotelitica" [Использование и значение термина Theokinetos (богодвижный) в монофелитских спорах]. *Revue des Etudes byzantines* II (1953): 241-51.

Peitz, W. M. "Martin I. und Maximus Confessor: Beiträge zur Geschichte des Monotheletenstreites in den Jahren 645-668." *Historisches Jahrbuch* 38 (1917): 213-36; 429-58. Попытка прояснить хронологию.

Raes, Alphonse. "L'Étude de la liturgie syrienne, son État actuel." *Miscellanea liturgica in honorem L. Cumberti Mohlberg, I:333-46*. Rome, 1948.

Roey, Albert van. "La lettre apologetique d'Elie à Leon, syncelle de l'évêque chalcedonien de Harran." *Le Museon* 57 (1944): 1-52.

------. "Les débuts de l'Église jacobite." In *Das Konzil von Chalkedon, 2:339-60*. (См. ниже: Grillmeier and Bacht).

Rozemond, Keetje. *La christologie de Saint Jean Damascene*. Ettal, 1959. Философские, догматические и полемические аспекты.

Rucker, Adolf, ed. *Die syrische Jakobosanaphora nach der Rezension des Ja'qob(h) von Edessa*. Münster, 1923.

------. "Aus dem mystischen Schrifttum nestorianischer Mönche des 6.-8. Jahrhunderts." In *Orientalische Stimmen zum Erlösungsgedanken*, edited by Franz Gustav Taeschner, pp. 38-54. Leipzig, 1936.

Sachau, Eduard. *Zur Ausbreitung des Christentums in Asien*. Berlin, 1919.

Samuel, Vilakuel Cherian. "The Council of Chalcedon and the Christology of Severus of Antioch." Ph.D. dissertation, Yale University, 1957.

Straubinger, E. *Die Christologie des hl. Maximus Confessor*. Bonn, 1906.

Unger, Dominic J. "The Incarnation as A Supreme Exaltation for Christ according to St. John Damascene." *Franciscan Studies* 8 (1948): 237-49.

Urbina, Ignacio Ortiz de. "Das Glaubenssymbol von Chalkedon as sein Text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung." In *Das Konzil von Chalkedon, 1:389-418*. (См. ниже: Grillmeier and Bacht).

Vine, Aubrey Russell. *The Nestorian Churches: A Concise History of Nestorian Christianity in Asia from the Persian Schism to the Modern Assyrians*. London, 1937. Популярное изложение.

Voobus, Arthur. *History of Asceticism in the Syrian Orient: A Contribution to the History of Culture in the Near East*. 2 vols. Louvain, 1958-60.

------. *History of the School of Nisibis*. Louvain, 1965.

Исследование Вебуса остается основным в раскрытии сокровищ сирийской литературы.

Vries, Wilhelm de. *Sakramententheologie bei den Nestorianern*. Rome, 1947.

------. "Die syrisch-nestorianische Haltung zu Chalkedon." In *Das Konzil von Chalkedon, 1:603-35*. (См. ниже: Grillmeier and Bacht).

------. *Der Kirchenbegriff der von Rom getrennten Syrer*. Rome, 1955.

3. ОБРАЗЫ НЕВИДИМОГО

Alexander, Paul J. "Hypatius of Ephesus: A Note on Image Worship in the Sixth Century." *Harvard Theological Review* 45 (1952): 177-84.

------. "The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definition (Horus)." *Dumbarton Oaks Papers* 7 (1953): 35-66.

------. The Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire. Oxford, 1958.

Antoniadis, Sophie. Place de la liturgie dans la tradition des lettres grecques. Leiden, 1939. Культурологическое исследование с важными вероучительными аспектами.

Bastgen, Hubert. "Das Capitulare Karls d. Gr. Über die Bilder oder die sogenannten Libri Carolini." Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde 35 (1911): 631-66; 36 (1912): 13-51; 455-533. Монография, готовящаяся к изданию Бастгена о Каролингских Книгах в Monumenta Germaniae Historica.

Baynes, Norman H. "The Icons before Iconoclasm." Harvard Theological Review 44 (1951): 93-106. Автор утверждает, что "по духу иконоборчество было прежде всего религиозным /движением/".

Bornert, René. Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VIIIe au XVe siècle. Paris, 1966.

Campenhausen, Hans von. "The theological Problem of Images in the Early Church." In Tradition and Life in the Church: Essays and Lectures in Church History, pp. 171-200. Translated by A. V. Littledale. Philadelphia, 1968.

Caspar, Erich. "Papst Gregor II. Und der Bilderstreit." Zeitschrift für Kirchengeschichte 52 (1933): 28-89. Включает новое издание (хотя и не "критическое", которое, по мнению Каспара, невозможно) посланий Григория.

Chevalier, Celestin. La Mariologie de saint Jean Damascène. Rome, 1936.

------. "Mariologie de Romanos" Recherches de science religieuse 28 (1938): 48-69.

Dalton, Ormonde Maddock. Byzantine Art and Archeology. Oxford, 1911.

Dobschutz, Ernst von. Christusbilder: Untersuchungen zur christlichen Legende. Leipzig, 1899. Ранее исследование о месте "изображений" в первые века христианской истории.

Dvornik, Francis. "The Patriarch Photius and Iconoclasm." Dumbarton Oaks Papers 7 (1953): 67-97.

Elliger, Walter. Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten nach den Angaben der zeitgenössischen kirchlichen Schriftsteller. 2 vols. Leipzig, 1930-34.

Florovsky, George. "Origen, Eusebius, and the Iconoclastic Controversy." Church History 19 (1950): 77-96. Автор видит в иконоборчестве богословское следствие некоторых тенденций в оригенизме.

Funk, Franz Xaver. "Ein angebliches Wort Basilius des Gr. Über die Bilderverehrung." Theologische Quartalschrift 70 (1988): 297-98.

Geischer, Hans-Jürgen, ed. Der byzantinische Bilderstreit. Gutersloh, 1968. A collection of some of the most important sources, compiled from other editions.

Goldschmidt, Rudolf Carel. Paulinus' Churches at Nola: Texts, Translations and Commentary. Amsterdam, 1940.

Grabar, André. Martyrium: Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique 2 vols. Paris, 1943-46. Имеет особое значение в силу того, что во втором томе анализируется связь между почитанием мощей и икон.

------. L'iconoclisme byzantine. Paris, 1957.

Hoek, J. M. "Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung." Orientalia Christiana Periodica 17 (1951): 5-60.

Kitzinger, Ernst. "The Cult of Images in the Age before Iconoclasm." Dumbarton Oaks Papers 7 (1954): 85-150.

------. "On Some Icons of the Seventh Century." In Studies in Honor of A. M. Friend, Jr. pp. 132-50. Princeton, 1955.

------. "Byzantine Art in the Period between Justinian and Iconoclasm." In Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten-Kongress, pp. 1-50. Munich, 1958. Почти уникальная взаимосвязь между историей искусства и историей теологии.

- Koch, Hugo. Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen. Gottingen, 1917.
- Koch, Lucas. "Zur Theologie der Christus-Ikone." Benediktinische Monatschrift zur Pflege religiösen und geistlichen Lebens 19 (1937): 375-87; 20 (1938): 32-47; 281-88; 437-52.
- . "Christusbild* Kaiserbild. Zugleich ein Beitrag zur Lösung der Frage nach dem Anteil der byzantinischen Kaiser am griechischen Bilderstreit." Ibid. 21 (1939): 85-105.
- Kotter, Bonifatius. Die Überlieferung der "Pege gnoseos" des hl. Johannes von Damaskos. Ettal, 1959. Часть работы, готовящейся для нового издания (См. Издания и Собрания).
- Ladner, Gerhart B. "Der Bilderstreit und die Kunst-Lehren der byzantinischen und abendlДндischen Theologie." Zeitschrift fBr Kirchengeschichte 50 (1931): 1-23.
- . "Origin and Significance of the Byzantic Iconoclastic Controversy." Medieval Studies 2 (1940): 127-49.
- . "The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy." Dumbarton Oaks Papers 7 (1953): 1-34.
- Лазарев, В.Н. Мозаики Софии Киевской, 1960. Первый большой памятник, свидетельствующий об усвоении греческого духовного искусства на Руси.
- Martin, Edward James. A History of the Iconoclastic Controversy. New York, 1930.
- Mathew, Gervase. Byzantine Aesthetics. London, 1963.
- Menges, Hieronymus. Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus. KallmБnz, 1937.
- Nersessian, Siraprie der. "Un apologie des images du septieme siecle." Byzantion 17 (1944/45): 58-87. Перевод и анализ армянского источника.
- Острогорский, Георгий. "Соединение вопроса о св.иконах с христологической догматикой в сочинениях православных апологетов раннего периода иконоборчества". Seminarium Kondakovianum: Recueil d'Etudes 1 (1927): 35-48.
- Ostrogorsky, Georg. Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites. Breslau, 1929. Автор, помимо прочего, пытается заново собрать фрагменты иконоборческих сочинений императора Константина 5-го..
- Ouspensky, Leonid, and Lossky, Wladimir. Der Sinn der Ikonen. Bern, 1952. Глубокое исследование.
- Richter, Gerhard. Die Dialektik des Johannes von Damaskos: Eine Untersuchung des Textes nach seinen Quellen und seiner Bedeutung. Ettal, 1964.
- Runciman, Steven. "Some Remarks on the Image of Edessa." Cambridge Historical Journal 3 (1929-31): 238-52.
- Shepherd, Dorothy G. "An Icon of the Virgin: A Sixth-Century Tapestry Panel from Egypt." The Bulletin of the Cleveland Museum of Art 56 (1969): 90-120. Вероятно, самая древняя икона в Америке.
- Skrobucha, Heinz [Heinz Paul Gerhard]. The World of Icons. New York, 1971 (Перевод с третьего немецкого издания).
- Schwarzlose, Karl G. Der Bilderstreit: Ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und ihre Freiheit. Gotha, 1890. По-прежнему полезное резюме.
- Studer, Basilius. Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskos. Ettal, 1956.
- Трубецкой, Е.Н. Умозрение в красках: Три очерка о русской иконе. Париж, 1965. Попытка выявить интеллектуальные тенденции в древнерусском иконописании.
- Успенский, К.Н. "Очерки по истории иконоборческого движения в византийской империи в 7-9 веках: Феофан и его хронография". Византийский временник, 3 (1950): 393-438; 4 (1951): 211-62. Современное исследование проблемы с марксистской точки зрения.
- Успенский, Леонид. "Седьмой вселенский собор и догмат об иконопочитании". Журнал Московской Патриархии (Декабрь, 1958): 40-48.
- Visser, Anne Jippe. Nikephoros und der Bilderstreit: Eine Untersuchung über die Stellung des Konstantinopeler Patriarchen Nikephoros innerhalb der ikonoklastischen Wirren. The Hague, 1952.

Weitzmann, Kurt. *Fruhe Ikonen*. Vienna, 1965. История искусства с острым ощущением значимости интеллектуальных и доктринальных проблем.

Wellen, G. A. *Theotokos: Eine ikonographische Abhandlung Uber das Gottesmutterbild in fruhchristlicher Zeit*. Utrecht, 1960.

Wellesz, Egon. *The Akathistos Hymn*. Copenhagen, 1957. Автор отстаивает тезис, который мы принимаем и согласно которому акафист был написан Романом Псалмопевцем.

----- . *A History of Byzantine Music and Hymnography*. 2nd ed. Oxford, 1961.

4. ВЫЗОВ ЛАТИНСКОЙ ЦЕРКВИ

Bilz, Jakob. *Die Trinitatslehre des. hl. Johannes von Damaskus, mit besonderer Berucksichtigung des Verhältnisses der griechischen zur lateinischen Auffassungsweise des Geheimnisses*. Paderborn, 1909. Автор задается вопросом, не исповедовал ли Иоанн Дамаскин в той или иной форме учение о Filioque?

Bruhier, Louis. *Le schisme oriental du XI siecle*. Paris, 1899.

----- . "The Greek Church: Its Relations with the West up to 1054." In *Cambridge Medieval History*, 1st ed., 4:246-73. (См. выше Общйй раздел)

----- . "Attempts at Reunion of the Greek and Latin Churches."_ Ibid., pp. 594-626.

Butler, Cuthbert. *The Vatican Council 1869-1870*. Edited by B. C. Butler. Westminster, Md., 1962.

Chapman, John. *The Condemnation of Pope Honorius*. London, 1907.

Chevalier, IrBnBe. *S. Augustin et la pensBe grecque: Les relations trinitaires*. Fribourg, 1940. Истоки Filioque.

Доброклонский, А.П. Преподобный Феодор, исповедник и игумен студийский. Одесса, 1913-1914, тт.1-2. Самое лучшее исследование по этой теме.

Dolger, Franz. "Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner." In *Byzanz und die europDische Staatenwelt*, pp. 70-115. Speyer, 1953.

Dvornik, Francis. *Les Slavs, Byzance et Rome au IXe siecle*. Paris, 1926.

----- . *Les legendes de Constantin et de Methode, vues de Byzance*. Prague, 1933. Contains the Vitae of both.

----- . *The Photian Schism: History and Legend*. Cambridge, 1948.

----- . *Byzantium and the Roman Primacy*. New York, 1966.

----- . *Byzantine Missions amoun the Slavs: SS. Constantine-Cyril and Methodius*. New Brunswick, N. J., 1970.

В большей мере чем любой другой западный ученый, Дворник постарался объективно осветить характер отношений между Востоком и Западом в 9-м веке.

.

Erickson, John H. "Leavened and Unleavened: Some Theological Implications of the Schism of 1054." *St. Vladimir's Theological Quarterly* 14-3 (1970): 3-24.

Evans, Ernest, ed. *Q. Septimii Florentis Tertulliani Adversus Praxean Liber*. London, 1948.

Freeman, Ann. "Further Studies in the Libri Carolini. III. The Marginal Notes in Vaticanus Latinus 7207." *Speculum* 46 (1971): 597-612.

Galtier, Paul. "La premiKre lettre du pape Honorius." *Gregorianum* 29 (1948): 42-61.

Gill, Joseph. "St. Theodore the Studite against the Papacy?" In *Polychordia: Festschrift Franz Dolger zum 75. Geburtstag*, 1:115-23. Amsterdam, 1966.

Gross, Julius. "Hat Johannes von Damaskus die ErbsBnde gelehrt?" *Zeitschrift fur Religions und Geistesgeschichte* 5 (1953): 118-35.

Grumel, Venance. "Photius et l'addition de Filioque au symbole du NicBe-Constantinople." *Revue des Btudes byzantines* 5 (1947): 218-34.

Guillou, André. Regionalisme et independance dans l'empire byzantine au VIIe siecle: L'exemple de l'exarchat et de la Pentapole d'Italie. Rome, 1969.

------. Studies on Byzantine Italy. London, 1970.

Haacke, Walter. Die Glaubensformel des Papstes Hormisdas im Acacianischen Schisma. Rome, 1939.

Haendler, Gert. Epochen karolingischer Theologie: Eine Untersuchung über die karolingischen Gutachten zum byzantinischen Bilderstreit. Berlin, 1958. Каролингские Книги и неверное понимание Западом обеих сторон в споре об иконах.

Hergenrother, Joseph Adam Gustav. Photius, Patriarch von Constantinopel. Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma. 3 vols. Regensburg, 1867-69. Образцовая работа до появления трудов Дворника.

Hofmann, Georg, ed. Photius et ecclesia Romana. 2 vols. In 1. Rome, 1932. Актуальные документы с пояснительными примечаниями.

------. "Johannes Damaskenos, Rom und Byzanz (1054-1500)." *Orientalia Christiana Periodica* 16 (1950): 177-90.

Jugie, Martin. De processione Spiritus Sancti: Ex fontibus revelationis et secundum Orientales dissidentes. Rome, 1936.

------. Le schisme byzantine, apercu historique et doctrinal. Paris, 1941.

Laourdas, Basil S. "Eisagoge" to Photiou homiliai ("Введение" к Гомилиям Фотия). Thessalonica, 1959.

Laurent, Vitalien. "Le symbole Quicumque et l'Eglise byzantine. Notes et documents." *Echos d'Orient* 39 (1936): 385-404.

Leib, Bernard. Rome, Kiev et Byzance a la fin du XIe siecle. Paris, 1924.

Ludwig, Josef. Die Primatsworte Mt. 16, 18, 19 in der altkirchlichen Exegese. Munster, 1952.

Mango, Cyril, ed. The Homilies of Photius, Patriarch of Constantinople. Cambridge, Mass., 1958. Несмотря на то, что Гомилии мы цитируем по греческому тексту, изданному Лаурдасом, переводы и комментарии Манго тоже полезны.

Martin, Thomas Owen. "The Twenty-Eighth Canon of Chalcedon: A Background Note." In *Das Konzil von Chalkedon*, 2:433-59. (См. Grillmeier and Bacht в библиографии ко 2-й главе).

Meyendorff, John. "St. Peter in Byzantine Theology." In *The Primacy of Petr*, pp. 7-29. London, 1963. О том, как Восток признал Петра князем апостолов, не признавая притязаний Рима.

Michel, Anton. Humbert und Kerularios: Quellen und Studien zum Schisma des XI. Jahrhunderts. 2 vols. Paderborn, 1924-30.

------. "Von Photios zu Kerullarios." *Romische Quartalschrift* 41 (1933): 125-62.

------. Amalfi und Jerusalem im griechischen Kirchenstreit (1054-1090). Rome, 1939. Спор об использовании опресноков в Евхаристии.

Noesgen, Karl Friedrich. Geschichte der Lehre vom Heiligen Geiste. G ttersloh, 1899.

Norden, Walter. Das Papsttum und Byzanz: Die Trennung der beiden M chte und das Problem ihrer Wiedervereinigung bis zum Untergange des byzantinischen Reiches (1453). Berlin, 1903. Широкий исторический охват.

Pelikan, Jaroslav. Development of Doctrine: Some Historical Prolegomena. New Haven, 1969. Есть главы о Filioque, Марии и первородном грехе как вероучительных различиях между Востоком и Западом.

------. "The Doctrine of Filioque in St. Thomas and Its Patristic Antecedents" In *St. Thomas Aquinas 1274-1974: Commemorative Studies*, edited by Armand A. Maurer, 1:315-36. Toronto, 1974.

Plannet, Wilhelm. Die Honoriusfrage auf dem Vatikanischen Konzil. Marburg, 1912.

Prestige, George Leonard. God in Patristic Thought. 2d ed. London, 1956.

Rackl, Michael. "Die griechischen Augustinusübersetzungen." In *Miscellanea Fr. Ehrle*, 1:1-38. Rome, 1924.

Runciman, Steven. *A History of the Crusades*. 3 vols. Cambridge, 1951-54. Описывая четвертый крестовый поход 1204 года (3:107-31), автор заключает: "Не было более тяжкого преступления против человечности, чем Четвертый поход".

----- . *The Eastern Schism: A Study of the Papacy and the Eastern Churches during the XIth and XIIth Centuries*. Oxford, 1955.

Salaville, SBvBrien. "La primauté de saint Pierre et du pape d'après saint Théodore Studite (759-826)." *Echos d'Orient* 17 (1914): 23-42.

Schindler, Alfred. *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*. Tübingen, 1965.

Schmaus, Michael. *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*. Münster, 1927.

Schulz, Hans-Joachim. "Die 'Höllenfahrt' als 'Anastasis': Eine Untersuchung über Eigenart und dogmengeschichtliche Voraussetzungen byzantinischer Osterfrömmigkeit." *Zeitschrift für katholische Theologie* 81 (1959): 1-66. Автор рассказывает о том, почему на Востоке учение об искуплении принимает другой вид.

Sherrard, Philip. *The Greek East and the Latin West: A Study in the Christian Tradition*. London, 1959. Оригинальная, дерзкая и, быть может, вполне убедительная гипотеза

Simonetti, Manlio. "La processione dello spirito santo nei Padri latini." *Maia* 7 (1955): 308-24. Особое внимание уделяется Амвросию и Марию Викторину.

Southern, Richard William. *Western Society and the Church in the Middle Ages*. London, 1970. Второй том серии "The Pelican History of the Church," в которой нет ни одного тома о восточном христианстве.

Stanislav, Jan, ed. *Risa velkomoravska: Sbornik vedeckych prac* [Великое Моравское царство: сборник научных исследований]. Prague, 1935.

Swete, Henry Barclay. *On the History of the Doctrine of the Procession of the Holy Spirit, from the Apostolic Age to the Death of Charlemagne*. Cambridge, 1876.

Основательная, взвешенная, хотя ныне устаревшая работа.

Valoriani, S. "Massimo Planude traduttore di s. Agostino." *Studi Bizantini* 7 (1953): 234.

Zlatarski, Vasil Nikolov. "Velka Morava a Bulharsko v IX. Storočii" [Великая Моравия и Болгария в 9-м веке]. In *Risa Velkomoravska*, pp. 275-88. (См. выше, Stanislav).

5. АПОЛОГИЯ ТРИНИТАРНОГО МОНОТЕИЗМА

Abd El-Jalil. *Marie et l'Islam*. Paris, 1950.

Anastasi, Rosario. *Studi sulla "Chronographia" di Michele Psello*. Catania, 1969.

Anawati, George C. "Islam and the Immaculate Conception." In *The Dogma of the Immaculate Conception: History and Significance*, edited by Edward Dennis O'Connor, pp. 447-61. Notre Dame, Ind., 1958.

Andrae, Tor. *Der Ursprung des Islams und das Christentum*. Uppsala, 1926.

Angelov, Dimitur Simeonov, et al., eds. *Bogomilstvoto v B'lgarija, Vizantija i zapadna Evropa v izbori*. [Богомилство в Болгарии, Византии и Западной Европе в избранном изложении]. Sofia, 1967. Обширное собрание разноязычных источников в переводе на болгарский.

Beck, Hans-Georg. "Bildung und Theologie im fruhmittelalterlichen Byzanz." In *Polychronion: Festschrift Franz Dolger zum 75. Geburtstag*, edited by Peter Worth, pp. 69-81. Heidelberg, 1966. Критика точки зрения Дворника на то, как "изучали богословие" в Византии.

Beck, Hildebrand. *Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner*. Rome, 1937. Особенно полезна в полемике с исламом.

Becker, C. H. "Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung." *Zeitschrift für Assyriologie* 26 (1912): 175-95.

- Chidiac, Robert, ed. Al-Ghazzali. La refutation excellente de la divinite de Jesus Christ d'apres les Evangiles. Paris, 1939. Компетентное изложение мусульманской аргументации.
- Conybeare, Frederick, ed. The Key of Truth: Manual of the Paulician Church of Armenia. Oxford, 1898.
- Cumont, Franz. "Une formule grKcque de renonciation au judaisme." Wiener Studien 24 (1902): 462-72.
- d'Alverny, Marie Therese. "Deux traditions latines du Coran au Moyen Age." Archives d'histoire doctrinale et litteraire du Moyen Age 16 (1948): 69-131.
- Daniel, Norman. Islam and the West: The Making of an Image. Edinburgh, 1960.
- Dollinger, Ignaz von. Beitrage zur Sektengeschichte des Mittelalters. 2 vols. Munich, 1890. Несмотря на то что во многом на смену этой работе пришли труды Грундмана и других, она по-прежнему представляет собой солидное повествование..
- DrДseke, Johannes. "Zu Michael Psellos." Zeitschrift fBr wissenschaftliche Theologie 32 (1889):303-30.
- . "Johannes Mauropus." Byzantinische Zeitschrift 2 (1893): 461-93.
- Eichner, Wolfgang. "Die Nachrichten uber den Islam bei den Byzantinern." Der Islam 23 (1936): 133-62; 197-244. Исследовние слухов, пропаганды и теологии.
- Ficker, Gerhard. Die Phundagiagiten: Ein Beitrag zur Ketzergeschichte des byzantinischen Mittelalters. Leipzig, 1908. Содержит (pp. 89-111) критическое издание трактата Евфимия Зигабена против богомилов.
- Fritsch, Erdmann. Islam und Christentum im Mittelalter: Beitrag zur Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache. Breslau, 1930. Другая сторона истории.
- Gass, Wilhelm. Gennadius und Pletho, Aristotelismus und Platonismus in der griechischen Kirche (nebst einer Abhandlung Eber die Bestreitung des Islam im Mittelalter). 2 vols. Breslau, 1844.
- Graf, Georg, ed. Die arabischen Schriften des Theodor AbЦ Qurra. Paderborn, 1910.
- Grundmann, Herbert. Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Reprint edition. Darmstadt, 1961. Работа включает не только документальное приложение (к главе "Die Ketzerei im 11. Jahrhundert" /"Ересь в 11-м веке"/) с анализом связи между западными "катарами" и восточными "богомило-манихеями", но и позднейшее эссе автора, где эта связь освещается более подробно.
- Gregoire, Henri. "Mahomet et le monophysisme." Melanges Charles Diehl, 1:107-19. Paris, 1930.
- . "Les sources de l'histoire des Pauliciens." Bulletin de la classe des lettres de l'Academie royale 22 (1936): 95-114.
- Hick, John Harwood. Evil and the God of Love. New York, 1966. Данная работа представляет собой пересмотр классической альтернативы, а также является источником нашего подзаголовка "Зло и Бог любви" (с разрешения автора).
- Hussey, J. M., and Hart, T. A. "Byzantine Theological Speculation and Spirituality." In Cambridge Medieval History, 2nd ed., 4:185-205. (См. выше "Общая библиография").
- Ivanka, Endra. Hellenisches und christliches im fruhbyzantinischen Geistesleben. Vienna, 1948. Анализ связи между святоотеческим и византийским "эллинизмом".
- Ivanov, Ior. Bogomilski knigi i legendi. Sofia, 1925. Отличие данного собрания от свода Ангелова и других исследователей заключается в том, что в нем содержатся материалы, посвященные лишь самим богомилам.
- Joannou, Perikles. Christliche Metaphysik in Byzanz. Vol. 1: Die Illuminationslehre des Michael Psellos und Joannes Italos. Ettal, 1956.
- Khoury, Adel-Theodore. Les theologiens byzantins et l'Islam. 2 vols. Lyons, 1966. Во втором томе содержатся французские переводы некоторых источников.
- Klinge, Gerhard. "Die Bedeutung der syrischen Theologen als Vermittler der griechischen Philosophie an den Islam." Zeitschrift fur Kirchengeschichte 58 (1939): 346-86.
- Kritzeck, James. Peter the Venerable and Islam. Princeton, 1964.

Lerch, David. *Isaaks Opferung christlich gedeutet: Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung*. Tübingen, 1950.

Липшич, Е. "Павликианское движение в Византии в VIII и первой половине IX вв." *Византийский временник*, 5 (1952) | 49-92. Несмотря на то, что автор стремится представить павликиан как движение социального протеста, его работа представляет собой полезное резюме, в основном опирающееся на Фотия и Петра Сицилийского.

Meendorff, John. "Byzantine Views of Islam." *Dumbarton Oaks Papers* 18 (1964): 115-32. Продуманная, глубокая и взвешенная работа.

Michel, A. *L'Eglise et les Eglise*. Chevetogne, 1954. Содержит (pp. 351-440) ранее опубликованное эссе автора о Михаиле Пселле.

Moeller, Carl Rudolf. *De Photii Petrique Siculi libris contra Manichaeos scriptis*. Bonn, 1910. Автор утверждает, что, по меньшей мере, отчасти Фотий испытывал влияние Петра Сицилийского.

Obolensky, Dmitri. *The Bogomils: A Study in Balkan Neo-Manichaeism*. Cambridge, 1948. Данное исследование в существенных местах отличается от исследования Рунсимана.

Pines, Salomon. "'Israel, My Firstborn' and the Sonship of Jesus: A Theme of Moslem Anti-Christian Polemics." In *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem*, pp. 177-90. Jerusalem, 1967.

Puech, Henri-Charles, and Vaillant, AndrB, eds. *Le traitB contre les Bogomiles de Cosmas le prИtre*. Paris, 1945. Мы используем текст по изданию Попруженко, однако переводы и примечания данного издания тоже весьма полезны.

Rambaud, Alfred Nicolas. *Ptudes sur l'histoire byzantine*. Paris, 1912. В книге содержится эссе о Пселле как философе и государственном муже.

Renauld, Pmile. *Ptude de la langue et du style de Michel Psellos*. Paris, 1920.

Runciman, Steven. *The Medieval Manichee: A Study of the Christian Dualist Heresy*. New York, 1961.

Salaville, Severien. "Philosophie et thBologie ou episodes scolastiques a Byzance de 1059 a 1117." *Echos d'Orient* 29 (1930): 132-56.

Smith, Wilfred Cantwell. "Some Similarities and Differences between Christianity and Islam." In *The World of Islam: Studies in Honor of Philip K. Hitti*, edited by James Kritzeck and R. Bayly Winder, pp. 47-59. London, 1960.

Southern, Richard William. *Western Views of Islam in the Middle Ages*. Cambridge, Mass., 1962. Хотя в этой книге речь идет только о латинской Церкви, многие пронциательные наблюдения также уместны и по отношению к греческой и сирийской Церквам.

Stein, Ludwig. "Die KontinuitДt der griechischen Philosophie in der Gedankenwelt der Byzantiner." *Archiv fur Geschichte der Philosophie* 9 (1896): 225-46.

Stephanou, Pelopidas Ptienne. *Jean Italos: Philosophe et humaniste*. Rome, 1949.

Tatakis, Basile Nicolas. *La philosophie Byzantine*. Paris, 1949.

Vogt, Albert. "The Macedonian Dynasty from 976 to 1057 A.D." In *Cambridge Medieval History*, 1st ed., 4:83-118. (См. выше раздел "Общая библиография").

Vryonis, Speros. "Late Byzantine Views of Islam." *Greek, Roman and Byzantine Studies* 12 (1971): 263-86.

------. *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*. Berkeley and Los Angeles, 1971.

Walzer, Richard. *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*. Oxford, 1963.

Wolfson, Harry A. "The Muslim Attributes and the Christian Trinity." *Harvard Theological Review* 49 (1956): 1-18.

Жданов, И.Н. *Сочинения*. СПб., 1904, тт.1-3. Содержит исследование об Иларионе Киевском.

Zervos, Chr. *Un Philosophe neoplatonicien du XIe siecle: Michel Psellos, sa vie, son oeuvre, ses lutttes philosophiques, son influence*. Paris, 1920.

Zlatarski, Vasil Nikolov. Istorija na b'lgarskata d'rzava prez srednite vekove (История Болгарского государства в средние века). София, 1970-1971 (репринтное издание).

Zockler, Otto. Geschichte der Apologie des Christentums. Gutersloh, 1907. Работа содержит анализ (pp. 236-53) антимусульманской апологетики.

6. ПОСЛЕДНИЙ РАСЦВЕТ ВИЗАНТИЙСКОГО ПРАВОСЛАВИЯ

Ammann, Albert Maria. Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus: Ein Handbuch der spatbyzantinischen Mystik. 2nd ed. Wurzburg, 1948.

Andreyev, Nikolay. Studies in Muscovy: Western Influence and Byzantine Inheritance. London, 1970 (репринтное издание на русском и английском).

Архангельский, А.С. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев: их литературные труды и идеи в древней Руси. СПб., 1882. Основная монография по Нилу Сорскому.

Benz, Ernst. Wittenberg und Byzanz: Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der Ostlich-orthodoxen Kirche. Marburg, 1949.

Biedermann, Hermegild Maria. Das Menschenbild bei Symeon dem Jungeren dem Theologen, 942-1022. Wurzburg, 1949.

Булгаков, С. "Евхаристический догмат". *Путь* 20 (Февраль 1930):3-46; (Апрель 1930):3-33. Несмотря на самобытные идеи автора относительно личностной природы Премудрости Божией работа представляет собой тонкое изложение восточной позиции.

Candal, E. "El 'Teofanes' de Gregorio Palamas." *Orientalia Christiana Periodica* 12 (1946): 238-61. Обстоятельный анализ и резюме.

Contos, Leonidas C. The Concept of Theosis in Saint Gregory Palamas. With Critical Text of the "Contra Akindynum." 2 vols. Los Angeles, 1963.

Dujchev, Ivan. Slavia Orthodoxa: Collected Studias in the History of the Slavic Middle Ages. London, 1970 (репринт на русском и чешском).

Флоровский, Г.В. Пути русского богословия. Париж, 1937. Эту работу, вероятно, можно назвать шедевром, свидетельствующим о богатой и разносторонней эрудиции автора.

Florovsky, George. "An Early Ecumenical Correspondence (Patriarch Jeremiah II and the Lutheran Divines)." In *World Lutheranism of Today: A Tribute to Anders Nygren*, pp. 98-111. Lund, 1950.

-----, "Saint Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers." *Соборность* 4 (1961): 165-76.

Geanakoplos, Deno John. Emperor Michael Palaeologus and the West, 1258-82. Cambridge, Mass., 1959. О Втором Лионском Соборе и его провале.

Georgi, Curt R. A. Die Confessio Dosithei (Jerusalem 1672): Geschichte, Inhalt und Bedeutung. Munich, 1940.

Gill, Joseph. The Council of Florence. Cambridge, 1959. Итог многолетних исследований.

Hausherr, Irene. "La methode d'oraison hesychaste." *Orientalia Christiana* 9 (1927): 101-210. Основание (с работой Карла Холла) современного западного исследования византийского мистицизма.

Hofmann, Georg. Il beato Bellarmino e gli orientali. Rome, 1927. Содержит источники, касающиеся связей Беллармино с греками и славянами.

-----, _Patriarch Johann Bekkos und die lateinische Kultur._ *Orientalia Christiana Periodica* 11 (1945): 141-64.

Holl, Karl. Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Monchtum: Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen. Leipsiz, 1898.

Jugie, Martin. "Le mot transsubstantiation ches les Grecs avant 1629, at apres 1629." *Echos d'Orient* 10 (1907): 5-12; 65-77.

-----, "La Confession orthodoxe de Pierre Moghila a propos d'une publication recente." *Ibid.* 28 (1930): 414-30.

Каптерев, Н.Ф. Характер отношений России к православному востоку в XVI-XVII столетиях. Сергиев Посад, 1914 (2-е издание). Содержит большую главу (стр.26-102) о "третьем Риме".

Karmires, Ioannes N. *Orthodoxia kai Protestantismos*. [Православие и протестантизм]. Athens, 1937.

-----, ed. *Ta dogmatika kai symbolika mnemeia tes orthodoxou katholikes ekklesias* [Догматические и символические памятники Православной Кафолической Церкви]. 2 vols. 2nd ed. Athens and Graz, 1960-68.

Kijprian, Archimandrite. "Epiklesa (Molitva prizivan'a Sv.Ducha) u aleksandrijskim liturgijama" (Эпиклеза. Молитва призывания Св.Духа в александрийских литургиях). *Vogoslovie* 7 (1932):290-335.

Киприан, архимандрит. Антропология св.Григория Паламы. Париж, 1950. Обстоятельная богословская монография.

Krivocheine, Basile. "The Writings of St Symeon the New Theologian." *Orientalia Christiana Periodica* 20 (1954): 298-328. Первая обстоятельная попытка объяснить литературные и хронологические связи между несколькими собраниями.

-----, "La theme de l'ivresse spirituelle dans la mystique de Saint Symeon le Nouveau Theologien." In *Studia Patristica*, 3:368-76. Berlin, 1962.

Loenertz, R. "Pour la biographie du cardinal Bessarion." *Orientalia Christiana Periodica* 10 (1944): 116-49. Пространная критика работы Людвиг Мелера.

Lossky, V. "Le probleme de la 'Vision face a face' et la tradition patristique de Byzance." In *Studia Patristica*, 2:512-37. Berlin, 1957. Истоки западного противоборства паламизму.

Maloney, George A. *The Spirituality of Nil Sorsky*. Westmalle, Belgium, 1964. Единственное полное исследование на английском языке, сделанное обстоятельно и с любовью.

Masaryk, Tomas Garrigue. *Rusko a Evropa: Studie o duchovnich proudech v Rusku* (Россия и Европа: исследования духовных направлений в России). 2 vols. 2nd ed. Prague, 1930-33. Автору довольно трудно постичь природу восточного благочестия, однако его пронизательное осмысление истории идей порой выглядит просто блестяще. (Английский перевод (Eden and Cedar Paul) сделан с более раннего немецкого издания; ныне он пересмотрен и переиздан: *The Spirit of Russia: Studies in History, Literature and Philosophy*. 2nd ed. London, 1955-67.)

Meyendorff, Jean. "Note sur l'influence dionysienne en Orient." In *Studia Patristica*, 2:547-52. Berlin, 1957.

-----, *Introduction a l'Etude de Gregoire Palamas*. Paris, 1959. В отличие от перевода на английский в данном содержится аннотированный перечень опубликованных и неопубликованных трудов Паламы, а также исчерпывающая библиография.

-----, *A Study of Gregory Palamas*. Translated by George Lawrence. London, 1964.

Le millenaire du Mont Athos 963-1963: Etudes et melanges. 2 vols. Wetteren, Belgium, 1963. Несколько эссе о Паламе.

Mohler, Ludwig. *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann*. 3 vols. Paderborn, 1923-42. (См. также раздел "Издания и собрания").

Robertson, J. N. W. B. *The Acts and Decrees of the Synod of Jerusalem*. London, 1899.

Romanides, John S. "Notes on the Palamite Controversy and Related Topics." *Greek Orthodox Theological Review* 6 (1960/61): 186-205; 9 (1963/64): 225-70. Критика исследования Мейендорфа и попытка показать, что Варлаам наследовал августиновскую традицию.

Schlier, Richard. *Der Patriarch Kyrill Lukaris von Konstantinopel: Sein Leben und sein Glaubensbekenntnis*. Marburg, 1927.

Spacil, T. "Doctrina theologiae Orientis separati de sanctissima Eucharistia." *Orientalia Christiana* 13 (1928): 187-280; 14 (1929): 1-173. В работе содержится обширная библиография по вопросу эпиклезы.

Spidlik, Thomas. *Joseph de Volokolamsk: Un chapitre de la spiritualite russe*. Rome, 1956.

Valacopoulos, Apostolos E. *Origins of the Greek Nation: The Byzantine Period, 1204-1461*. Translated by Ian Moles. New Brunswick, N. J., 1970. Полезная глава (pp. 86-103) "Церковь в тупике" (The Church at Bay).__

Vernadsky, George, et al., eds. *A Source Book for Russian History from Early Times to 1917*. 3 vols. New Haven, 1972. Путеводитель в лабиринте русских исторических собраний.

Vilmar, August. *Die Theologie der Thatsachen wider die Theologie der Rhetorik: Bekenntnis und Abwehr*. 3rd ed. Marburg, 1857.

Volker, Walther. *Scala paradisi: Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem Neuen Theologen*. Wiesbaden, 1968.

Zachariades, Georg Elias. *Tubingen und Konstantinopel: Martin Crusius und seine Verhandlungen mit der griechisch-orthodoxen Kirche*. Gottingen, 1941.

Zernov, Nicolas. *St. Sergius x Builder of Russia*. Translated by Adeline Delafeld. London, 1939.