



БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКИЙ СБОРНИК

Выпуск 4

**Калужская духовная семинария
2012**

Протоиерей РОСТИСЛАВ СНИГИРЕВ,
доктор богословия, профессор

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ БИБЛЕЙСКОГО ПЕРЕВОДА

Авторы первых библейских переводов исходили из представления о языке, как о проявлении образа Божия в человеке, дающем ему возможность оперировать идеями, и о слове, как посреднике между Богом и человеком. Такое понимание было свойственно не только иудео-христианскому мышлению. В первую очередь, это учение шумеров о «ме» — божественных идеях, имеющих словесное воплощение¹, которые могут быть соотнесены не только с «идеями» Платона — сверхчувственными причинами и образцами всех вещей, но и с христианским учением о «семенных логосах» (οἱ λογοὶ σπέρματικοί). С начальными главами книги Бытия вполне может быть сравнен первый свод китайской иероглифики «Эръя», группировка тем которого представляет вполне библейскую картину происхождения Вселенной от абстрактного слова к человеку².

На представлении об иконичности слова, то есть убеждении в том, что между ним, как образом вещи, так и самой вещью существует связь, основывалась первая из известных теорий библейского перевода, именуемая теорией формального соответствия. Согласно этой теории, переводной текст может быть абсолютно тождествен исходному в том лишь случае, когда переводчик сможет найти в переводящем языке верный иконический знак. Каждое слово при этом должно быть отражено последовательно и без изыятий, иначе будет искажена сама реальность³.

Теория формального соответствия в качестве одной из своих предпосылок имела понимание поврежденности человеческой природы. В своем нынешнем искаженном состоянии человек не всегда способен понять, а тем более передать человеческой речью «неизреченные глаголы Божии» которые были доступны прародителям до грехопадения, а также те, что в виде Откровения давались боговдохновенным авторам книг Библии — пророкам и апостолам. Именно у церковных авторов III—IX вв. мы впервые находим уяснение четкой грани между языком, даром Божиим, и разнообразной, часто примитивной речью, как реализацией падшим человечеством этого дара.

Дословные переводы потому и считались единственно допустимыми, поскольку могли передать изначальный смысл Откровения с минимальным искажением: такой перевод мог сохранить и передать смысл, не совсем ясный

¹ Снигирев Р., прот. Библейская археология. Учебное пособие для духовных школ. М., 2007. С. 120.

² Амирова Т. А. История языкознания. 3-е изд. М., 2006. С. 53.

³ Амирова Т. А. История языкознания. 3-е изд. М., 2006. С. 63.

не только переводчику, но и самому автору, фиксировавшему мысли чистого, божественного языка при помощи несовершенной человеческой речи.

Смена культурно-цивилизационной парадигмы, сотрясая в XIV—XVII вв. христианский мир, породила т. н. «Новое время», пропитанное идеями Возрождения, Просвещения и Реформации. Родоначальники последней — М. Лютер, Ж. Кальвин и филолог-переводчик Ф. Меланхтон — вполне могут считаться авторами новой теории библейского перевода — теории нормативно-содержательного соответствия. Эта теория предполагала максимально полную передачу содержания исходного текста средствами живой речи при соблюдении норм переводящего языка. Именно эта теория легла в основу большинства переводов Нового времени, включая Синодальный перевод⁴. К концу Нового времени стало казаться, что каждый народ по-своему видит мир, по-своему называет его фрагменты. Более того, по мысли В. фон Гумбольдта люди с помощью языка создают свой особый, субъективный мир, отличный от объективного, окружающего их⁵. В результате носители разных языков создают не только отличающиеся друг от друга культуры и цивилизации, но и различные картины мира⁶.

Исходя из этого понимания, а также из многовекового опыта перевода Библии на языки разных народов, библеисты середины XX в. сделали вывод, что при прежних методах перевода невозможна ни полная передача информации, ни даже полноценное воспроизведение текста: «Между нами и людьми Библии... разница такова, что требуется не просто перевод слов (translation), но перевод культуры (transculturation)»⁷.

Ответом на поставленную проблему стала сформулированная библеистом и переводчиком Ю. Найдой теория функциональной эквивалентности, полагающая целью перевода достижение сходных лингвистических реакций реципиентов исходного и переводного текстов. Для достижения чаемой функциональной эквивалентности Ю. Найда и его коллеги прибегали, во-первых, к герменевтическому прочтению исходного текста, а во-вторых, к лингвистическому анализу фактов культуры носителей исходного и переводящего языков — социальных, этических и т. п.⁸ Причем проблемы возникали в переводе не только привычных нам богословских понятий (пророк, Господь, грех, покаяние) и моральных категорий (прощение, жестокость, милосердие, страх), но также естественных для жителей Старого Света реалий

⁴ Крисп С. Современные теории перевода и современные переводы Библии // Перевод Библии: Лингвистические, историко-культурные и богословские аспекты: Материалы конференции, Москва, 28—29 ноября 1994 года / Ин-т перевода Библии (Стокгольм-Хельсинки-Москва), РАН, Отд. Литературы и языка (Москва), ОВЦС МП. М.: Ин-т перевода Библии, 1996). С. 66.

⁵ Гумбольдт В., фон. Избранные труды по языкознанию. М., 1984. С. 75.

⁶ Гумбольдт В., фон. Указ. соч. С. 317.

⁷ Barr J. The Semantics of Biblical Language. Oxford University press, N.Y., 1961. P. 4.

⁸ Алексеева И. С. Введение в переводоведение. 2-е изд. СПб., 2006 С. 575.

(пустыня, поле, пшеница, верблюд, овца) и даже родственных отношений. Так, обычное для нас слово «брат» нельзя перевести на некоторые языки, не уточнив разницу в возрасте, принадлежности к отцовской, либо материнской линии, а также пола человека, для которого описываемое лицо является братом.

Иногда оказывалось, что подобранное слово, совершенно однозначное для европейского сознания, в переводящем языке несло необычные и совершенно недопустимые коннотации. Так, в одном из юто-аптекских языков, гуичоле, для обозначения морально недопустимых действий употреблялось слово *xuriki* (С. 37). Как писал Ю. Найда, первоначальное использование этого слова для обозначения греха оказалось недопустимым в силу того обстоятельства, что семантическое поле *xuriki* включало в себя всякую порчу, в том числе нарушение девственности и порчу растений. В результате этого *xuriki* грехом в библейских переводах на гуичоль оказались и женитьба, и сбор урожая⁹. В языке цоциль, носители которого ведут счет времени по фазам луны, оказалось только два вида приветствий: при встрече с тем, с кем виделись в пределах двух недель, здоровались словами: «Ты на сам деле здесь?» Того же, кого не видели больше полумесяца, спрашивали: «Ты все еще жив?»¹⁰

Ранние переводы на австронезийские языки тихоокеанских племен буквально воспроизводили библейское выражение «вкусить смерть». Лишь со временем оказалось, что для реципиентов этих переводов данная идиома имела вполне конкретное значение — участвовать в каннибальской трапезе¹¹. Сложность перевода на отомангские языки (Мексика) заключалась в том, что в речи об умерших употребляются особые грамматические формы — вследствие чего переводчики были поставлены перед проблемой выбора при передаче повествования о вознесшемся на небеса пророке Илии¹². Трудно переводимым оказался и привычный для жителей Старого Света язык жестов. Так, раскаяние, передаваемое биением себя в грудь, на языке сетсвана должно быть выражено как «взятие себя за бороду», для народов же нигеро-кордофанской группы — как «биение себя по голове»¹³. Переводчики из United Bible Societies (UBS) обязательной, а подчас и важнейшей частью перевода считали чтение его носителем переводящего языка, хорошо знавшим Библию на одном из европейских языков. Критерием правильности перевода являлось свидетельство читателя о том, что текст на родном языке недвусмысленно говорит ему точно о том же, что он усвоил на одном из европейских языков. Таким образом, достигалась, по мнению Ю. Найды и его

⁹ Nida E. A., Bratcher R. G. A Translation's Handbook. New York, 1961, p.37.

¹⁰ Nida E. A., Bratcher R. G. Op. Cit. P. 311.

¹¹ Nida E. A., Bratcher R. G. Op. Cit. P. 299.

¹² Nida E. A., Bratcher R. G. Op. Cit. P. 303

¹³ Найда Ю., Ян де Ваард. На новых языках заговорят. Функциональная эквивалентность в библейских переводах. СПб, 1998. С. 89.

сотрудников, чаемая динамическая эквивалентность нового перевода.

В процессе перехода теории Ю. Найды в практическую плоскость против нее были выдвинуты следующие возражения. Во-первых, концепция о воздействии на аудиторию сомнительна, когда речь идет о древних памятниках, т.к. реальной аудитории, к которой был обращен исходный текст уже нет, и реакция может реконструироваться лишь весьма приблизительно путем анализа психологического, культурного и социального контекста исходного текста, как серии речевых актов¹⁴. Во-вторых, теория предполагает такую языковую модель, которая сейчас выглядит упрощенной и даже наивной. Найда и его коллеги позаимствовали из теории порождающей грамматики представление о поверхностной и глубинной структуре, позволившее им выделить общий уровень смысла, который выражается по-разному, в зависимости от свойств того или иного конкретного языка. На этой основе Ю. Найда построил представление о процессе перевода в три этапа: анализ (выявление общего смысла из исходного текста), передача (перемещение данного смысла из одной языковой среды в другую) и переструктурирование (выражение смысла по правилам переводящего языка). Данная схема предполагает существование некоего смыслового ядра, легко поддающегося перемещению из одной языковой среды в другую, более того, она категорически опровергает тезис о невозможности перевода, так как в принципе любой смысл может быть передан на любом языке¹⁵. В-третьих, упор на восприятие перевода его аудиторией может оказаться посягательством на исходный текст. Если переводчик считает, что текст этот недоступен иноязычной аудитории, тогда он ради функциональной эквивалентности может применить переводческие приемы, которые в итоге лишают читателей перевода доступа к миру исходного, в данном случае, библейского текста¹⁶.

Найдой и его коллегами по Американскому Библейскому Обществу также была предложена классификация библейских переводов по их функциональному предназначению. Как писал Ю. Найда, «проблемы перевода всегда кроются в конфликте между формальным соответствием и функциональной эквивалентностью»¹⁷. Адекватность перевода при таком подходе оценивается в зависимости от степени достижения его цели, которая различна для разной аудитории. В связи с этим все ныне существующие переводы Библии могут быть разделены на четыре группы, согласно их назначению: богослужебные, учебные, миссионерские и парафразы.

Каждый из этих типов перевода определяет переводческую стратегию и средства для ее осуществления как лексические, так и грамматические.

Первый из видов библейских переводов, богослужебный, принадлежит

¹⁴ Крисп С. Современные теории перевода и современные переводы Библии. С. 68.

¹⁵ Крисп С. Указ. соч. С. 69.

¹⁶ Крисп С. Указ. соч. С. 70.

¹⁷ Найда Ю., Ян де Ваард. Указ. соч. С. 42.

обычно к переводам буквальным, последовательно воспроизводящим характерные признаки исходного текста, и мало учитывающим грамматические правила переводящего языка¹⁸. Тексты подобного рода обращены к подготовленным слушателям, получающим имплицитную информацию, не передаваемую буквальным переводом, в ходе богослужения и проповеди, раскрывающих смысл библейского повествования. Еще одной особенностью богослужебного текста, необходимой для его функциональной эквивалентности является сознательное неупотребление двусмысленных слов и выражений¹⁹.

Большинство библейских переводов второго типа (учебные) обычно принадлежат к переводам умеренно-буквальным, допускающим отступление от буквы исходного текста в тех случаях, когда буквальный перевод либо вовсе непонятен носителям переводящего языка, либо искажает смысл исходного текста²⁰. Учебные переводы предназначены для подготовленных реципиентов, обладающих определенными богословскими, языковыми и историческими познаниями. В силу этого обстоятельства учебные переводы Библии значительную часть информации оставляют имплицитной, делая ее эксплицитной только в том случае, когда неясность смысла затемняет главную мысль текста²¹.

Третий, миссионерский, вид переводов Библии, чаще всего называют переводом идиоматическим, при котором переводчик стремится донести до реципиентов перевода смысл исходного текста, используя грамматические и лексические формы переводящего языка. Особенностью миссионерских переводов является попытка сделать эксплицитным слишком многое, так что каждый стих становится скорее толкованием, чем переводом²².

Последний из видов переводов Библии — парафраз — является пересказом, имеющим целью сделать текст понятным и живым. Парафразы часто искажают смысл исходного текста, т. к. сообщают информацию, в нем не содержащуюся, но являющуюся скорее всего отражением богословских взглядов переводчика. Первые из известных библейских парафразов появились еще в XVII в. (См. напр. *Henry Hammond. A Paraphrase and Annotations upon all the Books of the New Testament. London, 1653*)²³. В качестве примера, иллюстрирующего этот тип переводов, может быть приведено начало притчи о блудном сыне в переводе Эдварда Гарвуда (1729—1794):

A Gentleman of a splendid family and opulent fortune had two sons. One day the younger approached his father, and begged

¹⁸ Бикман Дж., Келлоу Дж. Не искажая слова Божия. Принципы перевода и семантического анализа Библии. Изд-во «Ноах», СПб., 1994. 236. С. 4.

¹⁹ Найда Ю., Ян де Ваард. Указ. соч. С. 9, 18.

²⁰ Бикман Дж., Келлоу Дж. Указ. соч. С. 7.

²¹ Бикман Дж., Келлоу Дж. Указ. соч. С. 54.

²² Бикман Дж., Келлоу Дж. Указ. соч. С. 50.

²³ Metzger B. M. The Bible in Translation: Ancient and English Version. 2d ed. Wheaton, IL: Crossway, 2006. P. 59.

him in the most importunate and soothing terms to make a partition of his effects betwixt himself and his elder brother—The indulgent father, overcome by his blandishments, immediately divided all his fortunes betwixt them²⁴.

Современные парафразы менее изящны по стилю, более того, часто используют сленговые выражения. Так, Суд. 14, 17 (СП: *плакала она пред ним*) в Kenneth Taylor's Living Bible (1971) звучит как *She nagged him*, а в 1 Цар. 17, 28 укоризны Елиава, старшего брата Давида переведены: *You smart aleck, you*²⁵.

Существующие со времени Реформации национальные Библии, к которым генетически принадлежит и русский Синодальный перевод, по своему назначению и характерным чертам могут считаться совмещающими функции переводов богослужебных и учебных. Рассмотрение различных теорий библейского перевода является актуальным в силу того обстоятельства, что предполагаемое и чаемое исправление Синодального перевода должно быть предварено уточнением, к какому виду библейских переводов должен принадлежать обновленный текст, что в дальнейшем определит как переводческую стратегию, так и средства для ее осуществления.

²⁴ Metzger B. M. Op. cit. P. 63.

²⁵ Metzger B. M. Op. cit. P. 69.

Протоиерей ДИМИТРИЙ МОИСЕЕВ,
кандидат богословия

ЛЕВ ПЛАТОНОВИЧ КАРСАВИН И ЗАПАДНАЯ МИСТИКА

Лев Платонович Карсавин (1882—1952) относится к числу наиболее известных русских религиозных философов. Значительное место среди его трудов занимают работы по западной средневековой культуре и религиозности. Благодаря изучению истории духовной жизни на Западе, особому вниманию к религиозным чувствам людей средневековья, Л. П. Карсавин осмыслил и систематизировал свое мировоззрение. В 1918 г. он издает работу «Католичество», в которой уже заметны черты его идеи о всеединстве, отчасти воспринятой у Соловьева. Эта позиция Карсавина, которой он придерживался в дальнейшем, пытается увидеть во всех конфессиях проявление единой вселенской истины христианства. При этом неизбежно размываются те различия, которые реально существуют между исповеданиями. Главная мысль карсавинской идеи всеединства заключается в том, что все органически цельные образования (человек, народ, человечество) суть различные виды всеединства, восходящие к высшему всеединству — Богу, вне которого они существовать не могут. Эту идею он применяет не только к истории, но и к духовно-нравственной сфере. Ей же определяются и экклезиологические воззрения Карсавина. Принадлежа к Православной Церкви, Карсавин, тем не менее признавал и Церковь Католическую, и даже принял последнее Таинство Исповеди от католического священника. Рассматривая в своих работах вопросы средневековой культуры и религиозности, Л. П. Карсавин анализирует в них, в том числе и опыт западных мистиков. Более того, он является переводчиком на русский язык книги «Откровения блаженной Анджелы», в которой эта известная католическая святая описывает свои мистические переживания.

Нужно сказать, что Карсавин в своих трудах нигде не сравнивает опыт духовной жизни собственно католических святых с опытом отцов первого тысячелетия и с опытом православных святых. Будучи православным христианином, Лев Платонович, тем не менее вряд ли хорошо знал собственно православную духовность. Такой вывод напрашивается сам собой, поскольку во многих местах его работ ссылки на нее были бы весьма уместны.

Интересен его подход к изучению мистического опыта. В его трудах отсутствует понятие прелести, ложного духовного опыта. Выход за пределы обыденного позитивного опыта, соприкосновение с иной реальностью воспринимается им непременно как общение с Богом. Иногда Карсавин, ссылаясь на труды теоретиков мистики, таких как Иг из св. Виктора, Бернард

Клервосский, Ришар и других, допускает возможность принятия дьявольского наваждения за Божественное откровение. Он даже делает оговорку, что вполне возможно и естественно, что алчущий «сладчайшего Иисуса» и создающий условия Его восприятия мистик в момент экстаза отождествляет мнимое или реально воспринимаемое им метафизическое с тем, что он хотел воспринять, хотя бы это метафизическое и не обладало признаками искомого¹. Однако все те случаи, которые сами мистики признают за подлинный опыт, он вместе с ними также считает подлинными. Более того, Карсавин считает возможным и таинственное общение с Богом вне Церкви. Так, например, в своей работе «Мистика и ее значение в религиозности средневековья» (1913) Карсавин пишет: «Несомненно, эмоциональная сторона мистического акта, как и объекты его, видоизменяется в зависимости от эпохи, культурной среды, традиции и индивидуальности. Но существо его уловимо, как тождественное, везде, во всех известных нам случаях»². Для него «мистика мыслима вне связи с исторической Церковью. В ней есть моменты, освобождающие от уз Церкви. Нужна ли мистике, познающему абсолютную истину, традиция, нужен ли ему внешний спасающий институт, каковым является Церковь, когда он сам спасается в общении с Божеством?»³ Однако, анализируя мистический опыт европейского средневековья, Карсавин постоянно соотносит его с христианской традицией, констатируя как совпадения, так и противоречия, не вдаваясь при этом в какие-либо объяснения и комментарии. И эти его свидетельства для нас оказываются весьма интересными.

Расцвет мистических настроений в Европе в XII—XIII вв. Карсавин соотносит с поиском истинной Церкви в народных массах. Видя несоответствие христианским идеалам в жизни церковной иерархии, люди пытались найти выход из этой ситуации. И в этом процессе мистика играла далеко не последнюю роль. Не случайно большинство еретических движений было порождено именно теми, кто имел опыт экстаза. В качестве примера он приводит Иоакима дель Фьоре, Амальриха Бенского, Ортлиба Страсбургского — людей, чьи навеянные мистическим опытом идеи оторвали от Католической Церкви большое количество простого народа. (Справедливости ради стоит отметить, что сам Иоаким все свои произведения представлял на суд Церкви и свидетельствовал о готовности отречься от всего того, что она осудит.)⁴

Однако для нас гораздо важнее высказывания Льва Платоновича о тех, кого Католическая Церковь называет святыми. Их мистический опыт берет свое начало от церковной доктрины, и в то же время, по словам Карсавина, в нем

¹ См. Карсавин Л. П. Основы средневековой религиозности в XII—XIII веках. СПб: «Алетейя», 1997. С. 71.

² Карсавин Л. П. Мистика и ее значение в религиозности средневековья. Малые сочинения. СПб, Алетейя, 1994. С. 9.

³ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 10.

⁴ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 18.

«легко усмотреть моменты, ведущие прочь от нее и обедняющие культ»⁵. Так, святая Метхильда, «душа которой наслаждалась созерцанием божественных тайн и утопала в Божестве, как рыба в воде»⁶, верила, что она соединена с Богом так же, как и святые на небе. Она считала, что не нуждается в замаливании своих грехов и в добрых делах. Огонь мистического экстаза очистил ее как золото. Метхильда была готова умереть без исповеди — зачем каяться святой, зачем чистить сияющее золото? Сам Христос исполнил за нее добрые дела⁷. Подобно Метхильде, Елизавета из Шенау, стремившаяся к Деве Марии и просившая: «Покажи нам Иисуса, благословенный плод чрева твоего» — умирая, говорит: — «Не знаю, что со мною, — свет, который я *всегда* вижу на небе, разделяется»⁸.

И это не отдельные явления. В XII—XIII вв. все прирейнские страны охвачены мистическими настроениями. Нидерланды XIII в., по словам философа, наполнены толпами святых дев, которые «с такой тоской стремились к благоуханию великого таинства, что не могли обойтись без него, не имея утешения и покоя, но страдая и болезнуя, когда не питались часто сладостью этой душевной пищи... Им казалось, что душа их находится в теле, как в пустом сосуде, и изнемогали они в жажде жгучих ласк Небесного Жениха»⁹.

На последнем моменте имеет смысл остановиться особо. Невозможно не заметить в описаниях мистических переживаний многих западных подвижников сильной чувственности, зачастую переходящей в настоящую эротику. Разгорячение плоти в подобных опытах, о которых пишут эти западные святые, вполне сопоставимо с ощущениями персонажей любовных романов. Карсавин так пишет об этой стороне западной мистики: «Не случайно аскет Бернард, смешивает мистику с утонченным эротизмом. Это органическая опасность мистики; на грани ее стоят и другие экстатики или философы, строящие системы на мистическом опыте. Эротицизм еще более, может быть, присущ мистикам-женщинам, вздыхающим о небесном Женихе и стремящимся в чертог Его. Эротицизм сливается с мистикой и в культе Девы. Не углубляясь здесь в психологическое объяснение этого факта, я ограничусь указанием на его ересеобразующиеся последствия и на значение его для христианской морали. Мне достаточно лишь намекнуть на естественный уклон всякого мистика к пантеизму, поскольку экстаз не является для него только методом познания и проверки традиции. Надо, однако, не упускать из виду, что ересеобразующие моменты обладают особенной силой именно в мистике, благодаря другим ее особенностям»¹⁰.

⁵ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 12.

⁶ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 12.

⁷ Интересно соотнести ее слова со 128, 129 и 130 правилами Карфагенского Собора, где возлагается анафема утверждающим, что у святых нет грехов и что они, следовательно, не нуждаются в их прощении.

⁸ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 12.

⁹ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 12.

¹⁰ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 16.

На других, отмеченных Карсавиным особенностях, мы остановимся позже, а пока приведем еще несколько суждений русского философа по поводу мистического эротизма. В своем трактате «*Noctes Petropolitanae*» (1921) он говорит об эротических переживаниях латинских подвижников и подвижниц уже гораздо резче:

...Чем-то очень земным проникнуты слова св. Тересы, когда говорит она о «красоте и белизне рук Иисуса Христа», о своем духовном с ним браке. «Невесты Христовы» «млеют от желания», «сладостно покоятся» с Ним. Они держат Его младенцем на груди своей; или Он, юноша прекрасный, наклоняется к ним и лобзает их жгучим лобзанием. «С уст Жениха испивают они млеко и мед», сжимают Его в объятьях своих. Перси иных, вопреки закону природы, начинают источать сладкое молоко.¹¹

Карсавин говорит о возможности прелести при сосредоточении любви на Иисусе как на человеке. В этом он видит попытку преодолеть неотменные законы земного бытия. «Здесь,— пишет он,— в то, что должно быть вечным и Божиим, переносится все земное, мыслимое и нужное только на земле, понимается как сверхземное, как само Божественное. Ярче всего такая эротическая мистика в католичестве, горделиво превозносящем чисто человеческое в утверждении *Filioque*; острее она у женщин. Но и слова св. Бернарда полны любовной истомой»¹².

Карсавин видит причину такого слишком земного отношения Бернарда Клервосского ко Христу в юридизме католического богословия, в слишком сильном акценте на представлении о Боге как Судии.

«Бернард Клервосский во Христе-Человеке обретал успокоение от страха перед «вызывающим ужас» Судией,— пишет Карсавин в одной из своих работ.— Он пристально вглядывался в жизнь Младенца, слабого и нежного, в Человека, кроткого и смиренного, сплетал своему сердцу венок из горьких слез и страданий Исккупителя. Имя Христа стало мелодией для ушей его, медом для уст, для сердца ликованием, и во Христе-Человеке нашел он Божество»¹³.

Однако, по его мнению, такое земное отношение к Иисусу Христу перерождает любовь к Нему в «мистический блуд», переносимый и на любовь к Богу вообще, оскверняющий и непорочную Деву и Мать. Карсавин считает, что благодаря иезуитам, руководившим духовной жизнью Терезы Авильской, в католицизме пышно расцветает эротика мистической любви:

¹¹ Карсавин Л. П. *Noctes Petropolitanae*. Малые сочинения. СПб.: «Алетейя», 1994. С. 189.

¹² Карсавин Л. П. *Noctes Petropolitanae*. Малые сочинения. СПб.: «Алетейя», 1994. С. 189.

¹³ Карсавин Л. П. *Культура средних веков*. Киев: «Символ — AirLand», 1995. С. 145.

«Она ясна в культе сердца Иисусова; еще яснее в культе Марии. Она несомненна в благочестивых советах хорошо умудренных взоров Девы Пречистой,— в превознесении белоснежной груди Марии или сладости ее молока. «Нет ничего,— восклицает поэт-иезуит,— прекраснее персей Девы Марии, ничего слаще ее молока, ничего совершеннее чрева ее!» В жизнь вечную переносится все из жизни земной. На небесах есть водоемы, в которых, не стыдясь друг друга, купаются святые. Там устраиваются пиры, маскарады, балеты. «В обители вечного блаженства супруги осыпают друг друга земными ласками, целуются, обнимаются. Они обладают всеми нашими чувствами, но ходят обыкновенно нагими, наряжаясь только по праздникам, для развлечения»¹⁴.

Карсавин называет такое понимание любви к Иисусу ничем иным, как извращением истинной любви. И то, что вырастает она на почве крайнего аскетизма, по мнению Карсавина, свидетельствует о внутренней болезни аскетической мистики.

«Конечно, можно сказать, что любовь, захватывающая все существо человека, неизбежно эротична. Но подобная эротика претит и религиозности, и здоровому чувству жизни. Можно толковать мистическую эотику как невольное извращение истинной любви к Христу Иисусу неудовлетворенностью земной, чувственной любви. Но не в этом последнее объяснение. Любовь всегда предметна: она не существует без любимого; и есть свой любимый и у чувственной любви. К Иисусу же чувственная любовь невозможна, а потому ее и быть не должно. Проникновение чувственности в любовь к Иисусу на самом деле не что иное, как сочетание истинной любви к Нему с чувственной любовью мистика к неведомой ему его любимой. Мистик отвергает всякую мысль об этой любимой, не хочет и знать о ней, а все-таки любит ее, хотя думает, будто любит одного Иисуса. Он изменяет земной избраннице своей и тем оскверняет совсем иную любовь к Иисусу, которой не может постичь, не постигнув своего двуединства с любимой»¹⁵.

¹⁴ Карсавин Л. П. *Noctes Petropolitanae*. СПб.: «Алетейя», 1994. С. 189—190.

¹⁵ Карсавин Л. П. *Noctes Petropolitanae*. СПб.: «Алетейя», 1994. С. 190.

Карсавин замечает, что ярче всего виден этот эротизм именно в католичестве. Однако он не пытается при этом соотнести собственно католическую мистику с какой-либо иной. Считая любой экстатический опыт одинаково подлинным, Карсавин ищет причину подобного извращения в другом. Он считает, что подобные переживания порождаются аскетизмом как таковым, не какими-то особенностями именно католической духовной практики, а принципом безбрачия вообще:

«Для того, кто читал творения мистиков, ясно, что природа Любви остается той же самой, что и те же ее проявления и формы, как в любви к Божеству, так и в любви к человеку. Только любовь к Богу в своих мистических выражениях ближе к той, которая во мне, когда я вдали от любимой; и обычно нет в ней всей яркости и жизненности земной любви. В этом ее недостаточность и неполнота, в этом роковая ограниченность мистической жизни.

И естественно, что, как в любви одинокой, как в любви любить, сильнее выступает момент пассивного наслаждения любовью и в мистической любви к Богу, которая редко претворяется в деятельность... Только через двуединство мое с любимой моей могу я целиком воспринять двуединую личность Его. Если же упорствуя «ради Него» я отвергну земную любовь, то, не осуществив моего двуединства, извращу и оскверню я мою любовь и к Нему»¹⁶.

Переноса собственно католический аскетический опыт на все христианство вообще, Карсавин пишет:

«Историческое христианство не выразило всю полноту христианской нравственной идеи. Христианин-аскет отвергает мир как предмет его обладания и наслаждения, отвергает всю жизнь земную и себя самого. И все же в отрицании своем он отрицаемое им утверждает. Только все утверждаемое переносится им в мир потусторонний — в будущую жизнь... однако сама будущая жизнь оказывается понятой ограниченно по-земному. В нее переносится все, что аскет на земле отрицает.. Почему же не должное на земле наслаждение возможно на небе?.. Почему не должен здесь я любить, хотя могу упиваться чувственной любовью к Иисусу Сладчайшему?»¹⁷

Исходя из его понятий, последний вопрос оказывается вполне естественным.

¹⁶ Карсавин Л. П. *Noctes Petropolitanae*. СПб.: «Алетейя», 1994. С. 154-155, 189.

¹⁷ Карсавин Л. П. *Noctes Petropolitanae*. СПб.: «Алетейя», 1994. С. 195.

Рассуждая о мистике в книге «Основы средневековой религиозности в XII-XIII веках» (1915), Карсавин замечает, что даваемое экстазом наслаждение, как, впрочем, и сам экстаз, носят по преимуществу пассивный характер. Мистик стремится к экстазу, и, достигнув его, сосредоточивается только на своих ощущениях.

«Таким образом, конечной целью всей жизни становится не деятельная любовь к ближним, не борьба с грехом и преодоление его, а состояние покоя и безразличия ко всему внешнему, исключаящее всякую деятельность, или острое, но пассивное наслаждение»¹⁸.

Весьма интересным представляется описание Карсавиным поведения западных подвижников во время экстаза. Он пишет: «Пассивное восприятие метафизического сопровождается особенными «неописуемыми» ощущениями. «В ликовании же этом, — пишет тот же Ришар, — дух заливается некою дивною и великою сладостью, коею не может оценить никакое чувство, не в силах изложить никакая речь. Когда соединяется Небесный Жених с Невестой Своей в объятиях любви и склоняется к лобзанию ее, дух при касании Его внезапно заливается некою небесною сладостью. Ее можно чувствовать, но, как уже сказано выше, невозможно изъяснить никакими словами».

Радость и невыразимое блаженство наполняют душу, а с ними часто сочетается невыносимое страдание. Страдание-наслаждение выражается во вне стонами и странным поведением впавшего в экстаз. И это поведение создает иногда иллюзию активности мистика. Монахини кажутся безумными. Они смеются, плачут и громко кричат, точно пьяные. Брат Джинепро воркует по-голубиному. Сестра Адельгейда кружится в храме вокруг алтаря, и не пойдя у нее носом и ртом кровь, она пала бы мертвой от избытка сладости.

Когда Мария из Уаньи не в силах была сдержаться от ликования сердца и полноты благодати, она убегала в соседние рощицы, сторонясь и людских взоров. Маргарита (Margaretha de Gerines) могла успокоить охватывавшую ее «в присутствии духа великую радость» лишь смехом или пением. Все это — произвольные движения, телесный разряд такой радости, которая, если бы продолжалась, по словам Анджели из Фолиньо, стала бы невыносимой и погубила бы все чувства и члены тела. Это произвольные проявления избытка благодати, наслаждения «сладчайшим», «тихим», «кротким» Божеством, в которого объектируется испытываемая радость»¹⁹. Карсавин видит во всем этом действия Божества, Которое вынуждает мистика вести себя подобным образом.

¹⁸ Карсавин Л. П. Основы средневековой религиозности в XII—XIII веках. СПб.: Алетея, 1997. С. 255.

¹⁹ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 70.

Нельзя не обратить внимание и на еще одну особенность мистического опыта западных подвижников, отмеченную Карсавиным. Он пишет, что многие подвижники находились в действительном неведении о природе воспринимаемого ими, не сомневаясь при этом в божественном характере экстаза:

«Так святая Лутгарда ощущала в душе что-то Божественное, но не знала, что такое. Святая Гильдегарда уже на третьем году своей жизни почувствовала, как дрожит ее душа перед появившимся ей ярким светом. На 43-м году яркий луч пронизал ее сердце и мозг, зажег ее душу, тихо пожирал ее, не сжигая, или сжигал, не пожирая. Не все считают воспринимаемое метафизическое Богом. Иногда это Бог, часто Христос, иногда Божья любовь, благодать или что-то неопределимое, неясное, какая-то метафизическая сила»²⁰.

Карсавин пишет, что мистические восприятия самого Божества у западных подвижников не столь часты по сравнению с мистическими актами, в которых объектом восприятия являются благодать или влияние Бога, «дар божий» и т. п. Такое воздействие метафизического на душу понимается, как влияние Божества, хотя не всегда, как само действующее Божество. Благодать воспринимается Л. П. Карсавиным здесь как некая субстанция, которая может существовать в отрыве от Бога. Это ясно видно в его рассуждениях о Таинствах:

«Не человек крестит — он только призывает благодать, и не Бог — Он только дал благодать, которую священник (а в крайнем случае, и мирянин) может втянуть в сферу реального мира и затем использовать. Человек как бы создает необходимые для действия благодати условия, чтобы потом пассивно подвергнуться ее влиянию.

Но человек активен, поскольку он «втягивает» метафизическую благодать в реальный мир, поскольку он принуждает метафизическое. При ординации от людей, носящих в себе благодать, благодать переходит в поставляемого и в нем остается. В силу полученной им благодати ординированный может призвать Христа в остию, совершить, сделать тело Христово, т. е. соединить метафизическое с реальным путем применения метафизической же силы благодати. Также может он благодатью омыть душу грешника. Благодать, метафизическое проникает внутрь человека, как что-то материальное, остается в нем, из него вытекает на других через руки, прикасающиеся к голове

²⁰ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 72.

²¹ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 72—73.

ординируемого, в виде елея течет из пальцев св. Лутгарды. Так смотрят на дело и католики и еретики»²¹.

Так, например, по молитве блаженной Умилианы один монах, чувствовавший свою неспособность молиться, удостоился такой благодати, что ее не могла вместить его грудь, благодать, охватившая Эльзбет Геймбург, причиняла такую боль ее телу, что она лежала, точно умирающая, в то время как душа ее была полна сладостью небесной.

Подобные же состояния переживались большинством католических святых, и понятие мистического экстаза — *extasis* или *raptus* — не обозначает, по Карсавину, непременно акта восприятия Божества, чаще — проникновение в душу благодати, сопровождаемое особым несказанным наслаждением.

Что же до подчеркнутой пассивности, то это вполне характерная черта западной мистики, не случайно Мейстер Экхарт идеалом жизни считает отказ человека от своей воли и своей деятельности, так, чтобы действовала в человеке лишь Божия воля²². С точки зрения ряда католических мистиков, благодать ниспосылается независимо от воли и заслуг человека, все равно, будут ли это умиление великое и сладость несказанная, или дар слез, или добродетели и праведность. Пошли Бог такую же благодать, какую он даровал Франциску, самому последнему разбойнику, этот разбойник был бы, может быть, лучше и праведнее, чем Франциск. Так, например, святая Маргарита Жеринская «сильнее застенала и воздала хвалу одному только Богу, вспомнив, что, если бы сказанная благодать дарована была величайшему грешнику во всем мире, он бы, может быть, был блаженнее и святее, и угоднее Богу». В другой раз заметила она, что «если бы Божья благодать хоть раз дала ощутить часто испытанное ею великому грешнику, он бы жил святее и блаженнее, чем она»²³.

Но независимость благодати от свободной воли человека приводит к достаточно странным выводам. Отсюда один шаг до выводов Мейстера Экхарта, который, по словам Карсавина, считал, что «искорка души соединена с Богом»:

«И в этом соединении сам Бог не отличает Себя от души, и знание души есть знание самого Бога. Такому пониманию отношения между душой и Богом соответствует и пантеистическое миропонимание. — Нет различия между Богом и тварью. Бог обитает в глубине всего, всех своих созданий. Все они полны Божеством, и божественная сущность це-

²² Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 257.

²³ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 165.

²⁴ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 167.

ликом заключена в каждой твари. Бог — все вещи во всех вещах»²⁴

В то же время никто не оспаривает утверждения, что созерцание имеет своим условием деятельность. Однако эта деятельность вовсе не обязательно должна быть непрерывным трудом по очищению самого себя. Можно прийти к видению иной реальности и другим путем. «Всякая деятельность хороша, — пишет Карсавин, — лишь бы она вела к цели»²⁵. И поэтому для мистиков особенно сладостно созерцать страдания Христа, слушать, как стучат молотки, прибивающие Его ко Кресту:

«Экстатическое наслаждение сплетается с телесным страданием или с физическим состраданием Христу. В мистике вплетается жажда муки, и мистика вплетается в эксцессы аскезы и выливается за их пределы в безмерное самоуслаждение своей мукой, через нее возвращаясь к радости экстаза»²⁶.

Этот своеобразный гедонизм, по словам многих западных мистиков, вызывает в них любовь, любовь не только к Богу и к ближнему, но и ко всему тварному миру. «После экстаза Андже́ла любит все: жаб, даже демонов; сам грех в других людях не отталкивает ее: она верит, что Бог допускает его справедливо. «Видела я, — говорит она, — что оскорбила все созданные ради меня творения тем, что оскорбила моего Творца. И просила я все творения. не обвинять меня перед Богом. И виделось мне, что все творения испытывали жалость обо мне»²⁷.

Карсавин неоднократно подчеркивает, что любовь западных святых пантеистична. И хотя источником этой пантеистической любви является прославление Бога в Его творениях, но тем не менее у западных святых она заметно переходит границу, отделяющую благоговейное отношение к Творцу от пантеистического обожествления твари. Святой Франциск славит Всевышнего в Его тварях, но при этом оживляет и наполняет божественным брата Солнце и сестру Луну, брата Огня и сестру Воду. Ему жаль отнять у огня сжигаемую им одежду, страшно наступить на пролитую воду. С трепетом внутренним ступает Франциск по скалам, с нежной иронией называет свое тело «братом ослом», Христина Чудесная любовно целует пяты свои. Рассуждая об этом, Карсавин считает, что «для ортодоксальной мистики типично отклонение пантеизма путем весьма тонкого различения понятий вездесущия Божьего, как вездесущия 1) *substantia* или *essentia* 2) *praesentia* 3) *potentia* и 4) *gratia*. Но

²⁵ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 257.

²⁶ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 257.

²⁷ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 258.

само различие в Боге, едином и простом, этих четырех модусов вездесущия легко вызывает сомнения и вместе с непосредственным мистическим опытом теория мистики невольно склоняется к пантеизму. Воспринимая Божество и Божественность во всем, мистик склонен практически, а иногда и теоретически отрицать какое-либо бытие вне Абсолютного, что уже кладет основание системе пантеизма, еще не полной постольку, поскольку в поле зрения мистика не включается (психологически или и теоретически) он сам. Однако, созерцая в мире Творца, мистик может в созерцании своем не пойти далее Божества или, воспринимая Бога как вечную основу всего, сохранять чувство и идею некоторой osobости и самостоятельности созданного и поддерживаемого Богом бытия. И если многообразны и многочисленны возможности теоретической мистики, тем большее богатство обнаруживает мистика, не прошедшая через горнило монотеистической схоластики, не обладающая ее методами и тонкими различениями, мистика полуобразованных и необразованных слоев»²⁸, которая, однако, также почитается в католичестве подлинной.

Более того, он считает, что без этих составляющих (эротизма и пантеистической любви) мистический опыт не приведет к христианской деятельности, а значит будет ущербен. «В мистике, не согретой любовью, отвлеченно созерцательной, в ясном и почти бесстрастном стремлении к Богу не найти ни эксцессов сексуального характера, ни возможности перехода к религиозной деятельности. Она, эта возможность, открыта в мистической любви к Богу, которая часто сопровождается сексуальными аффектами»²⁹.

Помимо всего этого, Карсавин видит в мистике (разумеется, речь здесь идет о Западе) и другую опасность для Церкви. Он замечает, что традиция западных мистиков особенно подчеркивает освящающее и оправдывающее человека значение экстаза. Как следствие возникает вопрос: нужно ли бороться с греховностью, нужно ли творить добрые дела? Не лучше ли прямо стремиться к состоянию восхищения, которое само освящает человека? Мистик в момент экстаза видит себя святым. Он не нуждается в эти минуты в чьей-либо помощи, даже в содействии и молитвах церкви, потому что сам Бог освящает его. Ему не нужно исповеди, как упоминавшейся выше Метхильде, потому что и без исповеди он свят, и сам Бог совершил за него все добрые дела. Ему не нужно таинство причащения: он вкушает духовное тело Господа устами своей души. Анджела из Фолиньо шла к причастию и услышала Божественный голос: «Возлюбленная! Все благо в тебе, и идешь ты приять все благо». — «Я же, — говорит Анджела, — начала думать: если все благо в тебе, зачем идешь принимать его?»

«Следовательно, — пишет Карсавин, — он (т. е. мистик) может обойтись

²⁸ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 163.

²⁹ Карсавин Л. П. Указ. соч. С. 258—259.

без Церкви, сделаться сыном Божиим без посредства кого бы то ни было. Даже если он будет держаться за Церковь, она обеднеет для него, потеряет свою притягательную силу: внешне сын Церкви, он внутренне будет только сыном Бога. Мистика открывает широкую дорогу для индивидуальных пониманий догмы, разрушает ее единство, скованное традицией; всех погружая в Божество, она низвергает идеи народа Божьего и Церкви вселенской. Увлекая человека неизведанною сладостью переживаний и сиянием абсолютной истины, она переносит центр тяжести на личное отношение индивидуума к Богу и отрывает его от сосцов кормилицы-церкви. По природе своей влекущая к догматическому индивидуализму, к пантеизму и преодолению морали, мистика вместе с тем возносит человека над традицией и освобождает его от церкви. В этом ее опасность для Церкви, заметная уже у рассмотренных нами ортодоксальных мистиков»³⁰.

Карсавин замечает, что в западной мистической традиции тенденция видеть себя святым постепенно усиливается. Бернард Клервосский еще утверждает свою святость и возможность непосредственного познания Божества только в быстротечный час экстаза, смиренно подчиняясь в остальное время учению Церкви и от нее ожидая исцеления своей греховности. Мейстер Экхарт уже идет далее Бернарда. Для него «обожествляющая человека мистика не может признавать его греховным. Бог-человек не может грешить. И понятие неспособности грешить приобретает уже другой смысл. Человек не грешит не потому, что творит только добро, а потому что греха нет. Все, что он творит, с человеческой точки зрения может быть и грешно, а на самом деле, как акт Бога, божественно и свято. Разумеется, такое понимание приводит к идее Божества аморального или — стоящего выше морали. «Совершенная добродетель, — говорит Экхарт, — быть свободным от добродетели». Полная «свобода духа» — «*Mulieris osculum (cum ad hoc natura non inclinēt) est mortale peccatum, actus autem carnalis (cum ad hoc natura inclinēt) peccatum non est*» [Поцелуй женщины (когда к нему не склоняет природа) есть смертный грех. А плотской акт (когда к нему склоняет природа) не есть грех]. Нет никаких внешних законов и правил»³¹.

Анализируя работы Л. П. Карсавина, можно сделать вывод, что он любой христианский мистический опыт признает подлинным богообщением. При этом он замечает многие недостатки, несовершенства, проявления чувственности в духовном опыте католических святых, однако при этом считает, что эти недостатки не могут помешать человеку войти в непосредственный контакт с Божеством или, по крайней мере, получить благодать. Само понятие ложного духовного опыта, возможности принять за божественное откровение то, что таковым не является, у него отсутствует.

³⁰ Карсавин Л. П. Мистика и ее значение в религиозности средневековья. С. 17 — 18.

³¹ См. Карсавин Л. П. Основы средневековой религиозности в XII — XIII веках. С. 259—261.

ДУХОВНАЯ ЖИЗНЬ И ПСИХИЧЕСКИЕ БОЛЕЗНИ

Поводом к поднятию этой темы послужила, с одной стороны, ее все большая и большая актуальность. Как выразился один из известных современных московских пастырей, психически больных сейчас очень много, особенно много их в Церкви. С другой стороны, крайняя, граничащая с полным неведением неосведомленность в этом вопросе абсолютного большинства не только церковного народа, мирян, но и самих пастырей, священников. Эта неосведомленность подтверждается и тем пробелом, который налицо в нашей современной православной литературе по данной теме. Качественной литературы практически нет, а той некачественной, которая все же встречается, лучше бы и не было.

Впрочем, не все так плохо, и есть, по крайней мере, два весьма достойных исключения. Это, во-первых, опубликованный год назад издательством Средне-русского монастыря совместно с Московской Духовной Академией русский перевод книги современного французского православного богослова и патролога Жана-Клода Ларше «Исцеление психических болезней: опыт христианского Востока первых веков», где данная проблема глубоко анализируется и решение ее убедительно обосновывается с точки зрения действительно православной, т. е. святоотеческой антропологии и сотериологии. Кстати, этот перевод — только часть написанной Ларше трилогии: первый том, «Богословие болезни», посвящен болезням телесным, второй том — «Исцеление духовных болезней» и третий том — «Исцеление психических болезней».

Второе достойное нашего внимания исключение — это работа, написанная еще в 70-е годы XX века, «Психиатрия и проблемы духовной жизни» профессора Д. Е. Мелехова. Здесь нам очень повезло: крупнейший советский психиатр, каковым Мелехов признавался еще при жизни (он скончался в 1979) и каковым он признается до сих пор, был вместе с тем и серьезным православным человеком, человеком глубокой веры и интенсивной церковной жизни. В помощь православным священникам, многих из которых он знал лично, а с некоторыми и дружил, Дмитрий Евгеньевич собирался написать большую книгу «Психиатрия и духовная жизнь». Но, увы, так и не собрался. Однако его работа «Психиатрия и проблемы духовной жизни», относительно небольшая по объему, тем не менее, сосредоточила в себе весь круг основных вопросов, которые он предполагал более детально осветить в ненаписанной (еще раз скажу — увы) книге. Статья «Психиатрия и проблемы духовной жизни» была опубликована в 1989—1990 гг. в журнале «Русское возрождение», издававшемся в то время в Нью-Йорке, в №№ 46—49. Прижизненная публикация этой работы была по известным причинам невозможна.

Конечно, этих двух исключений для восполнения существующего пробела по теме более чем недостаточно (к тому же, абсолютному большинству православных как мирян, так и священников они просто незнакомы). В результате мы имеем то, что и сама постановка вопросов по проблеме соотношения духовной жизни и психических расстройств, а тем более и ответы на эти вопросы чаще всего в корне неверны.

В советское время официальная концепция психиатрической науки, которая была вынуждена обслуживать партийную идеологию, исключала в человеке духовное начало как таковое. А под психикой подразумевалась высшая нервная деятельность, обусловленная скоростью процессов в головном мозге, врожденными и приобретенными рефлексам и тому подобными «естественными» вещами. Причины психических болезней сводились, таким образом, исключительно к тем или иным физическим нарушениям, лечение которых могло быть только медикаментозным.

В постсоветское время в только что начавшей складываться нашей новой церковной среде едва ли не возобладали другая крайность. Все психические болезни стали рассматриваться исключительно в духовной плоскости — как греховное повреждение человеческого духа или даже как одно только непосредственное воздействие темных сил, бесов.

Обе эти крайности в равной степени ошибочны. А если брать в расчет возможные отрицательные духовные последствия их практического применения, то следует признать, что вторая из них значительно опаснее первой. Например, если пастырь оценит случающиеся у кого-нибудь из прихожан (особенно прихожанок) судорожные припадки, возникающие, допустим, в результате черепно-мозговой травмы, как приступы бесовской одержимости, то духовный, психический и даже физический вред, который скорее всего будет нанесен таким ложным заключением, может стать не поправимым, по крайней мере человеческими усилиями. Увы, но это не гипотетический пример, его можно было бы подкрепить реальными трагическими случаями.

Насколько на самом деле дифференцированным и осторожным должно быть отношение пастыря к проявлениям психического нездоровья пасомых, можно проиллюстрировать, например, такими воспоминаниями профессора Мелехова. В предисловии к публикации его статьи «Психиатрия и проблемы духовной жизни» в журнале «Русское возрождение» читаем:

«Дмитрий Евгеньевич много размышлял над соотношением в человеке телесного, душевного и духовного, о душевных и духовных болезнях. Эти вопросы начали его волновать еще на студенческой скамье. Известный Дмитрию Евгеньевичу в годы его молодости старец архимандрит Георгий из Данилова монастыря очень четко различал эти болезни и одним он говорил: «Ты, деточка, иди к врачу, — а другим, — тебе у врачей делать нечего». Бывали случаи, когда старец, наладив духовную жизнь,

рекомендовал сходить к психиатру или, наоборот, брал от психиатра людей к себе на духовное лечение. Оба они — малообразованный старец, молитвенник и аскет, и крупный современный ученый с мировым именем, — одинаково видели тесное сочетание в человеке душевного и духовного начал и их различия».

Перейдем от предисловий к рассмотрению самой темы. Конечно, рамки данной статьи и моя компетенция, по крайней мере, в области психопатологии не позволяют сейчас заниматься ее всесторонним анализом. Поэтому я предложу только констатацию некоторых принципиально важных фактов, уже установленных и обоснованных. Факты эти свидетельствуют о том, как соотношение духовной жизни и психических болезней понималось в православной святоотеческой традиции и, значит, как это соотношение должно пониматься нами, какие практические выводы мы должны сделать. Факты эти будут представлены в виде схемы, хотя и слишком общей, однако способной послужить отправной точкой для более серьезного знакомства с вопросом.

Жан-Клод Ларше предлагает следующую классификацию святоотеческого понимания причин психических болезней.

Психические болезни, имеющие органические причины и потому требующие медицинского лечения. Под органическими здесь имеются в виду причины, обусловленные не только телесными, но и собственно психическими факторами. Однако под последними подразумеваются проявления душевности в их непосредственной связи с телесностью (душа в патристике вообще мыслится, как тесно связанная с телом и проявляющая себя только через тело), а потому эти факторы точнее будет назвать психофизическими.

Психические болезни, имеющие прямо демонические причины, т. е. возникшие как результат бесоодержимости, которая проявляется непосредственно через психику или с использованием тела как посредника.

Психические болезни, имеющие причины духовные, т. е. вызванные греховностью самого больного человека, поражением его духа, высшей «части» души. По сути, эти болезни представляют собой крайние гипертрофированные проявления страстей: гордость претворяется в манию величия, малодушие в патологические тревогу и страх, гнев в неконтролируемую агрессию и т. д.

Теперь попытаемся рассмотреть каждый из пунктов этой классификации подробнее.

Психические болезни, вызванные психофизическими нарушениями

Утверждение о возможности непосредственной связи физических нарушений человека с его психической жизнью в особых доказательствах не нуждается. Эта связь очевидна из самых элементарных примеров. Употребление чрезмерного количества алкоголя, тем более, наркотических веществ, т. е. воздействие непосред-

ственно на тело, неизбежно приводит к так называемому психическому опьянению, другими словами — расстройству психики человека, которое выражается патологическими изменениями сознания и эмоциональной сферы: частичной или полной потерей памяти, эйфорией или, напротив, депрессией, немотивированным поведением, бредом, галлюцинациями и т. п. (у нас в России, к сожалению, это всем хорошо знакомо). Но тот же самый бред, сопровождающийся галлюцинациями, может возникнуть и в результате совершенно невинных вещей, например, высокой температуры, жара. К галлюцинациям и другим психопатологическим симптомам может привести и голодание, и недостаток сна, и физическое перенапряжение... Психические нарушения могут быть результатом и полученных травм (особенно черепномозговых), и травм родовых, и генетических дефектов, и нарушения обмена веществ, и нарушений кровообращения и многими-многими другими чисто физиологическими причинами.

Древние отцы Церкви все это прекрасно осознавали и делали из этого очевидный вывод, что для лечения психических болезней соматического (телесного) происхождения необходимы обычные медицинские способы лечения. Прежде всего, нужно по возможности устранить сами причины этих болезней, т. е. воздействовать именно на тело с помощью лекарств. Параллельно с устранением телесных причин, необходимо, если, конечно, это требуется в том или ином конкретном случае, воздействовать и непосредственно на психические следствия, т. е. нужна, как это сейчас называется, психотерапия — воздействие заботой, вниманием, добрым словом и т. д. Примеров такого психотерапевтического лечения в практике святых отцов предостаточно.

Представление отцов Церкви о неразрывной связи тела и души, их единстве, а отсюда и возможности их непосредственного взаимовлияния, кроме прочего, предполагает одно очень важное уточнение. Согласно святоотеческой антропологии, в данном пункте удачнее всего концептуально выраженной святым Григорием Нисским, душа рассматривается как постоянно и неизменно присутствующая потенция, которая актуализируется только через тело. А тело, соответственно, рассматривается как орган или инструмент души: через тело душа проявляет себя и действует. Если инструмент неисправен, душа не может проявить себя совершенным образом, и потому создается впечатление о неисправности и самой души, хотя сама в себе она может оставаться неповрежденной. Для объяснения этого феномена в патристике нередко используется образ музыканта и сломанного музыкального инструмента: если инструмент сломан, музыка искажена или не звучит совсем, но отсюда совсем не следует, что что-то случилось и с самим музыкантом, что он якобы стал вдруг фальшивить или вообще разучился играть.

Применительно к психическим болезням органического происхождения из этой концепции нужно сделать вывод, что болезни этого рода не влекут за собой повреждений души самой по себе. Повреждается только ее деятельность через тело. Искажается энергия души, ее телесное проявление вовне. Душа как потен-

ция не имеет только средств для актуализации, но ее сущностные черты остаются неискаженными.

Таким образом, мы приходим к первому выводу. Психические болезни с физиологической, или органической, причинностью не затрагивают духовной деятельности человека, т. е. не влияют непосредственно на отношение души, точнее, ее высшей «части» — ума или духа, к Богу. Отсюда объяснение таких парадоксальных, на первый взгляд, случаев, когда человек, выздоровев после более или менее продолжительного умопомешательства, вызванного телесными причинами, оказывался вдруг духовно возросшим. То есть психическая болезнь в таких случаях не только не препятствовала духовному росту, но и способствовала ему. Хотя, конечно, возможны и примеры противоположного характера — когда в процессе такого рода болезни человек духовно деградировал. Все здесь, как и всегда, зависит от направленности внутренних, духовных устремлений человека, которые могут по тем или иным причинам не проявляться, но при этом реально присутствуют.

Каким образом этот первый теоретический вывод может быть применен в церковной практике? Ответ здесь напрашивается сам собой. Очевидно, что к психическим болезням с телесной причинностью следует, с православной точки зрения, относиться, как и к обычным телесным болезням. И те, и другие попускаются Богом как средство для духовного блага человека, но от самого человека зависит, использует ли он это средство для достижения поставленной Богом благой цели или нет. То есть практическая рекомендация в данном случае может быть сведена к следующему.

Если причина психической болезни точно установлена и это именно телесная причина, первое, что мы в рамках церковной практики можем сделать, это помочь больному прийти к осознанию (конечно, в той мере, в какой он вообще способен к осознанию) его болезни, во-первых, именно как болезни и, во-вторых, как попущения Божия, цель которого — благо самого больного. Второе, учитывая ставшие уже афоризмом слова авторитетнейших православных подвижников XIX—XX вв. о том, что в наше время спасение достигается почти исключительно терпением скорбей и болезней, призвать больного к благодушному терпению его болезни и всячески помогать ему в этом. Наконец, третье, объяснить больному, что он нуждается и в квалифицированной медицинской помощи.

Психические болезни, вызванные непосредственным воздействием демонических сил, бесов

При знакомстве с патристическим взглядом по данному вопросу обращает на себя внимание то, как именно святые отцы относились к феномену беснования и к самим бесноватым. В их отношении к беснованию и бесноватым нет ни малейшего признака какой-либо экзальтации, страха, трагизма. Хотя в большинстве случаев одержимость бесами попускается Богом или как след-

ствие каких-либо грехов, или как результат утраты духовной бдительности, бодрствования. В святоотеческих высказываниях о бесноватых нет даже и намека на какую-либо в духовном отношении негативную исключительность их положения.

Бесоодержимость воспринимается святыми отцами как одно из многих характерных для падшего мира искушений. А избежать искушений в земной жизни, согласно их взгляду, невозможно в принципе. Духовное значение имеет только то, как именно человек относится к искушениям — с пользой для себя преодолевает их или себе во вред поддается им. И в этом смысле искушения непосредственно от бесов качественно ничем не отличаются от всех прочих искушений, будь то искушения от обстоятельств, искушения от людей или искушения от собственного естества.

Бесовские воздействия, подобно любым искушениям, рассматриваются святыми отцами включенными в божественный Промысел. Цель этого Промысла — спасение человека, и для достижения этой цели Бог использует всевозможные средства, не исключая такого, с человеческой точки зрения болезненного средства, как беснование. То есть беснование — это только одно из воспитательных попущений Божиих, в ряду обычных воспитательных скорбей.

«Если бы не было бесов, никто бы не спасся», — сказал один из древних отцов. Только исходя из представления о бесах, как невольных орудиях божественного Промысла, следует понимать и эти слова, и другие подобные святоотеческие высказывания. И только в этом контексте могут быть правильно поняты те, на первый взгляд шокирующие случаи, когда отдельные подвижники сами просили Бога о том, чтобы он попустил им беснование. И в этом же контексте проясняется позиция святых отцов по отношению к самим бесам. Бесы, по выражению преподобного Варсонофия Великого, не достойны нашего страха, но только презрения.

Для иллюстрации того, насколько этот взгляд отличен от мирского обывательского восприятия бесов, беснования и бесноватых, достаточно вспомнить, например, западноевропейский всплеск настоящей демонофобии в XV—XVI вв., когда панический страх перед демоническими силами переносился на одержимых ими людей (действительно одержимых или только объявляемых таковыми — это вопрос отдельный). Одержимые воспринимались не как жертвы злых духов, а как их непосредственные соучастники, и потому вместо сострадания их уделом становилась всеобщая неприязнь. Так мирской страх порождал мирскую ненависть.

Для святоотеческого православного представления в этом отношении характерно, напротив, четкое духовное и нравственное разграничение бесов и их жертв. Святитель Игнатий (Брянчанинов) отмечал, что беснование вообще не может являться духовным и нравственным свидетельством о человеке. В духовном отношении беснование само по себе менее значительно, чем сво-

бодное принятие человеком какого-нибудь греховного помысла, считал он. А святитель Иоанн Златоуст высказывает даже мысль, что бесноватый находится с духовной точки зрения в лучших условиях, чем обычный человек. Одержимость в этом смысле должна расцениваться как «сигнал свыше», причем «сигнал» такой силы, что оставаться религиозно безразличным человек уже вряд ли сможет.

С учетом этих предпосылок становится понятным основополагающая духовно-практическая рекомендация святых отцов для одержимых: если есть возможность терпеть свое состояние, лучше терпеть и не искать освобождения от него. Однако то, что способны понести сильные о Господе, не всегда по силам слабым. К тому же Господь волен явить Свою силу не только в терпении сильных, но и в исцелении слабых (кроме того, бывают и особые случаи — а именно те формы беснования, при которых сознание одержимого не проявляется даже периодически.)

Средства исцеления беснования, что очевидно уже по самому характеру его происхождения, могут быть только сверхъестественными (естественные средства лечения могут только играть роль вспомогательных). Это, говоря одной фразой, благодатные действия Божии. Бог может воздействовать на больных и непосредственно, но в большинстве случаев посредниками божественных действий в нашем мире являлись святые. Им, познавшим и исполнившим волю Божию в собственной жизни, эта воля нередко открывалась и в отношении других людей, в частности и одержимых бесами. В соответствии с волей Божией они либо изгоняли бесов из одержимых ими, либо этого не делали, или даже и не могли сделать.

Для иллюстрации последнего факта можно привести случай из жизни русского старца XIX в. Алексия Зарайского. При храме, настоятелем которого он был, прислуживала девица, страдавшая бесовской одержимостью. На вопрос одного из паломников, почему он (старец) не пытается исцелить ее, старец Алексей ответил, что Бог не открывал ему Своей воли в отношении этой девицы, и потому он не знает, что ей на самом деле полезнее — оставаться в состоянии одержимости или же освободиться от беса. Потому он и не дерзает вмешиваться в дела Божии, которых Сам Бог не открывал.

Но церковное предание содержит и множество свидетельств об исцелениях бесноватых, совершенных святыми. В большинстве случаев святые прибегали для этого к молитве о страждущем. Часто это была совместная с самим одержимым молитва. По заповеди Христа молитва усиливалась и постом, часто также совместным. Нередко исцеления сопрягались и со специальными действиями святых — возложением рук, благословением, помазанием освященным елеем и т. д. В ряде случаев исцеляющие молитвы святых носили форму заклинания бесов именем Божиим. Однако практики так называемых «отчиток» в современном смысле, когда бесов пытаются изгонять не посредством личной святости, а с помощью определенного заклинательного чино-

последования, особенно практики массовых «отчиток», к тому же когда большинство из «отчитываемых» даже и не являются действительно одержимыми, в святоотеческой традиции, конечно, не было.

На основании изложенного взгляда практические выводы и рекомендации относительно психически больных людей рассматриваемой категории можно свести к следующему самому общему заключению. Если психический недуг может быть точно определен как одержимость или беснование, первое, что следует в данном случае сделать, это попытаться объяснить больному его положение именно со святоотеческой точки зрения, если, конечно, его разум будет в данный момент способен к какому бы то ни было восприятию. Терпение, пост, молитва, участие в таинствах, насколько это все возможно в каждом конкретном случае — вот общие духовные средства исцеления для бесоодержимых. Кроме того, в отдельных случаях, без сомнения, не исключено и медицинское лечение различных психопатологических симптомов, которые могут возникать в результате одержимости. Не исключены, естественно, и приемлемые средства психотерапии.

Психические болезни, вызванные духовными причинами

К данной категории относятся расстройства психики, которые возникают или как следствие каких-либо тяжких грехов, или как следствие крайнего развития страстей, или как один из плодов ложного духовного опыта. То есть это болезни, связанные с повреждением человеческого духа, являющегося в человеке выражением образа Божия по преимуществу.

В чем коренное отличие болезней этой категории от болезней двух первых категорий? Прежде всего, в том, что психические болезни первых двух категорий своей причиной имеют факторы, которые являются внешними по отношению к свободной воле человека — будь то наследственность, приобретенное физическое повреждение или даже влияние бесов (хотя свободная воля как косвенная причина не исключается и в этих случаях). Заболевания третьей категории зависят от свободной воли человека уже непосредственно. Можно сказать, что именно свободная воля, точнее ее неверная, греховная, реализация и есть внутренняя причина психических расстройств данной категории.

Однако, как отмечает Ларше, психические болезни духовного происхождения не следует смешивать с духовными болезнями как таковыми:

«Духовные болезни вызваны расстройством или нарушением природы (точнее, ее образа жизни) в личном отношении человека к Богу. Психические заболевания соответствуют с точки зрения психики расстройствам, которые аналогичны соматическим болезням по отношению к телу; речь идет о расстройствах психики, рассмотренной в самой себе, о дисфункции ее природы с точки зрения естественного порядка».

Хотя «не смешивать» совсем не означает «отделять». В силу природного единства человеческой души состояние ее высшей «части» — духа — неизбежно отражается и на состоянии ее других, условно говоря, частей или сфер. Поэтому психические болезни духовного происхождения можно рассматривать как симптомы собственно духовных болезней. И, соответственно, лечение психических заболеваний этой категории может рассматриваться в рамках собственно духовного лечения, т. е. всего комплекса духовно-нравственных средств, который на языке патристики именуется аскетикой. Лучшим введением в святоотеческую аскетику, что в православной традиции уже, можно сказать, общепризнанно, является собрание сочинений святителя Игнатия (Брянчанинова). Этой отсылкой мы в данном случае и ограничимся.

Однако в рамках предложенной классификации не совсем ясным остается вопрос о психических болезнях, возникших в результате неправильного воспитания. Неправильное воспитание — это, с духовной точки зрения, воспитание греховное. И хотя воспитуемый ребенок должен рассматриваться, прежде всего, как невольная жертва греховности своих воспитателей, однако через даже не вполне еще осознаваемое подражание их грехам, он уже своей свободной волей настолько глубоко «вплетается» в этот, условно говоря, «грех» среды, что отделить одно от другого представляется крайне сложным. Отсюда и трудность при попытке самой классификации психических болезней, причина которых «трудное детство» — следует ли их отнести к заболеваниям духовного происхождения или же выделить в особую категорию.

Общие выводы

Все, что сказано выше, это, еще раз повторю, лишь схематизация, позволяющая обозначить пока только некоторые вопросы в очень проблемной теме соотношения духовной жизни и психических болезней. В реальности все, конечно же, намного сложнее. Имея в виду данную классификацию психических болезней по трем категориям с точки зрения их причин, нужно давать себе отчет, что на деле психические расстройства человека могут представлять собой совмещение двух различных или даже всех трех вместе взятых категорий. В таком случае и определение характера болезни, и выбор оптимальных средств ее лечения еще более усложняются. Интуитивно можно предположить, что большинство расстройств психики в наше время — это результат смещения различных факторов — органического, педагогического, демонического, духовного. В данном случае и лечение таких больных также должно представлять собой совмещение духовных, психотерапевтических и медицинских средств.

Разобраться во всех этих переплетениях крайне непросто даже на уровне одной только теории. А как тогда быть на практике? Как быть современным

пастырям Церкви, которым постоянно приходится сталкиваться с духовными и психическими проблемами своих прихожан? Как отличить психические болезни соматического, демонического и духовного происхождения друг от друга, если, например, одни и те же симптомы и даже синдромы могут, как свидетельствуют современные психиатры, восходить к различным заболеваниям и иметь разную с точки зрения предложенной классификации причинность. Одни и те же с медицинской точки зрения психические болезни могут быть следствием врожденных или приобретенных физических повреждений, проблем воспитания, бесовских влияний, личных грехов и других причин.

Например, один из самых распространенных в наше время психопатологических синдромов — это депрессия. Однако депрессия может быть обусловлена и нарушением мозговой деятельности. В этом случае психиатрия различает депрессию эндогенную, депрессию циркулярную, депрессию шизофреническую. Это как минимум. Но депрессия может возникнуть и в результате непосредственного воздействия бесов. И здесь можно различить собственно бесоодержимость и только периодические бесовские нападения.

Наконец, депрессия может иметь и духовно-нравственные причины. И здесь мы тоже можем различить, с одной стороны, депрессию, как следствие малодушия человека в тяжелых жизненных обстоятельствах, т. е. как его неадекватную реакцию на неудачи, физические болезни, потерю близких и т. д. С другой стороны, депрессия духовного происхождения может быть и без видимых причин — как гипертрофия, крайнее проявление страстей печали и уныния.

Итак, как же во всем этом разобраться? Однозначного ответа на этот вопрос у меня нет. Но я убежден, что первым и очень серьезным шагом в решении этого вопроса может стать само осознание данной проблемы во всей ее сложности. На практике такое осознание может, по крайней мере, уберечь нас (особенно это касается пастырей) от слишком поспешных заключений и выводов по отношению к тем или иным конкретным случаям психической ненормальности у людей. А значит, предохранить нас и от ошибочных советов, которые мы могли бы этим людям дать. Нет необходимости доказывать, что ошибочные советы в этой области могут иметь самые тяжелые и, возможно, даже необратимые последствия.

М. Н. Алексахина, аспирантка кафедры литературы Калужского государственного университета

СПОСОБЫ ВЫРАЖЕНИЯ КАТЕГОРИИ БЫТИЯ В «ЗАПИСКАХ ЕПИСКОПА» МИТРОПОЛИТА ВЕНИАМИНА (ФЕДЧЕНКОВА)

В 2002 г. в Санкт-Петербурге были впервые опубликованы автобиографические «Записки епископа» митрополита Вениамина (Федченкова)¹. «Записки» композиционно представляют собой собрание в трех частях «блоков» воспоминаний, циклов рассказов о прошлом, каждый из них при этом имеет свое, семантически емкое заглавие, например: «Еще о них», «Три кладбища», «Из жизни в епископстве», «Исповедь христианки», «Несколько строк радости». Такое распадение сюжета на ряд отдельных «звеньев» свидетельствует об активном взаимодействии собственно автобиографии и воспоминаний, нелинейность, прерывистость которых все более учитываются в автобиографической прозе XX века.

Очерки «Жили-были» входят в автобиографический цикл «Посвящается моим родителям» первой части «Записок епископа». Глагольное заглавие очерков является характерным для автобиографической прозы XX в., возрастание количества таких заглавий было следствием взаимодействия автобиографии с другими жанрами (прежде всего с дневником, семейной хроникой, исповедью), «романизации» всех жанров и «вовлечения их в зону контакта с незавершенной действительностью»².

Сквозная формула очерков «жили, были» митрополита Вениамина Федченкова, представленная в заглавии, восходит к инициальной формуле русских сказок «жили-были», и словоформа «жили, были» употребляется как номинация бытия вообще и обращается к мифологическому сознанию русского человека.

По гипотезе О. Б. Ткаченко зачин «жили-были», концентрировавшийся на территории современных Московской, Рязанской, Ярославской и Тверской областей, является результатом активного смешения финно-угорских народов (мери, веси, мордвы и др.) с восточными славянами и представляет собой заимствование из конкретного финно-угорского языка — мерянского, который был постепенно ассимилирован русским, но некогда распространялся на территории современной центральной России. В финно-угорских языках подобная конструкция — общефинно-угорское *el(-)-wole(-)* — широко распространена, причем она встречается

¹ Вениамин (Федченков), митрополит. Записки епископа (издание первое). С.-Пб.: Воскресение, 2002.

² Бахтин М. М. Эпос и роман // Бахтин М. М. Литературно-критические статьи. М., 1986. С. 426.

не только в зачине, но и в других частях фольклорных и нефольклорных текстов. Это так называемый парный глагол со значением «жить-быть»³.

Формула «жили-были» в очерках митрополита Вениамина распадается на глагол существования «жить» и глагол бытия «быть» и по-разному варьируется затем в речи повествователя:

Предложениями с бытийными глаголами описаны различные бытийные ситуации существования, характеризуемого **качественно**: «*Жили* (курсив здесь и далее — М. А.) бедно, но не голодно, в общем»⁴, «Они *были* «хорошими людьми»⁵, «В остальные дни они скрытно *жили* в какой-либо маленькой хате, или «келии» на огородах» («Чернички»); «*Это было* удивительное кроткое существо»⁶ («Анюта»); «Какая она *была* тихая, кроткая и богомольная!» («Крестная»).

Количественно: «Нас *было* у родителей шестеро!»⁷; «Я сижу, скучаю. Жду: когда кончат Евангелие. Народу в первые дни *было* мало»⁸;

«Их *было* в наших краях в разных селах три-четыре человека»⁹ («Чернички»);

Локативно: «Здесь же *был* и пчельник управляющего. Лишь в начале его огорода *был* маленький участок «барского» огорода, где сажали какие-то «земляные яблоки»¹⁰ («Михаил Нестерович»).

Бытийный глагол «жить» (ст.слав. *жизнь, животъ*) является единицей лексико-семантической группы «существовать». Жизнь можно назвать единственной объективной формой существования, и понятие жизни во всей своей полноте, доступной сознанию человека, не детерминируемо.

Бытие, в свою очередь, является категорией объемного содержания, отражающей разные способы существования. Семантика глагола «быть» сводится к бытийности, существованию. Глаголы со значением бытия составляют один из значительных участков общей системы русского глагола¹¹. Определяя ре-

³ См. Ткаченко О. Б. Сопоставительно-историческая фразеология славянских и финноугорских языков. Киев, 1979. С. 206—207

⁴ Вениамин (Федченков), митрополит. Указ. соч. С. 23.

⁵ Вениамин (Федченков), митрополит. Указ. соч. С. 24.

⁶ Вениамин (Федченков), митрополит. Указ. соч. С. 30.

⁷ Вениамин (Федченков), митрополит. Указ. соч. С. 23.

⁸ Вениамин (Федченков), митрополит. Указ. соч. С. 24.

⁹ Вениамин (Федченков), митрополит. Указ. соч. С. 26.

¹⁰ Вениамин (Федченков), митрополит. Указ. соч. С. 24.

¹¹ В связи с этим В. А. Мишланов в своем докладе на международной конференции «Изменяющийся языковой мир» (2001) предлагал отнести русский язык к «особому синтаксическому типу — «быть-ориентированных» языков» (<http://language.psu.ru/bin/view.cgi?auth=0065&lang=rus>).

альный состав русских бытийных глаголов, Н. Ю. Шведова говорит о них «как отдельном участке русской глагольной системы»¹². Также в работе упоминается, что бытие в русском сознании и языке противопоставляется небытию.

Быть (ст.слав. *быти* = *расти, пухнуть, разбухать, произрастать*): 1) пребывать в этом мире; 2) обо всем, что объективно существует вне сознания индивидуума (отсюда возникает один из основных вопросов философии о первичности материи или сознания, а также формула «бытие определяет сознание»). Обо всем, что объективно существует *вне* сознания, мы способны судить исключительно с помощью сознания, *субъективного* по определению, и возникает уже вопрос об объективности чего бы то ни было (включая само сознание). Особенно выпукло семантика глагола «быти» проявляется в церковнославянских текстах, в которых этот глагол употребляется в многообразных формах прошедшего времени. Церковнославянские тексты насквозь пронизаны очень похожими словоформами — «быхъ», «бехъ» и т. д., разницу между которыми носителю современного русского языка уловить почти невозможно, так как система прошедших времен была сокращена, и вместо четырех членов (аорист, имперфект, перфект, плюсквамперфект) остался один — перфект без спрягаемой связки *быти*.

Глагол-связка «быть» («есть») предоставил возможность для становления философской категории бытия, философия открыла особый аспект реальности, не совпадающей ни с миром человеческих ценностей, ни с природой. Это была реальность, данная в мышлении, но имеющая доказанное объективное значение. Категория бытия объединяет по признаку существования самые различные явления, предметы и процессы: природные объекты, их свойства, связи, отношения, человеческий коллектив и отдельного человека, социальные институты, состояния человеческого сознания. Все существующее в обыденном понимании человек называет миром, реальностью, к которой принадлежит, сопрягая, тем самым, реальность с бытием, определяя одно через другое.

Принимая во внимание различные интерпретации данной категории в философии, можно определить бытие и как способ существования любого субъекта, как процесс становления субъекта, сопряженный с такими категориями как время и пространство, а с другой стороны, как процесс пребывания в мире вообще, переходящий из области небытия в бытие и обратно в небытие.

Показательно, что существование в автобиографических очерках «Жили, были» не имеет темпоральной характеристики. События — *были*, люди — *жили*. Но когда — конкретно не указано. Важнее сам факт существования тех людей и реальности тех событий. Глаголы «жить» и «быть» в автобиографических записках митрополита Вениамина сохраняют основную функцию ини-

¹² Шведова Н. Ю. Синтаксис простого предложения // Краткая русская грамматика. 1989. С. 7.

альный состав русских бытийных глаголов, Н. Ю. Шведова говорит о них «как отдельном участке русской глагольной системы»¹². Также в работе упоминается, что бытие в русском сознании и языке противопоставляется небытию.

Быть (ст.слав. *быти* = *расти, пухнуть, разбухать, произрастать*): 1) пребывать в этом мире; 2) обо всем, что объективно существует вне сознания индивидуума (отсюда возникает один из основных вопросов философии о первичности материи или сознания, а также формула «бытие определяет сознание»). Обо всем, что объективно существует *вне* сознания, мы способны судить исключительно с помощью сознания, *субъективного* по определению, и возникает уже вопрос об объективности чего бы то ни было (включая само сознание). Особенно выпукло семантика глагола «*быти*» проявляется в церковнославянских текстах, в которых этот глагол употребляется в многообразных формах прошедшего времени. Церковнославянские тексты насквозь пронизаны очень похожими словоформами — «*быхъ*», «*бехъ*» и т. д., разницу между которыми носителю современного русского языка уловить почти невозможно, так как система прошедших времен была сокращена, и вместо четырех членов (аорист, имперфект, перфект, плюсквамперфект) остался один — перфект без спрягаемой связки *быти*.

Глагол-связка «*быть*» («*есть*») предоставил возможность для становления философской категории бытия, философия открыла особый аспект реальности, не совпадающей ни с миром человеческих ценностей, ни с природой. Это была реальность, данная в мышлении, но имеющая доказанное объективное значение. Категория бытия объединяет по признаку существования самые различные явления, предметы и процессы: природные объекты, их свойства, связи, отношения, человеческий коллектив и отдельного человека, социальные институты, состояния человеческого сознания. Все существующее в обыденном понимании человек называет миром, реальностью, к которой принадлежит, сопрягая, тем самым, реальность с бытием, определяя одно через другое.

Принимая во внимание различные интерпретации данной категории в философии, можно определить бытие и как способ существования любого субъекта, как процесс становления субъекта, сопряженный с такими категориями как время и пространство, а с другой стороны, как процесс пребывания в мире вообще, переходящий из области небытия в бытие и обратно в небытие.

Показательно, что существование в автобиографических очерках «*Жили, были*» не имеет темпоральной характеристики. События — *были*, люди — *жили*. Но когда — конкретно не указано. Важнее сам факт существования тех людей и реальности тех событий. Глаголы «*жить*» и «*быть*» в автобиографических записках митрополита Вениамина сохраняют основную функцию ини-

¹² Шведова Н. Ю. Синтаксис простого предложения // Краткая русская грамматика. 1989. С. 7.

пиальной формулы «жили-были»: они констатируют факт существования героев повествования в некоем определенном месте, фиксируют их и события в пространстве и, наконец, подчеркивают подлинность, достоверность всего, о чем рассказывается. В связи с этим следует упомянуть, что и в волшебных сказках, ведущих свое начало из ритуалов посвяtitельного и инициального типа, никогда не подчеркивается время действия, даже на таком приближительном уровне, как место действия. Ведь к обряду время отношения не имеет, инициация для человека — это все время. Пространство в данном случае вбирает в себя время, как бы преодолевает его. Быть — в этом мире, вообще.

Проблема времени, как утверждал в начале прошлого столетия философ Валериан Муравьев в предисловии к своей книге «Овладение временем», «решается не теориями только, хотя бы и такими остроумными, как теория относительности. Течение времени есть то, что человек из него делает»¹³. Время не объективно, не субъективно, а проективно. Человек преодолевает, «делает» время не в образном, а в самом прямом, природно-объективном смысле, поскольку его сознание имеет космический характер.

Личность есть единство трех горизонтов: индивидуального, исторического и космического: «О личности можно говорить только в аспекте вечности, т. е. поскольку она причастна к целому. О целом можно говорить только поскольку оно временно, т. е. распадается на личности»¹⁴. Преодоление времени в пределе — преодоление смерти, розни и раздора между сознательными элементами действующей системы:

«Все сводится, в конце концов, к задаче создания из разединенных личностей Единой Высшей Личности. Высшая Личность эта постоянно себя воскрешает, разделяясь на множество своеобразных отдельных личностей, которые снова потом снова воссоединяются. Вечность заключается в этом непрестанном рождении неисчерпаемых богатств¹⁵, а не в статистическом и косном пребывании чего-то... Бог вечно обогащается и воссоздается из самого себя... Для Бога же время вечно. Оно отличительно от разорванного на прошлое—настоящее—будущее время человеческое, поскольку он всемогущ, а мы ограничены в своих возможностях»¹⁶.

Семантическое поле бытия в автобиографических очерках митрополита Вениамина поглощает временной аспект повествования, а элементы этого поля — бытийные глаголы, акцентирующие факт

¹³ Цит по: Аксенов Г. П. Времявластие // Вопросы философии. 1992. № 1. С. 94.

¹⁴ Из архива Валериана Муравьева. Философские заметки, афоризмы // Вопросы философии. 1992. № 1. С. 112.

¹⁵ Ср.: Все из Него, Им и к Нему. (Рим 11, 36).

¹⁶ Из архива Валериана Муравьева. С. 114.

существования героев на земле, способствуют преодолению необратимости времени:

«Михаил Нестерович *пожил-пожил*, да как-то не стало его: скончался так же незаметно, как и *жил*. И вдруг — его не стало. И никогда мне не пришлось даже спросить, отчего он умер и как схоронили. А горевать о нем при погребении даже некому *было*...

*Жил, был...*¹⁷ («Михаил Нестерович»);

«Прошел месяц, он не приходил: должно быть, умер. Никто не поинтересовался — отчего? Кто хоронил его? *Жил, был*»¹⁸ («Нищий»);

«Брат у «чернички» — блондинки, Семен Иванович, был садоводом у помещиков Ч., *жил* версты за полторы от дома своего и тоже *был* одиноким, холостым. У него *была* широкая, чистая, беложелтая борода. Он обладал мягким тенором и всегда пел в хоре. Видно, в этой семье была почему-то общая наклонность к девству и церкви. Спокойный. Относились к нему с уважением. Что с ним случилось после, не знаю. *Жили, были...*»¹⁹ («Чернички»);

«У Авдотьи *была* семья, как и у всех; но никто не интересовался этим. Терпелива *была* Русь! Даже не признавала она этого! А ведь таких *было* миллионы и миллионы... Фамилии ее — не знали: «Авдотья» — и только. *Жили, были...*»²⁰ («Авдотья»).

Бытийные глаголы «жить» и «быть» в очерках митрополита Вениамина выступают, таким образом, как фрагменты функциональносемантического поля бытия, которое, в свою очередь тесно взаимодействует с функционально-семантическим полем памяти, единицы которого (вспоминать, припоминать, помнить, запомнить) используются в тексте очерков наряду с глаголами бытия и являются конструктивным жанрообразующим элементом:

«Моя крестная мать и сестра моей матери, Евдокия Николаевна, вышла замуж за Кузьму Васильевича. О его предыдущей жизни смолodu я не знаю, но со своего детства *помню* его уже управляющим имением в местечке Умет»²¹ («Крестная»);

¹⁷ Вениамин (Федченков), митрополит. Записки епископа. С. 25.

¹⁸ Вениамин (Федченков), митрополит. Указ. соч. С. 26.

¹⁹ Вениамин (Федченков), митрополит. Указ. соч. С. 27.

²⁰ Вениамин (Федченков), митрополит. Указ. соч. С. 29.

²¹ Вениамин (Федченков), митрополит. Указ. соч. С. 27.

«Свой крест слепоты Даша несла совершенно безропотно. И слепота ей, вероятно, *была* во спасение. Да и посторонние, глядя на нее, легче переносили скорби. А я, *вспоминая* сейчас о ней, *поучаюсь...*»²² («Чернички»);

«Почему они не вышли замуж, не знаю, но я хорошо *помню*, что две из них *были* даже красивыми: одна с удивительно белым лицом, блондинка, — хотя волосы их *были* укрыты черными большими платками, низко надвинутыми на глаза; другая, с тонкими чертами лица, брюнетка»²³ («Чернички»);

«Пред хатой, — прекрасно *помню* это, — росли разноцветные высокие «мальвы». Такие хорошие! И эти мальвы как-то связаны *были* с домишком Бориса Ивановича. Долгое, долгое время я не видел этих цветов. После, уже к старости, встретил их где-то и как *был* рад! *Вспомнилось* милое детство»²⁴ («Борис Иванович и Китай Иванович»);

«Однажды лишь, — *помню* я, — она сказала мне что-то не понравившееся. И я даже отказался, по капризу, от обеда или ужина. А она отнеслась совершенно спокойно к этому, только сказала: «Ну, что ж? Губа толста, брюха пуста». Такова *была* в народе пословица. Больше ничего не *запомнил* из жизни ее; облик ее остался и до сих пор в моей *памяти* — тихим, смиренным. И сейчас она стоит в моих глазах — пред иконами; высокая, тонкая и долго молится. Святая в міру...»²⁵ («Крестная»).

Очерки «Жили-были» предваряются такими словами: «Дальше я буду *вспоминать* из прошлого. Начиная с малолетства; о «хороших людях»; прошлое, к сожалению, или *было забыто*, или мы не обращали внимания на хороших людей». Собирательный образ «хороших людей» станет сквозным во всем собрании автобиографических циклов «Записок епископа», а задача не дать «хорошим людям» уйти в *небытие* посредством воспоминаний мельчайших деталей из жизни этих людей, станет основополагающей во всей автобиографической прозе митрополита.

²² Вениамин (Федченков), митрополит. Указ. соч. С. 27.

²³ Вениамин (Федченков), митрополит. Указ. соч. С. 26.

²⁴ Вениамин (Федченков), митрополит. Указ. соч. С. 31.

²⁵ Вениамин (Федченков), митрополит. Указ. соч. С. 28.

Протоиерей АНДРЕЙ БЕЗБОРОДОВ

АВВА ТЕКЛЕ ХАЙМАНОТ И РЕСТАВРАЦИЯ СОЛОМОНИДОВ

Агиографические памятники, акты мучеников и биографии святых — *acta sanctorum*, имеют достаточно большое значение для истории Церкви и относятся к источникам церковной истории общего характера, так как не являются прямыми историческими произведениями, но могут нести в себе достаточно интересную историческую информацию. Одним из таких информационных пластов является эфиопская агиография.

Первый мощный толчок изучению эфиопской агиографии дали португальцы. В XVI—XVII вв. Эфиопия интересовала Португалию не только как возможная база в борьбе за влияние в Индийском океане, но и как единственная христианская страна на Африканском континенте с самобытной культурой, которая, возможно, еще и обладает утерянной святостью, Ковчегом Завета¹.

Альмейда сделал достаточно много в деле сбора эфиопской житийной литературы и перевода ее на европейские языки. Людольф в издании Берлинской библиотеки Четырех Минеи за декабрь развил работу Альмейды.

Католик Сапето предпринял первое крупное издание переводной эфиопской историографии с историческими комментариями, в котором агиография занимала основное место. Много было сделано по сбору, сохранению и изданию эфиопской агиографии такими исследователями, как Антуан Аббади, Изенберг, Крапф, Зотанбер, Дилльман и др. Из русских ученых трудно переоценить вклад в изучение эфиопской церковной историографии В. В. Болотова, Б. А. Тураева, недавно почившего С. Б. Чернецова.

Житие аввы² Текле Хайманота первым перевел Альмейда. В переводе с гезз³ и с историческими комментариями оно впервые было издано Конти Россини, а на русский язык житие перевел и частично опубликовал в известном труде «Исследования в области агиологических источников истории Эфиопии» Б. А. Тураев⁴.

Выбор жития аввы Текле Хайманота в качестве предмета исследования

¹ Об Эфиопской церкви см.: Нелюбов Б. Эфиопская Православная Тавахедо Церковь // Альфа и Омега. 1998. № 3.

² Авва — транслитерация арамейского «abba». Слово употреблялось уже в среде первых монахов для обозначения лица, пользующегося высшим духовным авторитетом. в Эфиопской церкви используется в арамейской форме «abba» в основном применительно к епископату, но допустимо и к монашествующим, имеющим важное духовное значение, в том числе и к Текле Хайманоту.

³ Гезз относится к семитской ветви языков, был общепотребителен в Аксумском царстве. Самые ранние надписи на гезз сохранились с III в. от Р. Х. в настоящее время сохраняет свое значение в Эфиопии как язык богослужения.

⁴ См.: Тураев Б. Исследования в области агиологических источников истории Эфиопии. С-Пб., 1902.

данной статьи не случаен. Невольно обращаешь внимание на поразительное сходство его с преподобным Сергием Радонежским, и прежде всего, в характере и обстоятельствах деятельности. У преподобного Сергия Радонежского XIV в., а у аввы Текле Хайманота — XIII в.-нач. XIV в. И тот, и другой начали свой монашеский подвиг отшельнической жизнью, и тот, и другой, собрав вокруг себя последователей и учеников, создали свои общежительные обители. Преподобный Сергий вдохновлялся трудами и подвигами преподобного Антония Великого, а авва Текле Хайманот даже проводил свою духовную родословную к тому же преподобному. У преподобного Сергия и аввы Текле Хайманота ученики стали расходиться по всей стране, создавая новые монастыри. Монастыри преподобного Сергия и аввы Текле Хайманота вскоре превратились в ведущие духовно-просветительские центры для своих стран. Их монашеские уставы перенимались другими обителями, их слово в духовной и политической жизни страны часто являлось определяющим. Оба этих монастыря и до настоящего времени сохраняют свое первостепенное значение.

В Эфиопии нынешний патриарх Павел и основная часть епископата являются дебребибаносцами, воспитанниками традиций монастыря Дебре Либанос, созданного аввой Текле Хайманотом. Преподобный Сергий, несмотря на свой подвижнический образ жизни, не уходил от политических проблем государства и в ключевых эпизодах играл существенную, а в определении линии политики государства в период Мамаева нашествия, когда стоял вопрос о самом существовании Руси, и определяющую роль. Авва Текле Хайманот имел точно такое же значение в Эфиопии, явившись решающей духовно-нравственной силой в событиях, связанных с реставрацией династии Соломонидов, которая, без преувеличения можно сказать, определила основной вектор развития страны, а возможно и сохранила саму страну, как определенный самобытный этноконфессиональный феномен.

Данная статья не ставит перед собой задачу освещения богословской проблематики, исследуется только историческая сторона вопроса. Предметом статьи в широком смысле является эфиопское церковное предание, а задачей — изучение, анализ и систематическое изложение заявленной темы в том виде, в котором она сложилась в эфиопском предании.

Родился будущий религиозный деятель примерно в 1215 г.⁵, 19 декабря (ст. ст.), в провинции Шоа, в то время являвшейся южной территорией Абиссинии. Провинция в религиозном плане была достаточно сложной. Кроме христианского населения здесь проживали языческие народности, существовали мусульманские анклавы, обособленно жили в районе озера Тана уже не такие могущественные, как в X в., но достаточно многочисленные фалаши, исповедующие иудаизм. Семья у Текле Хайманота исповедовала христианство, а

⁵ Относительно года рождения аввы Текле Хайманота точных указаний нет, есть различные версии. Здесь дается наиболее общеупотребительная.

отец Цага Сааб служил священником. Имя Текле Хайманот в переводе означает «сад Отца и Сына и Святого Духа». Родители его очень дорожили семейным преданием, по которому они вели свою родословную от иерусалимского первосвященника Садока, сын которого, Азария, был послан царем Соломоном сопровождать в Эфиопию своего сына от царицы Савской, Менелика. Соответственно, через Азарию и Садока, род Текле Хайманота связывал себя с коленом Левия⁶. Именно в этот период, в соответствии с преданием Эфиопской церкви, происходит исчезновение из Иерусалимского храма Ковчега Завета. По преданию, выкрасть Ковчег из храма Менелику помог именно сын первосвященника.

Событие это относят к 970 г. до Р.Х. Сын царицы Савской и Соломона Менелик, воцарившись в Абиссинии, основал династию Соломонидов. Также семья гордилась тем, что в доме одного из их предков, Эмбарима, проживал просветитель Эфиопии святой Фрументий, известный в стране как Абба Салама. Эмбарим одним из первых в Эфиопии принимает крещение от св. Фрументия и вскоре становится епископом.

Уже в юношеские годы Текле Хайманот проявил себя как ревнитель благочестия и обличитель ослабления традиционных устоев у христиан Шоа и, особенно у священства. В раннем возрасте он покидает родные места и направляется на христианский север страны для духовного обучения у опытных христианских подвижников. Девять лет он являлся послушником у Иясус Моа, известного своей строгой аскетической жизнью настоятеля Хайкского монастыря. После чего переходит к авве Иоханнесу. Посещает Текле Хайманот и удивительное и таинственное сообщество «сокрытых монахов»⁷, проживавших в Симьенских горах, которые свидетельствовали о его высоком духовном достоинстве и благословили его на просветительское служение: «И сказали они: «Истину говорим, тебе, не видели мы человека, которому бы дана была на земле благодать (более, чем тебе); многие святые рождаются от тебя, и ты будешь отцом многих языков...»⁸

Примерно к этому же подготовительному периоду относит церковное предание и явление авве Текле Хайманоту самого Господа Иисуса Христа, который «дунул трижды на лицо его, говоря: «Прими Дух Свят; еже аще свяжеш на земли, будет связано на небеси, и еже аще разрешиши на земли, будет разрешено на небесех... и вот Я назвал тебя устами Михаила, ангела моего, именем новым, да пошлю тебя к народу новому, к которому не ходили святые

⁶ О родословной Текле Хайманота см.: Булатович А.К. с войсками Менелика. М.. Восточная литература, 1971.

⁷ Это монашеское сообщество сохранилось до настоящего времени. В Симьенских горах, на территории между городами Гондар и Аксум, подвизается это весьма замкнутое сообщество. «Сокрытые монахи» ведут отшельнический образ жизни, очень редко выходя в мир. Более полную информацию о них получить не удалось.

⁸ Эта и последующие цитаты приводятся из работы Тураева Б. А. (см. выше). Орфография цитат изменена на современную, но сохранены особенности стиля и пунктуации.

апостолы Мои. Ты не меньше их ничем, ибо сделал Я тебя новым апостолом, и ты призовешь всех людей ко Мне.»⁹ В связи с вышеизложенным текстом благословения Христом аввы Текле Хайманота на равноапостольный подвиг, Борис Александрович Тураев, на мой взгляд, несколько поспешно делает вывод, что Эфиопская церковь не имеет апостольской преемственности и не претендует на это положение, о чем якобы свидетельствует сам этот текст.

У митрополита Димитрия Ростовского в его Четых Минеях местом последнего апостольского служения святого апостола и евангелиста Матфея и его мученической кончины названа именно Эфиопия¹⁰, хотя существуют и иные версии. До настоящего времени эфиопы показывают место захоронения святого евангелиста, располагающееся во дворе Троицкого собора Аддис-Абебы. Тот факт, что последняя проповедь и мученическая кончина святого апостола произошла именно в Эфиопии — и это уже прочно вошло в церковное католическое предание, — свидетельствует и православный календарь, по которому в день поминаения святого апостола и евангелиста Матфея, 16 (29) ноября, поминают и «прав[едного] Фулвиана, кн[язя] Ефиопского, во Святом Крещении Матфея».

Святой Фулвиан, будучи князем одной из языческих, по всей видимости, негроидных народностей Эфиопии, являлся сначала гонителем и мучителем святого апостола, а после его мученической кончины раскаялся и принял крещение с именем святого апостола Матфея. Что святой Фулвиан был князем только одного из народов Эфиопии, можно заключить из предания Эфиопской церкви, утверждающего, что еще в X в. до Р. Х. царем Менеликом в Эфиопию был привнесен иудаизм, ставший государственной религией¹¹. Соответственно, к первому веку нашей эры — именно на это время относится проповедь святого апостола Матфея, — значительная часть народа должна была исповедовать иудаизм, ведь даже во времена аввы Текле Хайманота (XIII—XIV) в Эфиопии существовала многочисленная религиозно-этническая общность, исповедовавшая иудаизм. Эфиопов-иудеев и сейчас достаточно много, хотя подавляющее большинство их в настоящее время проживают в Израиле. В житии же святого апостола Матфея говорится именно о язычестве народа, в котором он проповедовал. Эфиопия и сейчас является многонациональной страной, в которой проживает около 80 народов. Нелишним, наверное, будет напомнить и свидетельство Нового Завета о крещении эфиопского евнуха¹² святым апостолом Филиппом, ставшим первым проповедником христианства в стране.

Исходя из вышеизложенных фактов, из слов благословения Христом аввы

⁹ Тураев Б. Исследования в области агиологических источников истории Эфиопии. С-Пб., 1902. С. 84.

¹⁰ Святитель Димитрий Ростовский. Жития святых. Ноябрь. <http://www.ispovednik.ru>.

¹¹ См. Булатович А. К. Указ. соч.

¹² См. Деян. 8, 26—39.

Текле Хайманота на апостольское служение можно сделать вывод, что Господь посылает его на проповедь к народам Эфиопии, не затронутым христианской проповедью его предшественников, в том числе и апостолом Матфеем.

Авва Текле Хайманот идет в языческие земли и проповедует христианство во владениях князя Моталаме, от которого претерпевает гонения, но впоследствии обращает его в христианство. Вместе с князем крестятся 12 099 его подданных¹³. Текле Хайманот не остается на месте своих проповеднических подвигов и уходит в провинцию Амхар к старейшему монаху Эфиопии Бацалот Микаэлю, имеющему родоначальником в цепи духовной преемственности святого преподобного Антония Великого. Бацалот Микаэль постригает Текле Хайманота в монахи и становится его духовным отцом, так Текле Хайманот, кроме родовой генеалогической преемственности от первосвященника Иерусалима и духовной от святого Фрументия, в монашестве приобретает и духовную преемственность от основателя монашества преподобного Антония Великого. Как долго продолжалось послушничество подвижника в Амхар у Бацалот Микаэля жития умалчивают, говорится лишь, что «жил у него долго, служа ему, как раб»¹⁴. Здесь необходимо отметить, что не все версии жития Текле Хайманота едины в вопросе пострига аввы. Есть утверждение о постриге Текле Хайманота Иисус Моа, к этой версии склоняется А. К. Булатович. В. В. Болотов утверждает, что Иисус Моа постриг Текле Хайманота в рясофор, а в схиму его постриг авва Иоханнес¹⁵.

Вероятно, после кончины Бацалот Микаэля Текле Хайманот возвращается в свою родную Шоа, где на населенной язычниками территории основывает свою знаменитую обитель, монастырь Дебре Либанос, что в переводе означает «гора Ливанская». Он поселяется в горной пещере, ведя отшельнический образ жизни, но вскоре вокруг него начинают селиться его ученики. Монастырь ведет активную миссионерскую деятельность и стяжает себе высокий авторитет, благодаря духовности и подвижничеству основателя монастыря и его насельников. Вскоре практически все окружающее монастырь население становится христианским.

В период своего настоятельства Текле Хайманот начинает активно участвовать и в политической жизни страны. Чтобы понять серьезность причин, заставивших подвижника активно включиться в политические перипетии Эфиопии того времени, необходимо совершить краткий экскурс в ее историю, а конкретнее, в историю правящих династий страны.

Выше уже упоминалось о связи родословной Текле Хайманота с событиями начала царствования в Эфиопии династии Соломоидов в 970 г. до Р. Х. Первым царем этой династии стал сын царя Израильского Соломона Мене-

¹³ Тураев Б. Указ. соч. С. 86.

¹⁴ Тураев Б. Указ. соч. С. 96.

¹⁵ Болотов В. Несколько страниц из церковной истории Эфиопии. С-Пб., 1888. С. 36.

лик, принявший при коронации имя Давид. В годы земной жизни Господа нашего Иисуса Христа в Эфиопии правил царь той же династии — Базен. В 343 г., при царе Абрехе, который являлся 40 царем династии Соломонидов, страна принимает проповедь святого Фрументия и становится на христианской путь.

Уже в IX столетии по ряду причин, внешних и внутренних, исследование которых не являются целью данной статьи, династия теряет свои позиции и в 901 г. последний царь династии Дель Ноада свергается и воцаряется новый царь, основавший династию Загве. Эта династия правила Эфиопией до 1255 г., и в этом же году происходит судьбоносное для страны возвращение династии Соломонидов¹⁶. В дебре либаносском житии аввы Текле Хайманота с удивительной скрупулезностью перечисляются роды этой династии с экстраполяцией на Священное Писание через царя Соломона. «Искуна Амлак, который вернул царство от Загвеева — 112 родов от Адама, а от Эбна Хакима¹⁷ 70, а 10 родов тех, которые жили в изгнании, скитаясь по горам и вертепам и переселяясь из града во град, и скрываясь в пещерах и пропастях земных до царствования Искуна Амлака»¹⁸. Таким образом, после своего свержения в начале X в., династия Соломонидов не уходит в небытие, а сохраняется, несмотря на преследования Загвеев. Более того, и это можно понять даже по стилю последнего отрывка из жития, приобретает ореол гонимых за правду Божию истинных правителей страны, ведущих свою родословную от Адама, которая подтверждается авторитетом Священного Писания. Тем не менее необходим был некий внешний непререкаемый авторитет, который склонил бы чашу весов в пользу Соломонидов и таким авторитетом стал авва Текле Хайманот. Он опекает и покровительствует Якуна Амлаку, представителю династии Соломонидов, первоначально скрывавшемуся в Хайкском монастыре. Затем Якуна Амлак вывозится в Шоа, где авва Текле Хайманот организовывает ему широкую поддержку. После чего Текле Хайманот добивается встречи с последним царем Загвейской династии, Иакудо Леабом, и убеждает его добровольно, после своей смерти, передать власть представителю династии Соломонидов, тем самым обеспечив мирную и бескровную реставрацию. После восшествия на престол Якуна Амлак торжественно заключает с аввой Текле Хайманотом в основанном им монастыре завет, который обязаны выполнять все последующие потомки династии. Конкретные положения завета, заключенного в монастыре Дебре Либанос, не сохранились, но по косвенным сведениям можно сделать предположение о том, что одним из главных положений была клятва в верности Церкви.

Почему Текле Хайманотом был сделан выбор в пользу Соломонидов? Не думаю, что для человека, ведущего строго аскетический монашеский образ

¹⁶ См. Булатович А. К. Указ. соч.

¹⁷ Эбна Хаким — другое имя царя Менелика, переводится как «сын мудреца».

¹⁸ Тураев Б. Указ. соч. С. 99.

жизни, его родословные исторические связи играли важную роль. Нельзя и обвинить династию Загвеев во враждебности к Церкви, ведь многие представители этой династии немало сделали для укрепления христианства в Эфиопии, а некоторые, как, например, царь Лалибелла, были даже прославлены в лике святых. Думаю, что определяющей в выборе подвижника была именно эта неразрывная генетическая, если хотите, связь Соломонидов со Священным Писанием, которая давала им фундаментальную легитимность и обеспечивала сакрализацию династии. Разрыв этой связи автоматически бы лишил династию легитимности, что гарантировало страну от возможного отступления от христианства. А эта опасность для Эфиопии была всегда очень актуальна, учитывая ее географическую изолированность от остального христианского мира и непрекращающийся натиск окружавших страну со всех сторон язычников и мусульман. Реставрация Соломонидов также обеспечивала стране цементирующую народ национальную мессианскую идею «Второго Израиля», которая очень похожа на русскую идею «Москва — Третий Рим». Правда, в отличие от русской идеи, эта действительно захватила все эфиопское общество и даже до настоящего времени продолжает оказывать на него влияние. В дебрелибаносском житии аввы Текле Хайманота эта идея уже достаточно четко прослеживается. «Люди израильские! Какую награду воздали вы и чем отплатили такому отцу вашему, возвратившему вам это великое наследие-царство? Будьте только тверды в завете, который заключил, и держите клятву, которой клялся с отцом вашим Иекуно Амлак так же, как и они оба, утвердил завет, и клятву в Дабра Либаносе»¹⁹.

Выходя несколько за границы данной статьи, хочется отметить, что предвидение аввы Текле Хайманота оправдалось на многие столетия вперед. Царь, изменявший отеческой вере, в глазах народа и политической элиты терял легитимность, а вместе с ней и власть. Так случилось с императором Сисинием, который в начале XVII в., стремясь заручиться поддержкой европейских государств от мусульманского натиска, принимает унию с римокатоликами, что вызывает волну протеста и вынуждает его к отречению от престола. Еще более грустная судьба постигла императора Лиджа Иясу, когда тот, уже в начале XX в., принимает мусульманство и в глазах эфиопского общества перестает быть легитимным императором. Он свергается с трона и заключается в тюрьму.

После такого славного завершения своих политических трудов авва Текле Хайманот остается в монастыре и продолжает строгую аскетическую жизнь. Очень впечатляли его современников многодневные непрерывные молитвенные стояния, после одного из которых авва ломает ногу. Братией монастыря нога с благоговением оборачивается в ткань и хоронится под престолом, что указывает на тот факт, что Текле Хайманот начинает почитаться святым еще

¹⁹ Тураев Б. Указ. соч. С. 99.

при жизни. В эфиопской иконографии Текле Хайманот изображается как светлолицый, седобородый старец с шестью, как у серафима, крыльями и без одной ноги, причем поломанная нога обычно изображена рядом со старцем. Наличие шести крыльев обычно объясняется тем фактом, что святой мог преодолевать большие расстояния, путешествуя по Эфиопии, в Египет и даже на Святую Землю. В Иерусалиме он побывал четыре раза. Жития передают и о чуде воскрешения им людей, называется даже имя одного воскрешенного — Араян Цагаху. После последнего паломничества в Иерусалим жития повествуют о повторении Текле Хайманотом чуда пророка Моисея. Молитвой и крестом авва извел водный источник из скалы, в которой находилась пещера подвижника²⁰.

Перед кончиной подвижнику вновь является Господь и предрекает ему скорую смерть. Точное указание на год смерти аввы в житии нет, но его можно вычислить от даты обретения и перенесения мощей, которое произошло после явления Текле Хайманота настоятелю монастыря Дебре Либанос Езекии. Аксумская хроника относит это событие на 25 год Саифа Арада, что соответствует 1367 году. Так как это событие случилось через 56 лет после смерти великого подвижника, то год смерти должен быть 1310 г.²¹, и, следовательно, Текле Хайманот преставился примерно в 95-летнем возрасте. По другим сведениям, кончину подвижника можно отнести к 1312 г., 17 августа (ст. ст.)²². При большом стечении народа и священнослужителей со всей Эфиопии было вскрыто захоронение и обнаружено, что тело его и даже пелены, которыми тело было обвито при погребении, остались нетленными.

Почитание аввы Текле Хайманота до настоящего времени в Эфиопской церкви достаточно сильно. Считается, что тот, кто почитает этого подвижника и регулярно причащается в основанном им монастыре, приобретает на Суде Божиим его заступничество, а это гарантия входа в Царство Небесное.

²⁰ Эта пещера сохранилась до настоящего времени, существует и источник, почитаемый местным населением как святой и чудотворный. Пить эту воду, только на тошак, и окропляться ею может только крещеный человек.

²¹ Тураев Б. указ соч. С. 95.

²² Болотов В. Указ. соч. С. 36.

О. К. СЕРГЕЕВА,

аспирантка кафедры русского языка
Калужского государственного университета

ФУНКЦИОНАЛЬНЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ И КЛАССИФИКАЦИЯ СИМВОЛЬНЫХ МЕТАФОР В ЦЕРКОВНОЙ ГИМНОГРАФИИ На материале образа Богородицы

В данной статье анализируются функциональные возможности символьных метафор, связанных с образом Богородицы в церковной гимнографии, а также предлагается авторская классификация данных метафор. Эти метафоры имеют некоторые особенности, обусловленные факторами жанра и объекта метафоризации. Главная особенность этих метафор — их символьный характер.

Символ представляет собой «в широком смысле понятие, фиксирующее способность материальных вещей, событий, чувственных образов выражать (в контексте социокультурных аксиологических шкал) идеальные содержания, отличные от их непосредственного чувственно-телесного бытия»¹. Греческое слово «σμβολον» (символ) происходит от глагола «συνβάλλω» — «соединяю». Эта этимология указывает на коммуникативную функцию символа: соединять сознание человека и духовную реальность, мир дольний и мир горний. Причем с религиозной точки зрения, символ — не отвлеченная идея, он сам причастен той духовной реальности, которую отображает.

По мнению лингвиста Н. Д. Арутюновой, метафора — это «троп или фигура речи, употребление слова, обозначающего некоторый класс объектов, явлений, действий или признаков для характеристики или номинации другого, сходного с данным классом объектов или индивида»².

«Метафору обычно относят к конкретному субъекту, и это удерживает ее в пределах значений, прямо или косвенно связанных с действительностью. Символ, напротив, легко преодолевает «земное тяготение» <...> У метафоры другая, более «земная» задача. Она призвана создать такой образ объекта, который бы вскрыл его латентную сущность. Метафора углубляет понимание реальности, символ уводит за ее пределы»³.

Механизм сравнения метафоры необходим гимнографам в описании святости, таинства, мира горнего. Фактически все библейские символы — антропоморфизмы (описания свойств и деяний Бога наделяются человеческими

¹ Новейший философский словарь. М. 2003. С. 241.

² Арутюнова Н. Д. Предложение и его смысл. М., 1995. С. 233.

³ Арутюнова Н. Д. Язык и мир человека. М., 1998. С. 339.

чертами) и натуроморфные образы (уподобление божественного природным феноменам) являются метафорами. Например, в Священном Писании сказано, что Бог есть *Огонь* (Втор., 4, 24) и *Свет* (Ин., 1, 9), а в раннехристианском искусстве Иисус Христос изображался в виде *агнца, рыбы, доброго пастыря*. Поэтому в религиозном контексте метафора и символ взаимосвязаны.

Образ Богородицы представлен не отдельными семиотическими концептами — метафорами и символами, а синкретичным тропом — символическими метафорами.

Взгляды ученых-лингвистов на функциональные возможности метафоры различны. Специалисты называют от двух⁴ до пятнадцати⁵ ее функций.

Какие же функции можно отметить у метафор в церковной гимнографии?

Тексты церковной гимнографии имеют две взаимосвязанные, взаимодействующие функциональные особенности: во-первых — это средство создания поэтического образа, во-вторых — это источник богословия, данного в образах. Гимнография является предметом изучения такой науки как литургика. Литургика, в первую очередь, по словам выдающегося литургиста и богослова архимандрита Киприана (Керна), является «богословской дисциплиной, источником богословия и вспомогательным средством для построения богословской системы Православия»⁶, а через поэзию церковных гимнов «Церковь устами своих учителей, писателей и вдохновенных поэтов излагает свое учение по этим догматическим вопросам, так же как она это делает в писаниях отцов, богословских трактатах или символических вероопределениях»⁷.

Учитывая эти особенности и анализируя отобранный языковой материал, можно указать несколько основных функций метафор в церковной гимнографии.

Прежде всего, метафора в текстах церковной гимнографии выполняет **характеризующую функцию**. Даже в пределах одного тропаря мы находим несколько метафор, характеризующих Богородицу:

«Тебе твердую помощницу роду человеческого, Богородице Марие, лик пророческий многообразно провозвести, сень святую, небес пространнейшую, скрижаль богописанную, и купину неопалимую, дверь богопроходную, гору же и лестницу (курсив здесь и далее — О. С.), и мост и жезл процветший: мы же воистинну Богородицу Тя величаем».

Субъект характеристики — Богородица — в данном периоде имеет восемь

⁴ Штейндельс Е. И. Грамматическая метафора // Филологические науки. 1972. № 3. С. 53.

⁵ Харченко В. К. Функции метафоры. Воронеж, 1992. С. 11.

⁶ Киприан (Керн), архимандрит. Литургика. Гимнография и зортология. М., 1997. С. 8.

⁷ Киприан (Керн), архимандрит. Указ. соч. С. 9.

характеризующих метафор, создающих яркую образность и передающих определенные смысловые нюансы. Каждая из этих метафор-характеристик вносит свой вклад в создание поэтического образа. Механизм такой метафоры работает за счет соположения довольно далеких понятий и совокупности коннотаций исходной лексики.

Например, называя Богородицу *зарей* (Радуйся, *заре таинственного дне*), автор канона сближает абстрактную и далекую личность Девы Марии с конкретными реалиями картины мира носителей языка. Это облегчает понимание и восприятие образа. Коннотации лексемы *заря* — «предшествование, свет, красота, отношение к небу, появление на горизонте (в месте визуального пересечения неба и земли)» — формируют образ и становятся основой переносного значения: «Заря — *перен.* начало, зарождение чего-нибудь радостного. *На заре жизни. Заря свободы*»⁸. Итак: Богородица — светлое, прекрасное начало земной жизни Христа. Характеризующую функцию в данном случае также можно назвать **образной**, поскольку избранные характеристики являются средством создания образа.

С характеризующей функцией в церковной гимнографии тесно связана **объяснительно-информативная функция**. На примере метафор *дверь, лестница, мост* можно выявить особенности метафорической информации.

Важной особенностью информации, передаваемой посредством метафор, является целостность образа, заставляющая по-новому взглянуть на гностическую сущность конкретной лексики, которая становится основой метафоры. Объяснительные возможности метафоры зависят от удачного, подходящего выбора лежащего в основе сравнения.

Понятия *дверь, лестница, мост* имеют общее значение: «средство соединить что-либо», — становятся основой метафорического переноса и содержат в себе информацию о догмате рождения Бога от Девы — так называемый догмат «Пресвятая Дева Мария есть Богородица». Суть этого догмата заключается в следующем: «Церковь подтверждает свою веру в истинное, а не кажущееся *вочеловечение* Бога Слова, веру, что в лице Господа Иисуса Христа Бог соединился с *Человеком* от самого мгновения Его зачатия в *утробе* Девы Марии и что Он, будучи совершенным Человеком, есть и совершенный Бог. Одновременно с этим, имя Богородицы есть наивысшее имя для возвеличения Девы Марии, Ее прославления»⁹. Так, метафору «Богородица — есть *дверь/мост/лестница*» мы толкуем как «человек, ставший средством прихода в мир через рождение Бога, — посредник Боговоплощения». Реципиенту становится ясно, что Богородица стала проводником, средством прихода в мир Бога-Сына, Иисуса Христа.

Цели передачи смысла мариологических догматов отвечает семантическая

⁸Словарь русского языка под ред. С. И. Ожегова. М., 1984. С. 189.

⁹Помазанский Михаил, протопресвитер. Православное Догматическое Богословие. М., 2000. С. 43.

группа метафор со значением «вместилище»: *чертог, сосуд, утроба, град, храм* и другие. Такие метафоры способствуют сжатию, концентрации необходимого смысла в одном емком образе, служат экономии лексических средств, создают источник образности для гимнографов последующих столетий.

В результате создается яркий, понятный реципиенту образ, имеющий как эстетическую ценность, так и максимальную полноту выражения смысла.

Однако в текстах церковной гимнографии мы находим метафоры, употребленные вне задачи разъяснения мариологических догматов, служащие для украшения языка. Эти метафоры несут **эстетическую функцию**. Так, например, Богородица — *тайных цветов прекрасный суций рай, приятное молитвы кадило, заря таинственного дня, невестокрасительница душ святых, обоняние Христова благоухания*.

С объяснительно-информативной и эстетической функцией тесно сопряжена **эмоционально-оценочная функция**. Как известно, метафора является великолепным средством воздействия на адресата речи. Образ, новая метафора в тексте сами по себе уже вызывают эмоционально-оценочную реакцию адресата речи. Но наиболее полно эта задача осуществляется при музыкальном исполнении текстов церковной гимнографии за богослужением.

Проблема понимания текста, его воздействие на подсознание в церковной гимнографии решается на уровне внутритекстового взаимодействия эстетики и догматики — красота и смысл одинаково нуждаются в эмоциональном восприятии.

Высокая информативность, оценочность и эмоциональность данных метафор делают их превосходным средством самовоздействия. Здесь наглядно проступает их **аутосуггестивная функция**, являющаяся специфической прежде всего для текстов церковной гимнографии.

Метафора в церковной гимнографии также несет **текстообразующую функцию**. Textoобразующее свойство метафоры — это способность метафоры быть мотивированной, объясненной и продолженной.

«Радуйся земле, из неяже клас прозябши небесный верным, и мира всего душегубного глада избави, разумная и одушевленная».

Текст начинается метафорическим зачином — Богородица называется землей. Дальше метафора распространяется: земля рождает колос — Богородица рождает Христа, колос-Христос избавляет мир от духовного голода.

Текстопорождающие свойства метафоры хорошо прослеживаются в жанре акафиста, где икос строится обычно на двенадцатикратном нанизывании развернутых метафор, определений или сравнений с припевом «радуйся»:

«Разум недоразумеваемый разумети Дева ишуши, возопи к

служащему: из боку чисту, Сыну како есть родитися мощно, рцы Ми к Нейже он рече со страхом, обаче зовый сице: Радуйся, *совета неизреченнаго Таиннице*; радуйся, молчания просящих веро. Радуйся, *чудес Христовых начало*; радуйся, *велений Его главизно*. Радуйся, *лестнице небесная, Еюже сниде Бог*; радуйся, *мосте, преводяй сущих от земли на небо*. Радуйся, Ангелов многословущее чудо; радуйся, бесов многоплачевное поражение. Радуйся, Свет неизреченно родившая; радуйся, еже како, ни единого же научившая. Радуйся, премудрых превосходящая разум; радуйся, верных озаряющая смыслы. Радуйся, *Невесто Неизвестная*».

На примере акафиста можно подчеркнуть и **жанрообразующую функцию** метафор в церковной гимнографии. Выше приведенный период первого написанного Романом Сладкопевцем в VI в. акафиста на древнегреческом языке с таким обилием наизобретенных друг на друга образов является классическим образцом для всех написанных акафистов последующих 15 столетий. По наличию метафор и других образных средств мы всегда сможем отличить церковную поэзию от других жанров — поучений, житий, проповедей.

Мы выделим 15 тематических групп символических метафор, связанных с образом Богородицы.

1. Символические метафоры, связанные с библейскими сюжетами:

- проросший жезл Аарона: *Аронов прозябший жезл от корени Иессеева, жезл прозябе, жезл процветший*;
- образ рая: *тайных цветов прекрасный и суций рай*;
- исход еврейского народа из Египта: *огненный столп,ставляющий сущих во тьме, земля обетованная, страшно манноприемное, Божественное страшно манны, море, потопившее фараона мысленного, камень, напоивший жаждущий жизни*;
- пророчества о Богородице: *купина неопалимая, гора несекомая, лестница небесная, корень Иессеев освященный*.

2. Символические метафоры, связанные с образом света: *Свеща разумная, Заря таинственного дня, свещница Света, луч умнаго Солнца, молния, души просвещающая, Звезда, являющая Солнце*. В этой группе метафор наиболее частотным является образ свечи как традиционного символа молитвы, распространенный такими определениями, как *разумная, многосветлая, свет невечерний понесшая, тьму многобожия разрушившая*.

3. Символические метафоры, связанные с атрибутами богослужения: *Божественный престол (варианты: огнезачный, светоносный), приятное молитвы кадило, скрижаль богописанная, книга слова животнаго, сосуд*

священнейший, девства сосуд, одушевленный/злат кивот.

4. Символьные метафоры, связанные с **пространством и временем**: глубина неудобозримая, высота неудобовосходимая человеческими помыслами, глубина неудобозримая и ангельскими очима, чудес Христовых начало.

5. Символьные метафоры, связанные с **мореплаванием**: корабль хотящих спастися, пристанище житейских плаваний.

6. Символьные метафоры, связанные с **защитой и силой**: оружие на враги, стена, царствия нерушимая стена, покров миру, ширии облака, столп девства, църкве непоколебимый столп.

7. Символьные метафоры, связанные с **образом женщины**: всенепорочная Невеста, Мати благоволения Отца, Мати Живота, Невеста Невестная.

8. Неоднократно повторяющиеся символьные метафоры, связанные с **символическим образом двери**: дверь, дверь на востоки зрящая, Дверь Вышняго, дверь мысленная, дверь спасения, дверь богопроходная, честнаго таинства дверь.

9. Символьные метафоры, связанные с **атрибутами царства и богатства**: венец воздержания, честный венец царей благочестивых, промышления Его сокровище, сокровище живота неистощимое, чаша, черплющая радость.

10. Символьные метафоры, связанные с **водой и очищением**: источник жизни, нетления источник, купели живописующая образ, баня, омывающая совесть.

11. Символьные метафоры, связанные с **земледелием и садоводством**: земля незасеянная (развернутая метафора: земля, из неяже клас прозябши небесный верным и мира всего душегубнаго глада избави, разумная и одушевленная), нива, растящая гобзование щедрот, древо святое (варианты: светоплодовитое, благосеннолиственное), виноград, еже грозд животный рождающая, отрасли неувядаемая розга, сад Богоданный, сад живоносен, девства цвет, цвет нетления, небесный хлеб, хлеб словесный.

12. Символьные метафоры, связанные с **неживой природой**: Гора великая и преславная, гора святая, покрывающий облак, небес шириная.

13. Символьные метафоры, связанные с **бытовыми реалиями**: двор словесных овец, колесница пресвятая, одежда нагих дерзновенная, мост, к небесем преводяй, лествица высокая, ключ Царствия Христова, трапеза, носящая обилие очищения, пища, манны приемница, одр.

14. Символьные метафоры, связанные с **частями тела**: апостолов немолчная уста, божественная утроба (здесь можно говорить о метонимическом переносе).

15. Обширнейший класс символьных метафор, связанных с образом Богородицы, имеет общее значение «**вместилище**»:

- вместилище: Бога невместимого вместилище, вместилище Света невечерняго, вместилище чистое Света пречистаго, вместилище невместимого естества,

вместилище чистое Света пречистаго, светозарное обиталище, утроба Божественного воплощения;

- населенный пункт: *селение Бога и Слова, селение преславное, град одушевленный присноцарствующий, одушевленный град, место прекрасное и богопросвещенное;*

- священное здание: *нескверная скиния Бога Вседержителя, храм преосвященный Бога нашего, Боговместимый храм, пречистый храм Спасов;*

- жилище: *жилище неслитного соединения, жилище славы Его, Божие жилище, жилище Христово, светозарное обиталище, священная сень, сень святая, небес пространнейшая;*

- комната: *света чертог, царский чертог, чертог Божия Слова, чертог безсеменногоуноещения, Богаделатен чертог, многоценный чертог, палата преукрашенная, чертог безсмертия, Пресвятая Славы Палата, прекрасная Славы палата;*

- корабль: *Ковчег Божий, ковчег, позлащенный Духом.*

Проанализируем механизм и семантическую интерпретацию одной из отмеченных тематических групп символических метафор.

Группа метафор, характеризующих Богородицу как «вместилище», представляет собой семантическое пространство, состоящее из языковых единиц, объединенных общим интегральным семантическим признаком «вместилище». Элементы данного семантического пространства связаны регулярными и системными отношениями парадигматического типа, а именно — гипонимическими отношениями.

Гиперонимические семы слова «вместилище» образуют такие лексемы как: град, селение, скиния, храм, жилище, дом, сень, чертог, палата, ковчег, сосуд.

По дифференциальному признаку «назначение»: противопоставляются *храм* и *скиния* как священные здания — *чертог* и *палата* как места, предназначенные для жилья.

Символьная метафора «Богородица — вместилище» восходит к Ветхому завету, повествованию в книге Исход о поставлении и освящении *скинии свидения*. Древняя *скиния* как место приближения Бога к Своему народу прообразовала Богородицу. *Богородица* — уникальная граница между тварным и божественным естеством, *умонепостижимое вместилище Невместимого*. Семантика этой символической метафоры и всего семантического пространства этой метафоры имеет своим источником ветхозаветный прообраз *скинии* как Богородицы и догмат о рождении Христа от Девы.

Все приведенные символические метафоры опираются, с одной стороны, на библейский контекст (*купина неопалимая, огненный столп, наставляющий сущих во тьме, земля обетованная*), а с другой — на форму и семантику

обычных слов (*оружье на враги, стена, дверь, баня, омывающая совесть*).

Символьные метафоры антиномичны: выражают невыразимое.

В символьных метафорах слова и понятия мира дольного передают тайны мира горнего.

Метафоро-символьное представление Богородицы в церковной гимнографии создает открытый ряд синонимов — семантическое пространство.

Предложенная классификация функций метафоры в церковной гимнографии во многом условна. Каждая из функций метафоры тесно связана с рядом других функций, которые находятся в отношениях взаимоусиления, взаимодополнения, взаимоиндукции.

Символьные метафоры являются выражением когнитивных представлений, внутри которых систематизируются другие символьные метафоры, являющиеся производным от этих представлений.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Библия. Священное писание Ветхого и Нового завета. М., 1989. Минея, в 12-ти томах. М., 1996.

Октоих, сиречь Осмогласник. М., 1996.

Триодъ Постная, в 2-х томах. М., 1992.

Триодъ Цветная. М., 1992.

Дьяченко Григорий, протоиерей. Полный церковнославянский словарь. М., 2005.

Ожегов С. И. Словарь русского языка / Под ред. С. И. Ожегова. М., 1984.

Новейший философский словарь. М. 2003.

Арутюнова Н. Д. Предложение и его смысл. М., 1995.

Арутюнова Н. Д. Язык и мир человека. М., 1998.

Киприан (Керн), архимандрит. Литургия. Гимнография и эортология. М., 1997.

Помазанский Михаил, протопресвитер. Православное догматическое богословие. М., 2000.

Харченко В. К. Функции метафоры. Воронеж, 1992.

Штейнделъс Е. И. Грамматическая метафора // Филологические науки. 1972. № 3.

COLLATIO CONSTANTINOPOLITANA

В конце 532 г. или в самом начале 533 г.¹ в столице империи император Юстиниан организовал необычное для того времени мероприятие — богословский диспут между представителями православной Церкви и антиохийскими монофизитами севирианского толка. Это мероприятие известно как Константинопольское «сопоставление» веры или «собеседование» о вере (*Collatio Constantinopolitana*). Такое межконфессиональное обсуждение богословских разногласий не было единственным в правление Юстиниана², но лишь о диспуте 532—533 г. мы можем судить достаточно объективно и полно, на основании документальных источников. Важно, что описание этого богословского диалога сохранили участники как с православной, так и с монофизитской стороны, что позволяет выстроить беспристрастное суждение о происшедшем. Почти вся имеющаяся информация о Константинопольском совещании восходит к трем источникам³:

¹ Если еще Карл Хефеле датировал «Collationem» 533 г. (Hefele C. J. A History of the Councils of the Church from the Original Documents. Vol. IV. Edinburgh, 1895. P. 176), то современные исследователи единодушно указывают на конец 532 г. (См.: 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. P. 264; Gerostergios A. Justinian The Great. The Emperor and Saint. Belmont: Institute for Byzantine and Modern Greek Studies, 1982. P. 102; Grillmeier A., Hainthaler T. Christ in Christian Tradition. Vol. 2. Part 2. London / Louisville, 1995. P. 230; Patrology. The Eastern Fathers from the Council of Chalcedon (451) to John of Damascus (†750). Cambridge, 2006. P. 62). Аргументация следующая: в послании восточных епископов к Юстиниану, которое было написано до их приезда в Константинополь для участия в «собеседовании», есть указание на недавние народные волнения, вероятно, речь идет о восстании Ника, случившемся в середине января 532 г. После же константинопольского совещания Юстиниан опубликовал вероучительный декрет, изданный в начале марта 533 г. и отправленный затем в качестве послания патриарху Епифанию Константинопольскому и папе Иоанну II. Составление этого документа приходится на февраль 533 г. и если предположить определенный интервал между диспутом и составлением декрета, то диспут должен был проходить в конце 532 г.

² В истории Псевдо-Захарии говорится о нескольких совещаниях с монофизитами, проводимых в столице, причем последнее было за год до того, о котором идет речь. Захария Ритор. Хроника. IX. 15 (ed. E. W. Brooks. P. 84).

³ См.: CPG IV. P. 155 (9310—6849 и 9311—6846), третий источник не вошел в индекс патристической литературы (CPG) по причине его недавней публикации. Информация о константинопольских собеседованиях также подтверждается сообщениями древних историков. Либерат, диакон Карфагенский, ссылается на «collatio», которое организовал Юстиниан против «акефалов» (*Breviarium Causae Nestorianorum et Eutychianorum, collectum a Liberato archidiacono Ecclesiae Carthaginensis regionis sextae* // PL 68. Озл. 988A). Монофизитский епископ Иоанн Тейлский (Иоанн бар-Курсус) посетил в 533 г. Константинополь и участвовал в богословском диспуте, о чем сообщает его жизнеописание (См.: Райт В. Краткий очерк истории сирийской. С. Пб., 1902. С. 57; Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. IV. Пг., 1918. С. 374). О диспуте упоминают и другие монофизитские авторы, например, Иоанн Эфесский (ed. J. P. Land. Vol. II. P. 241, 294), а Михаил Сириец (Ed. J. B. Chabot. Vol. II. P. 201—203) следует сообщению Псевдо-Захарии.

1) посланию православного епископа Иннокентия Маронийского к Фоме, пресвитеру фессалоникийскому (сохранилось в латинском переводе)⁴;

2) передаче этого события в «Хронике» Псевдо-Захарии (на сирийском), дающего не только описание событий, но и цитирующего «исповедание веры», предложенное Юстиниану монофизитскими епископами⁵;

3) недавно открытому повествованию о константинопольском диспуте неизвестного сирийца-монофизита⁶.

Еще один документ можно рассматривать в качестве четвертого источника (в нем представлена заключительная часть совещания), но он почти полностью перекрывается предыдущими и потому имеет лишь относительную ценность⁷. Наиболее же подробным описанием диспута нужно признать послание епископа Иннокентия, которому мы по преимуществу и будем следовать в своем изложении.

«Константинопольское собеседование» представляет для нас большой интерес не только как образчик так называемой «униональной» политики Юстиниана, но и как свидетель догматических «программ» монофизитской и православной Церквей, он выявляет основные пункты разногласия между обеими партиями, так же как и их основные богословские ориентиры. При этом очевидно, что представители православной партии были предложены самим императором и выражали близкую, если не тождественную Юстиниану, точку зрения. Также представляется важным отметить, что именно здесь впервые прозвучало имя Дионисия Ареопагита как автора богословских трактатов, на которые потом постоянно ссылались монофизиты⁸.

⁴ Innocentius Maronita. Epistula ad Thomam presbyterum Thessalonicenem de collatione cum cum Seuerianis habita // Mansi J. D. Sacrorum conciliorum nova et amplissima collection. T. VIII. P. 817—836 = ACO IV. Vol. 2. P. 169—184. Достаточно подробный пересказ содержания этого источника см. у В. В. Болотова: Болотов В. В. Указ. соч. С. 375—78. Ср.: Курганов. Отношения между церковною и гражданскою властью в Византийской империи. Казань, 1880. С. 543—547. Комментированный перевод этого источника представлен в настоящем издании отдельной публикацией.

⁵ Захария Ритор. Хроника. IX. 15 (улучшенный английский перевод упомянутого «исповедания» дан в приложении работы Френда: Friend W. H. C. Op. cit. P. 362—366). «Исповедание» восточных, сохраненное Псевдо-Захарией, упоминается и в послании епископа Иннокентия (ACO IV. Vol. 2. P. 170 25—27). Перевод «исповедания» также приведен в настоящем издании отдельной публикацией.

⁶ Codex Harvard syr. 22. Опубликован и переведен в издании Brock S. The Conversations with the Syrian Orthodox under Justinian (532) // Orientalia Christiana Periodica. Vol. 47. Rome, 1981. P. 92—113. По предположению издателя, которое А. Грильмайер считает заслуживающим внимания, автором этого сочинения следует считать Иоанна Бет-Афтонию, на него, как на предположительного автора описания «собеседований» указывал Псевдо-Захария (Хроника. IX. 15). Grillmeier A. Op. cit. P. 233. См. также: Bettolo P. John Bar Aphthonia // Patrology. Op. cit. P. 195.

⁷ Codex British Library Add. 12.155. Опубликован и переведен в издании Nau F. Documents pour servir l'histoire de l'glise nestorienne. II. Textes monophysites // Patrologia Orientalis. T. 13. Paris, 1919. P. 192—196. Новое, исправленное издание с английским переводом см.: Brock S. Op. cit. P. 113-117.

⁸ Отвержки из творений Дионисия Ареопагита, использованные во время диспута сирийскими богословами, приводит монофизит Псевдо-Захария (Хроника. IX.15), продолживший хронику Захарии Митиленского, который в свою очередь был близок известному по своему образованию и

Тот факт, что собеседование происходило на рубеже 532—533 г., и именно в столице, заставляет поставить вопрос о возможной его связи с восстанием Ника, которое в январе 532 г. потрясло Константинополь и было способно трагически пресечь правление и жизнь Юстиниана. Совершенно естественным представляется желание императора снять социальное напряжение путем таких «демократических» действий, как организация свободных богословских дискуссий. Английский историк W. H. C. Frend пишет:

«Благоразумие предпринятого Юстинианом изменения политики в отношении монофизитов было подтверждено событиями 14—19 января 532 г. в столице. Сила антихалкидонского воодушевления (курсив. — В. Ш.) среди большей части малоимущих была мощно продемонстрирована в восстании Ника... Также, до тех пор пока были живы племянники Анастасия, позиция Юстиниана оставалась хрупкой, поскольку они были любимцами монофизитов»⁹.

Таким образом, организация свободных богословских дискуссий между прохалкидонской и антихалкидонской партиями может быть осмыслена как вынужденное «отступление» Юстиниана с позиции его последовательного «халкидонитства», как следствие кровопролитного восстания Ника.

Действительно, на третий день бунта восставшие короновали в качестве своего нового государя Ипатия¹⁰, племянника императора Анастасия — последнего откровенно промонофизитского правителя византийцев. Однако был ли выбор восставших определен их желанием возродить то антихалкидонское направление в политике, которым руководствовался некогда император Анастасий? Играла ли вообще религиозная составляющая ведущую роль в этом восстании? Современный автор лучшего отечественного исследования, посвященного восстанию Ника, отвечает на этот вопрос отрицательно¹¹. Восстание было обусловлено, в первую очередь, экономическими и социаль-

происхождению монофизитскому епископу Петру Иверу (сын грузинского царя). Это послужило основанием для появления очередной (достаточно сомнительной) гипотезы об авторстве корпуса «Агеорагитикум» (См.: Нуцубидзе Ш. И. Тайна Псевдо-Дионисия Ареопажита. Тбилиси, 1948; Дanelia С. И. к вопросу о личности Псевдо-Дионисия Ареопажита // Византийский временник. 1956. Т. VIII. С. 377—384).

⁹ Frend W. H. C. Op. cit. P. 263. Другой современный исследователь, M. van Esbroeck, делает предположение, будто восстание Ника было вызвано обсуждением формулы «Един от Троицы был распят», которое скифские монахи якобы хотели «вставить в» Трисвятое (pour mettre dans le Trishagion) и требовали этого от Юстиниана. Van Esbroeck M. Les Trois Formes de l'Antichalcédonisme de 451-553 et ses R percussions dans le Caucase // Традиции и наследие христианского Востока. М., 1996. С. 392. Последняя мысль совершенно произвольна и не имеет под собой исторических свидетельств.

¹⁰ Прокопий Кесарийский. Война с персами. Кн. 1. XXIV. 22.

¹¹ Чекалова А. А. Константинополь в VI веке. Восстание Ника. СПб., 1997. С. 215 и далее. Ср. мнение современного зарубежного историка: «С одной стороны, восстание Ника было типичным бунтом цирковых партий, что стало чрезвычайно распространенным явлением во второй

ными причинами¹². Также и в «короновании» Ипатия не следует предполагать религиозной подоплеки¹³. Родственники Анастасия были вполне православны¹⁴, а Анастасиева монофизитская политика в последние годы его правления вызывала в столице сильное сопротивление не только в среде простого населения, но и в кругу сенаторской аристократии, выступившей в 532 г. на стороне восставших. Кроме того, очевидно, что подготовка к «Константинопольским собеседованиям» должна была начаться еще в 531 г., то есть задолго до начала самого восстания¹⁵.

На этом основании логичнее предположить, что как раз желание Юстиниана найти пути примирения между монофизитами и православными вызвало обострение конфликта и могло быть одной из побочных причин январских событий¹⁶. По крайней мере, те немногие источники (Прокопий, Пасхальная хроника, Иоанн Малала, Феофан Исповедник), на основании которых можно судить о причинах и ходе восстания Ника, не дают совершенно никаких оснований для вывода о наличии «антихалкидонского воодушевления» у взбунтовавшейся толпы¹⁷. Таким образом, мотивы для организации богословских собеседований в конце 532 г. нужно искать, вероятно, только в искреннем желании императорской четы найти мирный

половине V столетия. С другой стороны, этот бунт был реакцией на авторитарную политику императора, в том числе на его попытки закрыть прорехи в казне путем сбора налогов, также как и на его готовность жестко пресекать чрезмерную активность членов [цирковых] организаций». Gregory Timothy E. A History of Byzantium. Malden/ Oxford/ Carlton, 2005. P. 127. Точный и авторитетный Г. Острогорский также полагает, что причиной восстания была «ожесточенная борьба между автократическим централизованным правительством и политическими общественными организациями», а вовсе не возмущение моно- физитской партии. Ostrogorsky G. History of the Byzantine State. New Brunswick / New Jersey, 1969. P. 72.

¹² Для такого заключения есть прямое свидетельство Пасхальной хроники: «И сказал им император: «Идите узнайте, из-за чего бунтуют». И вышли из дворца патрикий Василид... и Константиол. Остановив толпу, бушующую у дворца, и заставив ее замолчать, они обратились к ней с вопросом: «Из-за чего бунтуете?» Толпа же поносила префекта претория Иоанна Каппадокийского, квестора Руфина и епарха города Евдемона». Цит по: Чекалова А. А. Указ. соч. С. 240.

¹³ Относительно Ипатия, «Хроника» Феофана сообщает, что он «решительно избегал всякого общения с Севиром». Поддерживая православного Иоанна Иерусалимского, он «подарил экзарху, преподобному Феодосию, сто литр золота для раздачи монастырям и монахам, ревновавшим по Православию и защищавшим Халкидонский Собор». Летопись византийца Феофана. Лето 6005 (513/514).

¹⁴ Чекалова А. А. Указ. соч. С. 222—223.

¹⁵ Beck H.-G. Die Kirche in ihrer Geschichte. Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich. G ttingen, 1980. S. 22.

¹⁶ «Меры Юстиниана, поставившего перед собой цель примирить монофизитов и православных, насколько позволяют судить «Акты по поводу Колонодия», вызывали лишь озлобление и тех и других, усугубляя и без того сложную ситуацию». Чекалова А. А. Указ. соч. С. 179.

¹⁷ Однако осенью 533 г., то есть год спустя, во время землетрясения испуганные константинопольцы действительно засвидетельствовали свои антихалкидонские настроения, вызванные, впрочем, скорее суеверным страхом, нежели религиозными убеждениями (См.: TLG: Chronicon paschale. 629.9—629.20 (текст по изданию: Chronicon paschale. Ed. L. Dindorf / Corpus scriptorum historiae Byzantinae. Vol. 2. Bonn, 1832) = PG 92, 889A-B). Ниже мы остановимся на этом событии.

выход из общецерковной трагедии, разделившей и Церковь, и империю, желания, которое не было поколеблено даже столь грозным восстанием, как восстание Ника¹⁸.

Канва событий такова. В 531 г. от имени Юстиниана крупным монофизитским деятелям севирианского толка были разосланы приглашения собраться в столице для обсуждения вероучительных вопросов, разделявших «халкидонитов» и «антихалкидонитов»¹⁹.

Монофизитам гарантировалась полная свобода. И хотя лидер монофизитского движения Севир Антиохийский не решился показаться на глаза императору, сославшись на преклонный возраст, целая делегация бывших сирийских епископов и клириков, лишенных своих кафедр и храмов, составив предварительно свое исповедание веры, отправилась в столицу. Цель диспута была обозначена как «сопоставление» веры ради поиска возможного пути взаимопонимания между враждующими партиями. При этом, ради примирения монофизитов с Церковью, император не собирался отказываться от Халкидонского Собора. Председательствовавший на «собеседовании», уполномоченный императора патрикий Стратегий (комит священных щедрот)²⁰ заявил в начале диспута, что император созвал сюда монофизитских епископов не для того чтобы принудить их к принятию своей воли, но чтобы доводами православных епископов разрешить их сомнения касательно учения о двух природах во Христе²¹.

Православную сторону представляли пять епископов: первым назван «почтеннейший и боголюбезный» Ипатий Эфесский, выступавший в роли ведущего делегата от партии православных, затем следуют Иоанн Визийский,

¹⁸ По сообщению Иоанна Эфесского, главным инициатором «собеседований» была императрица Феодора (См.: Диль III. Юстиниан и византийская цивилизация в VI веке. С-Пб., 1908. С. 343). Однако, учитывая распространенное в монофизитской среде почитание Феодоры и еще более распространенное недоверие к Юстиниану, можно поставить это свидетельство под сомнение.

¹⁹ На «собеседовании» присутствовали именно сирийские монофизиты, и только сирийские источники (со стороны антихалкидонской партии) сохранили память об этом событии, хотя примечательно то, что Севир скрывался в это время в Египте, но и там его нашло приглашение императора. Учитывая сирийский контингент монофизитского лагеря, вызывает удивление то, что на «Собеседовании» не присутствовал крупный богослов и яркий церковный деятель эпохи Юстиниана святитель Ефрем Антиохийский (527—545). Вероятно, это объясняется ненавистью к нему опытных сирийских клириков, которые стараниями святителя Ефрема были удалены со своих кафедр. Эта неприязнь к святителю Ефрему могла помешать мирному ходу дискуссии, чего так желал император. О святителе Ефреме см.: Сидоров А. И. Святой Ефрем, Патриарх Антиохийский: его жизнь, литературная деятельность и защита им Халкидонского собора // Свидетель истины. Памяти протопресвитера Иоанна Мейендорфа. Екатеринбург, 2003.

²⁰ Имеется в виду особая привилегированная должность — «комит царских щедрот» (лат. comes sacrarum largitionum), приближенный императору чиновник, заведовавший царской казной.

²¹ «Благочестивейший и кротчайший наш владыка, как православный и желающий каждодневно умножать правую веру, созвал вашу святость [руководствуясь] не своей верховной властью, но отеческим и священническим соболезнованием [сердца], чтобы вы получили от присутствующих святейших епископов удовлетворение в том, что вызывает у вас сомнение». АСО IV. Vol. 2. P. 170 10—14.

«муж уважаемый», Стефан Селевкийский, Анфим Трапезунский (будущий патриарх, низложенный впоследствии за монофизитство) и Иннокентий Маронийский (описатель событий). Со стороны монофизитов выступили шесть делегатов: Сергей Киррский, Фома Германикийский, Филоксен Дулихский, Петр Феодосиопольский, Иоанн Константинский, Нонн Керезинский «и прочие, как клирики, так и монахи». Среди православных клириков, присутствовавших на диспуте, особо упомянут монах Леонтий, «муж почитаемый, апокрисиарий отцов, находящихся во Святом граде»²², которого с определенной долей вероятности можно отождествить с Леонтием Византийским²³ или Леонтием Иерусалимским²⁴. Небезынтересно отметить, что современный исследователь Б. Дейли, готовящий критическое издание «Леонтиевского корпуса», полагает, что сочинение Леонтия «Против подлога аполинаристов» (PG 86, 1948—1976) является ни чем иным, как конспектом, составленным специально для участников диспута 532 г.²⁵; в то же время французский патролог М. Ришар указывает на то, что в произведении Леонтия «Против монофизитов» (PG 86, 1853—1876), без сомнения, было использовано то самое монофизитское «исповедание», которое сирийцы предоставили Юстиниану и православной стороне в качестве своей «формулы веры»²⁶.

Диалог длился три дня и имел три сессии. Юстиниан намеренно отказался от участия в самом диспуте, не желая стеснять епископов своим присутствием, предоставляя тем самым большую свободу для обсуждения сложных богословских вопросов. Первая сессия началась с вопроса об отношении восточных²⁷ епископов к Евтихию. Ипатий Эфесский выразил недоумение по поводу того, что в «исповедании» монофизитов, с которым православные уже успели ознакомиться, присутствуют нападки на Халкидонский Собор, а ведь в Халкидоне осудили Евтихия: как же они относятся к Евтихию? «Восточные» категорично ответили: «Как к еретику и, даже более того, как к ересиарху (*principem haeresis*)»²⁸. Каково же их отношение к Диоскору? Они признали его православным. Таким совершенно противоречивым суждением

²² ACO IV. Vol. 2. P. 170 5—6.

²³ Frend W. H. C. Op. cit. P. 265; Grillmeier A. Op. cit. P. 183.

²⁴ Patrology. Op. cit. P. 288. Ср.: Емельянов Б. Леонтия Византийского SCOLIA sive «Liber de sectis». 1897. Рукопись. Библиотека МДА. С. 15—16; Соколов В., свящ. Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды // Леонтий Византийский. Сборник исследований / Ред. А. Р. Фокин. М., 2006. С. 80—81.

²⁵ См.: Grillmeier. 1995. P. 237. Структура данного сочинения действительно представляет собой обширную подборку цитат из сочинений Аполлинария и двух его учеников, с самым кратким комментарием составителя.

²⁶ Там же.

²⁷ «Восточными» именовались епископы областей, входивших в диоцез Восток. Этот диоцез (при Юстиниане в империи их было семь) охватывал 13 провинций, располагавшихся в восточной части Малой Азии, Сирии и Палестине. После Халкидонского Собора (451) подавляющая часть епископата этих областей вышла из подчинения Константинопольскому патриарху, отпав в монофизитство.

²⁸ ACO IV. Vol. 2. P. 170 31—32.

«восточные» predeterminedили свое поражение в первой сессии диспута. Закономерные возражения православных поставили перед ними дилемму: нужно обоим признать или православными, или еретиками. Ведь Диоскор оправдал Евтихия и низложил Флавиана за то, что тот осудил еретика. Если Евтихий действительно еретик, тогда прав был Флавиан, тогда заблуждался Диоскор, оправдывая первого и осуждая второго, и тогда необходим был новый Вселенский Собор, чтобы исправить совершенное Александрийским архиепископом на II Эфесском Соборе. Севириане вынуждены были признать, что Халкидонский Собор «справедливо и по необходимости собран», правда, с оговоркой: «Если бы он имел еще и должное окончание (*justum finem*)»²⁹. Тем и закончился первый день совещаний.

Вторая сессия началась с выяснения того, что же «восточных» не удовлетворяло в Халкидонском Соборе. Восточные ответили: «Прежде всего, новшество двух природ (*duarum naturarum novitatem*). Ведь блаженный Кирилл провозглашает из двух природ (*ex duabus naturis*) одну природу Бога Слова, воплощенную после соединения»³⁰. Восточные указывали на то, что не только блаженный Кирилл, но и блаженный Афанасий Александрийский, Феликс и Юлий Римские, Григорий Чудотворец и Дионисий Ареопагит учили об одной природе Бога Слова после воплощения. В этом перечне (за исключением св. Дионисия) монофизитские епископы обозначили почти все известные нам имена, которыми аполлинариане надписывали произведения своего учителя. На подложность названных произведений тут же и указал Ипатий Эфесский³¹, заметив, что истинные их авторы — последователи Аполлинария³².

Нужно заметить, что имена, приведенные севирианами, не в первый раз выступали в роли прикрытия аполлинарианских сочинений. Тот же архимандрит Евтих в 448 г. в своей апологии, обращенной к святителю Льву Римскому писал: «Святые и блаженные отцы наши Юлий, Феликс, Афанасий и Григорий отвергали термин «две природы»³³. На перечисленные авторитеты ссылался и Тимофей Элур в своем сочинении против Халкидонского Собора³⁴. Однако уже император Маркиан знал об аполлинарианских подлогах и указывал в своем послании к александрийским монахам, что Евтихий, Диоскор и некоторые другие «не боятся распространять в народе книги Аполли-

²⁹ ACO IV. Vol. 2. P. 171 25—26.

³⁰ ACO IV. Vol. 2. P. 171 40—43.

³¹ «Эти письма или свидетельства, о которых вы говорите, настолько ложны, что ни одного из них не пожелал упомянуть блаженный Кирилл, ни в письмах, какие он писал к Несторию, ни в свидетельствах, какие он приводил против его богохульства на Эфесском Соборе, когда особенно уместно было предъявить их, ни в изложении двенадцати глав, написанном против Феодорита и Андрея». ACO IV. Vol. 2. P. 172 7—11.

³² ACO IV. Vol. 2. P. 172 31.

³³ Цит. по: Спасский А. А. Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского. Сергиев Посад, 1895. С. 99.

³⁴ Спасский А. А. Указ. соч. С. 100.

нария, выдавая их за изречения святых отцов»³⁵. В то же время послание палестинских монахов (ок. 512), которое цитирует Евагрий Схоластик, содержит следующий пассаж: «Ибо [еретики] выдумали многие сочинения отцов, а многие сочинения Аполлинария, подменя заголовки, приписали Афанасию, Григорию Чудотворцу и Юлию»³⁶. Таким образом, прием, использованный «восточными» не был новым, и только имя Дионисия Ареопагита, как автора сочинений, подтверждавших учение об одной природе Бога Слова, прозвучало здесь впервые.

Нужно обратить внимание также на то, что, указывая на подложные сочинения монофизитов, Ипатий засвидетельствовал, что поборниками формулы *μία φύσις* были последователи не только Аполлинария, но и Ария³⁷. Действительно, именно ариане первыми стали учить о таком соединении во Христе (за счет лишения человечества его «самодвижной» составляющей), в котором невозможно было различать две природы³⁸. По мысли Ипатия, это приводило к тому, что Божественный Логос наделялся свойствами тварного и страдательного существа.

Получив отказ довериться свидетельствам указанных церковных авторитетов³⁹, «восточные» прибегли к следующему аргументу: Халкидонский Собор не принял 12 глав святителя Кирилла именно потому, что отцы Собора были заражены несторианской ересью. Так называемое третье послание святителя Кирилла к Несторию, заключавшее в себе двенадцать анафематизмов, которые наделали в свое время столько шума на Востоке, действительно не зачитывалось и не рассматривалось на Соборе 451 г. в качестве образцового вероучительного документа. Стараясь объяснить этот факт, Ипатий предложил совершенно неожиданное суждение: «Против богохульств Нестория, который две природы разделял на два лица и две ипостаси (*duas naturas in duas personas et duas subsistentias dividunt*), [отцы Халкидонского Собора] хотели определить одно лицо и одну [ипостась]. А данное послание ввело упоминание о двух ипостасях (*duarum subsistentiarum intulit mentionem*), по этой именно причине они названное [послание] отложили, так как нашли, что оно придет в противоречие или с ними, или с самим собой, но предпочли другое

³⁵ ACO II. Vol. 1 (3). P. 130 14—16 = DBC. T. IV. C. 174.

³⁶ Церковная история. III. 31. TLG: Evagrius Scholasticus Scr. Eccl. P. 129 11 — 14.

³⁷ ACO IV. Vol. 2. P. 172 13—17: «Neque enim Arius aliquando vel Apollinarius duas naturas confessi sunt, sed unam naturam dei verbi incarnatam ipsi magis noviter protulerunt, ut creatam et passibilem ipsam divinam verbi naturam introducerent. adversus quos duos substantias atque naturas omnes sancti patres decreverunt».

³⁸ См.: Болотов В. В. Указ. соч. С. 135; Андрей Диакон. Философические и еологические опыты. М., 1991. С. 127.

³⁹ Обращает на себя внимание то, с какой легкостью сирийцы приняли указание Ипатия на подложность сочинений, предназначенных для подтверждения их доктрины об одной природе Бога Слова. Монофизиты не пытались оспаривать это заявление и не сделали никакой попытки защитить те громкие авторитеты, на которые они желали опереться. Это наводит на мысль, что они или знали об аполлинарианском происхождении данных сочинений или, по крайней мере, допускали такую возможность.

его послание, которое прославлено, в виду его согласия с Символом Никейского Собора, то, которое было написано к «восточным»⁴⁰. Таким образом, то самое послание святителя Кирилла, которое крайне категорично высказывалось против разделения двух природ, само оказывалось повинно в использовании двусмысленного учения о двух ипостасях. Ипатий, очевидно, имел в виду текст третьего анафематизма:

Εἴ τις ἐπὶ τοῦ ἑνὸς Χριστοῦ διαίρει τὰς ὑποστάσεις μετὰ τὴν ἔνωσιν, μόνῃ συνάπτων αὐτὰς συναφεῖα τῇ κατὰ τὴν ἀξίαν ἢ τοῦ αὐθεντίας καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον συνόδῳ τῇ καθ' ἔνωσιν φυσικῇ, ἀνάθεμα ἔστω

(Если кто-либо во едином Христе разделяет ипостаси после соединения, связуя их лишь связью по достоинству, или по власти, а не, лучше, соитием по природному соединению, да будет анафема)»⁴¹

Текст действительно образцовый, в том смысле, что совершенно запутывает и перемешивает основные богословские понятия, природы именуются ипостасями, а то, что впоследствии будет названо ипостасным соединением, здесь обозначено как природное (естественное) соединение. Ипатий абсолютно справедливо заметил, что это послание святителя Кирилла, в силу своеобразной терминологии, вошло бы в противоречие как с халкидонским оросом, так и с другими посланиями самого святителя. Кроме того, продолжал Ипатий, хотя в древности понятия природы и ипостаси были взаимозаменяемы, в богословии Троицы они различаются во избежание ложного смысла. И если теперь допустить их синонимичное употребление в сфере христологии (чего и добивались севириане), то это неизбежно вернет путаницу в триадологию, с чем и боролись отцы IV в., проводя между этими понятиями различие.

Следующее возражение монофизитов против Халкидонского Собора заключалось в том, что Собор ввел новую богословскую формулу — «ἐν δύο φύσεσι» (в двух природах), хотя «и послания блаженного Кирилла, которые были поименно представлены на Халкидонском Соборе, а именно одно [написанное] к Несторию, также как и написанное к «восточным», содержат «из двух природ» (*ex duabus naturis*)». Это «*ex duabus naturis*», по убеждению сирийских богословов «означает, согласно Кириллу и святым отцам, одну воплощенную природу Бога Слова (*unam dei verbi naturam incarnatam*); а «в двух природах» означает два лица и две ипостаси (*duas personas et duas subsistentias*)»⁴². Ипатий отвечал, что если они рассматривают халкидонскую

⁴⁰ АСО IV. Vol. 2. P. 173 23—29.

⁴¹ АСО I. Vol. 1 (1). P. 40 28—30. Ср. русский перевод «Деяний», совершенно скрывающий путаную терминологию святителя (ДВС. Т. 1. Казань, 1910. С. 198.): «Кто во едином Христе, после соединения (естеств), разделяет лица, соединяя их только союзом достоинства, то есть, в воле или в силе, а не лучше, союзом, состоящим в единении естеств: анафема».

⁴² АСО IV. Vol. 2. P. 174 13—19.

формулу исходя из своей терминологии, где $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma = \delta\lambda\omicron\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$, то пусть они также оценят и свою формулу, тогда «из двух природ», будет звучать «из двух ипостасей» и указывать тем самым на человеческую ипостась, существовавшую прежде соединения с ипостасью Логоса. Таким образом, *ex duabus naturis* тоже можно осмыслить в несторианском ключе. Ипатий предложил обратиться к исповеданию Флавиана, где гармонично сочетаются и формула «одна воплощенная природа Бога Слова», и вместе формулы «в двух природах» и «из двух природ»⁴³. Зачитав Флавианово изложение веры, Эфесский епископ заявил, что халкидонский орос лишь разъясняет веру Флавиана, провозглашая в двух природах одно лицо и одну ипостась⁴⁴.

Восточные снова вернулись к вопросу о том, почему же не все сочинения святителя Кирилла равным образом принимаются халкидонитами, они готовы были зачитать целый ряд мест из его посланий, подтверждавших их учение об «одной природе» после соединения. Ипатий ответил: «Мы признаем те из сочинений Кирилла, которые согласны с его соборными посланиями (*synodicis*), а те, которые не согласны, мы не осуждаем, но и не следуем им, как церковным законам (*legem ecclesiasticam*)»⁴⁵. Он разъяснил, что «соборными» он называет те послания, которые были утверждены Эфесским и Халкидонским Соборами, а именно: второе послание святителя Кирилла к Несторию и послание к «восточным» 433 г., важнейшие отрывки из которых и были немедленно перед всеми зачитаны. Севириане в свою очередь настаивали на догматизировании всего наследия святителя Кирилла, особенно выделяя послание к Евлогию и второе послание к Суккенсу, и начинали непосредственно зачитывать из них. Согласно сирийскому источнику, они также требовали зачитать послание к Акакию Милитенскому, но это требование по причине недостатка времени не было удовлетворено⁴⁶. Ипатий обоснованно доказывал, что представлять святителя Кирилла провозвестником формулы « $\mu\iota\alpha\ \phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ » неверно, Кирилл-монофизит — это севирианская выдумка; и наоборот, вполне достаточно свидетельств того, что святитель Кирилл допускал формулу « $\delta\upsilon\omicron\theta\omicron\ \phi\upsilon\theta\epsilon\iota\varsigma$ », именно таким святитель представлен в аргументации Ипатия.

Большой интерес вызывает завершение дискуссии, которое Иннокентий Маронийский и сирийские авторы описывают различно. Обе стороны были приглашены на аудиенцию с императором. Он не стал вмешиваться в обсуждение возможного продолжения переговоров, но желал узнать мнение монофизитских епископов о тех условиях, на которых, как они полагали, возможно «соединение всех патриархов». Ответ монофизитов был категоричным: «Мы не думаем, что те, которые определенно лишили себя общения с

⁴³ ACO IV. Vol. 2. P. 174 25—28.

⁴⁴ ACO IV. Vol. 2. P. 175 29—30.

⁴⁵ ACO IV. Vol. 2. P. 175 33—35.

⁴⁶ Grillmeier A. Op. cit. P. 246.

противоположной партией, будут воссоединены с нами до тех пор, пока они не анафематствуют тех, кто говорит о двух природах после неизъяснимого соединения, а также Томос Льва и все то, что было сделано в Халкидоне против православной веры»⁴⁷. Такая позиция монофизитов свидетельствовала о том, что попытка примирить их с халкидонитами не имела успеха. Тогда император предложил свою собственную формулу единения, которая отвечала пяти положениям⁴⁸:

1) Несторий и Евтихий, также Диодор Тарский, Феодор Мопсуэстийский, Феодорит Кирский и Ива Эдесский должны быть осуждены;

2) третье послание святителя Кирилла к Несторию с анафематизмами должно быть принято как законная интерпретация халкидонского определения;

3) Кириллову формулу «μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη» следует принимать вместе с формулой «две природы, соединенные и нераздельные»;

4) Халкидонский Собор должен быть принят в том, что касается осуждения Евтихия;

5) монофизиты должны оставить свои анафемы на послание святителя Льва к Флавиану.

Вполне вероятно, что эти положения действительно выработал сам Юстиниан. Богословская канва этих тезисов оставалась на почве халкидонского определения и имела своей целью минимальное согласие, которое удовлетворило бы личные ожидания каждой из обеих сторон, но которое требовало и взаимного признания исповедания друг друга. Это предложение требовало от обеих групп политически трезвого образа мысли и, следовательно, готовности идти на компромисс. Поэтому и неудивительно, что такую инициативу встретили отказом.

В итоге диспут не имел значительного практического эффекта. Лишь один из севирианских епископов, Филоксен Дулихский, товарищ Севира, находившийся с ним в переписке, принял халкидонское исповедание и, если верить изложению Иннокентия, обратил к признанию Халкидонского Собора множество священников и сирийских монахов. И хотя никакого единства между двумя различными партиями по вопросу христологии обретоно не было, все же после завершения диспута было достигнуто своего рода согласие, пусть даже на короткий период, имевшее своим следствием то, что сирийские епископы, изгнанные из своих епархий, воздерживались от рукоположения клириков в тех городах, где были халкидонитские епископы⁴⁹.

⁴⁷ Цит по: Grillmeier A. Op. cit. P. 247.

⁴⁸ См.: Patrology. Op. cit. P. 64; Grillmeier A. Op. cit. P. 247.

⁴⁹ Patrology. Op. cit. P. 64.

ПОСЛАНИЕ ПРАВОСЛАВНОГО ЕПИСКОПА ИННОКЕНТИЯ МАРОНИЙСКОГО ФОМЕ, ПРЕСВИТЕРУ ФЕССАЛОНИКИЙСКОМУ

Перевод с латинского: А. Король, кандидат богословия,
иерей Виталий Шатохин

БОГОЛЮБЕЗНОМУ ПРЕСВИТЕРУ ФОМЕ ИННОКЕНТИЙ, ЕПИСКОП
МАРОНИЙСКИЙ ШЛЕТ ПРИВЕТСТВИЕ

Боголюбезный брат пишет о том, что, получив от моего смирения письмо с копией послания нашего боголюбивого предстоятеля и святейшего архиепископа, призывающего меня отправиться в царствующий град, ты исполнился немалым беспокойством, не ведая о причине моего вызова. Посему, достопочтенный брат, указываю тебе на то, что я был вызван в связи с отпадением от Святой, Соборной и Апостольской Церкви неких восточных епископов во главе с Севиром. Об этом писал еще благочестивый и боголюбивый господин Ипатий, епископ Эфесский, а также и мое смирение, о чем и было упомянуто. Господин мой, Стефан, епископ Селевкийский, муж достопочтенный, а также Анфим, епископ Трапезундский¹, вместе с нами участвовавшие в этом совещании, уже находились в царственном граде с господином моим Деметрием, епископом Филиппийским, который, впрочем, по причине телесного недуга [на самом совещании] не смог присутствовать.

Итак, непосредственно перед совещанием император, призвав нашего святейшего архиепископа² в свой достопримечательный дворец, носящий имя Гормизды³, оставленный [в эти дни] благочестивым Сенатом, на короткое время уединился с ним. Затем, когда были приглашены также и мы, обратился к нам со следующими словами: «Я созвал вас от имени тех, кто вместе с епископом Севиром отпал от Церкви, чтобы вы со всяческим терпением и кротостью, как это и надлежит святым и православным мужам, обсудили с

¹ Епископ Анфим вскоре после данного диспута возглавил Константинопольскую кафедру (в июне 535 г.), однако уже через год на Константинопольском Соборе 536 г. он был низложен за связь с монофизитами. В частности, он был обвинен в переписке и сотрудничестве с главным богословом монофизитской партии — Севиром Антиохийским (См.: Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. IV. М., 1994. С. 381—384).

² Имеется в виду архиепископ Ипатий Эфесский.

³ Этот «дворец Гормизды» в царствование императора Юстиниана был известен тем, что служил убежищем для ссыльных восточных епископов-нехалкидонитов, которых укрывала здесь (очевидно, не без ведома самого Юстиниана) императрица Феодора. Дворец даже был перестроен в соответствии с потребностями его новых обитателей, превратившись фактически в монастырь. Поэтому не случайно именно в этом месте было решено проводить диспут с монофизитскими иерархами.

ними все, что вызывает у них сомнения. Хотя они и озлоблены, тем не менее вам надлежит дать им обо всем исчерпывающие объяснения с терпением и кротостью. Я не желаю, чтобы совещание проходило в моем присутствии, чтобы тем самым не уничтожить их, и потому препоручаю заседать с вами почтеннейшему патрицию Стратегию (он в то время занимал пост славного магистра официий)⁴».

В первый день мы собрались в том самом гептаклине⁵, в котором его благочестие принимало нас и впоследствии. С нашей стороны было пятеро, с их же присутствовали епископы: Сергей Кирский, Фома Германикийский, Филоксен Дулихский, Петр Феодосиопольский, Иоанн Константинский, Нонн Керезинский и прочие клирики и монашествующие. Кроме того, с нами были еще и господин Евсевий, кимилиарх⁶ Святейшей и Великой Церкви и благочестивые пресвитеры и синкеллы⁷ блаженного архиепископа Епифания Гераклийского, а также Лаврентий. Кроме того, были еще и Гермоген, Магнус и Аквиллин, достопочтенные пресвитеры и экононы Антиохии или Теополиса, а с ним — Леонтий, благочестивый монах и апокрисиарий⁸ отцов, находящихся во святом граде⁹.

Я поведаю тебе о том, что там обсуждалось, но только вкратце и в общих чертах, поскольку, если бы пожелал описать все, мне не хватило бы времени. Итак, светлейший патриций Стратегий, который ныне является комитом различных божественных щедрот, в начале нашего заседания обратился к восточным со следующими словами: «Государь наш, благочестивейший и кротчайший, преуспевший в исповедании православия и непрестанно заботящийся о распространении правой веры, созвал ваше благочестие не силой начальственной власти, но из священной отеческой заботы о том, чтобы с помощью присутствующих здесь святейших епископов разрешить все ваши сомнения, ради этого они и были собраны его благочестивым рачением. Вы

⁴ Магистр официий (лат. *magister officiorum*) — начальник дворца и дворцовых служб, руководивший внешней политикой империи, один из высших сановников при особе императора. Ведал организацией посольских приемов, возглавлял придворную гвардию, руководил полицией, ведал личной охраной императора, контролировал оружейные мастерские, а также управлял четырьмя императорскими канцеляриями и государственной почтой.

⁵ Семикупольный зал в императорском дворце, получившем наименование «Дворец Гормизды».

⁶ Кимилиарх (греч. *κεφαλάρχος*) — букв. «начальник хранилищ», то есть ответственный за сохранность храмовой утвари и облачений. С определенной долей условности его можно отождествить с должностью ризничего, с той разницей, что речь идет о главном хранителе кафедрального храма Константинополя, в котором осуществлялись не только богослужения, но и различные государственные церемонии, связанные с персоной императора.

⁷ Синкелл (греч. *συγκέλλος*) — букв. «сокелейник», ближайшее доверенное лицо епископа, его секретарь. Будучи облечен в сан диакона или пресвитера, синкелл по смерти иерарха становился преимущественным кандидатом на епископский престол.

⁸ Апокрисиарий (греч. *ἀποκρισιάρχος*) — уполномоченный епископа или иного духовного лица при высших властях, главным образом в Константинополе.

⁹ Этого Леонтия, присутствовавшего на диспуте, иногда отождествляют с Леонтием Иерусалимским, известным богословом VI в., полемизировавшим с монофизитами (См.: *Patrolology. The Eastern Fathers from the Council of Chalcedon (451) to John of Damascus (750)*. Cambridge, 2006. P. 288).

знаете, что светлой памяти отец мой Аппий, родом из египетской провинции, был последователем вашего и александрийского учения и не помышлял о воссоединении со Святой и Великой Церковью, однако благочестивые и благоверные императоры убедили его в том, что благоговейнейшие архиереи, собравшиеся в Халкидоне, не иную какую веру или символ приняли, а именно ту веру, что была утверждена на Соборах в Никее, Константинополе и Эфесе, а Нестория с Евтихием осудили, как основоположников новых ересей. Вняв их убеждению, он присоединился к Святой Церкви. Посему и вы не упорствуйте в своем мнении, но, как подобает почтенным мужам, поведайте о своих сомнениях их благочестивому вниманию, и Бог посредством их удовлетворит вашим исканиям».

На это восточные епископы сказали следующее: «Мы представили благочестивому императору примирительную хартию, приложив к ней изложение всего, что кажется нам двусмысленным и весьма соблазнительным»¹⁰.

Тогда благочестивейший архиепископ Ипатий¹¹, ставший нашими устами так же, как и блаженный Петр для апостолов, ответил: «С хартией вашей мы ознакомлены. В ней вы весьма порицаете нас за созванный против Евтихия Собор в Халкидоне. Так каково ваше мнение об этом Евтихия?»

Восточные ответили: «Мы считаем его еретиком и, даже более того, основоположником ереси».

Благочестивейший архиепископ спросил: «А что вы думаете о Диоскоре, равно как и созванном им втором Эфесском Соборе?»¹² Восточные: «Мы считаем их православными».

Архиепископ Ипатий: «Если Евтихий, по вашему мнению, еретик, то по-

¹⁰ Имеется в виду т. н. «Исповедание восточных», сохранившееся в передаче монофизитско-го историка Псевдо-Захарии (Захария Ритор. Хроника. IX. 15).

¹¹ Выступавший от имени православных архиепископ Ипатий возглавлял Эфесскую кафедру с 531 г. Он славился как искусный дипломат и прекрасный ритор, император Юстиниан не боялся поручать ему самые ответственные и delicate миссии. После своего выступления на этом диспуте, он в 534 г. отправился в Рим защищать перед папой Иоанном II теопасхитские формулы, утвержденные Юстинианом в качестве православных, и с успехом справился с этим поручением. В 536 г. Ипатий Эфесский принял участие в Константинопольском Соборе, на котором были осуждены лидеры монофизитства, а также низложен Константинопольский патриарх Анфим. Позднее он от имени императора выступал в качестве обвинителя на Газском Соборе ок. 540 г., на котором был низложен другой Патриарх — Павел Александрийский (См.: Patrology. Op. cit. P. 95).

¹² Второй Эфесский Собор 449 г. вошел в историю как «Разбойничий Собор (Σύνδοκος Ἀπορτίκῃ)» по причине крайней жестокости и грубости, которые проявил на Соборе по отношению к приглашенным епископам Александрийский первоиерарх Диоскор, возглавлявший соборные заседания. Заручившись поддержкой императора Феодосия Младшего и угрожая епископам физической расправой, Диоскор заставил их подписать оправдание архимандрита Евтихия (осужденного ранее на Константинопольском Соборе 448 г.) и осуждение Флавиана Константинопольского, Евсевия Дорилейского, Домна Антиохийского, Ивы Эдесского и Феодорита Кирского. Акты Эфесского Собора 449 г. дошли до нас в составе 1-го деяния Халкидонского Собора 451 г., где рассматривалась правомочность действий архиепископа Диоскора (См.: АСО II. Vol. 1 (1). P. 55—196; ДВС (Казань, 1908). Т. III. С. 54—209).

чему же вы называете православным Диоскора и тех, кто был с ним, оправдавших еретика Евтихия и осудивших Флавиана и Евсевия?»¹³

Восточные: «Евтихия оправдывает его покаяние».

Архиепископ Ипатий: «Если Евтихий раскаялся, то почему же тогда вы его анафематствуете?» Восточные не нашлись, что ответить на это возражение, поэтому архиепископ Ипатий продолжал: «Он не раскаялся в том, в чем был обвинен на созванном по его делу Соборе в Константинополе¹⁴. Тем не менее [в Эфесе] его оправдали как православного, а Флавиана и Евсевия осудили как еретиков. Если же Евтихий покался, то их следует принимать в общение, а не осуждать. Если, соглашаясь с вами, мы назовем еретичным то исповедание двух природ, которое по заявлению Евтихия исповедали Евсевий и Флавиан, то Диоскор в таком случае должен был похвалить его [Евтихия], как будто за то, что тот не принял исповедания двух природ. Однако надлежало при этом и тщательно испытать Евтихия относительно [правильного] исповедания, согласно которому Христос единосущен Отцу по Божеству и Матери — по человечеству, и если бы он его не признал, то принимать его в общение не следовало¹⁵. Диоскор же не только не произвел должного исследования относительно исповедания Евтихием единосущия [Христову], напротив, он соглашается с противоположным ему и превратным исповеданием, которое гласит: «До единения признаю две природы, после же — единую»¹⁶ и побудил тех, кто был с ним, признать Евтихия православным, а Флавиана и Евсевия — нечестивцами и еретиками. Так какое же заключение можно сделать относительно вас, исходя из вышесказанного?»

Они же отвечали: «Действительно, Диоскор обязан был испытать Евтихия на предмет исповедания единосущия, если же он принял его в общение, не спрашивая об этом, то был, вне всякого сомнения, слеп».

¹³ Весьма характерно, что Ипатий Эфесский, упомянув о Флавиане и Евсевии, умалчивает об антиохийских епископах Домне, Иве и Феодорите, которые также подпали под несправедливые анафемы Разбойничьего Собора и так же, как и первые, были реабилитированы Халкидонским Собором. Очевидно, Ипатий нарочно уклоняется от неудобной темы и не торопится вступать на защиту антиохийских богословов, поскольку «восточные» были убеждены в их несторианстве.

¹⁴ Поместный Константинопольский Собор (т. н. Σύνοδος ἐνδηκοῦσα — Собор пребывающий) в 448 г. под председательством Флавиана Константинопольского осудил архимандрита Евтихия за христологическую ересь — он отказывался признавать человеческую природу Христа единосущной природе человека, утверждая, что при воплощении Сына Божия человеческое естество Его изменилось, соединившись с Божеством. На требование Собора анафематствовать положения: «Иисус Христос не единосущен нам; после соединения одна природа, а не две», — Евтихий ответил отказом, заметив: «Я не нашел этого учения ясно выраженным в Писаниях, и все отцы этому не учили». АСО II. Vol. 1 (1). Р. 144.

¹⁵ Так называемое «двойное единосущие» Христа признавали равным образом и православные, и монофизиты (севирианского толка), поэтому позиция Евтихия была одинаково неприемлема для обеих партий. Ипатий выдвигает здесь это положение в качестве общего критерия правильной христологии.

¹⁶ Изложение веры Евтихия буквально звучало так: «Исповедую, что Господь наш был из двух природ до соединения; после же соединения исповедую единую природу (μολούως ἐκ δύο φύσεων γεγενεσθαι τὸν Κυρίον ἡμῶν προὐ τῆς ἐνωσέως μετὰ τὴν ἑκότην, μίαν φύσιν μολούως)». АСО II. Vol. 1 (1). Р. 143.

Архиепископ Ипатий: «Если вы признаете, что Диоскор заблуждался в том случае, то мы повторяем прежний вопрос, признаете ли вы Евтихия еретиком?»

Восточные: «Он — еретик».

Архиепископ Ипатий: «Он был справедливо обвинен Евсевием и Флавианом?»

Восточные: «Справедливо».

Архиепископ Ипатий: «Если он был по-справедливости осужден Флавианом, то Диоскор и собравшиеся вместе с ним несправедливо и неразумно приняли в общение Евтихия, не так ли?»

Восточные: «Вне всякого сомнения — несправедливо». Архиепископ Ипатий: «Итак, раз тот созданный Диоскором Вселенский Собор¹⁷, согласно вашему признанию, соглашается с несправедливостью и заблуждением, то в таком случае надлежало изобличить несправедливость и заблуждение этого Собора на другом Вселенском Соборе, не так ли?»

Восточные: «Всемерно надлежало это осуществить!» Архиепископ Ипатий: «Халкидонский Собор, в таком случае, был созван справедливо и исправил то, в чем ошибался, или что, как вы признаете, недосмотрел тот Вселенский Собор».

Восточные: «Справедливо и по необходимости был собран [Халкидонский Собор], если бы он имел еще и решение справедливое!»

Среди таких и множества подобного рода речей и прошел первый день заседания.

Когда мы собрались на второй день совещания, почтеннейший муж, архиепископ Ипатий, сказал, обращаясь к восточным: «Вы помните, о чем мы говорили на вчерашнем заседании, однако, если вам угодно, мы повторим сказанное».

Восточные: «Мы помним, о чем шла речь, но для лучшего понимания сказанного просим вас повторить».

Архиепископ Ипатий: «Вчера вы выразили согласие с тем, что Евтихий — еретик и был по справедливости осужден блаженной памяти Флавианом, а Диоскор или же созданный им Собор принял его вопреки правилам, равно как и то, что погрешности того Вселенского Собора должны быть исправлены другим Собором; также, в виду сказанного выше, вы признали, что Халкидонский Собор был созван справедливо».

Восточные: «Все это мы помним».

¹⁷ Диоскор действительно задумывал Собор в Эфесе как Вселенский и по формальным признакам он был таковым. Сам император Феодосий II сакрой от 30 марта 449 г. объявил созыв этого Собора, на котором присутствовало 114 епископов, среди которых были первоиерархи Константинопольской, Александрийской, Антиохийской и Иерусалимской Церквей, а также римские легаты.

Архиепископ Ипатий: «Итак, вам совершенно ясно, что Халкидонский Собор был созван справедливо».

Восточные: «Действительно, он был созван справедливо, если бы он имел еще и решение справедливое».

Архиепископ Ипатий: «А в чем же вы усматриваете заблуждения этого Собора?»

Восточные: «Прежде всего, в новизне определения о двойстве природ, ибо блаженный Кирилл и его предшественники проповедовали, что из двух природ после соединения единая природа воплощенная. Они же ввели новшество, говоря о двух природах».

Архиепископ Ипатий: «Всякое новшество [кажется] чуждым, но не всякое вредоносно. По какой же причине вы обвиняете участников Собора: по причине новизны формулировки или по причине ее вредоносности?»

Восточные: «И по той и по другой: ведь блаженные Кирилл и Афанасий Александрийские, а также Феликс и Юлий, папы Римские, и даже Григорий Чудотворец и Дионисий Ареопагит определили, что после соединения была единая природа Бога Слова, а эти [участники Собора] дерзнули преступить их определение, проповедуя о двух природах».

Архиепископ Ипатий: «Очевидно, что ваши тексты посланий и свидетельства сфальсифицированы, ведь ни одного из них не пожелал упомянуть блаженный Кирилл, ни в письмах, какие он писал к Несторию¹⁸, ни в свидетельствах, какие он приводил против его богохульства на Эфесском Соборе, когда особенно уместно было предъявить их, ни в изложении двенадцати глав, составленном против Феодорита и Андрея¹⁹, написавших опровержение [этих глав], ни в его сочинении против Собора восточных²⁰, который не известно откуда разглядел, будто [Кирилл] привнес мнение не то Ария, не то Аполлинария²¹. Ведь как раз Арий и Аполлинарий никогда не исповедали двойство природ, но внедрили новшество, говоря о единой природе Бога Слова воплощенной, выводом из которой является положение о том, что сама Божественная природа Сло-

¹⁸ CPG III 5302—5304: Ad Nestorium. ACO I. Vol. 1 (1). P. 23—28. PG 77. Col. 40—49.

¹⁹ CPG III 5223: Explanatio XII capitulorum. ACO I. Vol. 1 (5). P. 15-25; PG 76. Col. 293-312. Ср.: CPG III 5222: Apologia XII anathematismorum contra Theodoretum. ACO I. Vol. 1 (6). P. 110146; PG 76. Col. 385-452.

²⁰ CPG III 5221: Apologia XII capitulorum contra Orientales. ACO I. Vol. 1 (7). P. 33-65; PG 76. Col. 316-385.

²¹ «Соборик» восточных епископов, который в Эфесе возглавлял Иоанн Антиохийский, в своем определении относительно Кирилла Александрийского и Мемнона Эфесского заключал, что в двенадцати главах святытеля Кирилла «Весьма многое сходственно с нечестием Ария, Аполлинария и Евномия». Это свое убеждение антиохийцы повторяли потом неоднократно (См. ДВС (Казань, 1908). Т. 1. С. 285, 286, 288).

ва — тварна и подвержена страданиям²². Против них-то и ввели святые отцы учение о двух природах и двух сущностях. И говорим мы об этом в связи с тем, что блаженный Кирилл на Эфесском Соборе привел 12 свидетелей прославленных отцов против Нестория, а именно: священномученика Петра Александрийского, священномученика Феликса, папы Римского, священномученика Киприана Карфагенского, блаженных Афанасия и Феофила Александрийских, Юлия, папы Римского, Амвросия, Василия, Григория, а также другого Григория, затем Амфилохия Иконийского и Аттика Константинопольского. Ни одно из их свидетельств не подтверждает учения о единой природе. Напротив, у блаженного Афанасия, которого вы приводите в качестве апологета единой природы Бога Слова воплощенной, имеются свидетельства, прямо противоположные, равно как и у блаженного папы Юлия, который учил о том, что Святая Дева стала Богородицей и что пострадавший во плоти есть Бог. Если бы у святителя Афанасия была хоть малая толика свидетельств о единой природе, из того, что вы привели, то неужели там, на столь авторитетном и представительном Вселенском Соборе, он [Кирилл] не высказался бы на эту тему? И если даже там не было произнесено таковых свидетельств, то я немало удивлен, откуда вы почерпнули их».

Восточные: «Итак, вы подозреваете нас в том, что мы сфальсифицировали эти свидетельства?»

Архиепископ Ипатий: «Не вас, но древних еретиков аполлинаристов, которые укоряют его [Кирилла] за объединительное послание к восточным о двойстве природ²³. Ведь и мыслящие согласно с Несторием также

²² «И Арий и Аполлинарий согласно отрицали существование человеческой души во Христе, что позволяло обоим утверждать во Христе полное единство Логоса и плоти: тварное единство у Ария, небесное единство у Аполлинария» (Мейендорф И., прот. Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 15). Действительно, несмотря на то, что в области триаологии Аполлинарий был искренним борцом с арианской ересью и по праву считал себя последователем Никейского Собора, христология его парадоксальным образом совпадала с христологией ариан. Евдоксий Константинопольский (†370), арианин второй генерации, описывал свои представления о Христе в тех же выражениях, что и Аполлинарий: «Веруем во единого Господа воплотившегося, но не вочеловечившегося, потому что не душу человеческую принял Он, но стал плотью; не два естества, потому что Он не был совершенный человек, но вместо человеческой души Бог во плоти» (См.: Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. IV. М., 1994. С. 135). Отказываясь именовать «человечество» Христа природой, и ариане, и аполлинариане утверждали, что все «страдательные» состояния Христа следует относить к вочеловечившемуся Божественному Логосу.

²³ Имеется в виду униональный документ 433 г. (т. н. «formula concordiae»), составленный антиохийскими богословами и содержащий ясные дифизитские выражения: «Он единосущен Отцу по Божеству и единосущен нам по человечеству», «кнелитное соединение», «различие двух природ». Святитель Кирилл подписал этот документ, тем самым восстановив мир между Александрийской и Антиохийской Церквями. В своем послании к Иоанну Антиохийскому святитель Кирилл дословно цитирует антиохийскую «формулу» и признается, что это «святые слова» и «мы сами не иначе думаем» (См.: CPG III 5339: Ad Iohannem Antiochenum (de pace). ACO I. Vol. 1 (4). P. 15—20; PG 77. Col. 173—181). Для многих александрийцев, склонных к монофизитскому толкованию христологии святителя Кирилла, подобные признания были полной неожиданностью.

сфальсифицировали послание Афанасия к Епиктету, о чем и пишет блаженный Кирилл Иоанну Антиохийскому, тем самым предостерегая нас»²⁴.

Восточные: «Мы можем доказать, что и блаженный Кирилл использовал те свидетельства в книгах против Диодора и Феодора»²⁵.

Архиепископ Ипатий: «Тем самым вы еще и книги против Диодора и Феодора делаете спорными произведениями, ведь они написаны против уже почивших, которые не могли изобличить подлога²⁶. Если [Кирилл] написал это против уже почивших, то значительно более он имел бы в своем распоряжении те же (р. 173) свидетельства и против Нестория, и тех, кто опровергал его двенадцать глав, но теперь становится очевидным, что еретики и в эти книги внесли поддельные вставки»²⁷.

Восточные: «А если мы сможем привести выдержки из древних списков, содержащихся в Александрийской библиотеке, то что вы на это возразите?»

Архиепископ Ипатий: «Если они были изданы во времена блаженного Протерия Александрийского и Тимофея, прозванного Салофакиолом²⁸, то их подлинность вне сомнения; сейчас же, действительно, многие из тех, кто противится православному исповеданию о двух природах, удержива-

²⁴ ACO I. Vol. 1 (4). P. 20 (п. 9—13): «Поскольку известно нам, что некоторые и православное послание к блаженному Епиктету славнейшего отца нашего Афанасия издали с повреждениями, отчего многие потерпели вред, то, думая, что это будет полезно и необходимо для братии, имея в неизменности один из древнейших списков [этого сочинения], отправили мы такой же твоей святости (Ср.: ДВС (Казань, 1892). Т II. С. 151). О повреждении еретиками послания Афанасия к Епиктету святитель Кирилл свидетельствует и в другом своем письме: «Они, испортив это послание и нечто убавив от него, а другое прибавив, издали его, так что кажется, что и этот прославленный [отец] мыслит согласно с Несторием и с теми, кто с ним... Ведь и богобоязненный и благочестивейший епископ Эмесины Павел, придя в Александрию, завел об этом речь, и было найдено, что хотя он имеет копию этого послания, однако испорченную и переделанную еретиками, так что он пожелал, чтобы копия с нашего списка была отослана в Антиохию, и мы ее, конечно, отослали» (EP. 45. Ad Succensum episc. Diocaesarea. ACO I. Vol. 1 (6). P. 156—157).

²⁵ Трактат святителя Кирилла «Против Диодора и Феодора» утрачен. «Он включал в себя 3 книги и по всей вероятности был составлен около 438 г. Значительное число фрагментов сохранилось на греческом и сирийском». Quasten J. Patrology. Vol. 3. The Golden Age of Greek Patristic Literature. From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon. Utrecht/Antwerp, 1975. P. 127. Сохранившиеся греческие фрагменты см.: PG 76. Col. 1437—1452.

²⁶ Диодор Тарсийский скончался до 394 г., а Феодор Мопсуестийский — в 428 г.

²⁷ Следует пояснить мысль Ипатия, выраженную здесь несколько туманно. Если бы святителю Кириллу действительно принадлежали те монофизитские формулы, которые приписывали ему восточные, то он должен был их использовать не только против давно умерших Диодора и Феодора, но, прежде всего, против Нестория и его сподвижников — в несторианском споре употребление этих формул было бы более естественно. Еретикам же удобнее было внести подложные формулы именно в малоизвестные сочинения святителя Кирилла против Диодора и Феодора, поскольку подобные вставки в сочинения против Нестория были бы слишком заметны и сразу вызывали бы вопрос: почему же Несторий и антиохийцы, полемизировавшие со святителем, не опровергали их?

²⁸ Два указанных архипастыря при поддержке государственной власти удерживали за собой епископский престол Александрии в период антихалкидонских волнений, сохраняя приоритет православной партии. Святитель Протерий управлял Александрийской кафедрой с ноября 451 г. по март 457 г., Тимофей Салофакиол занимал кафедру с июня 460 г. по декабрь 475 г.

ют у себя упомянутые древние [списки], поэтому просим прощения, если мы неохотно принимаем свидетельства, несходные с нашими. Ведь то известное всем послание блаженного Юлия, написанное Дионисию, очевидно, издано Аполлинарием²⁹, ему принадлежит и то цитируемое вами свидетельство Григория Чудотворца, которое — передайте это Севиру и его единомышленникам — убеждает признавать нетленность плоти [Христа]³⁰, и после этого вы доверяете [этому источнику] лишь потому, что и он возвещает о единой природе³¹. Теперь скажем и о том, что еще ранее следовало бы упомянуть: чем вы докажете истинность свидетельств, приписываемых вами блаженному Дионисию Ареопагиту, ведь и этот ваш аргумент под подозрением? Если они и принадлежат ему, то были бы известны и блаженному Кириллу. Что говорить о блаженном Кирилле? Ведь если бы блаженный Афанасий знал о принадлежности этих слов Дионисию Ареопагиту, то разве не сослался бы он на Никейском Соборе, отставившем учение о единосущии Троицы, именно на них, как на свидетельства против арианского хульного учения о различных сущностях. А если об этом нет упоминания у древних отцов, то в таком случае я не знаю, каким образом вы докажете их подлинность».

Восточные: «Если вы считаете и эти свидетельства ложными, то почему тогда послание [Кирилла] в двенадцати главах³², которое включено в деяния Святого Эфесского Собора (с чем и вы, не имея возможности отрицать, соглашаетесь) Халкидонский Собор не принял?»

²⁹ Подложность послания папы Юлия к Дионисию Александрийскому — факт несомненный в патрологической науке. В VI в. сразу несколько авторов смогли разоблачить этот очередной аполлинарианский подлог (См. Спасский А. А. Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского. С-Пб.: Издательство Олега Абышко, 2005. С. 220—231).

³⁰ Выпад архиепископа Ипатия относительно «Севира и его единомышленников» имеет под собой следующую основу. Дело в том, что Севир Антиохийский около 520 г. столкнулся в жесткой богословской полемике со своим бывшим соратником в борьбе против Халкидонского Собора епископом Юлианом Галикарнаским. Ложно интерпретируя евангельские чудеса, особенно девственное зачатие Христа, Юлиан пришел к отрицанию страдательных и смертных свойств тела Христова, а также достоверности самих страданий. Севир обвинял его в ереси евтихиан и безбожных манихеев. В свою очередь Юлиан осуждал Севира за то, что тот признавал человеческое страдание и смерть Христа. Юлиан сделал отсюда вывод, что Севир прикидывал Христа до уровня обыкновенного человека, уподобляясь Павлу Самосатскому, Фотину и Несторию.

³¹ Сейчас аполлинарианское происхождение произведения «*N kata V mevro*» *juvati*», надписанное именем святителя Григория Чудотворца, считается доказанным (См.: Спасский А. А. Указ. соч. С. 134 и далее).

³² Имеется в виду третье послание святителя Кирилла к Несторию, утвержденное на Александрийском Соборе 430 г., а затем принятое Эфесским Собором 431 г. Оно заканчивается 12 анафематизмами («главами»), написанными в острополюемическом духе и направленными против учения Нестория. Именно эти «двенадцать глав» стали камнем преткновения между сторонниками Нестория и Кирилла. Монофизиты всегда опирались на это послание как на наиболее авторитетный источник, несмотря на то, что в этом сочинении ни разу не упомянуто выражение «одна природа». CPG III 5304. Ad Nestorium (una cum synodo Alexandrina). ACO I. Vol. 1 (1). P. 33—42. PG 77. Col. 105—121.

Архиепископ Ипатий: «Если все формулировки и определения веры, составленные Собором в Эфесе против Нестория, также принял и утвердил Халкидонский Собор, то каким же образом он может его [послание Кирилла] отвергать? Но поскольку на том [Халкидонском] Соборе желали определить учение о едином Лице и единой Ипостаси³³ против богохульств Нестория о разделении двух природ и двух лиц, и двух ипостасей, а это послание [Кирилла] вводило упоминание о двух ипостасях³⁴, то по этой именно причине названное [послание] было отложено. И чтобы оно не вошло в противоречие ни с ними [отцами Собора]³⁵, ни с самим собой³⁶, то предпочли другое его послание, которое прославлено, в виду его согласия с Символом Никейского Собора, то, которое было написано к восточным»³⁷.

Восточные: «В двенадцати главах выражение «две ипостаси» имеет значение: «две природы».

Архиепископ Ипатий: «Древние отцы, в особенности латинские, сущность и природу называли ипостасью, то есть, подразумевая одну природу и одну сущность, они говорили, таким образом, об одной ипостаси во Святой Троице. Восточные же святые отцы термин «ипостась» использовали для обозначения «лица» и значит, когда говорили о Трех Ипостасях во Святой Троице, подразумевали Три Лица, отчего в течение долгого времени между святыми Церквями Востока и Запада было разделение: восточные подозревали запад-

³³ Здесь и далее оригинальный текст источника передает греческий термин «ипостась» (ὑπόστασις) латинским словом «subsistentia», а греческое слово «сущность» (οὐσία) — латинским «substantia».

³⁴ Архиепископ Ипатий указывает здесь на неустойчивую терминологию святителя Кирилла (в христологии термин «природа» — греч. φύσις, и «ипостась» — греч. ὑπόστασις, святитель Кирилл использовал как взаимозаменяемые), что проявилось в третьем анафематизме его третьего послания к Несторию, где действительно святитель Кирилл говорит о двух ипостасях, которые соединились во Христе природным соединением: «Если кто-либо во едином Христе разделяет ипостаси после соединения (δι᾽ ἑνὸς τῶς ὑποστάσεις μετὰ τὴν ἑνωσιν), связуя их лишь связью по достоинству, или по власти, а не, лучше, соитием по природному соединению (καθ' ἑνωσιν φύσικόν), да будет анафема». ACO I. Vol. 1 (1). P. 40. PG 77. Col. 120. В пост-халкидонской терминологии это высказывание святителя нужно понимать с точностью до наоборот: две природы во Христе соединились ипостасным соединением.

³⁵ Действительно, в период между Эфесским (431) и Халкидонским (451) Соборами на Востоке шла работа по выяснению христологических понятий и терминов, завершившаяся Халкидонским оросом, в котором очень внятно разделены две пары синонимов. отождествлены понятия «ипостась» и «лицо» с одной стороны, а понятия «природа» и «сущность» — с другой. Возвращение к терминологии святителя Кирилла сводило бы на нет это важное для богословия терминологическое достижение.

³⁶ Сам святитель Кирилл в этом же послании, во втором анафематизме (буквально двумя строчками выше!) говорит не о природном соединении во Христе, а об ипостасном (καθ' ὑπόστασιν). Подобная неопределенность основных богословских понятий — главный недостаток выдающихся христологических сочинений Святителя. Справедливости ради следует отметить, что в дохалкидонский период неустойчивость христологической терминологии была свойственна очень многим авторам, причем не только александрийского, но и антиохийского направления.

³⁷ Речь идет о знаменитом послании сятителя Кирилла к Иоанну Антиохийскому, которое начинается словами: «Да возвеселятся небеса. (Εὐφρανέσθωσαν οἱ οὐρανοί)». CPG III 5339: Ad Iohannem Antiochenum (de pace). ACO I. Vol. 1 (4). P. 15—20; PG 77. Col. 173—181.

ных в последовании лжеучению Савеллия³⁸, когда те говорили, что в Троице одна ипостась, в то время как западные обвиняли восточных в лжеучении Ария, поскольку они, говоря о Трех Ипостасях, подобно Арию утверждали три различные сущности или же три индивидуальные природы. Это разделение [Церквей] Господь трудами святого Афанасия (р. 174) упразднил. Ибо, зная оба языка, он, Божией милостью, восстановил согласие между обеими партиями, и с того времени до сего дня как мы, так и римляне учение о единой сущности и единой природе в Троице принимаем и учение о Трех Лицах во Святой Троице признаем, и, таким образом, Три Ипостаси прославляем. Если же вы дерзаете утверждать, что блаженный Кирилл не делал различия между ипостасью и природой или сущностью и в своих двенадцати главах понимает две сущности или природы, когда говорит о двух ипостасях, то покажите нам, где, не различая понятий в отношении Святой Троицы, он, говоря о Трех Лицах, или Ипостасях, подобно Савеллию, одно лицо, и одну ипостась во Святой Троице прославлял? Или где единую сущность или природу Трех Лиц он именовал тремя природами или сущностями, сообразно учению Ария? И если вы так считаете и можете это подтвердить, то и мы, со своей стороны, согласимся с тем, что [Кирилл] писал о двух ипостасях в смысле двух сущностей».

Восточные: «Те послания блаженного Кирилла, которые были поименно обнародованы на Халкидонском Соборе, то есть «К Несторию» и «К восточным», содержат в себе формулировку «из двух природ» [или «в двух природах?»]

Архиепископ Ипатий: «А вы различаете формулировки «из двух природ»³⁹ и «в двух природах?»

Восточные: «Принципиально различаем».

Архиепископ Ипатий: «А в чем вы полагаете различие?»

Восточные: «Формулировка «из двух природ» означает единую природу Бога Слова воплощенную, сообразно учению блаженного Кирилла и святых отцов, а «в двух природах», наоборот, означает двойство лиц и ипостасей».

Архиепископ Ипатий: «Если, по-вашему, формулировка «в двух природах» означает двойство лиц и ипостасей, то также без сомнения и те, кто под формулировкой «из двух природ» видит единую природу, могут быть сами изобличены в том, что они из двух лиц и [индивидуальных] сущностей провозглашают одно лицо и ипостась».

Восточные: «Как это может быть?»

³⁸ Савеллий Птолемаидский († ок. 220) — римский пресвитер, еретик-антитринитарий, придавший учению монархиан-модалистов законченную форму, был осужден Александрийским (261), а затем Римским (262) Соборами. Учил о единичности Божества, отрицая учение о Святой Троице. Один и тот же Бог, согласно Савеллию, проявлял Себя в истории человечества в трех последовательных формах — модусах — как Отец, как Сын и как Дух.

³⁹ Вариант реконструкции предложен издателем текста Э. Шварцем.

Архиепископ Ипатий: «Так же, как и вы говорите о единой [...]»⁴⁰ и отцы Собора согласились с обоими вариантами. Изучите акты Константинопольского Собора, созванного против Евтихия⁴¹, и вы увидите, что архиепископ Флавиан и прочие участники Собора, осуждали формулировку «из двух природ», а блаженный Василий Селевкийский, равно как и другие — осуждали формулировку: «в двух природах», причем в адрес ни одной из сторон не было высказано порицания или осуждения, напротив, оба мнения одинаково были приняты и одобрены. То же касается и формулы «единая природа Бога Слова воплощенная». Блаженный Флавиан в своем изложении веры, собственноручно написанном для блаженной памяти Феодосия, отнюдь не отвергал ее».

«Изложение веры Константинопольского архиепископа Флавиана, составленное по просьбе императора»⁴².

Флавиан, епископ града Константинополя, благочестивому и возлюбленному Богом императору Феодосию шлет приветствие.

Служителю алтаря, поставленному для научения Божественным догматам, более всего приличествует постоянная готовность (р. 175): дать ответ вопрошающему о надежде нашей и благодати⁴³. Мы не стыдимся благовествования, ибо оно есть сила Божия на спасение всякому верующему⁴⁴. Коль скоро милостью Всемогущего Бога мы поставлены на проповедь Евангелия, то по здравому рассуждению и без всякого сомнения следуем в этом служении Божественным Писаниям и изложениям веры святых отцов Никейского Собора, а также Эфесского, созванного при блаженной памяти Кирилле, епископе Александрийском.

Итак, мы возвещаем Господа нашего Иисуса Христа, прежде всех век первоначально рожденного от Отца по Божеству, в последние же дни Того же Самого нас ради и нашего ради спасения рожденного от Марии Девы по человечеству, совершенного Бога и совершенного человека, воспринявшего разумную душу и тело, единосущного Отцу по Божеству и единосущного матери Того же Самого по человечеству. Ибо, из двух природ полагая Христа после воплощения от Святой Девы, мы исповедуем в единой Ипостаси и в

⁴⁰ Не восстанавливаемая лакуна в тексте.

⁴¹ Подразумевается Поместный Константинопольский Собор 448 г. См. выше.

⁴² Греческий текст этого исповедания сохранился в деяниях Халкидонского Собора (451) и доступен на языке оригинала в критическом издании «Acta Conciliorum Oecumenicorum» Э. Шварца (См. АСО II. Vol. 1 (1). Р. 35—36). Перевод на русский язык, опубликованный в дореволюционном издании Деяний Вселенских Соборов, следует признать в ряде мест неудовлетворительным (См. ДВС (Казань, 1908). Т. 3. С. 17).

⁴³ Ср. 1 Пет. 3, 15: Господа Бога святите в сердцах Ваших; будьте всегда готовы всякому, требующему у вас ответа в вашем уповании дать ответ с кротостью и благоговением.

⁴⁴ Ср. Рим 1, 16: Ибо я не стыжусь благовествования Христова, потому что оно есть сила Божия ко спасению всякого верующего.

едином Лице⁴⁵ единого Христа, единого Сына и единого Господа. Также мы не отказываемся говорить и о единой природе Бога Слова воплощенной, ибо из обеих [природ] единый Господь наш Иисус Христос. А тех, кто проповедует двух Сынов, или две Ипостаси, или два Лица, а не единого Господа Иисуса Христа, Сына Бога Живого, анафематствуем и заявляем, что они — вне церковной ограды. В первую очередь, мы анафематствуем Нестория, равно как и тех, кто одинакового с ним мнения и исповедания. Да лишатся они усыновления, обещанного истинно верующим».

Внизу его ремарка: «Господи, Христе Боже, помоги нам!» А также: «Все это написано мною собственноручно ради удовлетворения просьбы твоей светлости, дабы посрамлены были клеветующие на наше смиренное во Христе жительство».

Архиепископ Ипатий: «Вот вам оправдание со стороны блаженного Флавиана, написанное им собственноручно, где он исповедует Господа нашего Иисуса Христа из двух природ, однако, несмотря на это исповедание двух природ, сей почтенный Диоскор не пощадил его. Посему святой Халкидонский Собор разобрав дело, возвысив свой учительный глас, исповедал в двух природах одно лицо и одну ипостась, а веру блаженного Флавиана одобрил и все, что сказано им, утвердил, причислив Евтихия и тех, кто с ним обща противились православному исповеданию о двух природах, не иначе как к манихейскому исповеданию сложной, смешанной и призрачной природы».

Восточные: «Мы, как уже было сказано выше, ссылаемся на те послания блаженного Кирилла, в которых он отвергает исповедание о двух ипостасных природах».

Архиепископ Ипатий: «А мы приемлем лишь те послания, которые не противоречат соборным, те же, которые противоречат им, не осуждаем, но и не принимаем, как обязательные для Церкви. Соборными же, как было уже сказано, мы считаем те, которые святыми Соборами были приняты и подтверждены, то есть послание, которое написано к Несторию⁴⁶, и послание к восточным⁴⁷. Что же касается противоположных по содержанию, то мы их не осуждаем, но и не принимаем, как упомянутые выше. Ибо и в Деяниях свя-

⁴⁵ «Ex duabus naturis ... in una subsistentia et in una persona». Данная латинская версия «Исповедания Флавиана» в этом важном месте точно соответствует греческому подлиннику: «ἐκ δύο φύσεων ἐν μιᾷ θεοτότῳ καὶ ἐν ἐνὶ προσώπῳ». ACO II. Vol. 1 (1). P. 35.

⁴⁶ Подразумевается второе, догматическое послание святителя Кирилла к Несторию, которое действительно было зачитано и одобрено отцами как Эфесского (431), так и Халкидонского (451) Соборов в силу своей не только содержательной, но и терминологической точности (в отличие от других его творений). CPG III 5304; Ad Nestorium. ACO I. Vol. 1 (1). P. 25—28; PG 77. Col. 44—49; ДВС (Казань, 1908). Т. 1. С. 144—147.

⁴⁷ CPG III 5339; Ad Iohannem Antiochenum (de pace). ACO I. Vol. 1 (4). P. 15—20; PG 77. Col. 173—181; ДВС (Казань, 1908). Т. 1. С. 540—543.

тых апостолов повествуется о том, что ради икономии⁴⁸ блаженный Павел обрезал Тимофея, но в послании к Галатам писал: Если вы обрезываетесь, то не будет вам никакой пользы от Христа (Гал. 5, 2). Так же, как и блаженный Петр, временами ради икономии разделявший трапезу с язычниками, в иной момент и уклонялся от совместной трапезы с ними. Но потом они оба пришли в Иерусалим и вместе с другими апостолами и старцами приняли это великое постановление, в котором сказано: Угодно (р. 176) Святому Духу и нам не возлагать на вас никакого бремени более, кроме необходимого, т. е. воздерживаться от идоложертвенного, крови, удавления и блуда (Деян. 15, 28—29), с того времени всякое признанное всеми и засвидетельствованное Святым Духом писание мы приемлем как обязательное для Церкви, всякое же деяние, совершенное кем-либо из соображения икономии, мы не осуждаем, но и не подражаем ему. Подобно как примеры, которые находим в книге Деяний святых апостолов, мы неодинаково воспринимаем, также и здесь: даже признавая (скажем, это из снисхождения) принадлежность блаженному Кириллу предъявленных вами посланий (хотя они и противоречат соборным, содержащим правую веру), мы, однако, не принимаем их как общеобязательные, хотя и не осуждаем. Послание же к Несторию излагает учение о неслиянном и нераздельном единстве природ во Христе следующим образом: «Извлечение из послания блаженного Кирилла к Несторию.

Хотя и различны природы, сошедшиеся в истинном единстве, однако единый из обеих [природ] Христос и Сын и Господь, причем соединение не упраздняет различия природ»⁴⁹.

А если различие обеих природ не нарушено соединением, то, следовательно, оно сохраняется в едином Лице и единой сущности великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа. Каким образом все это было принято и одобрено, я вкратце расскажу. После того как был зачитан Никейский Символ, а также послание сего достопочтенного мужа, равно как и все, что было собрано против Нестория, отцы Собора, причем не все сразу, а каждый по отдельности, заявили, что оно равнозначно тому святому Символу.

Объединительное же и примирительное послание к Иоанну Антиохийскому, посредством которого Господь даровал святым своим Церквам единство и мир, содержит в себе следующее:

«Извлечение из послания блаженного Кирилла к Иоанну и восточным.

Мы исповедуем, что Господь наш Иисус Христос, Единородный Сын Божий, есть совершенный Бог и совершенный человек из разумной души и те-

⁴⁸ Здесь и далее характерный богословский термин «икономия» (греч. οἰκονομία), т. е. снисхождение, которое проявляет Бог и Церковь к немощи человека, как бы поправка на человеческую слабость (что иногда буквально переводится как «домостроительство [спасения]»), передан в оригинале латинским «dispensatio» (управление) или «dispensationisgratia» (милость управления).

⁴⁹ Ср.: АСО I. Vol. 1 (1). Р. 27; ДВС (Казань, 1908). Т. 1. С. 145.

ла, прежде веков рожденный от Отца по Божеству, а в последние дни ради нас и ради нашего спасения — от Марии Девы по человечеству, единосущный Отцу по Божеству и единосущный нам по человечеству. Ибо две природы соединились, поэтому мы исповедуем единого Христа, единого Сына и единого Господа. Сообразно разумению такого неслиянного единства мы исповедуем святую Деву Богородицей, потому что Бог Слово воплотился от Нее и посредством самого зачатия соединил с Собой храм, который от Нее родился. Нам известно, что знаменитые мужи одни евангельские и апостольские свидетельства полагали общими, как указывающие на одно Лицо, другие же различали, как указывающие (р. 177) на две природы, относя к Божеству Христа те, которые приличны Богу, а более низкие — к Его человечеству»⁵⁰.

Если вы возразите, предположив, что эти высказывания принадлежат не ему, а восточным, то заметьте, какое одобрение и согласие он обнаруживает по отношению к ним, словно это были его собственные, и с какими хвалебными эпитетами он цитирует их в своем послании. Кроме того, он упоминает о хартии, которую принес с собой почтеннейший муж, епископ Павел, где содержалось неукоризненное исповедание веры, а в конце приписка: «Рассмотрев ваши святые слова и найдя, что и мы думаем также (ибо един Господь, едина вера, едино крещение (Еф. 4, 5), воздали мы хвалу Спасителю всех Богу, поздравляя друг друга с тем, что как в наших, так и ваших святых Церквях содержится вера, согласная с Божественными Писаниями и преданием святых отцов»⁵¹.

Эти соборные и [исполненные] правой веры послания учат о неслиянном и нераздельном единстве и сохранении двух природ. И разве можете вы сказать, что какие-то из них написаны тайно, для одного-двух друзей или же близких, отчего в них всякий без малейшего затруднения мог бы внести искажение или превратное толкование? Не те ли это послания, которые возглашали во время диспутов и которые столь прославлялись, что были подтверждены Вселенскими Соборами, причем прославлялись они именно по причине согласия с Никейским Символом? Не лучше ли именно соборные [а не частные послания] мы будем принимать и предпочитать, и признавать общеобязательными для Церкви, как подтвержденные суждением святых отцов, на что мы многократно ссылались?»

Восточные: «Мы, кроме всего прочего, желали зачитать еще и послание к Евлогию⁵², и второе послание к Суккенсу⁵³, и другие послания, вы же, не выслушав ни одного, все осудили».

Архиепископ Ипатий: «Любое послание, какое вы желаете прочесть, без всякого предуведомления зачитывайте, чтобы из согласия или несогласия явлена была истина».

⁵⁰ Ср.: ACO I. Vol. 1 (4). P. 17; ДВС (Казань, 1908). Т. 1. С. 541.

⁵¹ Ср.: ACO I. Vol. 1 (4). P. 17; ДВС (Казань, 1908). Т. 1. С. 542.

⁵² CPG III 5344: *Commonitorium ad Eulogium presb.* ACO I. Vol. 1 (4). P. 33—37; PG 77. Col. 224—228. ДВС (Казань, 1908). Т. 1. С. 551—553.

⁵³ CPG III 5346: (EP. 46) *Ad Succensum episc. Diocaesarea.* ACO I. Vol. 1 (6). P. 157—162; PG 77. Col. 237—245.

После того как это было сказано, восточные приступили к чтению послания к Евлогию, и когда дошли до того места, где говорится: «Вот этого они не знают: где речь идет о соединении, то имеется в виду сочетание не одного, но двух или множества [предметов], причем несхожих по природе», архиепископ Ипагий, прервав чтение, сказал: «Послание это от самых начальных строк говорит в нашу пользу, и если в нем имеются поддельные вставки, и даже если весь ход мысли его соответствует вашим взглядам, это место снижает все противоречия. Ведь, если в нем говорится, что единство есть «сочетание не одного, но двух или множества [предметов], причем несхожих по природе», равно как и о том, что «говорящие о двух природах то же самое исповедуют», то мы удивляемся, как вы, имея в руках и перечитывая такие свидетельства, тем не менее имеете нужду в нашем увещании, в то время как сами не только можете, но и обязаны склонять других к принятию православного исповедания о двух природах. Ведь в самом начале послания вы читаете следующие слова: «Не все, что говорят еретики, следует игнорировать или отвергать, поскольку многое из того, что они исповедуют, исповедуем и мы сами. Ведь когда ариане называют Отца Богом и Творцом всего мироздания, разве мы должны отвергать это утверждение? Также и относительно Нестория. Хотя он и учит о двух природах, но он указывает на различие плоти и Слова, что иное есть природа плоти и иное — природа Слова». И какая природа, по вашему, умалена или поглощена, если блаженный Кирилл, по вашему же свидетельству, во втором своем послании [к Суккенсу] пишет, что человеческая природа не была ни умалена, ни поглощена? А далее [в послании к Евлогию] он пишет: «Побуди же их обратиться к посланию блаженного папы Афанасия.

Ибо тогда некоторые противоборствующие [говорили], что Слово из собственной природы создало Себе тело, подверженное страданию, а он и в начале и в конце [послания] всеми силами утверждал, что тело не единосущно Слову, а если оно не единосущно, то, конечно, иное и иное представляют собой природы, из которых познается единый и единственный Христос»⁵⁴. Так, он открыто излагает учение о двух природах, изобличая еретиков утверждавших, (р. 178) что плоть единосущна Слову. И какая же из двух природ, по вашему, умалена, скажите сами! А вслед за этим [Кирилл] добавляет следующее: «Вот этого они не знают: где речь идет о соединении, то имеется в виду сочетание не одного, но двух или множества [предметов], причем несхожих по природе, и если мы говорим о соединении, то, без сомнения, исповедуем [соединение] одушевленной плоти и Слова. И говорящие о двух природах то же самое исповедуют»⁵⁵. Итак, он и в предыдущих частях своего послания открыто исповедует православное учение о двух природах. Далее

⁵⁴ Ср.: *Commonitorium ad Eulogium presb.* ACO I. Vol. 1 (4). P. 36; PG 77. Col. 227. ДВС (Казань, 1908). Т. 1. С. 552.

⁵⁵ Там же.

же, вслед за поддельной вставкой⁵⁶ следуют его слова: «И хотя, [изложение] их послания несколько темновато, — так он отзывается о восточных, которые исповедали учение о двух природах, — они исповедуют, что рожденное от Бога Отца единокровное Слово есть То же Самое, Которое родилось по плоти от жены, и что Святая Дева есть Богородица, что единое есть Лицо, и не два Сына, и не два Христа, как же тогда [можно думать, что] они согласны с несториевыми богохульствами?»⁵⁷ Ведь Несторий говорил о двух Сынах, двух Господах и двух Христах, если изложить его учение в общих чертах. «Восточные же наши братья ничего такого не говорят, они лишь различают изречения [Писания]. Причем различие заключается в том, что одни [изречения] они полагают приличествующими Божеству, другие — человечеству, а иные [изречения] — тому и другому вместе, как заключающие в себе и [то, что присуще] высокому достоинству Божества, и [то, что присуще] человечеству, но при этом высказываемые об одном и том же [Лице], а не как Несторий, который одни [изречения] относит Богу Слову отдельно, другие же — рожденному от жены, как другому Сыну. Но иное дело отмечать различие изречений [Писания], и иное — разделять [во Христе] два Лица, как одного и другого»⁵⁸. Может ли излагающий такое учение от начала и далее между этими пассажами самому себе противоречить? Ни в коем случае! А дело все в том, что изречения, противоречащие соборным посланиям, были сфальсифицированы еретиками, что совершенно очевидно».

В ответ на это представители противоположной стороны показали главу из второго послания к Суккенсу, полагая в нем неопровержимый аргумент. В ней говорилось, что «это ничуть не меньше противоречит тем, кто утверждает единую природу Сына воплощенную. И желая показать это утверждение безосновательным, они стремятся повсюду обнаруживать две [отдельно] существующие природы»⁵⁹. По завершении же чтения послания они сказали: «вот видите, блаженный Кирилл всячески противился учению о двух природах после соединения».

Архиепископ Ипатий: «Это послание не было проверено с точки зрения

⁵⁶ Поддельной вставкой архиепископ Ипатий называет следующий отрывок послания, в котором святитель Кирилл использует формулу «одна природа»: «После же исповеданного нами соединения, соединившееся не отделяется друг от друга, но отныне один Сын, одна природа Его, как [природа] воплощенного Слова (μία φύσις αὐτοῦ ὡς σαρκωθέντος τοῦ λόγου)». *Commonitorium ad Eulogium presb.* ACO I. Vol. 1 (4). P. 36; PG 77. Col. 227. Ср.: ДВС (Казань, 1908). Т. 1. С. 552.

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ В изначальном (греческом) тексте послания: «τὸ μερίζειν δὲ προσώτοις, ὡς ἑτέροι καὶ ἑτέροι». *Commonitorium ad Eulogium presb.* ACO I. Vol. 1 (4). P. 37 1—2; PG 77. Col. 228. Ср.: ДВС (Казань, 1908). Т. 1. С. 553. В этих словах святителя Кирилла можно видеть аллюзию на знаменитое высказывание святителя Григория Богослова, давшего точный критерий православной христологии: «То, из чего [состоит] Спаситель — иное и иное (ἄλλο καὶ ἄλλο)... но не иной и иной (ὅκ ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος)». EP. 101. Ad Cledonium presbyterum contra Apollinarium. PG 37. Col. 180. Ниже архиепископ Ипатий будет ссылаться на этот важный текст.

⁵⁹ Латинский текст источника: «*Duas naturas subsistentes*». Ср.: ACO I. Vol. 1 (6). P. 161—162; PG 77. Col. 245: «*δύο φύσεις ὑφιστασάσας*».

⁶⁰ Ипатий Эфесский ссылается здесь на слова святителя Кирилла из того же 2-го послания к

православной веры, и если бы можно было его показать блаженному Кириллу, то он скорее вступился бы за учение о двух природах после соединения, чем за учение о единой природе Бога Слова воплощенной, поскольку сам он сказал: «Он облачен в нашу природу, хотя воспринятое тело не единосущно рожденному от Отца Слову»⁶⁰. Если же не единосущным Слову он полагает тело, в которую облечена природа Бога Слова, то значит, что обе эти природы совершенно различны и всякий утверждающий, что страдала плоть, а не Божество, тем самым обнаруживает это различие, ибо иное есть плоть, подверженная страданию и иное — бесстрастное Божество, с чем вы и сами согласны. Далее [Кирилл] пишет: «Он воспринял семя Авраама и образ раба»⁶¹ и тем самым учит, что иное — рабская природа, воспринятая от Авраама, и иное — Господняя природа Бога Слова. А далее следует: «Не было слияния, как это им представляется, и как природа Слова не перешла в природу плоти, так и [природа] плоти [не перешла] в Его [природу]»⁶², но обе они и мыслятся, и пребывают в том, что соответствует их природам»⁶³, именно поэтому и определяет Халкидонский (р. 179) Собор, что в одном Лице познаются две пребывающие природы. Также и его слова о том, что «человеческая природа не была ни умалена, ни поглощена»⁶⁴, с очевидностью свидетельствуют о двух существующих природах, т. е. о Божественной природе, воспринявшей, и о человеческой, воспринятой. В этом убеждает и следующее его [изречение]: «Верна и весьма мудра составленная твоим совершенством проповедь о спасительных страстях, в которой речь идет о том, что не Сам Единородный Сын Божий, как умопостигаемый и действительный Бог, пострадал в Своей собственной природе, из чего следовало бы считать ее телесной, но правильнее [сказать, что] пострадало это земное естество»⁶⁵. И здесь

Суккену: «Слово. стало облачившимся в наше естество, хотя и не единосущно рожденному от Отца Слову, соединенное с Ним тело». *Ad Succensum episc. Diocaesarea. ACO I. Vol. 1 (6). P. 158 (n. 21—22); PG 77. Col. 240.*

⁶¹ «Слово воплотилось. усвоив семя Авраама и уподобившись во всем братьям (Евр 2: 16—17), и восприняв образ раба». *Ad Succensum episc. Diocaesarea. ACO I. Vol. 1 (6). P. 159 (n. 2—3); PG 77. Col. 240.*

⁶² Эти слова отсутствуют в латинском тексте и переведены с греческого текста послания.

⁶³ «Хотя мы и говорим, что единый Единородный Сын Божий воплотился и вочеловечился, но это не значит, что Он через это смешался [с плотью], как им представляется, и, конечно, не перешла в природу плоти природа Слова, как и [природа] плоти [не перешла] в Его [природу], но в свойственном по природе каждая из них пребывает и мыслится». *ACO I. Vol. 1 (6). P. 159 (n. 17) — 160 (n. 1); PG 77. Col. 241.*

⁶⁴ «Итак, пустословят говорящие, будто если действительно была бы одна природа Слова воплощенная, то непременно последовало бы смешение или сращение, и словно умалаясь бы и скрадывалась человеческая природа. Но она ни уменьшается, ни скрадывается, как они говорят (ὅτε ὁὐδ' ὑμμεῖσθε καὶ ἡ φάσις, ὁλοκλήρῃται)...». *Ad Succensum episc. Diocaesarea. ACO I. Vol. I (6). P. 160 (n. 9—10); PG 77. Col. 243.*

⁶⁵ «Весьма правильно и разумно твое совершенство излагает речь о спасительном страдании, [говоря, что] не Сам Единородный Сын Божий, Который мыслится и есть Бог, пострадал в собственной Своей, превосходящей все телесное, природе но что скорее Он пострадал бrenным естеством (τῇ ὁικτῇ φύσει)». *Ad Succensum episc. Diocaesarea. ACO I. Vol. 1 (6). P. 161 (n. 4—6); PG*

также со всей ясностью он излагает учение о двух существующих природах, т. е. о земной природе, подверженной страданиям и бесстрастном Божестве. В заключение же своего послания он пишет следующее: «Что есть человеческая природа, как не плоть, наделенная разумной душой? И мы говорим, что Господь пострадал плотью»⁶⁶. Вот и в том послании, которое было предложено вами для чтения, несмотря на поддельные вставки, отстаивается не столько учение о единой природе, сколько согласное с правой верой учение о двух естествах, причем не только после соединения, бывшего в девическом чреве, но также и после спасительных страстей и воскресения великого Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа, Который после Своего Воскресения показал Своим святым ученикам Свои преобразенные и чистые руки, равно как и пронзенные гвоздями ноги. Явившись живым, Он показал себя единым, т. е. в едином лице и в двух природах. Говоря: «Посмотрите на руки Мои и на ноги Мои; это Я Сам», являет единое Лицо воплощенного Божества, словами же: «Осяжите Меня и рассмотрите, ибо дух плоти и кости не имеет»⁶⁷, — указывается на различие двух естеств, воспринимающего Божества и воспринятого человечества великого Бога и Спаса нашего Иисуса Христа. Блаженный Кирилл был весьма чужд какого-либо противоречия православному учению о двух природах, и поэтому на Эфесском Сборе, о котором уже не раз упоминали, в качестве примера привел сторонников того же исповедания: Григория Назианзина, Григория Нисского и Амвросия Медиоланского, ссылаясь на них как на единомышленников⁶⁸. Первый из них, блаженный Григорий Назианзин⁶⁹, говорил следующее: «Хотя два естества — Бог и человек, подобно душе и телу, но не два Сына, не два Бога, ибо и Павел не о двух человеках говорит, когда размышляет о внутреннем и внешнем человеке»⁷⁰. И если быть кратким: то, из чего [состоит] Спаситель — иное и иное (ведь не то же самое видимое и невидимое, временное и вечное), но не иной и иной — да не будет!»⁷¹ Подобно тому и свидетельство блаженного Григория Нисского, утверждавшего: «Разве это не уничижение для Бога принять образ раба»⁷², не

77. Col. 244. Нужно заметить, что этот яркий теопасмизм, вообще свойственный святителю Кириллу («Он пострадал бранным естеством») в латинской передаче значительно смягчен, и звучит уже прямо «по антиохийски» («пострадало это земное естество»).

⁶⁶ Ad Succensum episc. Diocaesarea. ACO I. Vol. 1 (6). P. 162 (n. 14-15); PG 77. Col. 245.

⁶⁷ Лк. 24, 39.

⁶⁸ Действительно, подборка святоотеческих высказываний, касающихся вопросов мариологии и христологии была зачитана на первом заседании Эфесского Собора (431) и приложена к соборным документам (См.: ACO I. Vol. 1 (2). P. 39—44; ДВС (Казань, 1908). Т. 1. С. 249).

⁶⁹ Очевидно, первый — по значению, а не по счету, поскольку в перечне цитат, приведенных на Соборе, имя святителя Григория Богослова стоит восьмым.

⁷⁰ См.: 2 Кор. 4, 16: Если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется.

⁷¹ ACO I. Vol. 1 (2). P. 43; ДВС (Казань, 1908). Т. 1. С. 250. Цитата взята из первого послания святителя Григория Богослова к пресвитеру Кледонию (См.: EP. 101. Ad Cledonium presbyterum contra Apollinarium. PG 37. Col. 180).

⁷² Фил 2, 5.

⁷³ ACO I. Vol. 1 (2). P. 44; ДВС (Казань, 1908). Т. 1. С. 251. Цитата взята из первого слова святителя

уничужение ли для Царя всяческих по собственному изволению войти в общение с нашим убогим естеством?»⁷³ Для подтверждения [учения] о двух природах он приводит также и слова блаженного Амвросия: «Соблюдаем различие плоти и Божества, ибо един Сын Божий в обоих естествах, поскольку в Нем — обе природы. Узри в Нем славу Божества и вместе с тем страдания человека. Как Бог, Он поучает Божественному, поскольку является Словом; как человек, говорит о человеческом, ибо Он произносит это от имени моего естества»⁷⁴. Все эти свидетельства он привел на Эфесском Соборе как свидетельства правой и неповрежденной веры, а поскольку они действительно свидетельствуют о правой вере, то и святой Собор их утвердил. Поэтому все сочинения, представленные под именем [Кирилла], если они с данными [высказываниями] согласуются, мы принимаем, как [написанные] святым Кириллом, а все те [сочинения], которые им противоречат, они или ему не принадлежат, или же, очевидно, искажены, (р. 180): даже если мы уступим вам то, что они принадлежат ему. Поэтому мы не осуждаем столь знаменитого отца, но до предварительного решения относительно правой веры и не восхваляем те послания, опубликованные от его лица, которые изрыгают прямо противоположные [мнения]».

Восточные: «Отцы этих Соборов⁷⁵ ради единения святых Церквей или же ради большего разделения внесены в священный диптих?»

Архиепископ Ипатий: «И что же? Ведь ранее они поименно вносились в диптихи. Неужто во всех Церквях, которые только существуют под небом, они не поминаются?»

Восточные: «Каким образом они могли поминаться, если не было объявлено?»

Архиепископ Ипатий: «Даже если поминовение [отцов] этих Соборов и не было объявлено, тем не менее каждый из них известен в собственных обла-

Григория Нисского о блаженствах (См.: Or. 1 de biatitudinibus. PG 44. Col. 1201).

⁷⁴ АСО I. Vol. 1 (2). Р. 42—43; ДВС (Казань, 1908). Т. 1. С. 249. Цитата взята из второй книги святителя Амвросия Медиоланского о вере (См.: De fide ad Gratianum Augustum. II, 77—78. PL 16. Col. 576).

⁷⁵ Очевидно, имеются в виду Эфесский (431) и Халкидонский (451) Соборы, исповедания которых воспринимались монофизитами как несовместимые. Следуя ранним произведениям святителя Кирилла, выбирая из его наследия наиболее острые, полемические высказывания против несторианского разделения природ, монофизиты оставались на позициях Эфесского Собора, отцы которого, по их мнению, признавали только одну природу во Христе. Они отказывались соглашаться не только с оросом Халкидонского Собора, в частности, с выражением «в двух природах» (См. АСО II. Vol. 1 (2). Р. 129 (п. 30—31): «ἐν δύο φύσεσιν ἁσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιάκρητος, ἀχωρίστος ὑνωρίζμενον», но и с поздней позицией того же святителя Кирилла, который в 433 г. принял антиохийское исповедание, содержащее, например, выражение: «различие двух природ» (См. АСО I. Vol. 1 (4). Р. 17 (п. 19): «διαφορῦντας ὡς ἐν δύο φύσεσιν». Сам святитель Кирилл был вынужден почти оправдываться перед своей паствой за такие уступки антиохийцам.

⁷⁶ в 475 г. узурпатор Василиск, придя к власти в Константинополе, издал свою печально известную

стях и городах. А если каждый из них известен в своем городе, независимо от того, в каком бы Соборе он ни участвовал, то не разумней ли было, чтобы тех, кто с великими трудами соборно противостоял еретикам, кто, вступив в богоугодное противоборство, с помощью Божественной благодати одержал победу, внести в диптих, что послужило бы и славе Божией и ободрением борцов за правую веру, равно как и еще большим вдохновением для тех, кто вступит на эту стезю».

Восточные: «Как было уже ранее упомянуто, прежние не вносили соблазна, нынешние же стали причиной смущения для многих».

Архиепископ Ипатий: «Если мы один за другим станем отрицать Соборы, которые соблазнительны для еретиков, то дойдем и до отрицания нашей веры, ибо для ариан соблазном был Никейский Собор, для македонян — Константинопольский, для несториан — Эфесский, для еutihян — Халкидонский. И если мы зададимся целью угождать им, то дело может дойти и до восстания против Бога и отказа от веры. Да и вы при поддержке императоров, ставших на вашу сторону, какие только новшества время от времени не вводите. Это и «Энциклика» Василиска⁷⁶, составленная против православной веры, и «Энотикон» Зенона⁷⁷, и неведомая доселе традиции Трисвятая песнь⁷⁸,

«Энциклику» (греч. Εὐκὺκλῶν — окружное послание), где прямо анафематствован Халкидонский Собор. Он открыто занял сторону монофизитов и принуждал Патриарха Акакия Константинопольского подчиниться опубликованному документу. Однако патриарх Акакий, заручившись поддержкой константинопольского монашества, поднял православное население столицы на борьбу с узурпатором-еретиком. Попытки Василиска исправить положение (он успел отменить «Энциклику») не увенчались успехом. Не прошло и года, как смещенный Василиском император Зенон вернул себе византийский престол. Текст «Энциклики» сохранил историк VI в. Евагрий Схоластик в своей «Церковной истории» (III. 4).

⁷⁷ «Энотикон» (греч. Ἐνὸτῖκῶν — объединительное послание) — это особый эдикт императора Зинона (Ἡδικτὸν Ζηνοῦ) — именно так озаглавлена древнейшая рукопись этого документа), составленный при непосредственном участии патриарха Константинопольского Акакия и изданный в 482 г. с целью примирить прохалкидонскую и антихалкидонскую партии путем замалчивания Халкидонского Собора и отказа от богословской терминологии. Результатом публикации «Энотикона» стало еще большее отчуждение убежденных сторонников обеих партий и появление третьей партии, которую составили те, кто принял императорский эдикт. Кроме того, Римская Церковь, познакомившись с текстом «Энотикона», в 484 г. разорвала общение с Константинополем, анафематствовав Патриарха Акакия. Раскол продолжался 35 лет и был преодолен только дипломатическими стараниями Юстиниана. Текст «Энотикона» приводится в «Церковной истории» Евагрия Схоластика (III. 14).

⁷⁸ Имеется в виду «Трисвятая» с прибавлением слов «распныйся за ны» (σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς). Такую форму Трисвятой песни ввел в обиход монофизитский богослов Петр Гнафей (или Петр Фулон). Около 470 г. при поддержке влиятельного полководца Зенона (будущего императора), опираясь на партию аполинаристов, он сдвинул первую попытку захватить Антиохийскую кафедру. В 475 г. при узурпаторе Василиске он возглавил Антиохийский престол, проповедуя измененный текст «Трисвятого» и подвергая анафеме всех, кто отказывался говорить, что Бог был распят. Так называемые «теопасхистские споры», возникшие вокруг новой редакции Трисвятой песни, были вызваны обоюдным непониманием противостоящих партий: халкидониты относили «Трисвятую» к Святой Троице, а монофизиты — ко Христу (См. Мейендорф И., прот. Указ. соч. С. 38—39).

⁷⁹ Оправдание блаженного Феодорита Кирского изложено в восьмом деянии Халкидонского Собора

равно как и многое другое, что предпринято для подрыва православия и не без основания является причиной соблазна для поборников истинной веры. Эти же Соборы никого из верных не ввели в соблазн, а если неверные еретики смущены, то совесть наша нисколько в этом нас не укоряет».

Восточные: «Ива и Феодорит как православные приняты в общение Собором и внесены в священный диптих?»

Архиепископ Ипатий: «Оба они были приняты в общение святым Собором, после того как анафематствовали Нестория»⁷⁹.

Восточные: «Произнося анафему, Феодорит слукавил, ибо, после того как он, повинувшись необходимости, анафематствовал [Нестория], уходя, сказал: «Будьте здоровы»⁸⁰.

Архиепископ Ипатий: «Ну и что? Так и Евсевий Никомидийский, и Феогний Никейский, равно как и прочие, присутствовавшие на Никейском Соборе, сначала притворно подписали его вероопределение, а затем открыто встали на сторону Ария, изгнанием почитаемых у нас отцов: Евстафия Антиохийского, Афанасия Александрийского и Павла Константинопольского, осиротив Церковь. Так неужели мы из-за этого должны отвергнуть и вычеркнуть из диптихов Никейский Собор? Ни в коем случае! Говоря так, мы вовсе не оправдываем Феодорита, равно как и все прочее, что имело место до и после Собора. Мы стоим на стороне истины и святого Собора, справедливо принявшего его в общение. Стремясь дать отцам Собора удовлетворительное для них объяснение собственной позиции, он понимал, что он не был допущен к общению ради протеста принятых ранее, для кого он был причиной

(См.: АСО II. Vol. 1 (3). Р. 7—11; ДВС (Казань, 1908). Т. 4. С. 73—76), рассмотрение дела Ивы Эдесского и его оправдание содержится в девятом и десятом деяниях (См.: АСО II. Vol. 1 (3). Р. 11—42; ДВС (Казань, 1908). Т. 4. С. 77—103). Решающим критерием для реабилитации этих осужденных ранее епископов было их признание халкидонского исповедания и публичное анафематствование Нестория и Евтихия. И блаженный Феодорит, и Ива выполнили это требование и были восстановлены на своих кафедрах.

⁸⁰ Действительно, читая соборные акты невозможно не заметить, как не хотел блаженный Феодорит произносить анафему на Нестория, «покупая» отречение от бывшего товарища своей епископский сан. В 433 г., за 18 лет до Халкидонского Собора, когда судьба Нестория уже была решена и антиохийцы ради церковного мира признали его осуждение, блаженный Феодорит писал ему: «А с тем, что несправедливо и противозаконно совершено было против твоей святости, я не позволю себе согласиться и тогда, если кто-нибудь отсек мне обе руки» (АСО I. Vol. 4. Р. 150; PG 83. Col. 1486; Творения блаженного Феодорита, епископа Кирского. Письма блаженного Феодорита. Ч. VIII. Сергиев Посад, 1908. Письмо 172. С. 304). Однако в Халкидоне кирский архипастырь, пусть с большой неохотой, явно уклоняясь от прямого требования осудить Нестория, все-таки «скрепя сердце» произнес: «Анафема Несторию и тому, кто не признает Святую Деву Богородицей, и тому, кто Единородного Сына разделяет на двух сынов». Причиной нежелания анафематствовать ересиарха, надо думать, было искреннее сомнение блаженного Феодорита в том, что учение Нестория во всем еретично, ведь Несторий исходил из тех же положений, которые издревле были присущи антиохийским богословам, а значит, и самому Феодориту. Осудить все, означало для блаженного Феодорита осудить саму традицию антиохийской школы, в русле которой проповедовал не только Несторий, но и великие святые.

⁸¹ Примирение блаженного Феодорита и святителя Кирилла — факт несомненный, этому есть ряд

соблазна. Осознав же, что его объяснение не принимается, анафематствовал Нестория и Евтихия, а затем добавил: «Будьте здоровы». А почему он сказал: «Будьте здоровы», — ясно из предыдущих его слов: «Я пришел сюда не ради того, чтобы хлопотать об оставлении за мной кафедры и сохранении епископского сана, а потому, что надеялся убедить кого-либо. Поэтому, и повинаясь вашей воле, произношу анафему, вам же желаю здравствовать». Ни святой Собор, ни святые отцы, ни почтенные судьи не узрели ничего преступного в его словах, твердо зная, что до созыва сего святого Собора (р. 181) он примирился с блаженным Кириллом, который ранее осудил его за противление «Двенадцати главам»⁸¹.

Восточные: «Каким образом вы это докажете?»

Архиепископ Ипатий: «Исходя из текста послания блаженного Кирилла к Иоанну и восточным».

Восточные: «У вас нет достаточных оснований, позволяющих утверждать, что он явил именно им снисхождение».

Архиепископ Ипатий: «Мы полагаем, что это послание касается всего Собора восточных, вы же докажете нам, что они не подразумеваются в этом примирительном и воссоединительном послании! Что хуже, словесные нападки или унижение посредством неприятия и осуждения? И если блаженный Кирилл простил блаженного Иоанна, а также тех, кто был с ним на Эфесском Соборе, хотя те и осудили его, то не скорее ли он дарует прощение тем, кто лишь словом согрешил против него? А в феодоритовом послании к Диоскору мы находим свидетельство того, что он дважды подписал осуждение Нестория, а когда [Кириллом] был написан трактат против Юлиана или «Возражение»⁸², то блаженный Кирилл сам определил [направить] его в Антиохию, и, призвав блаженного Иоанна, просил его показать это сочинение

свидетельств. В 433 г. блаженный Феодорит открыто поддерживает «Унию», свидетельствуя о православии святителя Кирилла перед сирийскими и антиохийскими иерархами, причем жертвует при этом не только своим авторитетом, но и друзьями: он вынужден согласиться на осуждение Нестория, на ссылку некогда единомышленных с ним восточных епископов. Он, некогда первый заподозривший святителя Кирилла в аполинаризме, теперь признает свою неправоту и доказывает непричастность святителя к монофизитской ереси (ок. 447 г. в своем сочинении «Эранист» блаженный Феодорит последовательно разводит христологию монофизитов и святителя Кирилла). На Халкидонском Соборе кирский архипастырь цитирует наизусть те места из творений святителя Кирилла, которые обнаруживали тождество христологии Александрийца с христологией святителя Льва (См. ДВС (Казань, 1908). Т. 3. С. 229).

⁸² CPG III 5233: *Contra Iulianum imperatorem* (См.: PG 76. Col. 504—1064. Quasten J. Op. cit. P. 127: «После более чем двадцати пяти лет своей епископской деятельности, Кирилл нашел нужным написать большую апологетическую работу «О святой вере христианской против книг императора Юлиана». Посвященная Феодосию II, эта апология опровергает три книги Юлиана Отступника «Против галилеян», написанные в 363 г. [...] На первоначальном греческом целиком сохранилось не более десяти первых книг Кирилловой работы». Установить время написания этого произведения можно лишь приблизительно, возможные датировки ограничены периодом между «Унией» 433 г. и смертью Иоанна Антиохийского в 441 г.).

⁸³ О мирной переписке между святителем Кириллом и блаженным Феодоритом есть неоспоримые

прославленным в учительстве восточным отцам, а по совершении этого получил послание от Феодорита, на что ответил со всяческой приязнью и расположением⁸³. И два эти любезных, лишенных даже тени уничижения послания хранятся у него. Однако и при том, что им было сказано и написано, святой Халкидонский Собор принял Феодорита в общение только на том условии, что он публично анафематствует Нестория и его учение».

После того как закончилось обсуждение Феодорита, восточные возразили: «А Ива так же был по справедливости принят в общение Халкидонским Собором?»

Архиепископ Ипатий: «Относительно Ивы и судей, вынесших обвинительный приговор против него, было императорское распоряжение: направить их на суд Фотия, епископа Тирского, Евстафия Виритского и Урания Имерийского, мужей благочестивых и совершенно чуждых несторию хульного учения. По тщательном исследовании его учения ими было определено, что он совершенно невиновен, о чем и было написано в их определении и религии об этом деле. А если судьи оправдали его, то как же Собор мог вынести по его делу обвинительный приговор?»

Восточные: «И все, что он написал в письме Маре Персу верно?»⁸⁴ Затем было принесено послание и зачитано перед нами. В нем было отмечено место, где излагается история противостояния блаженного Кирилла и нечестивого Нестория в том смысле, что оба эти человека стали причиной волнений, не прекращавшихся в течение целого столетия. Несторий разделял учение Павла Самосатского⁸⁵, за что и был осужден блаженным Кириллом на Эфес-

свидетельства. Около 445 г. блаженный Феодорит действительно заверял Диоскора Александрийского — племянника почившего святителя: «А что и блаженной памяти Кирилл часто писал нам, думаю, это вполне известно и твоему совершенству. Так, когда он послал в Антиохию сочинение против Юлиана, а равно и написанное о «козле отпущения» (Лев. 16, 8), он просил блаженного Иоанна, епископа Антиохийского, показать их известным на Востоке учителям, и блаженный Иоанн, согласно этим письмам, прислал означенные книги мне. Прочитав их не без удивления, я писал блаженной памяти Кириллу, и он отвечал мне, свидетельствуя о ревности и расположении ко мне: эти письма и теперь у меня сохраняются. А что мы дважды подписались под определением, составленном при блаженной памяти Иоанне относительно Нестория, — об этом свидетельствуют собственноручные подписи; но это же говорят о нас и те, которые клеветуют против нас стараются прикрыть собственную болезнь». PG 83. Col. 1273; Творения блаженного Феодорита, епископа Кирсакого. Письма блаженного Феодорита. Ч. VII. Сергиев Посад, 1907. Письмо 83. С. 91—92. Сам святитель Кирилл также свидетельствует о том, что «почтеннейший» Феодорит писал к нему и в ответ получил от него «приветствие» (См. PG 77. Col. 327. Epistola LXIII).

⁸⁴ Имеется в виду послание Ивы Эдесского к Маре Персу, зачитанное на Халкидонском Соборе в качестве обвинения против Ивы. CPG III 6500: EP. ad Marim Persam (См.: АСО II. Vol. 1 (3). Р. 32—34 (versio graeca); АСО II. Vol. 3 (3). Р. 39—43 (versio latina); ДВС (Казань, 1908). Т. 4. С. 94—96).

⁸⁵ Павел Самосатский (ок. 200—275) — епископ Антиохийский, осужден как еретик (монархианин-динамист) на Антиохийском Соборе (268). Его учение под именем павлианства просуществовало до IV в. Павел учил о Христе как о святом, благочестивом Человеке, на Которого при крещении сошла благодать Св. Духа.

⁸⁶ Аполлинарий Лаодикийский (ок. 300 — ок. 390) — епископ Лаодикии Сирийской, ересиарх. Был

ском Соборе. Кирилл же подозревался в том, что в тех 12 главах мудрствует в духе Аполлинария⁸⁶, за что и был осужден Собором Иоанна Антиохийского. Говорилось в нем еще и о том, что по этой причине из Эфеса по всем Церквам и благоверным народам распространилась вражда, ставшая причиной разделения, ибо все разделились на партии, и одни оказались на стороне одной, а другие на стороне другой, и поскольку разделение не прекращалось, Господь побудил благоговейнейшего императора Феодосия призвать почтеннейшего Максимиана, епископа Константинопольского, а также тех, кто по случаю находился в сем славном граде, собраться и позаботиться о примирении святых Церквей⁸⁷ (р. 182) а после этого примирительного совещания благочестивый император приставил к этому делу своего трибуна⁸⁸ и нотариуса⁸⁹ Аристолая, который, побывав в Антиохии и Александрии, с Божией помощью примирил обе партии.

После того как было зачитано послание, содержащее в себе все вышеназванное, архиепископ Ипатий, обратившись к ним, сказал: «Это письмо было известно уже при жизни блаженного Кирилла, однако в силу того, что в то время с Божией помощью был заключен мир, это несколько не смутило его. В послании же своем к Валериану Иконийскому он дает следующие пояснения сему: «И если бы они составили свои письма и стали распространять их как произведения каких-либо известных мужей, то этому не следует верить, ибо кто однажды письменно изложил исповедание своей веры, каким образом он сможет писать противоположное, как будто из раскаяния [в добром], переходя к недоброму исповеданию?»⁹⁰ Но хотя и блаженным Кириллом относительно таких [сочинений] было засвидетельствовано, и святым Собором в Халкидоне указанное послание рассмотрено, однако заранее было решено не иначе принимать [Иву в общение] (по причине подозрений о нем, коренящихся в этом самом послании), разве только он и самого Нестория и все его

известен своей образованностью, талантливый богослов и борец с арианской ересью. За свои ложные христологические взгляды был осужден Поместным Римским (377) и II Вселенским (381) Соборами. Основная идея Аполлинария заключалась в том, чтобы исключить из человеческой природы Спасителя волевое, личностное, духовное начало. Место высшей части человеческого естества — ума (или духа) — во Христе занимал Божественный Логос.

⁸⁷ Константинопольский Собор 434 г.

⁸⁸ Трибун (лат. *tribunus*) — особое должностное лицо в Древнем Риме, введенное для защиты прав плебеев от произвола патрицианских магистратов. Трибун имел право председательствовать на заседаниях сената, издавать эдикты и предлагать законопроекты. К V в. институт народных трибунов практически перестал существовать, в данном случае, вероятно, имеется в виду почетный титул, не связанный с конкретной должностью.

⁸⁹ Нотарий (лат. *notarius*) — секретарь, составляющий и заверяющий документы; особый титул нотариуса носил чиновник при дворе Константинопольского Патриарха, который наблюдал за гражданским судопроизводством по делам, подлежащим компетенции как гражданского, так и церковного суда.

⁹⁰ CPG III 5350: (EP. 50) Ad Valerianum episc. Iconii (См.: ACO I. Vol. 1 (3). P. 101; PG 77. Col. 277; ДВС (Казань, 1908). Т. 1. С. 565).

⁹¹ Святитель Максимиан был поставлен во епископы Константинополя сразу же после низложения

учение анафематствует, когда же тот произнес анафему, тотчас был принят святым Собором. Мало того, если бы и Несторий с Евтихием отреклись с анафемой от собственных ересей, то и они были бы приняты в общение святыми Соборами. Что же касается Ивы и Феодорита, то Халкидонский Собор принял более строгое постановление, нежели блаженный Кирилл. Ведь он удовольствовался лишь согласием с осуждением Нестория и посвящением Максимиана, который к тому времени был поставлен епископом сего града⁹¹, Халкидонский же Собор принял их лишь при условии, что они, лично явившись на Собор, анафематствуют Нестория и все его учение, присовокупив свои подписи к подписям остальных участников Собора».

После того как все это было сказано, восточные заявили: «Сказанное здесь побуждает нас согласиться с вами».

На том и завершились заседания второго дня. Разойдясь, мы постарались собрать побольше свидетельств отцов в пользу учения о двух природах. Между тем благочестивый и возлюбленный Господом император пригласил святейшего архиепископа, патриарха Епифания⁹², призвав также и нас, а затем в беседе поведал патриарху о том, что внушил ему Господь. После того как он, закончив беседовать с ним, отпустил его, мы, по обычаю, совершили молитву о его благочестии и остались по его просьбе вместе с почтеннейшим сенатом. Тут он велел войти и противоположной стороне, и когда они вошли, распорядился, чтобы они расположились на одной скамье, нас же разместил с почтеннейшими судьями. И в то время как мы в безмолвии внимали его словам, он обратился к восточным с речью, исполненной кротости и смирения. Если бы кто-либо другой передал мне слова императора, то я бы не поверил, что он изрек это, но я был свидетелем всему, что с помощью Господней благодати было им сказано. Передо мной был пример кротости Давида, терпения Моисея и снисхождения апостолов. И если слова его, обращенные к восточным, не повторяли слов апостола Павла, то, во всяком случае, следовали мысли послания, написанного им вашей Церкви, в котором сказано следующее: «Мы были тихи среди вас, подобно как кормилица нежно обходится с детьми своими. Так мы, из усердия к вам восхотели передать вам не только благовестие Божие, но и наши души, потому что вы стали нам любезны»⁹³. Таковы были слова его, если вы можете себе вкратце представить то, что в обильных и красноречивых словах было в тот день сказано им, а содержание других совещаний вы прочтете в его благочестивом послании к Ефрему, благоговейнейшему архиепископу Теополиса⁹⁴ с тем, чтобы выявить, кто из восточных еще был введен ими в заблуждение. Упомянутое послание я

⁹¹ Нестория на Эфесском Соборе в 431 г., скончался в 434 г.

⁹² Епифаний Константинопольский занимал Патриарший престол с 520 по 535 гг.

⁹³ 1 Сол. 2, 7—8.

⁹⁴ Имеется в виду Антиохия, которую в народе называли Теополисом (Θεοπολίς) т. е. городом Бога.

Святитель Ефрем возглавлял Антиохийскую кафедру с 527 по 545 гг.

⁹⁵ EP. 101. Ad Cledonium presbyterum contra Apollinarium. PG 37. Col. 180.

присовокупляю к настоящему, которое и направляю твоему преподобию, чтобы и ты мог узнать, что при помощи Божественной благодати изрекли его благословенные уста по отношению к ним в первый и прочие дни совещаний.

После же того как мы, призвав имя Господне, посовещались между собой, наши оппоненты предприняли попытку обвинить нас пред лицом благочестивейшего императора. Некто в тайне от нас приступил к нему с доносом, что якобы мы не исповедуем во плоти страдания Господа или не признаем, что Он — един от Святой Троицы, или же отрицаем, что одному и тому же лицу принадлежат чудеса и страдания. А когда святейший патриарх вместе с благоговейнейшим архиепископом господином Ипатием вошли в императорский чертог, то к его благочестию [к Ипатию] приступили со следующим вопросом: «Исповедуете ли вы, что одному Лицу Господа нашего Иисуса Христа принадлежат чудеса, равно как и страдания, а также что Он — един от Святой Троицы?» На что сей благочестивейший муж ответил императору: «Мы, владыко, вернее, мать ваша Святая, Соборная и Апостольская Церковь Господня, проповедует, что и чудеса, и страдания относятся не к природе Его, а к единому Лицу великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа, как учат об этом святые отцы: «Подверженный страданию по плоти и бесстрастный по Божеству, ограниченный по телу, но не ограниченный духом: земной и небесный, видимый и умопостигаемый, чтобы всецелым человеком и Богом стал целым человек, ввавший в грех»⁹⁵. Так об этом учил блаженный Григорий Назианзин в послании к Кледонию, и единодушно исповедали оба святых Собора: Эфесский, что против Нестория был созван, и Халкидонский, осудивший Евтихия и Нестория. Но и вместе с тем мы исповедуем Бога, пострадавшего во плоти, по причине того, что некоторые сливают или разделяют природы, поэтому мы и говорим, что он страдал по человечеству, но был недоступен страданию по Божеству. Кроме того, утверждая, что Он — един от Святой Троицы по Божественной природе, мы верим и в то, что Он благоволил стать единым из нас по плоти. Он — единосущен нам по Божеству и единосущен нам по человечеству, совершенный Бог и совершенный человек. Если же кто-либо дерзнет утверждать, что Он был иным: прежде был во плоти, а в последние дни приобщился Божества или назовет его созданным по Божеству, но не созданным по человечеству, или же видимым и подверженным страданиям по Божеству, невидимым же и бесстрастным по человечеству тот клеветает на нас, обвиняя нас в том, что мы, будучи во власти заблуждения, выступаем против Него».

После совещаний, состоявшихся между нами и восточными иерархами, мы вместе с господином моим архиепископом и прочими бывшими там благочестивыми архиереями вновь были приглашены в императорский чертог. Благочестивейший император, возрадовавшись о явленных здесь силе

⁹⁵ См.: Пс. 20, 2—3: Господи, силою твоею возвеселится царь и о спасении твоём безмерно радуется.

Божией и спасении от Господа, ибо, по слову пророческому, исполнено желание сердца его и прощения уст не было отринуто⁹⁶, в присутствии почтенных сенаторов обратился к нам со следующей речью: «После того как вы в течение двух дней совещались с восточными иерархами, на третий день я пригласил к себе обе стороны и, прежде чем принять вас, взмолился ко Господу, припав у алтаря в честь славного архистратига Михаила, прося Его: «Если они, приняв истину, присоединятся к святой Твоей Церкви, то побуди их поскорее сделать это, а если же воспротивятся, то помешай им, так чтобы на них было более вины в этом упорстве, чем на нас». Вам известно, сколь мирны и разумны были предложения с нашей стороны, однако лишь благоговейнейший епископ Филоксен⁹⁷ согласился с нашими аргументами и предложениями. Господь же, видя развращение сердец остальных иерархов, связал их уста, что они не смогли ни объяснить аргументированно своей позиции, ни присоединиться к истине, и таким образом было явлено отступничество с их стороны, а не с нашей». Таковы были его исполненные кротости и благодарности ко Господу слова о развращении и упорстве их. Однако и тогда он со всяческим терпением и милостью не преставал обращаться к ним, надеясь с Божией помощью обратить их ко благу, и надежда эта не была посрамлена, ибо хотя архиереи по-прежнему упорствовали в своем заблуждении, тем не менее множество клириков и монахов, сопровождавших их, с радостью вступили в святое общение, возвратившись в свои Церкви и монастыри. С некоторыми из них мы имели беседу через переводчика, знавшего сирийский язык. В этой беседе они поведали нам: «Мы были введены в заблуждение своими епископами, и мы приняли их сторону, совратив множество душ. Они же говорили нам, что, по причине общения с другими, Дух Святой покинул Церкви, и крещение их лишено Его благодати, мы же были во власти заблуждения, воспринимая их слова как истину. Но благодаря Господу, Который освободил от заблуждения и соединил со святыми своими, соборными и апостольскими Церквями, мы утверждены милостью Его, чтобы совращенных нами вновь во множестве вернуть в общение со святыми Церквями Его, во славу и хвалу имени Его».

Ты дал ему, чего желало сердце его, и прощения уст его не отринул.

⁹⁷ Упоминаемый в начале среди участников диспута Филоксен Дулихский стал единственным монофизитским епископом, перешедшим на сторону православных после диспута.

СОКРАЩЕНИЯ

ACO — Acta Conciliorum Oecumenicorum / Ed. E. Schwartz, contin. J. Straub. Strassburg, Berlin, Leipzig, 1914—1974.

CPG — Clavis Patrum Graecorum. Vol. I—V. Brepolis, Turnhout, 1974 — 1987.

PG — Patrologiae cursus completes. Ser. Graeca: in 161 volumes / Ed. J. P. Migne. P., 1857—1866.

PL — Patrologiae cursus completes. Ser. Latina: in 221 volumes / Ed. J. P. Migne. P., 1844—1864.

ДВС — Деяния Вселенских Соборов: в 4-х томах. Казань, 1908— 1914.