

Кудряшов Илья

О Том, Кто Есть

Часть 7. От Никеи до Халкидона:
Церковь и христианский мир
IV–V веков

О Том, Кто Есть

Илья Кудряшов

**О Том, Кто Есть. Часть 7. От
Никеи до Халкидона: Церковь
и христианский мир IV–V веков**

«Автор»

2026

Кудряшов И. В.

О Том, Кто Есть. Часть 7. От Никеи до Халкидона: Церковь и христианский мир IV–V веков / И. В. Кудряшов — «Автор», 2026 — (О Том, Кто Есть)

IV–V века стали временем глубокого преобразования христианского мира. Церковь, вышедшая из эпохи гонений, превратилась в важнейший институт Римской империи, создала сложную систему епископских кафедр и соборов, а монашество стало новым путем христианской жизни. В книге рассматриваются устройство Церкви, египетское монашество Антония Великого, Макария и Пахомия, Александрийская и Антиохийская богословские школы, каппадокийцы, Иоанн Златоуст, Амвросий Медиоланский, Иероним и Августин. Особое внимание уделено арианским и христологическим спорам, учению о Святом Духе, соборам Никеи, Константинополя, Эфеса и Халкидона, а также формированию библийского канона. Завершается повествование кризисом и распадом Западной Римской империи - процессом, который изменил политический мир, но не уничтожил христианскую цивилизацию.

Содержание

1. Устройство церкви в IV веке.	5
2. Монашество.	11
3. После смерти Константина Великого.	21
4. Александрийская школа.	32
5. Антиохийская школа.	41
6. Политика в 4 веке.	52
7. Отцы-каппадокийцы.	62
Конец ознакомительного фрагмента.	68

О Том, Кто Есть. Часть 7. От Никеи до Халкидона: Церковь и христианский мир IV–V веков

1. Устройство церкви в IV веке.

К IV веку церковная организация уже имела за собой несколько поколений развития. После прекращения гонений она не была создана заново Константином и не возникла из императорской воли. Основные элементы церковного устройства - епископ, пресвитеры, диаконы, местная церковная община, избрание и рукоположение духовенства, церковные собрания и связь между отдельными церквями - существовали уже в III веке. Однако IV столетие радикально изменило масштаб этой системы. Церковь из преследуемого или терпимого общества превратилась в легальную и все более влиятельную организацию, обладавшую собственным имуществом, многочисленным духовенством, сетью епископских кафедр и регулярными соборами. Поэтому IV век стал временем не возникновения церковной структуры, а ее стремительного усложнения и институционализации.

Основной единицей церковной организации оставалась местная церковь, обычно связанная с городом. Ее возглавлял епископ, окруженный пресвитерами и диаконами. За епископом сохранялись главные функции, которые сформировались еще в предшествующие столетия: совершение или руководство Евхаристией, рукоположение духовенства, крещение, надзор за учением, церковной дисциплиной и имуществом, а также представительство местной церкви в отношениях с другими епископами. Пресвитеры продолжали быть ближайшими помощниками епископа и совершать значительную часть богослужебной и пастырской работы, особенно в крупных городах и населенных пунктах, удаленных от епископской кафедры. Диаконы занимались служением при богослужении, административными делами и помощью бедным, а также выступали связующим звеном между епископом и общиной.

К IV веку, однако, значение епископа стало еще заметнее. Это было связано не только с богословским представлением о епископе как хранителе апостольского предания, но и с практическими обстоятельствами. В крупных городах могли находиться тысячи христиан, десятки пресвитеров и диаконов, несколько церковных зданий и значительное имущество. Епископу приходилось управлять уже не небольшой общиной, а сложной организацией. Он отвечал за назначение духовенства, церковную дисциплину, распределение средств, помощь бедным, отношения с другими церквями и участие в соборах.

При этом епископ не являлся "папой" отдельной территории в современном смысле. Его власть была прежде всего властью над собственной церковью и связанными с ней общинами. Другие епископы сохраняли собственную юрисдикцию. Именно поэтому отношения между епископами требовали постоянного согласования. В IV веке начинает особенно отчетливо оформляться система церковных провинций, в которой несколько епископских кафедр объединялись вокруг более значительного центра.

Эта система была связана с административной географией Римской империи, хотя церковная и государственная структуры не совпадали полностью. Епископы соседних городов постепенно образовывали устойчивые региональные связи, а епископ крупного города, который позднее получит название митрополита, приобретал особое положение среди епископов провинции. Уже Никейский собор 325 года предполагает существование такого порядка. Его четвертый канон устанавливает, что епископ должен поставляться всеми епископами провинции или, если это невозможно, по меньшей мере тремя с письменным согласием отсутствующих.

ших, причем окончательное утверждение должно принадлежать митрополиту. Шестой канон также требует уважать древние права крупных церковных центров и прямо говорит о положении Александрии, Антиохии и других провинций.

Тем самым епископ уже не рассматривался как полностью независимый руководитель отдельной общины. Его избрание и рукоположение становились делом более широкой церковной структуры. Избрание местного кандидата требовало участия соседних епископов, а его поставление связывалось с провинциальным уровнем. Это создавало систему взаимного контроля: местная церковь выбирала или поддерживала кандидата, епископы провинции участвовали в его поставлении, а митрополит подтверждал законность процедуры.

При этом нельзя представлять выборы епископов как современную демократическую процедуру. В них могли участвовать духовенство и народ конкретной церкви, однако окончательное значение имели согласие церковного руководства, решение епископов и каноническое поставление. Практика различалась по регионам. В некоторых случаях народ играл весьма заметную роль, в других решающим становилось соглашение духовенства и соседних епископов.

Никейский собор специально стремился предотвратить хаотические перемещения духовенства между церквями. Пятнадцатый канон запрещал епископам, пресвитерам и диаконам самовольно переходить из одной церкви в другую, а шестнадцатый запрещал принимать в своей церкви чужого клирика без согласия его первоначального епископа. Тем самым духовенство постепенно становилось связано с определенной церковной общиной. Нельзя было просто оставить одну кафедру или церковь и перейти в другую ради более выгодного положения.

Особое место занимали пресвитеры. В III веке они уже составляли ближайший совет епископа, а в IV столетии их функции становятся еще более значительными из-за стремительного роста числа христиан. Епископ крупного города физически не мог лично совершать все богослужения во всех общинах своей территории. Пресвитеры поэтому возглавляли Евхаристию и осуществляли пастырское руководство там, где не присутствовал епископ. Постепенно именно из этой практики развилась более четкая связь между пресвитером и отдельной церковной общиной.

При этом современное представление о приходе еще нельзя полностью переносить на IV век. Организация была более подвижной. Вокруг городских епископских кафедр существовали сельские христианские общины, а в некоторых регионах действовали хореепископы - "сельские епископы". Их статус различался в зависимости от региона. Каноны Анкирского и Никейского соборов показывают, что их положение уже вызывало вопросы: хореепископы могли иметь определенные функции в сельской местности, но их полномочия в отношении рукоположений постепенно ограничивались.

Хорошим свидетельством развития этой системы является собор в Неокесарии, состоявшийся в начале IV века. Его каноны различают городских пресвитеров и сельское духовенство, а также упоминают хореепископов. Один из канонов устанавливает, что сельский пресвитер не должен совершать Евхаристию в городской церкви в присутствии епископа или городских пресвитеров. Это показывает, что различие между городским центром и сельскими общинами уже было частью церковной организации.

Важнейшей чертой IV века становится развитие соборной системы. Если в III столетии региональные соборы уже регулярно собирались для решения вопросов вроде отпавших во время гонений или спора о крещении еретиков, то теперь соборы превращаются в один из основных механизмов управления Церковью. Епископы одной провинции могли собираться для решения дисциплинарных вопросов, рассмотрения конфликтов и согласования церковной практики.

Никейский собор закрепил требование проводить провинциальные собрания дважды в год. Согласно пятому канону, на них должны были рассматриваться, в частности, дела отлу-

ченных от церковного общения. Если человек был отлучен одним епископом, другой не должен был просто принять его в общение, не разобравшись в обстоятельствах дела. Тем самым соборная система выполняла функцию своеобразной апелляции и одновременно препятствовала произвольному обращению с церковной дисциплиной.

Соборы были не только дисциплинарными органами. В условиях богословских конфликтов IV века они становились главным местом определения церковной позиции. Арианский спор прекрасно показывает это изменение. Спор, начавшийся как конфликт внутри Александрийской церкви, постепенно распространился на Египет, Палестину, Сирию и Малую Азию, а затем стал общецерковным вопросом. Возникновение общеимперских соборов было поэтому не случайным новшеством Константина: оно стало ответом на уже существующую сеть епископских церквей, которая нуждалась в механизме принятия решений по вопросам, выходившим за пределы одной провинции.

Никейский собор 325 года продемонстрировал новый масштаб такой организации. На нем присутствовали епископы из различных частей империи, а решение собора было адресовано всей Церкви. Однако сам Никейский собор не означал возникновения постоянного центрального административного органа. Не существовало единой "канцелярии Церкви", которая ежедневно управляла всеми христианами империи. Церковь оставалась сетью местных и региональных общин, связанных общей верой, Евхаристией, преемством епископов, письмами, соборами и взаимным признанием.

При этом некоторые кафедры обладали особым авторитетом. Особенно выделялись Рим, Александрия и Антиохия. Никейский шестой канон прямо подтверждает древние обычаи Александрии и Антиохии и одновременно упоминает особое положение Рима. Иерусалим в седьмом каноне получает почетное положение, хотя его административный статус оставался ниже крупных митрополичьих центров.

Это показывает, что к IV веку внутри Церкви уже существовала определенная иерархия кафедр, но она еще не была полностью оформленной системой патриархатов в позднейшем смысле. Такие понятия, как "папа", "патриарх" или "архиепископ", в их позднейшей юридической форме нельзя механически переносить на IV столетие. Правильнее говорить о крупных апостольских и региональных центрах, которые обладали особым авторитетом и надзором над определенными церковными областями.

Особое положение занимала Александрия. Ее епископ обладал значительной властью над египетскими церквями. Это особенно хорошо видно из никейского шестого канона, который подтверждает древний обычай, согласно которому епископ Александрии имел полномочия в Египте, Ливии и Пентаполе. Аналогично в Сирии возрастало значение Антиохии. В западной части империи особое положение принадлежало Риму, хотя характер и пределы его влияния в IV веке еще не совпадали с позднейшей папской юрисдикцией.

Важную роль играло и духовенство, находившееся ниже епископского и пресвитерского уровня. Диаконы продолжали выполнять служебные и административные функции, однако их положение было достаточно высоким, чтобы некоторые из них могли обладать значительным влиянием. Никейский восемнадцатый канон специально регулирует их отношения с пресвитерами. Он запрещает диаконам занимать место среди пресвитеров и напоминает, что они являются служителями епископа и стоят ниже пресвитеров в церковном порядке. Канон также осуждает практику, при которой диаконы распоряжались Евхаристией таким образом, который воспринимался как превышение их полномочий.

При этом диаконат не следует понимать исключительно как "помощника священника" в современном смысле. Диаконы могли быть ближайшими сотрудниками епископа, участвовать в распределении церковных средств, заботиться о бедных, сопровождать епископа и выполнять различные административные поручения. В крупных городах главный диакон мог обладать значительным реальным влиянием.

Одновременно расширялся круг низших церковных служений. В разных регионах существовали чтецы, иподиаконы, аколуты, экзорцисты и другие служители. Их положение не было одинаковым во всей Церкви, поэтому нельзя говорить о единой законченной системе семи или иных фиксированных ступеней, существовавшей повсеместно уже в IV веке. Разные местные церкви имели собственную практику распределения обязанностей.

Существенно изменилось и положение церковного имущества. До Константина христианские общины уже имели имущество, собирали пожертвования и помогали бедным, но их юридическое положение было нестабильным. После легализации христианства церковные общины получили возможность открыто владеть зданиями, землями и другими ресурсами. Императорская политика способствовала возвращению конфискованного имущества и строительству новых храмов. В результате епископы стали распоряжаться значительными материальными ресурсами.

Это создало новые административные обязанности. Церкви должны были вести хозяйство, распределять пожертвования, содержать духовенство, помогать бедным, вдовам, сиротам и путешествующим христианам, поддерживать монастыри и заботиться о строительстве. Постепенно появляется необходимость в специальных экономах – должностных лицах, отвечавших за церковное хозяйство. Однако окончательное развитие института эконома относится уже к более позднему периоду.

Рост церковного имущества одновременно создал новую проблему: богатство могло становиться источником коррупции и борьбы за должности. Поэтому IV век сопровождается многочисленными канонами против симонии, злоупотреблений, незаконных переходов духовенства и использования церковной должности ради материальной выгоды. Даже Никейский собор запрещает клирикам заниматься ростовщичеством.

Изменилось и отношение между Церковью и государством. До Константина епископ являлся руководителем религиозной общины, которая не имела официального государственного статуса. После 313 года он оказался признанным общественным авторитетом. Император мог обращаться к епископам, предоставлять им привилегии, возвращать церковное имущество и созывать собрания. Однако епископы не превращались в государственных чиновников. Церковь сохраняла собственные нормы, духовенство и внутреннюю дисциплину.

Особенно ярко это проявилось при Константине. Он мог созвать Никейский собор, предоставить епископам транспорт и обеспечить безопасность собрания, но решения по вероучению принимались самими епископами. Император мог оказывать огромное политическое давление и обеспечивать исполнение решений, однако он не занимал епископской должности. Поэтому отношения между императором и церковной иерархией в IV веке лучше описывать не как простое подчинение Церкви государству, а как новую форму тесного взаимодействия, в которой границы между духовной и императорской властью постоянно становились предметом споров.

Важнейшей частью церковной организации оставался катехуменат. Крещение взрослых еще долго требовало подготовки, поскольку христианство продолжало распространяться среди людей, выросших в языческой религиозной среде. Кандидат должен был пройти обучение, отказаться от некоторых видов деятельности, считавшихся несовместимыми с христианской жизнью, и пройти определенный период испытания. Никейский второй канон прямо свидетельствует о том, что новообращенных не следовало сразу же возводить в епископский или пресвитерский сан: от кандидата требовались время, испытание и опыт церковной жизни.

Вокруг епископской кафедры существовала и большая группа мирян. Они не исчезли из церковного управления после усиления епископской власти. Народ продолжал участвовать в богослужении, приносить пожертвования, поддерживать кандидатов на епископские должности и принимать участие в жизни местной церкви. Никейские постановления о выборах

епископов показывают, что рукоположение не рассматривалось как чисто личное назначение одного человека без участия церковного сообщества.

В то же время возрастала роль духовенства как отдельного социального слоя. Клирики отличались от мирян не только литургическими функциями, но и определенным образом жизни. Церковные каноны регулировали их брак, имущество, перемещения, финансовую деятельность, дисциплину и отношения с другими клириками. Никейские постановления, например, запрещают духовенству самовольно переходить из одной церкви в другую и требуют соблюдать определенный порядок в отношениях между епископами, пресвитерами и диаконами.

Одновременно развивалась система монашества, которая первоначально существовала несколько отдельно от городской церковной структуры. Монах не обязательно был священнослужителем. Большинство египетских монахов IV века были мирянами, хотя среди них появлялись пресвитеры и позднее епископы. Это создавало особую форму духовного авторитета: человек мог не занимать никакой церковной должности, но пользоваться огромным уважением благодаря своей аскетической репутации. Именно поэтому такие фигуры, как Антоний Великий, могли влиять на общецерковные споры, несмотря на отсутствие епископского сана.

Постепенно монашество и епископская структура начали теснее взаимодействовать. Епископы назначали духовенство из числа монахов, монастыри становились центрами образования и благотворительности, а некоторые монахи сами становились епископами. Однако египетская пустыня сохраняла определенную автономию от городской церковной администрации. Это станет особенно заметно в позднейших конфликтах, когда монахи смогут оказывать значительное давление на епископов и даже участвовать в богословских спорах.

Еще одной особенностью IV века стало развитие церковной письменной коммуникации. Епископы постоянно обменивались письмами. Через письма сообщали о соборных решениях, рекомендовали кандидатов, уведомляли соседние церкви об избрании епископа, осуждали ереси и предупреждали о нарушениях дисциплины. В результате отдельные церкви, несмотря на административную самостоятельность, были связаны постоянной сетью коммуникации.

Эта сеть имела огромное значение для сохранения церковного единства. Если один епископ был изгнан императором, обвинен на местном соборе или вступал в конфликт с другим епископом, дело редко оставалось исключительно местным. Его могли обсуждать в других провинциях, а затем выносить на новый собор. Именно поэтому IV век оказался эпохой почти непрерывных церковных собраний. Арианский кризис особенно ярко показал, насколько тесной стала сеть между отдельными церквями.

Таким образом, к концу IV века Церковь представляла собой уже очень сложную систему. Ее основанием оставалась местная церковь во главе с епископом, которому помогали пресвитеры и диаконы. Несколько епископских кафедр объединялись в региональную систему во главе с более влиятельной кафедрой, а епископы провинции собирались на соборы. Над региональным уровнем существовали крупные церковные центры - Рим, Александрия, Антиохия, Иерусалим и постепенно Константинополь, - авторитет которых был неодинаковым и еще не сводился к полностью сформированной поздней системе патриархатов.

При этом Церковь IV века нельзя представить ни как современную централизованную бюрократию, ни как совокупность полностью независимых общин. Она занимала промежуточное положение. Местные епископы обладали значительной самостоятельностью, но были связаны каноническими нормами, соборами, преемством рукоположений, общей верой, Евхаристическим общением и постоянной перепиской. Региональные епископы могли рассматривать дела друг друга, а общецерковные соборы могли принимать решения, обязательные для всей Церкви.

Именно эта система позволила Церкви пережить стремительное расширение IV века. После прекращения гонений число христиан быстро росло, появлялись новые города и сель-

ские общины, строились храмы, развивалось монашество, увеличивалось количество духовенства и церковного имущества. Старая структура епископ - пресвитеры - диаконы сохранилась, но вокруг нее выросла сложная сеть провинций, митрополичьих центров, соборов, монастырей, благотворительных учреждений и административных служб.

Поэтому главное изменение IV века состояло не в том, что Церковь получила совершенно новую организацию, а в том, что существовавшая ранее структура стала организацией огромного масштаба. Церковь III века могла существовать в условиях преследований как сеть сравнительно небольших городских общин. Церковь конца IV века уже была крупным общественным институтом, охватывавшим значительную часть населения империи и обладавшим собственным духовенством, имуществом, законодательством, судами внутри церковной дисциплины, системой региональных соборов и международной перепиской. При этом ее единство продолжало основываться не на едином административном центре, а на сочетании общей веры, преемства, Евхаристического общения и соборности.

2. Монашество.

IV век стал переломным моментом в истории христианского аскетизма. Если в III веке уже существовали девственники, вдовы, аскеты, отшельники и небольшие группы людей, посвящавших жизнь молитве и воздержанию, то теперь аскетическое движение приобрело невиданный прежде масштаб и постепенно превратилось в самостоятельную форму христианской жизни. Особенно быстро этот процесс происходил в Египте, где пустыня стала странством массового монашеского движения. Здесь сформировались основные типы раннего монашества: отшельнический, при котором подвижник жил в почти полном уединении; скитский, при котором множество отшельников селились неподалеку друг от друга и периодически собирались для богослужения и наставления; и общежительный, при котором монахи жили вместе по определенному порядку, имели общего руководителя и общие обязанности. Первые два типа особенно связаны с Антонием Великим и Макарием Египетским, тогда как общежитие получило наиболее развитую форму у Пахомия Великого.

Антоний Великий родился около 251 года в селении Кома в Среднем Египте, неподалеку от Гераклеополя, в состоятельной христианской семье. Его родители владели значительным земельным имением, а после их смерти Антоний унаследовал большое состояние. Согласно житию, написанному Афанасием Александрийским, он с детства отличался необычной серьезностью, регулярно посещал церковь и внимательно слушал чтение Писания. При этом он не получил систематического книжного образования. Позднейшая монашеская традиция специально подчеркивала этот факт: Антоний не был ученым богословом и не принадлежал к интеллектуальной элите Александрии, однако именно он стал одним из наиболее влиятельных духовных авторитетов христианского Востока.

Когда Антонию было около двадцати лет, умерли его родители, и он остался ответственным за младшую сестру и семейное имущество. Вскоре в церкви он услышал евангельские слова Христа, обращенные к богатому юноше: "Если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим". Антоний воспринял эти слова не как отвлеченный нравственный совет, а как непосредственный призыв к собственной жизни. Он отдал принадлежавшую ему землю жителям своего селения, продал остальное имущество и раздал деньги бедным, оставив лишь необходимое для сестры. Затем, услышав слова Христа о том, чтобы не заботиться о завтрашнем дне, он отказался и от оставшегося имущества, поручив сестру заботам христианской общины.

Этот эпизод важен для понимания раннего монашества. Отречение от собственности не было изобретением IV века: христианские аскеты практиковали добровольную бедность и раньше. Однако у Антония евангельское требование приобретает радикальную форму. Подвижник не просто ограничивает свои желания и не просто отказывается от роскоши - он устраняет саму экономическую основу прежнего образа жизни. Собственность перестает быть центром существования, а жизнь строится вокруг молитвы, труда, поста и духовной борьбы.

Первые годы Антоний провел рядом с другими аскетами. Он посещал опытных подвижников, наблюдал за их жизнью и старался перенять у каждого определенную добродетель: у одного - кротость, у другого - терпение, у третьего - молитвенное усердие, у четвертого - бодрствование или знание Писания. Таким образом, его аскетическая формация первоначально была не индивидуальным изобретением, а ученичеством. Антоний соединял различные уже существовавшие практики и постепенно создавал собственный образ подвижничества.

Затем он удалился в гробницу неподалеку от родного селения. Здесь начинается наиболее знаменитый период его жизни, описанный Афанасием как постоянная борьба с искушениями и демоническими силами. В житии демоны принимают различные образы, пытаются вызвать страх, похоть, уныние и отчаяние, нападают на тело и разум подвижника. Исторически

эти рассказы нельзя просто читать как протокол сверхъестественных событий, но они чрезвычайно важны как свидетельство того, как сами ранние монахи понимали внутреннюю жизнь. Аскеза представлялась не просто отказом от удовольствий. Она была борьбой за власть над помыслами, желаниями, страхом, гневом и телесными страстями.

Антоний противопоставлял искушениям молитву, пост, труд и постоянное обращение к Богу. При этом его аскеза не была основана на представлении, будто тело само по себе является злом. Напротив, тело принадлежит человеку и должно быть приведено в правильный порядок. Подвижник не уничтожает телесность, а подчиняет телесные желания разуму и духовной цели.

Около 285 года Антоний удалился еще дальше от человеческого общества и поселился в заброшенном укреплении на противоположном берегу Нила. Здесь он провел около двадцати лет в почти полном затворе. Пищу ему время от времени передавали через небольшое отверстие в стене. Именно этот период позднейшая традиция стала рассматривать как один из первых великих образцов египетского отшельничества.

Важен не столько буквальный подвиг затворничества, сколько то, что произошло после него. Когда спустя двадцать лет Антоний вышел из укрепления, он не оказался сломленным или неспособным общаться с людьми. Афанасий, напротив, описывает его как человека, достигшего внутреннего равновесия. Он одинаково спокойно встречал похвалу и порицание, толпу и одиночество, радость и скорбь. Это состояние Афанасий связывает с бесстрастием – не с уничтожением человеческих чувств, а с освобождением человека от власти страстей.

После выхода из затвора вокруг Антония стали собираться другие подвижники. Это обстоятельство имеет огромное историческое значение. Первоначальное отшельничество не осталось индивидуальным экспериментом одного человека. Пустыня постепенно стала заселяться людьми, которые хотели повторить его путь. Так возникает новая форма монашеской жизни: монахи живут отдельно друг от друга, но находятся в пределах одной аскетической среды, посещают друг друга, собираются для молитвы и получают наставления от более опытных старцев.

Антоний не создавал монастыря в позднейшем смысле слова. У него не было единого здания, сложной административной структуры или подробного письменного устава. Его ученики жили в отдельных кельях, пещерах и небольших жилищах, рассеянных по пустыне. Антоний был для них прежде всего старцем – человеком, чей авторитет основывался на опыте подвижнической жизни. Он не столько управлял общиной, сколько являлся ее духовным центром.

Эта форма монашества позднее получила название скитской. Она занимала промежуточное положение между полным одиночеством отшельника и общежитием. Монах имел собственную келью и значительную степень самостоятельности, но одновременно принадлежал к сообществу других подвижников. Старец мог давать ему наставления, монахи могли помогать друг другу, а в определенные дни они собирались для общей молитвы и Евхаристии.

Таким образом, уже в середине IV века египетская пустыня представляла собой не пустое пространство, заполненное несколькими одиночками, а быстро растущий мир монашеских поселений. Именно здесь возникла та форма христианской культуры, которую позднее будут называть "пустыней" или "пустынничеством".

Антоний дважды покидал свое уединение ради церковных дел. Первый раз это произошло во время Великого гонения начала IV века. Хотя он стремился к пустынной жизни, он пришел в Александрию, чтобы поддержать христиан, находившихся перед судом, и сам был готов принять мученичество. Он открыто присутствовал при судебных процессах и укреплял исповедников. В итоге гонение закончилось, а Антоний вернулся в пустыню.

Здесь появляется характерный парадокс египетского монашества. Когда мученичество в буквальном смысле стало невозможным или значительно более редким после прекращения гонений, монашеская традиция стала описывать аскетическую жизнь как своего рода продолжение мученичества. Монах отказывается от имущества, семьи, общественного положения и

обычного образа жизни и посвящает себя длительной борьбе со страстями. Поэтому монахи постепенно начинают восприниматься как "мученики без крови" - люди, продолжающие радикальное самоотречение мученической эпохи уже после прекращения государственных преследований.

Второй раз Антоний пришел в Александрию уже в конце 330-х годов, когда обострился арианский спор. Ариане распространяли слухи, будто знаменитый египетский подвижник поддерживает их. Антоний выступил против этого публично и поддержал никейскую сторону. Для истории монашества это особенно интересно: человек, который провел большую часть жизни вдали от городских богословских школ, оказался вовлечен в центральный догматический конфликт своего времени. Его авторитет основывался не на ученой полемике, а на репутации святого старца. Именно поэтому его позиция имела большое значение для египетских христиан.

Антоний умер около 356 года, прожив более ста лет. К этому времени вокруг него уже существовала огромная монашеская среда. Его значение поэтому нельзя сводить к личной биографии. Он стал образцом нового типа христианской святости, в котором центральное место занимали добровольная бедность, одиночество, пост, молитва, труд, борьба с помыслами и духовное руководство.

Главным литературным источником для его биографии стало "Житие Антония", написанное Афанасием Александрийским. Произведение было создано вскоре после смерти Антония и оказало огромное влияние на последующее развитие монашеской литературы. Уже само начало текста показывает, что его целью было не просто сообщить биографические сведения: Афанасий хотел показать образец монашеской жизни, которому могли подражать другие христиане. "Житие Антония" быстро распространилось за пределами Египта и стало одним из главных текстов, через которые западные христиане узнали о египетском монашестве.

При этом Антоний не был единственным центром египетского монашества. Параллельно развивались другие формы аскетической жизни, и особенно важным стал район Нитрии и Скита. Здесь сформировалась традиция, связанная с Макарием Египетским.

Макарий Египетский, которого позднейшая традиция называет Великим, родился около 300 года и умер около 390 года. Его нельзя смешивать с Макарием Александрийским, или Макарием Младшим, который был другим египетским подвижником. Это различие особенно важно, поскольку оба имени встречаются в источниках, а позднейшая монашеская литература иногда объединяет рассказы о разных Макариях.

Макарий происходил из Нижнего Египта и, согласно монашеской традиции, в молодости начал аскетическую жизнь. В отличие от Антония, чья биография стала известна благодаря одному крупному жизнеописанию Афанасия, сведения о Макарии сохранились прежде всего в более поздней монашеской литературе - в сборниках изречений пустынных отцов, рассказах о египетских монахах и у таких авторов, как Палладий и Руфин. Поэтому реконструкция его биографии значительно сложнее.

Главным местом его деятельности стал Скит - пустынная область западнее Нила, которая постепенно превратилась в один из важнейших центров египетского монашества. Здесь сформировалась особая модель монашеской жизни. Монахи не жили в одном общем здании и не находились под постоянным административным контролем одного настоятеля. Каждый имел собственную келью, занимался молитвой и трудом, а духовная связь между ними поддерживалась через старцев, совместные богослужения и регулярные собрания.

Именно в этой среде особенно ярко проявился институт старчества. Молодой монах искал опытного подвижника и обращался к нему за наставлением. Старец мог дать ответ всего в нескольких словах, иногда намеренно парадоксальный. Эти короткие ответы впоследствии стали записываться и образовали особый жанр монашеской литературы - апофтегмы, или изречения отцов пустыни. В них монашеская мудрость представлена не в виде систематической теологии, а как набор конкретных ответов на конкретные духовные проблемы: как бороться с

гневом, как переносить одиночество, как относиться к осуждению, как преодолевать уныние, как сочетать молитву с трудом и как не впасть в гордость из-за собственных подвигов.

Макарий стал одним из главных представителей именно этой традиции. Его образ в источниках отличается от образа Антония. Антоний предстает как великий первопроходец и пророк пустыни, тогда как Макарий – как духовный отец уже сложившегося монашеского сообщества. Если у Антония особенно заметны мотивы борьбы с демонами, радикального отречения и личной победы над страстями, то у Макария на первый план выходят внутреннее очищение, действие благодати, молитва и постепенное преображение человека.

Особое место в традиции, связанной с Макарием, занимает учение о сердце. Сердце понимается не просто как эмоциональная сфера человека. Это внутренний центр личности, где обнаруживаются мысли, желания, память, воля и способность обратиться к Богу. Поэтому очищение сердца означает не подавление одной группы чувств, а восстановление всего внутреннего человека.

Именно здесь египетское монашество IV века начинает приобретать отчетливо мистический характер. Цель аскезы заключается не просто в том, чтобы стать морально дисциплинированным человеком. Пост, бдение, труд и безбрачие являются средствами, которые должны освободить человека от власти страстей и сделать его способным к непосредственному переживанию действия Божией благодати.

При этом египетские монахи не считали аскезу самодостаточной. Пост сам по себе не делает человека святым. Можно поститься и одновременно оставаться гордым, раздражительным и завистливым. Поэтому подлинная мера монашеского совершенства определяется не количеством подвигов, а изменением внутреннего человека. Монах должен научиться смирению, любви, терпению и милосердию. Эта идея проходит через огромное количество рассказов об отцах пустыни.

Важнейшей особенностью скитской традиции было соединение крайнего аскетизма с практической умеренностью. Пустынные отцы действительно могли поститься чрезвычайно строго, долго бодрствовать и проводить годы в одиночестве, но одновременно они предупреждали против превращения аскезы в соревнование. Человек мог погубить себя чрезмерным постом так же, как другой губит себя чревоугодием. Поэтому духовное руководство было необходимо именно для того, чтобы подвижник не принимал собственное желание страдать за волю Божию.

В этом отношении особенно показателен рассказ, связанный с Антонием. Однажды охотник увидел, как Антоний беседует с учениками и шутит с ними, и был смущен тем, что великий подвижник позволяет себе отдых. Антоний попросил его натянуть лук. Затем приказал натянуть его еще сильнее. Охотник ответил, что если перетянуть лук, он сломается. Тогда Антоний объяснил, что то же самое происходит с человеком: чрезмерное напряжение может привести к духовному разрушению. Этот принцип меры стал одним из важнейших элементов зрелой монашеской традиции.

Вокруг Скита постепенно возникла целая сеть монашеских поселений. Одни монахи жили почти совершенно одни, другие имели ближайших учеников, третьи объединялись в небольшие братства. Поэтому противопоставление "отшельник против монастыря" слишком грубо описывает реальность IV века. Между полным одиночеством и общежитием существовало множество промежуточных форм.

Еще одной особенностью этой среды была огромная роль устного предания. Большинство ранних монахов не оставляли систематических трактатов. Их "богословие" передавалось через беседы, короткие изречения, рассказы об испытаниях и примеры из жизни старцев. Монах учился не только из книг, но и через наблюдение за тем, как его старец реагирует на голод, оскорбление, болезнь, искушение, смерть или конфликт с другим человеком.

Поэтому египетское монашество нельзя понимать просто как бегство от общества. Монахи действительно удалялись из городов и деревень, но их пустынные поселения постепенно становились центрами паломничества. К старцам приходили миряне, священники, епископы и другие монахи. У пустынников просили молитв, совета и исцеления. Через некоторое время возникла своеобразная парадоксальная ситуация: человек уходил в пустыню именно для того, чтобы избавиться от общественной славы, но его удаление от общества делало его еще более известным.

Макарий особенно хорошо показывает этот переход от индивидуального аскетизма к устойчивой монашеской культуре. В его окружении уже существовало множество монахов, каждый со своей кельей и собственной степенью строгости. Их объединяла не единая административная структура, а общая духовная традиция, Евхаристия, наставничество старцев и взаимная помощь.

В IV веке одновременно развивалась и другая модель - общежительное монашество. Ее главным организатором стал Пахомий Великий, который около 320 года основал монашеское поселение в Табенниси. В отличие от Антония и Макария, Пахомий стремился объединить большое количество монахов в организованные общины. У них были общие молитвы, труд, питание и дисциплина; монахи подчинялись начальникам и жили по установленному порядку. Именно эта модель впоследствии дала начало монастырю в более строгом институциональном смысле.

Таким образом, к середине IV века в Египте существовали уже три основные формы монашеской жизни. Отшельник жил почти полностью один, стремясь к максимальному уединению. Скитский монах имел собственную келью, но принадлежал к сообществу старцев и других подвижников. Общежительный монах жил в организованной общине, где личная свобода была ограничена общим правилом. Эти формы не исключали друг друга и исторически постоянно взаимодействовали.

Особенно важно, что монашество возникло не как простое следствие прекращения гонений. Аскетизм существовал задолго до Константина, а первые египетские отшельники появились еще в эпоху гонений. После легализации христианства изменился не источник монашеского идеала, а историческая среда, в которой он развивался. Если раньше мученичество предоставляло христианину возможность радикального свидетельства вере перед лицом государства, то после прекращения гонений такая возможность исчезла. Монашество стало одной из форм, в которых радикальное евангельское самоотречение продолжило существовать.

Поэтому появление монашества нельзя объяснять только "разочарованием в Церкви после Константина". Египетское монашество имело более глубокие корни: идеал девства, добровольной бедности, мученичества, постоянной молитвы и подражания Христу существовал уже в ранней Церкви. Однако IV век создал условия, при которых эти элементы соединились в массовое движение.

Антоний, Макарий и Пахомий представляли три разных способа воплощения одного общего идеала. Антоний стал символом радикального отшельничества и духовной борьбы. Макарий - духовного руководства и скитского монашества. Пахомий - организованного общежития. Вместе они определили основные формы египетского монашества, которые затем распространились далеко за пределы Египта.

Влияние этой традиции вышло далеко за пределы пустыни. Через переводы и монашескую литературу рассказы об египетских подвижниках стали известны в Сирии, Палестине, Малой Азии и на Западе. "Житие Антония" стало одним из наиболее влиятельных произведений раннехристианской агиографии, а рассказы об отцах пустыни сформировали целую культуру монашеского старчества. Египетская пустыня постепенно превратилась в один из главных духовных центров христианского мира.

При этом необходимо соблюдать осторожность с корпусом текстов, приписываемых Макарию. Особенно знаменитые "Пятьдесят духовных бесед" долгое время считались произведением Макария Египетского. Современная патристическая наука значительно осторожнее относится к этой атрибуции: авторство корпуса остается спорным, а ряд исследователей говорит о более позднем сирийском происхождении текста и связывает его с монашеской средой конца IV - начала V века. Поэтому использовать "Духовные беседы" как прямое и бесспорное изложение мыслей исторического Макария нельзя.

Исторически достовернее рассматривать Макария прежде всего через раннюю традицию египетского монашества и связанные с ним рассказы. Литературный образ Макария, как и многих других пустынных отцов, складывался постепенно. В нем смешиваются воспоминания об историческом подвижнике, устная монашеская традиция и позднейшая агиографическая обработка. Это не делает традицию бесполезной, но требует различать исторического Макария и литературного "Макария" последующей монашеской письменности.

К концу IV века египетская пустыня уже была не периферией христианского мира, а одним из его важнейших духовных центров. Здесь возникла особая культура, в которой старец становился наставником, келья - местом постоянной молитвы, пустыня - пространством духовной борьбы, а аскеза - способом восстановления человека. То, что начиналось с отдельных христиан, удалявшихся от привычной жизни, превратилось в огромную систему монашеских поселений. В следующем столетии эта система станет одной из важнейших социальных и духовных сил христианского Востока.

И Если Антоний Великий стал главным символом египетского отшельничества, а Макарий Египетский - одной из центральных фигур скитской традиции, то Пахомий Великий связан с третьей формой монашеской жизни - общежитием, или киновией. Его значение заключается не просто в основании нескольких монастырей. Пахомий впервые в таком масштабе попытался превратить аскетическую жизнь отдельных подвижников в организованное сообщество, где монахи имели общую молитву, общий труд, общую трапезу, определенный порядок подчинения и единые правила поведения. Именно поэтому его деятельность стала одним из важнейших этапов превращения египетского аскетизма в устойчивый монашеский институт.

Биография Пахомия известна значительно хуже, чем биография Антония. Основные сведения происходят из нескольких житийных традиций, а рассказы о его жизни подвергались многочисленной редакторской обработке. Поэтому отдельные детали его биографии нельзя считать установленными с такой же уверенностью, как существование основанных им общин и основные принципы их организации. Согласно наиболее распространенной традиции, Пахомий родился около 290 года в Верхнем Египте в языческой семье. В юности он оказался связан с римской военной службой. Именно этот эпизод позднейшее монашеское предание сделало началом его обращения в христианство.

Во время правления Константина, когда император вел борьбу с соперниками, Пахомий был призван в войско вместе с другими молодыми людьми. Во время остановки военного отряда в одном из египетских поселений местные христиане стали помогать солдатам, приносили им пищу и воду и заботились о них. Пахомий был поражен этой добротой и спросил, кто такие люди, которые проявляют такую любовь к совершенно незнакомым людям. Ему ответили, что они христиане и делают это ради Бога. Согласно житию, Пахомий тогда решил стать христианином. После освобождения от военной службы он исполнил свое обещание и принял крещение.

Этот рассказ, даже если отдельные его детали принадлежат агиографической традиции, хорошо отражает важную черту раннехристианского представления о монашестве: обращение к Богу связано не только с интеллектуальным принятием учения, но и с изменением образа жизни. Пахомий после крещения не ограничился участием в обычной церковной жизни. Он начал искать возможность полного посвящения себя аскетическому пути.

Первоначально Пахомий вел жизнь отшельника. Он поселился в заброшенном языческом святилище и добывал себе пропитание трудом, одновременно помогая бедным. Затем он стал учеником опытного египетского подвижника Паламона. Это обстоятельство особенно важно, поскольку показывает, что общежительное монашество Пахомия не возникло из ничего. Сам Пахомий прошел школу египетского отшельничества. Он знал практику поста, молитвы, одиночества и духовной борьбы и лишь после этого пришел к мысли о необходимости другой формы монашеской жизни.

Паломон принадлежал к поколению старых египетских аскетов, живших в соответствии с весьма строгими правилами. Пахомий некоторое время подвизался рядом с ним, перенимая его образ жизни. Но постепенно он пришел к выводу, что далеко не каждый человек способен жить как полностью независимый отшельник. Эремитическая жизнь требовала уже сформировавшейся духовной дисциплины. Человек, который только начинал монашеский путь, мог легко принять собственные желания, амбиции или фантазии за волю Божию.

Кроме того, полное одиночество создавало проблему практической помощи: больному монаху некому было ухаживать за ним, а неопытному - некому было постоянно давать наставления.

Решение Пахомия состояло в создании общины, в которой монахи могли бы совместно проходить путь аскетической жизни. Согласно монашеской традиции, решающий поворот произошел в районе Табенниси в Верхнем Египте. Здесь Пахомий основал общину, которая стала ядром будущей Пахомиевой федерации монастырей. Позднейшая традиция связывала это решение с ангельским откровением, в котором Пахомию был показан порядок жизни будущей общины. Исторически сам рассказ о явлении ангела относится к агиографическому слою традиции, однако существование организованной общины и ее быстрое развитие подтверждаются более поздними историческими свидетельствами.

Первоначально Пахомий столкнулся с серьезной проблемой. Монахи, приходившие к нему, уже знали отшельнический идеал и не хотели полностью отказываться от индивидуального образа жизни. Поэтому общежитие не возникло мгновенно в окончательной форме. Постепенно складывался новый порядок, в котором сохранялась значительная степень личного аскетического подвига, но основные стороны жизни становились общими.

Само слово "киновия" происходит от греческого κοινός βίος - "общая жизнь". В этом названии выражено главное отличие системы Пахомия от жизни Антония и большинства пустынных отшельников. Монах больше не должен был строить весь свой подвиг исключительно вокруг собственной кельи. Его жизнь становилась частью жизни целого организма.

Пахомиева община имела общую молитву. Монахи собирались вместе для богослужения и совместного чтения псалмов. Одновременно значительная часть молитвенной жизни сохранялась в кельях и небольших подразделениях. Таким образом, речь не шла о полном уничтожении личной молитвы. Напротив, общежитие должно было соединить два элемента: личный аскетический подвиг и жизнь в братстве.

Вторым фундаментальным элементом была общая собственность. Монах, вступавший в общину, отказывался от частного владения имуществом. Его труд и имущество становились частью общего хозяйства. Монастырь поэтому представлял собой не просто группу людей, которые жили рядом. Это была единая экономическая система.

Такое устройство требовало труда. В отличие от некоторых крайних форм отшельничества, Пахомиевы монахи не рассматривали физический труд как второстепенную или недостойную часть жизни. Напротив, работа была включена в саму структуру монашеского существования. Монахи занимались земледелием, ремеслами, обработкой кожи, изготовлением тканей, строительством и другими видами деятельности. Производимые ими товары могли обмениваться или продаваться, а полученные средства использовались для содержания общины и помощи нуждающимся.

Поэтому монастырь Пахомия одновременно был духовной общиной и хозяйственной единицей. Его существование не зависело исключительно от пожертвований извне. Монахи производили значительную часть необходимого для собственной жизни и могли оказывать помощь другим. В этом отношении общежительное монашество создавало новую форму христианской социальной организации.

Но именно наличие большого числа людей создавало необходимость дисциплины. Отшельник мог самостоятельно решить, когда ему есть, когда молиться, сколько работать и сколько времени проводить в одиночестве. В большой общине такая свобода быстро превращалась бы в хаос. Поэтому Пахомий устанавливал единый порядок.

Монахи подчинялись начальникам, отвечавшим за отдельные группы. Сам монастырь делился на меньшие подразделения, а над ними стояли руководители, подчинявшиеся главному настоятелю. Таким образом, появилась многоуровневая система управления. Позднейшие источники описывают даже распределение монахов по домам в зависимости от их труда: ремесленники находились в соответствующих подразделениях, земледельцы - в других и так далее.

При этом не следует переносить на IV век полностью сформированную позднейшую систему монастырского права. Пахомиева организация была значительно менее унифицированной, чем монашеские ордена Средневековья. Сохранившиеся "правила Пахомия" дошли в различных редакциях, и исследователи давно указывают на то, что некоторые положения этих текстов отражают более позднее развитие традиции. Поэтому правильнее говорить не о единственном законченном "Уставе Пахомия", который однажды был написан и затем буквально исполнялся, а о Пахомиевой традиции правил, дисциплины и организации, сложившейся вокруг его монастырей.

Одной из важнейших особенностей этой системы было соединение единого минимума дисциплины с возможностью более строгого личного подвига. Все монахи должны были соблюдать основные требования общины, однако наиболее опытные могли поститься строже или посвящать больше времени молитве. При этом крайний аскетизм не должен был становиться основанием для гордости или нарушать жизнь братства.

Здесь обнаруживается важное отличие Пахомия от радикального индивидуализма некоторых отшельников. В общежитии монах должен был отказаться не только от имущества, но и от права самому определять все стороны собственной жизни. Послушание становилось самостоятельной аскетической добродетелью. Человек учился подчинять собственную волю общему порядку.

Именно поэтому общежительное монашество решало одну из главных проблем раннего отшельничества. В пустыне человек мог уйти от общества, но не обязательно мог уйти от собственной гордости. Более того, одиночество иногда позволяло человеку самому устанавливать критерии собственной святости. Киновия вводила внешнюю меру: монах должен был жить рядом с другими, работать вместе с ними, принимать общие правила и подчиняться руководству.

В этом отношении Пахомиева система была своеобразной школой духовной дисциплины. Если Антоний показывал, как победить страсти в одиночестве, то Пахомий создавал условия, в которых человек должен был научиться победить эгоизм непосредственно в отношениях с другими людьми. Терпеть неприятного брата, выполнять неприятную работу, соблюдать общий распорядок, отказываться от собственного желания и помогать больному - все это становилось частью аскезы.

Поэтому общежитие не означало ослабления монашеского идеала. Напротив, Пахомий считал, что человек должен быть способен к подвигу не только тогда, когда никто ему не мешает. Настоящая проверка аскезы происходит в совместной жизни.

Постепенно число последователей Пахомия увеличивалось. Первый монастырь в Табенниси оказался недостаточен, и возникли новые общины. Среди них особенно важным стал монастырь в Пабау, который позднее превратился в административный центр Пахомиевой федерации. К концу жизни Пахомия его движение включало несколько мужских монастырей, а также женские общины. Источники расходятся в конкретных цифрах, но свидетельствуют о необычайно быстром росте движения.

Со временем сформировалась уже не отдельная монашеская община, а целая сеть монастырей. Между ними существовали единые правила и подчинение общему руководству. Пахомий осуществлял надзор за несколькими общинами, а их руководители отвечали перед ним. Таким образом, возникает одна из первых в христианской истории форм централизованной монашеской организации.

Социальный масштаб этого движения был огромен. Со временем источники говорят о тысячах монахов, принадлежавших к Пахомиевой традиции. Например, Созомен, писавший в V веке, сообщает о семи тысячах монахов, связанных с Табенниси и другими общинами, хотя такие цифры следует воспринимать с осторожностью, поскольку они относятся к позднему состоянию движения и переданы историком спустя десятилетия после смерти Пахомия. Саму тенденцию к быстрому росту движения сомневаться нет оснований.

Важной особенностью Пахомиевой системы было и существование женского монашества. Женщины также создавали общежительные общины, связанные с Пахомиевой традицией. Согласно источникам, руководителем одной из таких общин стала сестра Пахомия. Это показывает, что киновитская модель с самого начала могла применяться не только к мужским группам.

Монастырь Пахомия поэтому представлял собой своеобразный христианский микрокосм. Внутри одной огражденной территории находились жилые помещения, церковь, места для приготовления пищи, мастерские, склады и другие хозяйственные пространства. Монахи были распределены по небольшим группам, каждая из которых имела собственных руководителей. Общий порядок позволял содержать большое количество людей, не превращая монастырь в случайное скопление отшельников. Позднейшие описания особенно подчеркивают, что монастыри имели развитое хозяйство и собственное разделение труда.

При этом Пахомиево монашество не было полностью оторвано от окружающего мира. Монастыри нуждались в торговле, поскольку не могли производить абсолютно все необходимые им материалы. Они продавали часть продукции и приобретали то, чего не могли изготовить самостоятельно. Пахомиева система поэтому создала необычное сочетание ухода от "мира" и сложной хозяйственной деятельности внутри общества.

Это различие важно для понимания самого слова "мир" в монашеской литературе. Когда монах удалялся от мира, это не означало буквального прекращения всех контактов с другими людьми. "Мир" прежде всего обозначал прежний образ жизни - зависимость от богатства, честолюбия, социальных статусов и страстей. Монах мог физически взаимодействовать с мирянами, продавать им товары, принимать путешественников и помогать бедным, оставаясь при этом отрешенным от прежней системы ценностей.

В этом отношении Пахомий отличался от представления о монашестве как о простом бегстве в пустыню. Его проект был социальным. Он хотел создать такое христианское сообщество, в котором радикальное евангельское самоотречение можно было бы практиковать не одним человеком, а тысячами людей одновременно.

Особое место занимало послушание. Для Пахомиевой системы это было не просто административное требование. Монах должен был учиться видеть в брате человека, которому он обязан служить. Поэтому начальник монастыря не должен был быть просто начальником в светском смысле. Его власть оправдывалась ответственностью за духовное состояние братьев.

Пахомиева модель также позволила избежать одной из проблем крайнего отшельничества - отсутствия контроля. Если монах совершал чрезмерный подвиг, другие могли остановить его. Если он заболел, ему могли оказать помощь. Если он впадал в уныние, рядом находились братья и старцы. Если он начинал гордиться собственной святостью, сама общая жизнь постоянно напоминала ему о необходимости смирения.

Поэтому киновия создавала совершенно иной тип монашеской святости. Отшельник демонстрировал силу человека, способного жить почти без общества. Киновит демонстрировал способность отказаться от собственной воли ради общей жизни. Оба пути считались формами радикального следования Христу, но психологически и социально они требовали разных качеств.

Пахомий умер около 346 года во время эпидемии. После его смерти движение не распалось. Его преемники продолжили управление монастырями, а созданная им система оказалась достаточно устойчивой, чтобы пережить своего основателя. Пахомиева федерация продолжала существовать и расширяться, а ее организационные принципы стали одним из важнейших образцов общежительного монашества в Египте.

Историческое значение Пахомия поэтому выходит далеко за пределы его собственной биографии. Антоний показал, что человек может посвятить всю жизнь Богу в одиночестве пустыни. Макарий и другие старцы показали, что вокруг таких подвижников могут складываться устойчивые сообщества отдельных отшельников. Пахомий сделал следующий шаг: он превратил монашеское сообщество в организованную форму общей жизни.

Так в Египте IV века сформировались три взаимодополняющих модели монашества. Антониевская - жизнь отшельника в собственной келье и под духовным руководством старца; скитская - сеть полунезависимых отшельников, объединенных богослужением и традицией старчества; Пахомиева - киновия, где монахи живут, молятся и трудятся как единая община. Эти модели впоследствии распространятся далеко за пределы Египта и станут исходными формами для развития монашества в Палестине, Сирии, Малой Азии и на Западе.

Однако влияние Пахомия на последующую историю нельзя понимать как прямую передачу готового "ордена" всему христианскому миру. Его система была одним из нескольких источников последующего общежительного монашества. Особенно большое значение позднее приобретет Василий Великий, который в Каппадокии переосмыслит общежительный идеал, сделав более сильный акцент на братской любви, служении общине и епископской структуре Церкви. На Западе египетская традиция будет передана через Иоанна Кассиана и других авторов, а значительно позднее Бенедикт Нурсийский создаст собственную форму общежительного монашества.

Тем самым Пахомий занимает в истории христианства промежуточное, но исключительно важное положение. Он не изобрел христианский аскетизм и не был первым человеком, отказавшимся от мира. Его новшество заключалось в другом: он показал, что радикальная евангельская жизнь может быть не только подвигом одиночки, но и устойчивой формой коллективной жизни. Пустыня перестала быть местом, куда отдельный человек убегает от общества, и стала пространством, где могут возникать целые христианские общины со своей экономикой, дисциплиной, руководством и духовной культурой. Именно поэтому Пахомиевская киновия стала одним из важнейших переходов от раннехристианского аскетизма к собственно монастырской традиции.

3. После смерти Константина Великого.

Никейский собор не положил конец спору о Сыне Божиим. Напротив, именно в 350-е годы стало очевидно, что противостояние будет происходить уже не просто между сторонниками Ария и сторонниками Никеи. Сторонники антиникейского направления сами разделились между собой. Одни продолжали защищать радикальную субординацию Сына и утверждали Его неподобие Отцу, другие стремились вообще отказаться от рассуждений о "сущности", а третьи считали, что Сын действительно подобен Отцу по сущности, хотя не является с Ним одной и той же ипостасью. Поэтому для понимания середины IV века необходимо различать как минимум три направления: аномеев, омиев и омиусиан.

Самым радикальным из этих течений были аномеи. Их название происходит от греческого ἀνόμοιος - "неподобный", то есть "не подобный" Отцу. Их также называют гетероусианами, от ἑτεροῦσιος - "иной по сущности", поскольку центральное утверждение этого богословия заключалось в том, что Сын отличается от Отца по сущности. Наиболее известными представителями аномейства были Аэций и его ученик Евномий. Современная историческая литература иногда употребляет для этого направления выражение "неоарианство", однако оно не вполне точно: богословие Аэция и особенно Евномия было не просто механическим повторением формул Ария, а более систематически разработанной доктриной о сущности Бога, происхождении Сына, значении божественных имен и возможности познания Бога человеческим разумом.

Аэций был родом из Антиохии и происходил из бедной семьи. Его биография известна прежде всего из поздних церковных историков, причем рассказы сторонников и противников существенно различаются по тону. Согласно Филосторгию, Аэций в молодости занимался ремеслом, затем учился логике и постепенно приобрел известность благодаря своей способности вести диалектические споры. Он обучался у Павлина Тирского, а затем оказался вовлечен в богословские споры антиохийской среды. Позднее он был рукоположен во диаконы епископом Леонтием Антиохийским. Филосторгий, сам принадлежавший к антиникейской традиции, представляет Аэция как человека необычайно острого ума, хотя противники обвиняли его в чрезмерном увлечении силлогистикой и словесными доказательствами.

Аэций отличался от умеренных антиникейцев именно категоричностью. Он не хотел просто сказать, что Сын "ниже" Отца или что Отец является источником Божества. Он стремился логически вывести из различия между "нерожденным" и "рожденным" различие их сущностей. Для него это было принципиальным вопросом: если Отец по самой своей сущности нерожден, а Сын по самой своей сущности рожден, то невозможно утверждать, будто и Отец, и Сын обладают одной и той же сущностью. Рождение, по мнению Аэция, не может происходить внутри той же самой нерожденной сущности.

Центральным понятием его богословия стало греческое ἀγέννητος - "нерожденный". В никейской традиции "Отец" и "Сын" обозначали отношения между Лицами, тогда как Аэций стремился превратить "нерожденность" в определение самой божественной сущности. Бог есть нерожденный. Нерожденность не является случайным признаком Бога, а выражает то, чем Бог является в самом себе. Следовательно, если Сын рожден, то невозможно называть Его той же самой сущностью, что и Отца. Иначе получилось бы, что одна и та же сущность одновременно является нерожденной и рожденной.

Здесь проявлялась характерная черта аномейского мышления: из языкового анализа божественных имен делался метафизический вывод о структуре Божества. Аэций стремился показать, что термин "нерожденный" не является просто человеческим обозначением, которое мы условно применяем к Богу. Он считал, что такое имя раскрывает реальное содержание божественной сущности. Отсюда следовал следующий шаг: если "нерожденность" действи-

тельно выражает сущность Отца, то Сын, который не является нерожденным, не может быть той же самой сущностью.

Аэций записывал свои аргументы в форме коротких логических положений. До нас дошла его "Синтагматия" - собрание тезисов, в котором особенно ясно виден этот характер его богословствования. Согласно реконструкциям исследователей, в центре рассуждений Аэция находился вопрос о том, что именно означает имя "нерожденный": является ли оно простым отрицанием рождения, человеческим именем, обозначением причины или выражением самой божественной сущности. Аэций стремился исключить альтернативные толкования и показать, что "нерожденный" действительно открывает нам сущность Бога.

Из этого исходило и его отрицание никейского $\delta\mu\omega\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ - "единосущный". Для Аэция это слово было невозможно принять не только потому, что оно не употребляется непосредственно в Писании, но и потому, что оно, по его мнению, разрушает различие между нерожденным Отцом и рожденным Сыном. Если Отец и Сын единосущны, то возникает проблема: каким образом одна и та же божественная сущность может быть одновременно нерожденной и рожденной? Поэтому Аэций считал никейскую формулу логически противоречивой.

При этом Аэций не отрицал существование Сына до создания мира и не превращал Христа просто в обычного человека. Напротив, Сын существовал прежде всех прочих созданий и являлся посредником, через которого Бог создал все остальное. Но этот высочайший статус не делал Сына равным Отцу. Между Отцом и Сыном существовала онтологическая асимметрия: Отец абсолютно нерожден и безначален, Сын рожден Отцом и потому имеет зависимое происхождение. Именно поэтому антиникейская традиция Аэция отличается от никейского утверждения вечного божественного Сына, хотя обе стороны могли говорить о Его предсуществовании.

В 350-е годы взгляды Аэция сначала получили поддержку у некоторых влиятельных епископов. Особенно важен был Еудоксий Антиохийский, который в определенный момент благосклонно относился к Аэцию. Однако радикальность его богословия быстро вызвала сопротивление не только у никейцев, но и у самих противников Никеи. Для многих восточных епископов было приемлемо говорить о превосходстве Отца над Сыном, но неприемлемо утверждать, что Сын совершенно неподобен Отцу по сущности. Поэтому аномей оказались радикальным меньшинством внутри более широкого антиникейского лагеря.

В 358 году Собор в Анкире, возглавленный Василием Анкирским, выступил непосредственно против аномейской позиции. Василий и его сторонники утверждали, что Сын не может быть "неподобным" Отцу. Напротив, они говорили о Его подобии "по сущности" - $\delta\mu\omega\iota\omicron\varsigma$ $\kappa\alpha\tau'$ $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\nu$. Именно здесь особенно ясно оформилось омиусианское направление. Оно не принимало никейский термин $\delta\mu\omega\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ в его строгом смысле, но столь же решительно отвергало аномейское $\alpha\nu\omicron\delta\mu\omega\iota\omicron\varsigma$.

В то же время императорская политика Констанция II постепенно двигалась к другой формуле. Империи было необходимо не столько решить метафизическую проблему, сколько добиться церковного единства, а многие епископы были готовы искать компромиссный язык. В 357 году Старая проблема достигла нового этапа на Соборе в Сирмии. Формула 357 года утверждала, что вопросы о "сущности" - по-гречески $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ - следует вообще исключить из церковного употребления. В ней осуждалось не только $\delta\mu\omega\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$, но и $\delta\mu\omega\iota\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$. При этом провозглашалось превосходство Отца над Сыном. Такой подход создавал пространство для формулы, которая обходилась без философского определения отношения Отца и Сына.

Это направление получило название омийского, или гомейского. Термин происходит от греческого $\delta\mu\omega\iota\omicron\varsigma$ - "подобный". В отличие от омиусиан они не говорили: "Сын подобосущен Отцу". Они говорили просто: Сын "подобен Отцу по Писаниям". Именно отсутствие слова "сущность" было здесь принципиально важно. Омии считали, что спор вокруг $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ породил

бесконечные философские разногласия и что Церковь должна придерживаться языка Священного Писания.

Главным представителем омиев в конце 350-х годов стал Акакий Кесарийский. Он не был сторонником крайних аномеев. Более того, на Соборе в Селевкии в 359 году Акакий прямо выступал против Аэция. Его собственное направление представляло собой попытку занять положение между никейской формулой "единосущный" и радикальным гетероусианством "неподобный по сущности". Для Акакия было достаточно утверждать, что Сын подобен Отцу "по Писаниям", не уточняя метафизическую природу этого подобия через термин *οὐσία*.

В 359 году император Констанций созвал одновременно Западный собор в Аримине и Восточный собор в Селевкии. Разделение соборов показывает, насколько далеко зашел кризис. В Селевкии омиусиане во главе с Василием Анкирским получили значительное влияние, тогда как партия Акакия выступила против них. Аэций и его сторонники представляли еще более радикальную позицию. В результате собор не достиг единства. Восточные епископы оказались расколоты между несколькими направлениями.

Именно в этом контексте становится понятным значение Аэция. Он был не просто "еще одним арианом". К 359 году он представлял самое радикальное направление антиникейского лагеря. В Селевкии Аэций и его сторонники выступали против омиусиан, а Акакий и его союзники, хотя сами отвергали Никейский термин, также не были готовы принять аномейскую формулу. Согласно источникам, на стороне аномейства в богословском споре особенно выделялись Аэций и молодой Евномий. Филосторгий прямо называет их лидерами сторонников "неподобия" на этом этапе конфликта.

Однако император Констанций не позволил аномейской партии добиться окончательной победы. В 360 году Аэций был осужден и отправлен в изгнание. Его положение значительно изменилось после смерти Констанция и восшествия Юлиана в 361 году: Юлиан вернул изгнанных епископов и позволил Аэцию вернуться. Аэций получил епископское достоинство без определенной кафедры и продолжил деятельность как глава своего направления. Его жизнь после этого была связана с постоянными перемещениями, конфликтами с бывшими союзниками и борьбой за существование своей общины. Точные обстоятельства и дата его смерти передаются источниками не вполне одинаково, обычно ее относят к 360-м или примерно 370 году.

Главным продолжателем Аэция стал Евномий Кизикский. Именно благодаря Евномию аномейская традиция получила гораздо более развитую философскую форму. Если тексты Аэция дошли до нас лишь частично и представлены главным образом краткими логическими тезисами, то от Евномия сохранились значительные фрагменты его собственной апологии и других произведений, а также многочисленные цитаты из него у противников.

Евномий происходил из Каппадокии и в молодости стал учеником Аэция. Некоторое время он был его секретарем. В середине IV века он находился рядом со своим учителем в период наиболее острой борьбы аномеев с другими антиникейскими группами. В 360 году при поддержке Евдоксия Евномий был назначен епископом Кизика. Однако жители города не приняли его учение и обратились к императору. Евномий был низложен и удален с кафедры. С этого времени он стал не просто представителем школы Аэция, но самостоятельным лидером собственного направления.

Именно поэтому с конца IV века его последователей чаще называли евномианами. Евномиане были близки к аэцианам, но между учителем и учеником существовали различия в стиле и степени систематизации. Аэций мыслил прежде всего как диалектик, строивший короткие силлогистические доказательства. Евномий превратил эту логику в целостную теологическую систему.

Главным произведением Евномия была "Апология", написанная после его избрания епископом, около 360-361 годов. Она стала своеобразным манифестом аномейской теологии.

Позднее Василий Великий написал против нее три книги "Против Евномия", завершенные приблизительно в 364-365 годах. После смерти Василия Евномий продолжил полемику, а Григорий Нисский написал против него еще более развернутый цикл сочинений. Таким образом, спор с Евномием оказался одним из главных стимулов развития каппадокийского богословия.

В центре богословия Евномия стояло понятие ἀγεννησία - "нерожденность". Бог в собственном смысле есть нерожденный. Нерожденность не является просто одним из атрибутов Бога рядом с мудростью, благодатью или могуществом. По Евномию, она выражает саму божественную сущность. Бог именно потому есть Бог, что Он нерожденный. Если бы существовала другая божественная реальность, имеющая ту же сущность, это означало бы, что нерожденность перестает быть уникальной характеристикой Божества.

Отсюда Евномий выводил различие между Отцом и Сыном. Отец - нерожденный. Сын - рожденный. Следовательно, Сын не может иметь ту же сущность, что Отец. Евномий говорил о Сыне как о рожденном и сотворенном Отцом до всех остальных творений, причем именно через Сына Отец создал весь остальной мир. Сын поэтому несравненно выше всех прочих созданий, но все же остается зависимым от Отца и не обладает нерожденной божественной сущностью.

Здесь особенно важно понять своеобразие евномианской терминологии. Для богословия выражения "рожденный" и "сотворенный" означают разные отношения: Сын рожден от Отца по природе, тогда как творение вызывается из небытия действием Божией воли. Евномий намеренно размывал эту границу применительно к Сыну. Он мог говорить о Сыне как о "рожденном" и одновременно как о "сделанном", поскольку считал, что Сын не получает Отцовскую сущность, а возникает по воле Бога как первое и высшее произведение Отца. В "Апологии" он прямо противопоставляет нерожденного Бога и Сына как рожденное и произведенное бытие.

Это приводило к особой иерархической картине бытия. Есть один нерожденный Бог - Отец. Затем существует Сын, созданный и рожденный непосредственно Отцом до всей остальной твари. Через Сына создается весь остальной космос. Сам Сын занимает высшее место среди созданий, но остается подчиненным Отцу. Святой Дух, в свою очередь, находится ниже Сына: Евномий описывал Его как высшее из произведений Сына, поставленное Отцом через Сына и являющееся служителем Христа в деле освящения и духовных даров. В этом отношении его триадология представляла выраженную иерархическую структуру.

Евномий особенно интересен своей теорией познания Бога. Здесь он шел дальше простого утверждения о неравенстве Отца и Сына. Он считал, что человеческий разум способен достоверно знать сущность Бога, по крайней мере в том, что касается ее определяющего признака. Если сущностью Бога является нерожденность, то человеческий разум может знать эту сущность посредством правильного понятия "нерожденный".

Таким образом, Евномий отвергал представление, согласно которому сущность Бога принципиально непостижима для человека. Его оппоненты, напротив, утверждали, что мы можем знать Бога по Его действиям, именам, откровению и отношениям, но не можем исчерпывающим образом схватить Божию сущность в одном определении. Именно здесь спор с Евномием стал одной из важнейших предпосылок каппадокийской теологии познания Бога.

Евномий связывал эту проблему с теорией имен. Названия вещей, по его мнению, не являются совершенно произвольными обозначениями. Они способны раскрывать природу обозначаемого. Поэтому имя "нерожденный" не просто говорит нам, чего с Богом не происходит; оно сообщает нечто о том, что Бог есть. Аналогично имя "Сын" раскрывает определенный способ существования Сына. Григорий Нисский позже атаковал именно этот принцип, утверждая, что человеческие имена не являются прозрачными выражениями сущностей. Разные народы называют одни и те же вещи разными словами, следовательно, нельзя заключать от самого различия имен к различию сущностей.

Именно здесь конфликт Евномия с каппадокийцами приобрел уже собственно философский характер. Вопрос стоял не только о том, "одио сущен ли Сын Отцу", но и о том, что вообще может знать человеческий разум о Боге, какую роль играют слова в богословии и можно ли построить достоверную метафизику Божественной сущности на анализе библейских имен.

Василий Великий отвечал Евномию прежде всего тем, что различал сущность и действия Бога. Человек может действительно знать Бога, но это знание не означает исчерпывающего знания Его сущности. Мы знаем Бога как благого, мудрого, творящего и действующего, но из этого не следует, что человеческий разум способен свести бесконечную божественную реальность к одному понятному определению. Григорий Нисский развил эту линию еще дальше, подчеркивая непостижимость Божественной сущности. Именно полемика с евномианами помогла каппадокийцам сформулировать важное различие между тем, что Бог есть в своей сущности, и тем, как Бог открывается и действует.

Евномианство продолжало существовать и после смерти Констанция. Юлиан разрешил Евномию и его сторонникам вернуться из изгнания, а в 360-е годы евномиане пользовались значительным влиянием в некоторых восточных городах. Однако после смерти Юлиана и особенно при Феодосии I положение резко изменилось. В 381 году Константинопольский собор прямо перечислил евномиан, или аномеев, среди осуждаемых ересей наряду с арианами, саввелианами, маркеллианами, фотинианами и другими направлениями. Тем самым на официальном уровне Церковь уже не просто отвергала конкретные формулы, но обозначала евномианство как самостоятельное догматическое движение.

Омиусиане представляли собой совершенно другую ветвь антинекейства. Если аномеи говорили "неподобен", то омиусиане говорили "подобосущен". Их название происходит от $\acute{\omicron}\mu\iota\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ - "подобный по сущности". Они не принимали никейский $\acute{\omicron}\mu\omega\acute{\omicron}\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$, поскольку опасались, что формула "единой сущности" может быть понята в саввелианском смысле. Но они не соглашались и с Аэцием, который утверждал различие сущностей Отца и Сына.

Василий Анкирский, лидер омиусиан, считал, что Сын действительно обладает божественностью и подобен Отцу по сущности. При этом он стремился сохранить реальное различие Отца и Сына. Для него "подобный" означало не внешнее сходство двух различных существ, а подлинное сходство на уровне сущности. Именно поэтому омиусианство было гораздо ближе к последующему никейскому богословию, чем аномейство, хотя омиусиане в 350-е годы еще не были готовы принять Никейский термин в его строгом значении.

Омии занимали еще одну позицию. Их формула была намеренно проще: Сын "подобен Отцу". Но вопрос "по чему именно подобен?" они старались не решать терминологически. Они отвергали и $\acute{\omicron}\mu\omega\acute{\omicron}\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$, и $\acute{\omicron}\mu\iota\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$. Для них важным было выражение "подобен по Писаниям". Это позволяло ссылаться на библейский язык и не связывать Церковь с философским понятием $\omega\upsilon\sigma\iota\alpha$.

Именно эта формула стала официальной в конце правления Констанция II. Соборы в Аримине и Селевхии 359 года первоначально продемонстрировали глубокое разделение восточных и западных епископов, однако император в итоге поддержал компромисс, основанный на языке "подобия". В конце 359 и начале 360 года этот курс был закреплен в Константинополе. В новой формуле специально избегались слова "сущность" и "ипостась", а Сын объявлялся "подобным Отцу по Писаниям".

Так возникла необычная ситуация: в 360 году официальная имперская формула оказалась не никейской, не омиусианской и не аномейской. Она была омийской. При этом аномеи были отвергнуты не потому, что власть признала Никейский символ, а потому, что их радикализм мешал более широкому соглашению. Аэций был низложен и изгнан, тогда как Акакий и его сторонники заняли господствующее положение.

На этом фоне особенно интересна фигура Ульфилы, или Вульфилы, епископа готов. Он сыграл огромное значение в распространении антинекейского христианства за пределами Рим-

ской империи. Его нельзя просто описывать как "ученика Ария" или как человека, непосредственно передавшего готам учение самого Ария. Современные исследования подчеркивают, что германское христианство IV века формировалось в более поздней антиникейской среде и что более точным термином для богословия Ульфила обычно является "омийское".

Ульфила родился примерно в начале IV века, обычно около 310–311 года. Согласно Филосторгию, его предки происходили из христианских пленников, захваченных готами в Каппадокии. Поэтому его происхождение было культурно смешанным: по христианской традиции, в которой он вырос, он был связан с греческим христианством Малой Азии, но жизнь и дальнейшая деятельность были связаны с готами. Точные обстоятельства его ранней жизни остаются не вполне ясными.

О происхождении его епископства сохранились две группы свидетельств. Филосторгий сообщает, что Ульфила был поставлен епископом готов при Константине и что его рукоположение было связано с Евсевием Никомидийским и окружавшими его епископами. Другие поздние церковные историки дают несколько иную картину. Традиционная реконструкция долгое время помещала его епископскую хиротонию около 341 года, однако современная историография считает датировку менее надежной. Несомненно лишь то, что к 360 году Ульфила уже был епископом и участвовал в Константинопольском соборе. В первые десятилетия его деятельности готское христианство формировалось на основе восточного антиникейского христианства. Это важно, потому что готы не получили непосредственно "ариевское" богословие Ария, умершего еще в 336 году. Их христианство прошло через богословскую среду, в которой уже происходили споры между омиусианами, омиями и аномеями. Поэтому выражение "арианские готы", хотя и широко встречается в источниках и современной популярной литературе, исторически требует уточнения.

Ульфила был не только проповедником, но и организатором новой христианской культуры. Он создал или, точнее, разработал письменную систему для готского языка на основе главным образом греческого алфавита с использованием отдельных латинских и, вероятно, рунических элементов. Под его руководством была осуществлена переводческая работа над Библией на готский язык. Поэтому деятельность Ульфила имела значение далеко за пределами богословского спора: она дала германскому языку одну из первых значительных письменных литератур и позволила христианскому учению перейти из греческой и латинской культурной среды в язык германского народа. Оксфордская справочная литература называет готскую Библию первым значительным памятником германского языка. Однако наиболее интересна богословская сторона деятельности Ульфила. В 360 году он присутствовал на Константинопольском соборе и подписал омийскую формулу. В церковной историографии существует спор о том, когда именно Ульфила окончательно принял различные антиникейские позиции. Сократ и Созомен описывают его как человека, который первоначально придерживался никейского учения, а позднее под влиянием политических обстоятельств присоединился к антиникейской стороне. Филосторгий и ученик Ульфила Авксентий представляют его богословское наследие иначе.

Наиболее важным непосредственным свидетельством о богословии Ульфила является текст, сохраненный его учеником Авксентием Доросторским. Этот текст представляет собой письмо о вере, жизни и смерти Ульфила, написанное вскоре после его смерти. В нем приводится исповедание веры, приписываемое самому Ульфиле. Сам факт сохранения этого текста чрезвычайно важен: перед нами не только рассказ позднейшего историка о "арианах", но свидетельство человека, лично связанного с готским епископом и принадлежавшего к той же богословской среде.

В этом исповедании Бог Отец называется единственным нерожденным и невидимым Богом. Сын называется едиnorodным Сыном Божиим, Господом и Богом, через которого создано все творение. Однако между Отцом и Сыном проводится четкая иерархия: Отец явля-

ется Богом Сына, а Сын подчинен Отцу. Еще ниже располагается Святой Дух, который описывается не как Бог и не как Господь, а как просвещающая и освящающая сила и служитель Христа. Таким образом, текст Ульфила далек от Никейского учения о равном божественном достоинстве Отца, Сына и Духа.

Особенно показательно описание Святого Духа. Ульфила говорит о Нем как о силе, действующей в просвещении и освящении, и одновременно отрицает за Ним наименование Бога и Господа. Он говорит, что Дух является служителем Христа и подчинен Сыну, тогда как Сын подчинен Отцу. В этом отношении структура его триадологии напоминает гораздо более широкую иерархическую схему антиникийской эпохи. Современные исследователи поэтому связывают исповедание Ульфила именно с омиийской традицией, хотя отмечают, что его конкретная позиция могла меняться.

После переселения готов на римскую территорию в 370-е годы христианство Ульфила получило новое значение. Византийский император Валент вступил в союз с готским вождем Фритигерном против Афанариха. Созомен связывает обращение Фритигерна и части готов с политическим союзом с империей.

Теодорит, со своей стороны, рассказывает, что Евдоксий и Валент стремились добиться церковного единства с готами именно через Ульфила. Эти сообщения нельзя воспринимать буквально во всех подробностях, поскольку они написаны противниками позднейшего готского христианства, но они показывают, насколько тесно к концу IV века переплелись религиозные и политические отношения между готами и Римской империей.

В результате христианство готов оказалось связано именно с антиникийской традицией. Позднейшие римские авторы называли его "арианским", потому что с точки зрения победившего никейского богословия все основные антиникийские формы объединялись под общим названием арианства. Но с исторической точки зрения это упрощение. Богословие готских христиан конца IV века было связано прежде всего с омиийской традицией, сложившейся при Констанции II, а не с первоначальным учением Ария.

Ульфила умер в Константинополе около 382–383 года. Его ученик Авксентий оставил о нем подробное свидетельство. Согласно этому источнику, в последние годы жизни Ульфила отправился в Константинополь для участия в церковных переговорах и умер там. Его смерть произошла уже после Никейской победы, когда император Феодосий I стремился добиться церковного единства. Источники расходятся в точной реконструкции последних месяцев его жизни, однако дата около 383 года считается наиболее распространенной.

Таким образом, к концу 350-х годов антиникийское христианство представляло собой не единое "арианское" движение, а сложную систему конкурирующих богословских школ. Аномеи во главе с Аэцием и Евномием утверждали, что Сын отличается от Отца по сущности. Омии, связанные прежде всего с Акакием Кесарийским, предпочитали вообще не говорить о сущности и ограничивались формулой "подобен Отцу по Писаниям". Омиусиане во главе с Василием Анкирским говорили о подобии Отца и Сына по сущности, отвергая при этом никейское слово "единосущный".

Из этих трех направлений именно омии получили наиболее значительную политическую поддержку при Констанции II. В 360 году их формула стала основой имперской политики: "Сын подобен Отцу по Писаниям", без определения этого подобия через *οὐσία*. Аномеи при этом были осуждены как чрезмерно радикальные, а омиусиане отвергнуты как сторонники нежелательного языка "подобосущия". Однако омиийская победа оказалась кратковременной. После смерти Констанция в 361 году политическая ситуация изменилась, а при дальнейшем развитии никейского богословия трудами Афанасия и особенно каппадокийцев стало возможным заново сформулировать отношения между сущностью и ипостасями.

В этом процессе Евномий оказался особенно важен как интеллектуальный противник. Его учение вынудило каппадокийцев не просто защищать старую никейскую формулу, но раз-

работать более сложное учение о Боге, именах, познании, сущности и ипостасях. Василий Великий ответил ему в 364-365 годах, Григорий Нисский продолжил спор позднее, а Григорий Богослов в своих богословских речах также полемизировал с евномианами. Таким образом, парадоксальным образом одно из наиболее радикальных антиникейских течений помогло сформировать интеллектуальный аппарат, с помощью которого никейская традиция во второй половине IV века смогла окончательно преодолеть внутренние противоречия.

Именно поэтому борьба IV века была не просто борьбой между двумя словами - *ὁμοούσιος* и *ἀρεῖα*визмом. Это была дискуссия о том, что означает божественность Сына, как соотносятся рождение и творение, может ли Бог иметь одну или несколько божественных ипостасей, является ли "нерожденность" сущностью Бога или лишь одним из способов отношения Отца к Сыну, способен ли человеческий разум познать Божественную сущность и насколько язык человеческих имен способен выражать трансцендентную реальность. Победа никейского богословия во второй половине IV века стала возможной именно потому, что Церковь была вынуждена ответить на все эти вопросы с гораздо большей точностью, чем это было необходимо в эпоху доникейских споров.

Донатизм имел совершенно иной характер. Это был прежде всего раскол Североафриканской Церкви, хотя противники донатистов обвиняли их также в заблуждениях относительно природы Церкви, таинств и церковной власти. В 313 году донатисты обратились к Константину с просьбой рассмотреть вопрос о законности епископской хиротонии Цецилиана Карфагенского. Император передал дело на рассмотрение римскому собору, состоявшемуся в 313 году, а затем на Собор в Арле в 314 году. Оба собора признали сторону Цецилиана.

Донатисты отказались принять эти решения. Они считали, что церковь должна сохранять особую чистоту и что духовенство, скомпрометировавшее себя во время Великого гонения, не может законно передавать церковную благодать другим. Постепенно вопрос о "предателях" - *traditores* - превратился в более общий вопрос о природе самой Церкви. Донатистская сторона стремилась представить себя как подлинную, чистую Церковь Африки, тогда как католическая сторона утверждала, что святость Церкви не зависит от личной безупречности каждого ее служителя. Константин сначала пытался решить конфликт административными и судебными средствами, а затем применил против донатистов принудительные меры. Однако это не уничтожило движение. Напротив, донатизм укрепился в значительной части Северной Африки и на протяжении всего IV века существовал параллельно с католической церковной структурой. В некоторых районах донатистские епископы, пресвитеры и общины были настолько многочисленны, что речь шла фактически о двух параллельных церковных организациях.

В донатистской среде существовало также радикальное движение циркумцеллионов. Их социальный и религиозный характер остается предметом споров, поскольку значительная часть сведений о них происходит от противников донатистов. Источники обвиняют их в насилии, нападениях на противников, разрушении имущества и стремлении к мученичеству. Нельзя автоматически отождествлять всех донатистов с циркумцеллионами, но существование связанных с донатистской средой радикальных групп значительно осложняло отношения движения с государством.

Во второй половине IV века донатистский раскол продолжался, несмотря на неоднократные попытки императорской власти его подавить. В конце столетия важнейшим противником донатистов стал Августин, ставший епископом Гиппона в 395 году. Его основные антидонатистские сочинения относятся уже к концу IV и началу V века. Он развил аргумент, согласно которому действительность таинства не зависит от нравственного состояния того, кто его совершает: служителем таинства является Христос, тогда как епископ или пресвитер является его видимым служителем. Эта позиция стала одним из важнейших элементов последующего католического учения о таинствах.

Саввелианство в IV веке уже не представляло собой простого продолжения прежнего модализма. Оно вновь оказалось в центре споров как противоположная крайность арианской субординации. Если арианство подчеркивало различие Отца и Сына настолько, что ставило под сомнение их равную божественность, то саввелианская тенденция, напротив, вызывала опасение, что различие между Отцом и Сыном будет уничтожено.

Особенно важной фигурой здесь стал Маркелл Анкирский, первоначально один из активных противников арианства и защитников Никейского собора. После Никеи он написал обширное сочинение против арианского богословия. Его учение оказалось спорным: противники Маркелла утверждали, что он недостаточно четко различает Отца и Сына и фактически сводит их к одному божественному субъекту. Евсевий Кесарийский написал против него специальные трактаты "Против Маркелла" и "О церковном богословии", обвиняя его в возрождении саввелианства.

В 336 году Маркелл был низложен на соборе в Константинополе. Однако его дело оставалось спорным. Римский епископ Юлий I поддерживал Маркелла, а Собор в Сердики в 343 году восстановил его. Поэтому его нельзя просто представить как человека, которого вся Церковь IV века однозначно признала саввелианским еретиком: вопрос о точной интерпретации его богословия был значительно сложнее. Тем не менее его формулировки стали одним из главных примеров того, насколько трудно было в первой половине IV века одновременно сохранить полную божественность Сына и четкое различие Отца и Сына.

Еще дальше в направлении, которое противники связывали с саввелианством, пошел Фотин, епископ Сирмия. Он был связан с Маркеллом, но его христология получила более радикальную форму. Фотин отрицал предвечное существование Сына в том смысле, в каком его исповедовала Никейская Церковь, и связывал происхождение Христа как Сына Божия с Его человеческим существованием. Поэтому его учение оказалось неприемлемым одновременно и для никейцев, и для многих противников Никеи.

Фотин был осужден на нескольких соборах. Особенно важным стал Собор в Сирмии 351 года, где его учение было специально рассмотрено и отвергнуто. Фотин был низложен и отправлен в изгнание. В 355 году его осуждение было подтверждено на Миланском соборе. Несмотря на это, фотинианские общины некоторое время продолжали существовать, особенно в западных и балканских областях. Таким образом, Фотин оказался важной фигурой не только в истории антиникейских споров, но и в истории развития христологии: его учение демонстрировало опасность решения проблемы арианства путем фактического отрицания предвечной личности Сына.

Адопционаизм IV века поэтому следует рассматривать прежде всего через Фотина. Он не был простым повторением ранних форм адопционаизма, поскольку его богословие сформировалось в контексте уже развитого никейского спора о сущности и ипостаси Христа. Для Фотина центральным было утверждение единого Бога и реального человеческого происхождения Иисуса Христа. Его противники считали, что подобное решение разрушает предвечное существование Сына и превращает Христа из вечного Сына Божия в человека, которому особое божественное достоинство принадлежит вследствие действия Бога.

Докетизм в IV веке уже не был самостоятельной главной силой церковной жизни, сравнимой с арианством, но докетические представления продолжали существовать в отдельных религиозных движениях. Их общей особенностью оставалось отрицание или ослабление реальности человеческой природы Христа: Его тело, страдания или рождение могли объявляться лишь кажущимися. В IV веке особенно заметно это проявилось в манихейской христологии. Манихеи могли говорить о Христе и использовать христианскую терминологию, однако их понимание воплощения принципиально отличалось от церковного.

Для никейской традиции это было особенно серьезной проблемой, поскольку христианское учение об искуплении предполагало реальное воплощение. Христос должен был действи-

тельно стать человеком, родиться, страдать и умереть. Если же Его человеческое тело было лишь видимостью, то исчезала и реальность воплощения, и реальность страданий, смерти и воскресения. Именно поэтому в IV веке, когда церковь все более точно формулировала христологию, докетические представления продолжали отвергаться как несовместимые с христианской верой, даже если собственно докетические общины уже не играли заметной роли.

Манихейство было гораздо более значительным явлением. В отличие от многих старых гностических групп оно в IV веке продолжало активно распространяться и создавало общины от Персии до Северной Африки и Римского мира. Манихейство представляло собой самостоятельную религиозную систему, которая использовала элементы христианства, иудаизма, зороастрийской и других восточных традиций. В ее центре находился радикальный дуализм двух начал - света и тьмы. Материальный мир рассматривался в связи с царством тьмы, а человеческая душа понималась как содержащая в себе частицы света, оказавшиеся связанными с материальным миром. В IV веке манихейство особенно активно распространялось в восточных и африканских областях империи. Оно обладало собственной иерархией. На вершине стояли "избранные", или *electi*, которые должны были соблюдать строгие правила воздержания, тогда как многочисленные "слушатели", или *auditores*, поддерживали их материально и участвовали в религиозной жизни общины. Такая организация позволяла движению существовать одновременно как сравнительно замкнутая религиозная элита и как широкая сеть последователей.

Римская власть относилась к манихейству значительно жестче, чем к большинству философских и религиозных течений. Еще до Константина Диоклетиан издал против манихеев специальный эдикт, рассматривавший движение как опасную религию, пришедшую из Персии. В IV веке эти ограничения сохранялись, хотя степень их применения менялась в зависимости от императора. При Юлиане положение было относительно мягче, однако позднее Валентиниан I и Грациан вновь проводили политику ограничений. В 381 году Феодосий I лишил манихеев ряда гражданских прав и продолжил государственную борьбу с их организациями. Особенно интересна история манихейства в Северной Африке. Здесь оно сосуществовало одновременно с католическими и донатистскими общинами и стало серьезным интеллектуальным противником христианских епископов. Именно в этой среде в конце IV века оказался Августин. В молодости он около девяти лет принадлежал к манихейской общине в качестве слушателя, после чего порвал с движением. Уже став христианином, он посвятил манихейству целый ряд сочинений, пытаясь показать несостоятельность его дуалистической космологии, учения о зле и представления о Христе.

Августинская критика особенно важна для истории христианской философии. Против манихейского представления о зле как самостоятельной субстанции он постепенно вырабатывал учение, согласно которому зло не является самостоятельным бытием, а представляет собой повреждение или лишенность должного блага. Эта идея впоследствии стала одним из важнейших элементов западной христианской философии. В 392 году Августин публично спорил с манихейским пресвитером Фортунатом в Гиппоне, а в 398 году - с манихеем Феликсом. Таким образом, к концу IV века манихейство оставалось не просто абстрактным объектом полемики, а реально существующим конкурентом христианской Церкви.

В результате к концу IV века перечисленные движения находились в совершенно разном положении. Арианские и антиникейские течения определяли крупнейший богословский конфликт века и затрагивали саму формулировку учения о Троице. Донатизм превратился в устойчивый раскол Североафриканской Церкви. Саввелианские тенденции проявились прежде всего в спорах вокруг Маркелла Анкирского, а их более радикальная форма была связана с Фотином. Адопционаистская христология Фотина была осуждена и постепенно утратила влияние. Докетизм сохранился преимущественно в отдельных синкретических и дуалистических течениях и продолжал отвергаться как отрицание реальности воплощения. Манихейство

же оставалось крупным религиозным конкурентом христианства и особенно заметным было в восточных и североафриканских областях империи.

Именно поэтому IV век нельзя понимать только как эпоху победы Никеи над Арием. Это был период, когда Церковь одновременно уточняла учение о Троице, определяла границы христианской христологии, формулировала отношение между святостью Церкви и греховностью ее членов, противостояла дуалистическим религиям и вырабатывала язык, позволивший различать Отца, Сына и Святого Духа без разрушения единства Божества. Большинство этих вопросов не исчезло после 381 года, но к концу столетия был создан богословский фундамент, на котором развивалась последующая христианская догматика

4. Александрийская школа.

Александрия в IV веке оставалась одним из главных интеллектуальных центров христианского Востока. Но говорить об "Александрийской школе" как о единой богословской партии с неизменной программой было бы слишком просто. Между Климентом, Оригеном, Афанасием и Дидимом существовали существенные различия, а сама связь между знаменитым Александрийским огласительным училищем и епископской кафедрой не всегда была институционально строгой. Скорее, речь идёт о длительной интеллектуальной традиции, объединённой определённым отношением к Писанию, философии и богословию. Её характерными чертами были внимательное изучение греческого текста Библии, стремление обнаружить внутреннее единство Ветхого и Нового Заветов, типологическое и духовное толкование Писания, интерес к философскому языку и особое внимание к божественному Логосу. В IV веке эта традиция получила новое направление: теперь главной задачей стало не столько объяснение христианства образованному языческому миру, сколько защита никейской веры от христианских учений, которые, с точки зрения её защитников, угрожали божеству Сына и Святого Духа.

Именно в этом контексте появляется Афанасий Александрийский. Его значение для истории Церкви трудно переоценить. Он был епископом Александрии с 328 по 373 год, хотя значительную часть этого времени провёл в изгнании. Согласно хронологии, реконструированной по его собственным историческим сочинениям, пять изгнаний продолжались в совокупности около семнадцати с половиной лет. Его жизнь пришлась почти на весь период от Никейского собора до окончательного утверждения никейского богословия при Феодосии I. При этом Афанасий не был человеком, который просто "сохранил" уже готовое решение Никеи. Он одним из первых сделал ясным, почему вопрос о божестве Сына имеет непосредственное отношение к самому содержанию христианского спасения.

О ранних годах Афанасия известно сравнительно немного. Вероятнее всего, он родился около 295-298 года в Александрии. Уже в молодости он оказался в окружении епископа Александра Александрийского и стал его диаконом и секретарём. В таком качестве он участвовал в Никейском соборе 325 года. Сам Афанасий тогда ещё не был епископом и не был главным действующим лицом собора, однако именно там сформировалась та богословская позиция, которую он впоследствии будет защищать почти всю жизнь. Современные исследования подчёркивают, что его образование было скорее библейским и церковным, чем академически философским: он хорошо владел греческим и риторикой, знал философские аргументы, но писал значительно проще и прямее, чем многие позднейшие греческие богословы. Его стиль отличался от сложной спекулятивной манеры Оригена и позднейших каппадокийцев.

Чтобы понять Афанасия, необходимо вернуться к главному вопросу арианского спора. Арий утверждал, что Сын не вечен в том же смысле, что Отец. Сын существует до всего остального творения и через Него Бог создал мир, однако Сам Сын не является безначальным Богом: Он получил бытие от Отца. Поэтому знаменитая формула "было, когда Его не было" выражала для ариан не случайную деталь, а принципиальную границу между Творцом и творением. Сын занимает высшее положение среди всех существ, но всё же принадлежит к порядку производного, а не первичного бытия.

Для Афанасия этого было недостаточно. Его аргумент был прежде всего сотериологическим. Христианство не утверждает просто, что Бог послал человеку совершенного посредника или высшее духовное существо. Оно утверждает, что Сам Бог вошёл в человеческое существование. Человек должен быть соединён с Богом, а не просто получить сообщение от Бога. Поэтому вопрос о том, кто именно есть Христос, непосредственно связан с вопросом о том, что происходит с человеком в спасении. Если Сын является тварью, то и воплощение представляет

собой соединение человека с тварным посредником. Но если во Христе Сам Сын Божий стал человеком, то человеческая природа действительно вводится в общение с Богом.

Отсюда возникает знаменитая сотериологическая логика Афанасия: Христос спасает человека именно потому, что Христос - Бог. Позднейшая патристическая формула "Бог стал человеком, чтобы человек стал богом" очень точно выражает эту мысль, хотя не является простой стенографической формулой одного конкретного аргумента. Речь идёт об обожении - $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$: человек через Христа становится причастным божественной жизни по благодати. Бог и человек не превращаются друг в друга, но человек получает участие в том, чем Бог является по природе.

Именно поэтому для Афанасия Никейский термин $\homoousios$ был не философским украшением. Он защищал различие между Сыном и творением. Слово "единосущный" отсутствовало в библейском тексте и именно поэтому вызывало подозрение у многих епископов. Но, с точки зрения никейцев, иногда необходимо использовать небиблейский термин для защиты библейского смысла от небиблейской интерпретации. Сам по себе факт отсутствия слова в Писании ещё не означает, что оно не может быть использовано для выражения содержания Писания. Точно так же христианская терминология о Троице вообще не сводится к простому повторению библейских слов: Церковь должна была определить, что именно означают слова "Отец", "Сын", "Дух", "Бог" и "рождение", если одновременно утверждать единство Бога и реальное различие Отца и Сына.

После Никеи конфликт не закончился. Напротив, он только вступил в наиболее сложную фазу. Никейская формула оказалась неприемлемой для разных групп по разным причинам. Одни действительно отрицали единосущие Сына Отцу. Другие принимали божественное достоинство Сына, но считали $\homoousios$ опасным и философски неопределённым. Третьи стремились заменить его формулами "подобен Отцу" или "подобосущен Отцу". Поэтому картина IV века не сводится к простому противостоянию "Афанасий против ариан". Между Никейской и радикально антиникейской позициями существовало множество промежуточных течений.

В 328 году после смерти Александра Афанасий стал епископом Александрии. Его избрание произошло в обстановке напряжённости: против него выступали мелитиане, сохранявшие собственную церковную структуру в Египте. Для истории Афанасия это было важно не только как административный конфликт. Александрийская кафедра была тесно связана с церковной организацией Египта, а египетское монашество уже приобретало огромное влияние. Поэтому епископ Александрии обладал ресурсами, которых не имел обычный городской епископ: широкой сетью духовенства, связями с монастырями, авторитетом среди епископов Египта и прямыми каналами общения с императорским двором.

Противники Афанасия вскоре научились использовать против него не только богословские аргументы, но и административные обвинения. Одним из наиболее известных эпизодов стало дело Арсения, мелитианского епископа, которого Афанасия обвиняли в убийстве. На соборе в Тире в 335 году обвинители даже предъявили человеческую руку, заявляя, что это рука убитого Арсения. Афанасий, однако, сумел представить самого Арсения живым, после чего обвинение в убийстве стало очевидно несостоятельным. Тем не менее собор продолжил процесс против него. Афанасий отправился в Константинополь и обратился непосредственно к Константину. Император, стремившийся прекратить конфликт, отправил его в ссылку в Трир.

Первое изгнание оказалось для Афанасия неожиданно плодотворным. Он оказался на Западе, где никейская формула воспринималась значительно благоприятнее, чем на Востоке. Западные епископы постепенно становились важными союзниками Александрийского епископа. Афанасий получил возможность представить восточный конфликт западной церковной среде не как локальную борьбу внутри Египта, а как вопрос сохранения веры Никеи.

После смерти Константина в 337 году Афанасий вернулся в Александрию. Однако уже в 339 году его противники добились нового осуждения, и он отправился на Запад. Второе изгнание продолжалось около семи лет. В Риме он получил поддержку папы Юлия I. Именно тогда конфликт приобрёл общецерковный масштаб: речь шла уже не просто о правомерности одного египетского епископа, а о том, может ли восточный собор низложить епископа, которого западная церковная власть считает несправедливо осуждённым.

Важным этапом стал Сердикский собор 343 года. Собор не смог восстановить единство между восточной и западной сторонами, но документы, связанные с ним, сыграли важную роль в развитии представлений о праве епископа на апелляцию и о церковном общении между различными регионами. Афанасий продолжал настаивать, что обвинения против него должны рассматриваться не через политическое давление, а через нормальный церковный процесс.

В 346 году он вернулся в Александрию. Начался период, который позднее воспринимался как его "золотое десятилетие". В течение примерно десяти лет Афанасий мог относительно спокойно управлять египетской церковью. Именно тогда он проявил себя не только как полемист, но и как организатор церковной жизни. Он поддерживал тесные отношения с египетским монашеством, переписывался с епископами, писал догматические и исторические сочинения и укреплял никейскую идентичность своей кафедры.

Особое место в его жизни занимали монахи. Афанасий понимал, что египетское монашество представляет собой не периферийное явление, а одну из важнейших сил христианского Египта. Именно поэтому его связь с Антонием Великим имела огромное значение. "Житие Антония", написанное Афанасием, стало одним из наиболее влиятельных произведений христианской агиографии IV века. Антоний в нём представлен не просто как отшельник, победивший демонов и собственные страсти, а как человек, в котором христианская вера становится образом жизни. Через латинский перевод это произведение получило огромную известность и на Западе.

В 350 году погиб Констант, поддерживавший никейскую сторону на Западе, и Констанций II стал единственным императором. Теперь церковная политика могла проводиться в масштабах всей империи. Констанций стремился добиться религиозного единства, но понимал его прежде всего как устранение конфликта между епископами. Для него Афанасий становился препятствием: его возвращение и отказ принять компромиссные формулы постоянно возобновляли спор.

Соборы в Арелате в 353 году и Медиолане в 355 году привели к новому осуждению Афанасия. Западные епископы, отказавшиеся подписать осуждение, подверглись давлению и ссылке. Среди них оказались Либерий Римский, Иларий Пиктавийский и Евсевий Верцелльский. Это показывает, насколько далеко зашёл конфликт: теперь вопрос о Никее затрагивал не только Восток, но и западную церковную иерархию.

В феврале 356 года произошло одно из самых известных событий в жизни Афанасия. Во время богослужения в церкви святого Феона в Александрию вошли вооружённые силы, направленные властями. Афанасий находился среди верующих, но сумел скрыться. Началось его третье изгнание - самое продолжительное. Около шести лет он находился в Египте, перемещаясь между монашескими поселениями и скрываясь от императорских властей.

Именно это изгнание особенно важно для понимания Александрийской школы. Афанасий не оказался интеллектуально изолированным. Напротив, египетские монастыри стали частью сети, благодаря которой его письма и сочинения продолжали распространяться. Его связь с пустынными монахами позволила объединить две формы христианской жизни, которые иногда ошибочно рассматриваются отдельно: интеллектуальное богословие городской Александрии и аскетическое христианство египетской пустыни.

В эти годы Афанасий писал против ариан и защищал Никейский собор. Одним из его важнейших произведений стало "О постановлениях Никейского собора" (*De decretis Nicaenae*

synodi). В нём он объясняет, почему отцы Никеи имели право использовать термин *homoousios*. Его аргумент особенно важен методологически. Афанасий не утверждает, что слово само по себе обладает магической силой. Он показывает, что его значение определяется тем, что именно собор стремился исключить: понимание Сына как одного из созданных существ.

Другим важным произведением стало "О соборах, бывших в Аримине Италийском и Селевкии Исаврийской" (*De synodis*), написанное в 359 году. Здесь Афанасий уже разбирает многочисленные формулы, появившиеся после Никеи. Именно это произведение показывает, насколько хорошо он понимал сложность антинекейского лагеря. Для него не все противники *homoousios* были одинаковыми. Он постепенно научился различать радикальных противников божества Сына и тех, кто просто опасался никейской терминологии.

Эта способность особенно проявилась после возвращения Афанасия в 362 году. После смерти Констанция император Юлиан разрешил ссыльным епископам вернуться. Афанасий вернулся в Александрию и созвал собор. Александрийский собор 362 года оказался чрезвычайно важным для будущего никейского богословия. На нём обсуждались не только арианство и божество Святого Духа, но и возможность примирения между различными группами, признававшими никейскую веру.

Здесь произошло то, что на первый взгляд противоречит привычному образу Афанасия как человека, не способного на компромисс. Он мог быть чрезвычайно жёстким в отношении содержания веры, но значительно гибче в отношении терминологии, если был уверен, что за различными словами стоит одна и та же вера. Афанасий признавал, что выражение "три ипостаси" может быть употреблено правильно, если оно не означает трёх богов. Собор 362 года также помог прояснить различие между *ousia* и *hypostasis*. Это стало одним из мостов от ранненикейской терминологии к богословскому языку каппадокийцев.

Поэтому исторический Афанасий гораздо сложнее образа "одного человека против всего мира". Он действительно был необычайно непреклонен, но его непреклонность относилась прежде всего к содержанию христианской веры. В практической политике и церковной дипломатии он мог быть достаточно гибким. Его принцип можно сформулировать так: терминологические различия допустимы до тех пор, пока они не разрушают содержание веры.

После краткого правления Юлиана Афанасий был изгнан в четвёртый раз. Однако Юлиан погиб в 363 году, и новый император Иовиан вернул его. После смерти Иовиана в 364 году власть на Востоке перешла к Валенту, который проводил политику, благоприятную для гомейской партии. В 365 году Афанасий снова получил приказ покинуть кафедру. На этот раз изгнание продолжалось всего несколько месяцев: он скрывался в окрестностях Александрии, а затем вернулся. Это было его пятое и последнее изгнание.

Последние годы Афанасий провёл в Александрии. Он умер 2 мая 373 года. До Константинопольского собора 381 года оставалось восемь лет. Он не увидел окончательного политического и соборного поражения антинекейских течений, однако его богословская линия уже стала одной из главных основ будущего никейского синтеза.

Афанасий особенно важен ещё и потому, что его богословие невозможно понять вне Александрийской традиции. До него Александрия уже имела огромную интеллектуальную историю. Климент Александрийский пытался показать образованному греко-римскому миру, что христианство не является примитивной религией варваров, а обладает собственной мудростью. Ориген превратил библейскую экзегезу в масштабную интеллектуальную дисциплину: он исследовал варианты библейского текста, различал буквальный, нравственный и духовный уровни толкования и пытался построить систематическую христианскую картину мира.

При этом именно Ориген оставил Александрийской традиции двойственное наследие. С одной стороны, он оказал колоссальное влияние на последующее богословие: учение о Логосе, экзегеза, представление о духовном смысле Писания, философская разработка христианской догматики. С другой стороны, некоторые его идеи - особенно представления о предсуществова-

нии разумных существ и эсхатологическом восстановлении - позднее стали предметом серьёзных споров и были связаны с тем, что в VI веке получило название "оригенизма".

Афанасий не был простым продолжателем Оригена. Его задача была иной. Он должен был определить границы допустимой богословской спекуляции после Никеи. Для него центральным источником богословия оставалось Писание, но Писание должно было читаться в соответствии с целостной верой Церкви. Он постоянно строит аргументы на совокупности библейских свидетельств, противопоставляя арианскому чтению отдельных стихов общий смысл христианского исповедания.

Особое место в его богословии занимает Евангелие от Иоанна. Именно Иоанново учение о Логосе позволяло Александрийской традиции соединять библейскую и философскую проблематику. Логос не является абстрактным принципом космоса, как в некоторых вариантах эллинистической философии. Он - Сын Отца, истинный Бог, через Которого всё сотворено и Который Сам вошёл в человеческое существование.

Поэтому Александрийская христология развивалась вокруг одного фундаментального вопроса: кто является субъектом Иисуса Христа? Если Слово Божие действительно стало человеком, то тот, кто родился от Марии, есть не просто человек, рядом с которым находится Бог. Это один и тот же Христос. Именно эта мысль впоследствии станет центральной для Кирилла Александрийского.

Но между Афанасием и Кириллом стоит ещё одна исключительно важная фигура - Дидим Слепец.

Дидим родился в Александрии около 310-313 года. В детстве он потерял зрение, однако это не помешало ему получить необычайно широкое образование. По свидетельствам древних авторов, он освоил чтение посредством специальных дощечек с вырезанными буквами, а затем приобрёл огромный объём знаний благодаря слуховой памяти. Его интеллектуальные способности производили впечатление даже на современников. Он изучал философию, риторику, диалектику, математику и другие дисциплины и стал одним из наиболее известных христианских учёных IV века.

Около середины IV века Афанасий поставил Дидима во главе Александрийского огласительного училища. Он занимал это положение десятилетиями. Среди людей, соприкасавшихся с ним, были Иероним и Руфин, а через них влияние Дидима распространилось далеко за пределы Египта. Александрийская школа в это время уже не была просто местом начального обучения катехуменов. Она представляла собой интеллектуальную среду, в которой изучались Писание, философия, логика, риторика и богословие.

При этом важно не представлять её как средневековый университет с чёткой программой и непрерывной институциональной структурой. Современные исследователи подчёркивают, что само понятие "Александрийская школа" может быть несколько анахроничным. Источники позволяют говорить о длительной традиции христианской учёности в Александрии, но связь между отдельными руководителями и формальным училищем не всегда ясна. Особенно это касается Афанасия и Кирилла: они, безусловно, принадлежат к александрийской богословской традиции, но не следует автоматически считать их "директорами школы" в том же смысле, что Дидима.

Дидим был прежде всего экзегетом и систематическим богословом. Его произведения демонстрируют, насколько тесно в IV веке соединялись александрийская библейская учёность и никейская догматика. В отличие от раннего Оригена, Дидим уже работает в мире после Никеи. Поэтому он принимает никейское учение о божестве Сына как исходную позицию и направляет свою интеллектуальную энергию на новые вопросы, прежде всего на божество Святого Духа.

Главным сохранившимся догматическим произведением Дидима является трактат "О Святом Духе". Он был написан против тех христиан, которые признавали Отца и Сына Богом,

но отрицали равное божество Святого Духа. Дидим строит аргумент вокруг действия Духа. Святой Дух освящает, сообщает духовные дары и делает человека причастным Богу. Но если источник освящения сам является тварью, возникает проблема: каким образом тварь может сообщать человеку божественную жизнь? Поэтому действие Духа свидетельствует о Его собственном божественном статусе.

Здесь вновь проявляется типично александрийская сотериологическая логика. Как Афанасий использовал обожение для защиты божества Сына, так Дидим использует освящение человека для защиты божества Духа. Бог спасает человека через собственное действие, а не через посредство ещё одной твари.

Дидим подробно анализировал библейские тексты, связанные с Духом, и обращал внимание на крещальную формулу: Отец, Сын и Святой Дух помещаются в единую sacramентальную структуру. Он также обращался к словам апостола Павла о христианах как храме Святого Духа. Если человек является храмом Духа в том же смысле, в каком он является принадлежащим Богу, то Дух не может быть просто одной из высших тварей.

При этом богословский язык Дидима показывает переходную стадию развития тринитарной терминологии. В его текстах встречаются случаи, когда *ousia* и *hypostasis* ещё не всегда имеют то строго различённое значение, которое закрепится у каппадокийцев. Это особенно важно исторически: формула "одна сущность, три ипостаси" не возникла мгновенно в готовом виде. Она была результатом постепенного уточнения языка, в котором греческие богословы пытались выразить одновременно единство Бога и реальное различие Отца, Сына и Духа.

Дидим был также важным христологом. Он утверждал соечность Сына Отцу и реальность воплощения. Однако здесь его оригенистское наследие становилось заметнее. В некоторых его текстах присутствуют представления о предсуществующей разумной душе Христа, соединяющейся со Словом и телом. Подобные идеи позднее окажутся несовместимыми с окончательно сформировавшимися христологическими представлениями Церкви. Это показывает, насколько сложным было положение даже у богословов, которых в IV веке воспринимали как защитников веры.

В антропологии Дидим сохраняет характерный для александрийской традиции интерес к внутреннему человеку. Он различает внешнего человека, связанного с телесной жизнью, и внутреннего человека – разумное начало, через которое человек способен обращаться к Богу. В его интерпретации человек существует не просто как биологическое существо, а как разумное и духовное существо, призванное к преобразованию.

Особенно характерна его экзегеза Ветхого Завета. Для Дидима события Пятикнижия, псалмов и пророческих книг не являются только рассказом о прошлом. Они имеют духовный смысл и раскрываются в свете Христа. Здесь он непосредственно продолжает Оригена. Александрийская экзегеза не отрицала исторического смысла Писания, но считала, что историческое событие может одновременно быть образом более глубокой духовной реальности. Исход Израиля может говорить о выходе человека из рабства греху; храм может указывать на Христа и Церковь; Иов может быть образом страдающего праведника и одновременно прообразом Христа.

Именно поэтому александрийский метод часто противопоставляли антиохийскому. Антиохийские богословы опасались, что чрезмерная аллегоризация разрушит исторический смысл Писания. Александрийцы, напротив, опасались, что ограничение текста буквальным смыслом не позволит увидеть его полноту. Однако это различие не следует превращать в карикатуру: антиохийцы не были просто "буквалистами", а александрийцы не считали историю бессмысленной. Речь шла прежде всего о разных акцентах в вопросе о том, как исторический текст раскрывает богословскую реальность. Трагедия Дидима состоит в том, что его посмертная судьба оказалась гораздо хуже его репутации при жизни. Оригенистские идеи, которые в IV веке могли существовать внутри интеллектуальной среды, в последующие столетия стали

объектом всё более жёсткого осуждения. В VI веке Дидим был включён в число авторов, связанных с осуждением оригенистских положений. В результате значительная часть его сочинений была утрачена.

Но в 1941 году произошло открытие, которое радикально изменило современное представление о Дидиме. В Тура, в районе древнего монастыря святого Арсения в Египте, были найдены папирусные кодексы с большим количеством его сочинений. Речь идёт примерно о двух тысячах страниц папирусов, содержащих, среди прочего, комментарии на Бытие, Иова, Псалтирь, Екклесиаста и Захарию. Это открытие позволило увидеть Дидима не через позднейшие цитаты и осуждения, а непосредственно через значительную часть его собственного корпуса. Турские папирусы особенно важны потому, что они показали масштаб его экзегетической работы. Дидим был не просто автором нескольких догматических трактатов. Он представлял собой целую богословскую школу одного человека: непрерывное чтение Писания, сопоставление текстов, обсуждение вариантов толкования, обращение к предыдущим комментаторам и философское осмысление библейских образов.

Поэтому Дидима правильнее видеть не просто как "эпигон Оригена". Он действительно продолжал оригенистскую методологию, но работал уже после Никеи и внутри совершенно иной догматической ситуации. Его задача состояла в том, чтобы соединить alexandрийскую экзегетическую культуру с никейским пониманием Троицы. Современные исследования именно поэтому уделяют всё больше внимания не только его догматическим трактатам, но и комментариям, поскольку они позволяют увидеть, как его богословие функционировало на практике.

Здесь особенно хорошо видно различие между Афанасием и Дидимом. Афанасий был прежде всего епископом-полюемистом и церковным деятелем. Его богословие формировалось в непосредственной борьбе за Никейский символ. Дидим был учёным и учителем. Он не обладал политическим влиянием Афанасия, но продолжал интеллектуальную работу Александрийской традиции. Один защищал границы никейской веры в церковной борьбе, другой показывал, как эта вера может быть встроена в масштабную систему библейской учёности.

При этом именно через Дидима становится особенно заметно, насколько условно говорить о единой "Александрийской школе". Афанасий поддерживал Дидима, хотя сам не был оригенистом в полном смысле слова. Дидим сохранял идеи, которые позднее стали спорными, одновременно защищая никейское учение о Троице. Это значит, что IV век нельзя представить как эпоху, в которой уже существовали две полностью сформированные стороны, границы ещё формировались, и один и тот же богослов мог быть радикальным защитником Никеи в одном вопросе и наследником спорной традиции в другом.

Именно из этой среды вышел Кирилл Александрийский. Кирилл родился около 375–380 года, вероятно, в Египте, и был племянником Феофила Александрийского. В 412 году после смерти своего дяди он стал епископом Александрии. Его образование и богословская культура были глубоко alexandрийскими: он великолепно знал Писание, активно использовал предшествующую патристическую традицию и особенно высоко ценил Афанасия. Однако исторически Кирилл уже принадлежит прежде всего V веку, поэтому его не следует искусственно включать в историю IV столетия. Его значение для нашей темы состоит в другом: именно у Кирилла идеи, сформировавшиеся в alexandрийской традиции IV века, получили новое применение в христологическом споре.

Кирилл начал как богослов Троицы и экзегет. Его ранние произведения направлены против арианства и посвящены защите единосушия Сына Отцу. Но постепенно в центре его внимания оказался другой вопрос: если Сын Божий действительно воплотился, то как следует понимать единство Бога и человека во Христе?

Ответ Кирилла был радикально сосредоточен на единстве субъекта. Тот, кто родился от Марии, тот же самый, кто является вечным Сыном Отца. Поэтому Мария может называться

Theotokos - Богородицей. Этот титул не означает, что Мария является источником божественной природы Сына. Он означает, что родившийся от неё человек не представляет собой отдельного человеческого субъекта, рядом с которым находится божественный Логос. Родившийся от Марии - тот же самый Сын Божий, ставший человеком.

Именно это стало центральным пунктом спора Кирилла с Несторием. В 428 году Несторий стал епископом Константинополя. Спор о допустимости наименования Марии "Богородицей" быстро превратился в спор о структуре воплощения. Несторий опасался, что такое выражение стирает различие между божественным и человеческим. Кирилл опасался противоположного: что чрезмерное различие приведёт к представлению о двух субъектах во Христе.

В 430 году Кирилл составил знаменитые Двенадцать анафематизмов. Первый из них непосредственно связывает исповедание истинного божества Христа с титулом Theotokos; второй утверждает, что Слово Отца соединено с плотью ипостасно и образует единого Христа. Четвёртый запрещает распределять евангельские высказывания между двумя отдельными субъектами - одним божественным и одним человеческим.

Эта логика достигла кульминации на Эфесском соборе 431 года. Кирилл председательствовал на соборе, Несторий был осуждён и низложен. Однако первоначальный конфликт не завершился. Антиохийские епископы, прибывшие позже, не признали решения Кирилла и сами объявили его низложенным. Только в 433 году было достигнуто примирение между Александрией и Антиохией.

Формула примирения 433 года чрезвычайно важна, потому что показывает, что зрелая христология Кирилла была сложнее простого противопоставления "одна природа против двух природ". В письме к Иоанну Антиохийскому Кирилл принимает исповедание совершенного Бога и совершенного человека, единосущного Отцу по божеству и единосущного нам по человечеству, и говорит о "соединении двух природ", одновременно настаивая: "один Христос, один Сын, один Господь". Он также сохраняет титул Богородицы.

Это чрезвычайно важно для понимания последующей истории. Кирилл не просто утверждал "одну природу" в смысле отрицания человеческой природы Христа. Его основная проблема заключалась в другом: нельзя допустить, чтобы после воплощения появились два Христа или два Сына. Именно поэтому его знаменитая формула "μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγος ὁμοῦσκαρμένῃ" - "единая воплотившаяся природа Бога-Слова" - должна читаться в контексте всей его христологии. Формула восходит не к Афанасию, как долгое время предполагали некоторые древние и средневековые авторы, а к Аполлинарию Лаодикийскому; Кирилл использовал её, вкладывая в неё собственный смысл.

Вопрос о том, как именно понимать эту формулу у Кирилла, впоследствии станет одним из главных вопросов христологических споров V века. Для одних его последователей она подчёркивала единство воплощённого Сына; для противников могла звучать как отрицание сохраняющегося различия божественного и человеческого. Халкидонский собор 451 года попытался выразить одновременно оба принципа: один и тот же Христос - один Сын и одно Лицо, но Он существует "в двух природах", без смешения и без разделения. Именно поэтому Халкидон нельзя просто представить как победу Антиохии над Александрией: его формула одновременно сохраняла кирилловское требование единства Христа и антиохийское требование не смешивать божество и человечество.

В этом и заключается историческое значение Александрийской школы. Её история не представляет собой одну непрерывную доктрину, которую можно просто перечислить от Климента к Оригену, от Оригена к Афанасию, от Афанасия к Дидиму и от Дидима к Кириллу. Это скорее интеллектуальная традиция, которая постоянно меняла свои задачи. Климент и Ориген пытались показать интеллектуальную глубину христианства и разработать язык для чтения Писания. Афанасий использовал александрийскую библейскую и богословскую культуру для защиты божества Сына и никейской веры. Дидим соединил эту традицию с разработкой уче-

ния о Святом Духе и продолжил оригенистскую экзегезу уже внутри никейского мира. Кирилл перенёс сформировавшийся александрийский принцип единства божественного действия и единства Христа в новую область - христологию.

Поэтому Афанасий является центральной фигурой не только потому, что он "победил арианство". Его историческая роль глубже. Он связал никейское учение о Троице с учением о спасении, сделал вопрос о божестве Сына вопросом о возможности обожения человека и одновременно превратил Александрию в один из главных центров защиты Никеи. После него никейство перестало быть только формулой собора 325 года. Оно стало целой богословской традицией, включавшей экзегезу, аскетику, христологию, пневматологию и учение о спасении. Именно поэтому противостояние Афанасия антиникейским партиям нельзя сводить к борьбе за одно греческое слово. За *homoousios* стоял вопрос о том, что происходит в христианском спасении. Если Сын - творение, человек остаётся существом, обращающимся к Богу через другого посредника. Если Сын истинно Бог, то в воплощении Сам Бог входит в человеческую историю. А если человек действительно соединяется с воплотившимся Сыном, то обожение перестаёт быть метафорой и становится центральным описанием цели христианской жизни.

Так Александрийская традиция IV века подготовила переход от тринитарного спора к христологическому. Никея поставила вопрос: кто такой Сын по отношению к Отцу? Афанасий показал, почему ответ "истинный Бог" необходим для спасения. Дидим перенёс ту же логику на Святого Духа. А Кирилл несколькими десятилетиями позднее поставил следующий вопрос: если истинный Бог действительно стал человеком, то кто именно родился от Марии, кто страдал на кресте и кто воскрес? Ответ на этот вопрос определит христианскую христологию последующих столетий.

5. Антиохийская школа.

Евстафий Антиохийский занимает особое место в истории IV века. Он принадлежит ещё поколению, непосредственно связанному с Никейским собором, но одновременно стоит у истоков той антиохийской богословской традиции, которая во второй половине IV и начале V века будет развивать особый язык для описания человечества Христа. Его жизнь пришлась на первые десятилетия после Никеи, когда победа над арианством ещё вовсе не была очевидной. Его богословие сочетало решительную защиту единосущия Сына с подчёркиванием реальности человеческой природы Христа, а его экзегеза демонстративно противостояла некоторым тенденциям оригенизма. Поэтому Евстафий интересен не только как один из ранних никейцев, но и как одна из связующих фигур между никейским спором и последующим формированием антиохийской школы.

О происхождении Евстафия известно немного. Он происходил из Сиды в Памфилии, крупного города на южном побережье Малой Азии. До занятия Антиохийской кафедры он был епископом Берои в Сирии. Хронология его перехода в Антиохию не вполне ясна, но обычно его деятельность на этой кафедре относят к периоду непосредственно перед Никейским собором или к самому началу 320-х годов. Уже тогда Антиохия была одним из главных интеллектуальных и церковных центров Востока. Здесь существовала мощная библейская традиция, связанная с Лукианом и его кругом, здесь пересекались различные направления тринитарного богословия, а сама кафедра имела огромное политическое значение.

В древних источниках Евстафий предстает человеком исключительной образованности. Иероним особенно подчёркивает его литературный талант, а позднейшие церковные авторы связывают его с серьёзной философской и риторической подготовкой. При этом важно отделять позднейшую агиографическую идеализацию от исторически надёжных сведений. Например, традиционное именование Евстафия "исповедником" действительно подчёркивает его авторитет как человека, пострадавшего за веру, но подробности его предполагаемых страданий в эпоху Диоклетиана или Лициния установить с уверенностью невозможно. Поэтому правильнее говорить, что поздняя церковная традиция воспринимала его как исповедника.

Около 320-х годов Евстафий оказался во главе Антиохийской церкви. Это произошло в исключительно важный момент. Арийский спор уже вышел далеко за пределы Александрии, а после начала конфликта вокруг Ария Антиохия стала одним из главных центров борьбы между различными восточными группами. В 325 году Евстафий участвовал в Никейском соборе и оказался среди наиболее решительных защитников никейской формулы.

Для понимания его позиции важно помнить, что раннее никейское богословие ещё не обладало той терминологической ясностью, которая появится у каппадокийцев через несколько десятилетий. Слова *ousia* и *hypostasis* продолжали употребляться с различными оттенками, а выражения, обозначающие божественную и человеческую реальность Христа, ещё не имели того технического значения, которое они получают в V веке. Поэтому Евстафия нельзя механически читать через позднейшую халкидонскую терминологию.

Его принципиальная позиция в тринитарном споре была, однако, совершенно определённой: Сын не является тварью и не принадлежит к миру созданного. Никейское "единосущный Отцу" было для него не философским украшением, а необходимой границей между христианством и арианским пониманием Бога. Именно поэтому Евстафий оказался одним из наиболее неудобных противников антินิกейской партии на Востоке.

Особенно резким был его конфликт с Евсевием Кесарийским. До Никеи Евсевий был одним из наиболее влиятельных богословов Палестины, а после собора занял более осторожную позицию, стремясь сохранить возможность согласия между различными восточными

группами. Евстафий воспринимал такую позицию как недостаточно последовательную защиту Никеи.

Евстафий оказался для антиникейцев особенно опасен именно благодаря своему положению. Он был епископом Антиохии, одной из крупнейших кафедр Востока, и мог влиять не только на собственную общину, но и на церковную политику Сирии. Поэтому его устранение имело гораздо большее значение, чем обычный спор между двумя богословами.

Около 330 или 331 года против Евстафия был созван собор в Антиохии. Сохранившиеся рассказы об обстоятельствах его низложения носят ярко полемический характер. По церковной историографии, сначала против него было выдвинуто обвинение в безнравственности, подтвержденное показаниями женщины, которая впоследствии призналась в ложности обвинения. Затем возникло обвинение в оскорблении императрицы Елены, матери Константина. Наконец, к делу была добавлена более широкая политическая интерпретация поведения Евстафия.

Современный историк должен здесь соблюдать осторожность. Источники написаны уже после победы никейской партии и стремятся представить низложение Евстафия как результат заранее организованной интриги ариан. Возможно, именно так оно и происходило, однако детали обвинений невозможно проверить независимо. Несомненно другое: Евстафий был низложен, отправлен в ссылку и умер вне Антиохии, вероятнее всего в Филиппах около 337 года. Его низложение вызвало серьёзный раскол в Антиохии, поскольку часть духовенства и народа продолжала признавать его законным епископом.

Этот эпизод чрезвычайно важен для понимания арианского кризиса. После Никеи спор перестал быть только спором о формуле веры. Вопрос о том, кто имеет право занимать епископскую кафедру, какие соборы обладают законной властью и может ли император вмешиваться в церковные дела, оказался непосредственно связан с догматикой. Низложение Евстафия стало одним из первых крупных примеров того, как борьба за никейскую веру переплеталась с борьбой за епископские кафедры.

Однако богословское значение Евстафия не исчерпывается его ролью в арианском споре. Гораздо интереснее его христология.

Евстафий последовательно защищал реальность человеческой природы Христа. Христос имеет настоящее человеческое тело и настоящую человеческую душу. Это положение имело принципиальное значение. В IV веке христианское богословие одновременно сталкивалось с двумя противоположными опасностями. С одной стороны, арианство могло уменьшить божественный статус Сына, превратив Его в высшее создание. С другой стороны, учение Аполлинария могло поставить под угрозу полноту человечества Христа, утверждая, что божественный Логос занимает во Христе место человеческого разумного начала.

Евстафий отвергал оба направления. Христос действительно Бог, но Он также действительно человек. Если человеческая душа Христа отсутствует, то воплощение оказывается неполным. А если Христос не имеет полноценного человеческого ума и человеческой психики, то становится трудно объяснить, каким образом спасается именно человеческая природа.

В этом отношении Евстафий оказывается ближе к будущей антиохийской христологии, чем многие его современники. Он интересуется не только вопросом "кто есть Сын по отношению к Отцу", но и вопросом "что именно Сын воспринял в воплощении". Впоследствии этот второй вопрос станет одним из центральных вопросов христологии.

Особенно интересен его трактат "О душе" и связанные с ним фрагменты. В прошлом корпус текстов Евстафия был реконструирован очень осторожно, поскольку большая часть его сочинений погибла. Современные исследования позволили связать с Евстафием более значительный корпус фрагментов, включая материалы, ранее приписывавшиеся другим авторам. В частности, существует серьёзная аргументация в пользу отнесения к нему сочинения "Против ариоманитов и о душе" (*Contra Ariomanitas et de anima*). Это существенно меняет наше пред-

ставление о нём: Евстафий оказывается не просто епископом, выступавшим против Ария, но самостоятельным автором, размышлявшим о связи христологии и антропологии.

Его мысль при этом интересна своей напряжённостью. Евстафий критически относился к Оригену, однако сам сохранял представление о человеческой душе Христа, которое могло существовать и в оригеновской традиции. Это показывает, насколько условно было бы изображать IV век как простую борьбу "оригенистов" и "антиоригенистов". Один и тот же богослов мог отвергать одни элементы оригенизма и сохранять другие.

Особенно ярко эта сложность проявляется в его отношении к экзегезе.

Главное полностью сохранившееся сочинение Евстафия - "О чревоушательнице против Оригена" (*De engastrimytho contra Origenem*). Поводом для него становится знаменитый рассказ из 1 Царств 28, где Саул обращается к волшебнице из Аэндора и, согласно тексту, видит явившегося Самуила. Ориген истолковывал этот эпизод в определённом направлении, а Евстафий использовал его как пример того, насколько опасной может быть экзегеза, слишком свободно отходящая от буквального смысла текста. Сочинение сохранилось и известно в рукописной традиции; его наличие подтверждается, например, каталогом Британской библиотеки, где оно прямо указано как текст Евстафия Антиохийского.

Но здесь возникает важное методологическое уточнение. Евстафий не просто выступает против любой символической интерпретации Библии. Его критика направлена против того способа аллегоризации, при котором историческое содержание текста перестаёт иметь самостоятельное значение. Для него Писание рассказывает о реальных событиях, и духовный смысл не должен уничтожать историческую реальность.

Именно здесь можно увидеть раннюю форму того направления, которое позднее получит развитие у Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуестийского. Евстафий ещё не создал систематической антиохийской школы экзегезы, но некоторые её принципиальные интуиции уже присутствуют: внимание к буквальному смыслу, недоверие к произвольной аллегории, интерес к исторической конкретности текста и стремление читать Ветхий Завет как реальную историю спасения.

При этом противопоставлять Евстафия Оригену абсолютно не следует. Ориген сам был чрезвычайно внимательным филологом и историком текста, а позднейшая картина "александрийцы аллегоричны, антиохийцы буквальны" сильно упрощает действительность. Антиохийцы также использовали духовные и пророческие интерпретации, а александрийцы не были равнодушны к буквальному смыслу. Разница заключалась скорее в том, какой уровень смысла они считали исходным и как далеко позволяли себе идти в переходе от исторического текста к духовному толкованию. Современные исследования антиохийской "theoria" специально подчёркивают, что её нельзя свести к голому буквальному прочтению.

Христология Евстафия также связана с его экзегезой. Если буквальный смысл повествования о Христе реален, то реальны и Его человеческие действия, человеческая душа, человеческое страдание и человеческое развитие. Евстафий тем самым сопротивляется тенденции превращать человеческую жизнь Иисуса в простую внешнюю оболочку божества.

Именно поэтому его можно рассматривать как одного из ранних предшественников той линии, которая позднее приведёт к Диодору, Феодору и Несторию. Но слово "предшественник" здесь следует понимать исторически, а не как утверждение, будто Евстафий уже обладал их развитой христологией. Он не учил несторианству, не существовавшему в его время как сформированная система, и не разделял Христа на двух самостоятельных сыновей.

Его значение заключается именно в переходности. В нём ещё живёт ранненикейская борьба за истинное божество Сына, но одновременно появляется всё более сильный интерес к полноценному человечеству Христа. В нём соединяются антиарианская догматика и анти-аллегорическая экзегеза. Именно из такого соединения постепенно вырастет специфический облик антиохийского богословия.

После изгнания Евстафия антиохийская церковь на десятилетия оказалась расколотой. Его место заняли и сменяли друг друга иерархи различных богословских направлений, а сама кафедра стала одним из центров борьбы вокруг Никеи. Поэтому его низложение не уничтожило его наследия. Напротив, оно оставило в Антиохии память о богослове, который соединял защиту никейской веры с особым пониманием человечества Христа.

Евстафий умер до того, как арианский кризис достиг своей кульминации. Он не увидел ни Константинопольского собора 381 года, ни окончательного формирования каппадокийской терминологии. Но его богословская проблема уже была поставлена: если Сын действительно Бог, то каким образом Он действительно становится человеком? И если человеческая природа Христа реальна во всей полноте, каким образом она соединяется с вечным Словом, не превращаясь ни в самостоятельного второго сына, ни в безличный инструмент божества? Именно этот вопрос через несколько десятилетий станет центральным вопросом антиохийской школы.

Следующим крупным звеном этого развития был Диодор Тарсийский.

Диодор Тарсийский принадлежит уже другому поколению. Если Евстафий был одним из первых никейцев, одновременно формировавших антиохийский подход к Писанию и христологии, то Диодор стал человеком, который превратил эти тенденции в устойчивую интеллектуальную традицию. При этом выражение "Антиохийская школа" требует некоторой осторожности. Современные исследователи отмечают, что это не обязательно была школа в том же институциональном смысле, в каком можно говорить, например, об организованном учебном заведении. Скорее речь идёт о сети учителей, учеников, монашеских общин и епископов, объединённых определёнными методами экзегезы и богословскими интересами. Именно Диодор стал одним из центральных узлов этой сети.

Диодор родился в Антиохии около 330 года. Он происходил из обеспеченной семьи и получил классическое образование. Как и многие выдающиеся христианские интеллектуалы IV века, он сначала прошёл через греческую риторическую и философскую культуру. Позднее он посвятил себя церковной жизни и изучению Писания.

Важнейшую роль в его формировании сыграл Сильван Тарсийский, а затем Евсевий Эмесский. Последний принадлежал к сложному миру восточного богословия, где границы между никейцами и антиникейцами ещё не были такими чёткими, как после 381 года.

Вернувшись в Антиохию, Диодор стал пресвитером и приобрёл известность как проповедник и учитель. Именно здесь вокруг него сформировался аскетический и интеллектуальный круг, который позднее сыграет огромную роль в истории христианства. Его община обычно называется *askētērion* - местом аскетического обучения и упражнения. Это было не просто монастырское поселение в позднейшем смысле слова. Здесь сочетались молитва, аскеза, изучение Писания, богословские дискуссии и подготовка будущих церковных деятелей.

Среди учеников и слушателей Диодора были Иоанн Златоуст и Феодор Мопсуестийский. Через них его влияние стало огромным. Златоуст унаследовал от него любовь к подробному тексту Писания, внимание к грамматике и историческому контексту и одновременно развил совершенно собственный проповеднический стиль. Феодор же стал наиболее последовательным представителем той экзегетической и христологической линии, которую обычно называют антиохийской. Университетская исследовательская традиция прямо связывает Диодора с формированием этой школы и называет его учителем Златоуста и Феодора.

Диодор оказался в центре церковной борьбы во время правления Валента. Император поддерживал антиникейские силы, и в 372 году Диодор был изгнан. Он оказался в Армении, где сблизился с Василием Великим. Это обстоятельство важно: Диодор не был представителем какого-то изолированного "сирийского" богословия. Он находился в тесном контакте с каппадокийцами и принадлежал к той же никейской сети, которая позднее обеспечит окончательную победу Никеи.

После смерти Валента в 378 году Диодор вернулся. Вскоре Мелетий Антиохийский поставил его епископом Тарса в Киликии. Это был не случайный карьерный шаг. Диодор уже обладал огромным авторитетом как учитель и защитник Никеи. В 381 году он участвовал в Константинопольском соборе, а после собора императорская власть представила его как одного из епископов, чьё общение являлось признаком ортодоксии

Таким образом, человек, которого позднейшая монофизитская и антиохийская полемика будет связывать с "несторианством", в IV веке был признанным никейским авторитетом.

Это особенно важно для понимания его последующей судьбы. Нельзя писать историю Диодора так, будто он уже в IV веке был сознательным предшественником Нестория. Сам Диодор умер задолго до Эфесского собора и при жизни не был осуждён как еретик. Более того, его репутация богослова сохранялась ещё долго после смерти.

Главным делом Диодора была экзегеза. Он писал комментарии к огромному количеству библейских книг. Большинство его произведений погибло, поэтому сегодня мы видим Диодора главным образом через фрагменты, сохранившиеся у позднейших авторов и в рукописной традиции. Но даже эти остатки позволяют восстановить его принципиальный метод.

Диодор считал, что Писание необходимо читать исторически. Библейский текст не является набором шифров, в котором каждое событие можно произвольно заменить абстрактной духовной идеей. Если Писание говорит о царе, войне, пророке, Иерусалиме или Израиле, сначала необходимо понять, что эти слова означали в первоначальном историческом контексте.

Однако отсюда не следует, что Диодор отвергал христианское прочтение Ветхого Завета как пророчества о Христе. Напротив, он пытался объяснить, каким образом исторический смысл может одновременно содержать более глубокое пророческое значение.

Именно для этого он использовал понятие *theōria*. В его понимании это не произвольная аллегория. Смысл текста сначала должен быть установлен в его исторической реальности, а затем в этой самой реальности можно увидеть действие более глубокого божественного замысла. Поэтому Ветхий Завет не нужно превращать в иносказательную головоломку, чтобы увидеть в нём Христа.

Это различие чрезвычайно важно. Упрощённая школьная схема говорит: "Александрия - аллегория, Антиохия - буквальный смысл". В действительности Диодор не просто отвергал духовное толкование. Он отвергал такое духовное толкование, которое уничтожает исторический смысл. Современные исследования антиохийской *exegesis* подчёркивают именно это: *theōria* не была простым синонимом "буквального смысла", а представляла собой способ увидеть христологическое и пророческое значение, исходя из исторического текста.

Можно представить метод Диодора следующим образом. Если пророк говорит о конкретном историческом событии, сначала нужно понять это событие. Но если это событие включено Богом в историю спасения, оно может стать прообразом будущего. Таким образом, между буквальным и духовным смыслом существует не разрушение, а преемственность.

Это имело огромное значение для христианской герменевтики. Диодор пытался одновременно избежать двух крайностей. С одной стороны, чисто буквального чтения, при котором Ветхий Завет превращается в собрание древних исторических текстов без отношения ко Христу. С другой стороны, произвольной аллегории, при которой практически любое слово может получить любое значение.

Поэтому его экзегеза была не просто филологической. Она была богословской. История Израиля имела значение потому, что Бог действует в истории. Именно поэтому исторический смысл является фундаментом христианского смысла.

Наиболее характерно это проявилось в его толковании Псалтири. Диодор не считал, что любой псалом непосредственно говорит о Христе. Он стремился различать исторического автора, историческую ситуацию и последующее христологическое значение. В современной патристической науке именно это стало одним из примеров того, насколько неправильно пред-

ставлять антиохийцев как простых "буквалистов". Они могли читать тексты типологически и христологически, но хотели, чтобы подобное чтение имело основания в самом тексте и истории.

Эта методология была связана с более глубоким богословским убеждением: христианство утверждает не миф, а событие. Воплощение произошло в определённый момент истории. Христос действительно родился, жил, страдал, умер и воскрес. Поэтому и подготовительная история Ветхого Завета не может быть растворена в абстрактных символах. Здесь постепенно появляется связь между экзегезой Диодора и его христологией. Диодор особенно активно выступал против Аполлинария Лаодикийского. Аполлинарий хотел сохранить единство Христа и защитить его от идеи двух субъектов. Но его решение заключалось в том, что человеческий ум Христа заменён божественным Логосом. Христос обладает человеческим телом, но не обладает полностью человеческим разумным началом.

Для Диодора это было неприемлемо. Если Христос не имеет человеческого ума, то человеческая природа Христа неполна. А если воплощённый Христос не обладает полноценной человеческой природой, возникает вопрос, что именно спасено.

Здесь Диодор фактически применяет к христологии тот же принцип реализма, который применял к Писанию. Нельзя говорить о "человечестве" Христа и одновременно лишать Его того, что делает человека человеком. У Него есть человеческое тело, человеческая душа и человеческий ум. Его человеческая жизнь должна быть настоящей жизнью. Эта позиция была принципиально важна для последующей христологии. Вопрос о человеческом уме Христа позднее станет частью более широкого вопроса о человеческой воле, свободе, страдании и послушании. Если Христос не обладает полноценным человеческим внутренним миром, то Его человеческое послушание оказывается лишь видимостью. Диодор поэтому подчёркивал реальность человеческих действий Иисуса. Христос действительно возрастает, действительно испытывает человеческие страдания, действительно молится, действительно проявляет человеческую волю. Это не театральная демонстрация божественного Логоса, а настоящая человеческая жизнь. Однако именно здесь возникает фундаментальная проблема, которая впоследствии станет ахиллесовой пятой антиохийской христологии. Если человеческая природа Христа обладает всем необходимым для полноценной человеческой жизни, включая ум и волю, то каким образом она является природой самого Сына? Что делает человека Иисуса именно Сыном Божиим, а не отдельным человеком, которому Сын каким-то образом присоединился?

Диодор был совершенно далёк от арианства. Он не говорил, что Иисус - обычный человек, позднее избранный Богом. Он утверждал реальность воплощения Слова. Но его язык иногда слишком сильно подчёркивал самостоятельность человечества Христа и недостаточно ясно выражал единство субъекта. Именно здесь позднейшие исследователи видят напряжение между двумя требованиями. Первое: Христос должен быть настоящим Богом. Второе: Христос должен быть настоящим человеком. Александрия особенно сильно подчёркивала первое единство: один Субъект - Слово, ставшее плотью. Антиохия особенно сильно подчёркивала вторую сторону: полноценный человек, не превращённый в пассивную оболочку Божества. В IV веке эта разница ещё не была расколом. Диодор и его ученики были никейцами. Их борьба с Аполлинарием была направлена на защиту христологии. Но язык, который они использовали для этой защиты, позднее оказался источником новых проблем.

Это особенно заметно в учении Диодора о соединении божества и человечества. Он подчёркивал, что божественная природа не превращается в человеческую и человеческая не превращается в божественную. Между ними существует реальное единство, но это единство нельзя понимать как смешение. Здесь появляется характерный антиохийский страх: если сказать, что Христос просто "одна природа", можно уничтожить человеческую реальность. Если же слишком резко говорить о двух природах и их самостоятельности, можно создать впечатление двух субъектов.

В IV веке ещё не существовало окончательной формулы, которая позволяла бы одновременно выразить оба положения с необходимой терминологической точностью. Поэтому Диодор стоит не в конце христологического развития, а в его середине.

Его значение становится ещё яснее, если посмотреть на его борьбу с арианством. Для Диодора Никейская вера означала, что Сын является истинным Богом. Но против Аполлинария он одновременно утверждал, что этот истинный Бог действительно стал человеком. Таким образом, его богословие строится вокруг двух отрицаний: Христос не является тварью и Христос не является Богом, который лишь носит человеческое тело.

Это чрезвычайно важная позиция. Она показывает, что антиохийское богословие не возникло как "оппозиция Александрии". Оно возникло из другой задачи внутри никейского христианства. Если Афанасий прежде всего защищал божество Сына от Ария, то Диодор всё больше сосредоточивался на вопросе, как понимать полноту человечества Сына после того, как Его божество уже исповедано.

В 372 году Диодор был изгнан Валентом. Его пребывание в Армении имело важные последствия: там он встретился с Василием Великим и оказался частью широкой сети никейцев, противостоявших императорской антиникейской политике. После смерти Валента он вернулся и в 378 году стал епископом Тарса. Через три года он оказался участником Константинопольского собора 381 года.

Это особенно важно для его исторической оценки. В 381 году Диодор не выглядел подозрительным предшественником ереси. Напротив, его воспринимали как одного из авторитетных представителей никейской партии. В императорском законодательстве после собора он был назван среди тех, чьё общение служило критерием православия.

Именно поэтому позднейшее обвинение Диодора в том, что он был "отцом несторианства", нельзя переносить обратно на IV век. Кирилл Александрийский действительно позднее написал сочинение "Против Диодора и Феодора", рассматривая их богословие как источник той христологии, которую он считал разделяющей Христа. Но это была уже полемика 430-х годов, когда Несторий стал центральной фигурой церковного конфликта. Для Кирилла логика была понятна: если Несторий обращался к Диодору и Феодору как к авторитетам, значит, необходимо исследовать их богословское наследие. Однако исторически между Диодором и Несторием существовал целый ряд промежуточных этапов. Нельзя просто провести прямую линию "Диодор Несторий" и считать, что конечная позиция автоматически содержалась в исходной.

Сам Несторий появился на исторической сцене лишь спустя десятилетия после смерти Диодора. Поэтому корректнее говорить не о "несторианстве Диодора", а о том, что некоторые проблемы и категории его христологии создали интеллектуальную среду, в которой позднее стало возможно развитие более радикальных антиохийских формулировок.

Посмертная судьба Диодора оказалась чрезвычайно драматичной. Его авторитет продолжал сохраняться среди сирийских христиан. Однако после Эфесского собора 431 года, когда Несторий был осуждён, богословская репутация его учителей стала предметом ожесточённой полемики. В конце V века в Константинополе был созван собор, осудивший Диодора и Феодора, а в VI веке спор вокруг их наследия достиг кульминации.

При этом Диодор не был лично осуждён на Халкидонском соборе 451 года. Его посмертное осуждение было связано прежде всего с более поздним конфликтом вокруг "Трёх глав". На Втором Константинопольском соборе 553 года центральной мишенью стал Феодор Мопсуестийский и его сочинения, тогда как историческая судьба Диодора была сложнее. Поэтому утверждение, будто "Пятый собор просто анафематствовал Диодора", нуждается в существенной оговорке. Самое печальное последствие заключалось в том, что почти весь корпус сочинений Диодора оказался утрачен. Мы знаем его в основном по фрагментам, цитатам у позднейших авторов и несколькими сохранившимися текстами. Тем самым история почти полностью лишила нас возможности читать Диодора непосредственно и оценивать его христологию в её

собственном контексте. Тем не менее его влияние оказалось огромным. Через Феодора Мопсуестийского его экзегетическая программа получила более систематическое развитие. Через Иоанна Златоуста его любовь к тексту Писания превратилась в одну из величайших традиций христианской проповеди. Через позднейших антиохийских авторов его метод распространился далеко за пределы самого Тарса. Поэтому Диодора нельзя описывать просто как "предшественника Нестория". Такое описание превращает всю историю в движение к заранее известному финалу. Гораздо точнее видеть в нём никейского богослова, который пытался решить реальную проблему: как одновременно сохранить истинное божество Христа и полноту Его человечества. Именно эта проблема и делает Диодора исторически значимым.

Александрийское богословие, начиная с Афанасия и позднее Кирилла, будет особенно подчёркивать единство Субъекта воплощения: тот, кто рождается от Марии, есть тот же Сын, который вечен от Отца. Антиохийская традиция, начиная с Евстафия и особенно Диодора, будет всё настойчивее спрашивать: что означает быть человеком? Есть ли у Христа настоящая человеческая душа? Настоящий ум? Настоящая воля? Настоящее человеческое действие? И если всё это есть, каким образом это человечество принадлежит именно Слову? Обе группы вопросов были необходимы. Без Афанасия и Кирилла христианство рисковало потерять реальность Бога во Христе. Без Евстафия и Диодора оно рисковало превратить человечество Христа в абстракцию.

Поэтому история антиохийской школы не должна читаться как история "ереси, постепенно дошедшей до Нестория". В IV веке она была частью самого никейского поиска. Её представители боролись с арианством, защищали божество Сына, выступали против Аполлинария и одновременно пытались дать философски и библейски удовлетворительное объяснение человеческой природе Христа. Проблема заключалась в том, что язык для решения этой задачи ещё не был найден. Евстафий сделал первый шаг, защищая одновременно единосущие Сына и реальность человеческой души Христа. Диодор превратил эту интуицию в более широкую экзегетическую и христологическую программу. Феодор Мопсуестийский довёл её до гораздо большей систематической последовательности. Несторий унаследовал часть этой проблематики и попытался защитить её уже в условиях V века. А Кирилл Александрийский, столкнувшись с этой системой, заставил Церковь сформулировать противоположную сторону проблемы с беспрецедентной точностью.

Именно поэтому путь от Евстафия к Диодору, от Диодора к Феодору, от Феодора к Несторию и от Нестория к Кириллу - это не простая история возникновения "антиалександрийской ереси". Это постепенное усложнение одного вопроса: кто именно является субъектом человеческой жизни Иисуса Христа и каким образом вечный Сын Божий является одновременно настоящим человеком.

На этот вопрос IV век ещё не дал окончательного ответа. Но именно в IV веке были заложены почти все понятия и проблемы, из которых в следующем столетии возникнет христологический кризис.

Феодор Мопсуестийский и Несторий занимают особое место в истории христианской христологии. Их нельзя просто назвать "учителем и учеником": Феодор умер в 428 году, в том же году, когда Несторий стал архиепископом Константинопольским, и прямое отношение Нестория к нему как к личному наставнику не установлено. Однако оба принадлежали к одной интеллектуальной традиции, сложившейся в Антиохии в IV веке. Эта традиция стремилась одновременно сохранить полную божественность Христа и полную реальность Его человечества, не растворяя человеческое в божественном. Именно поэтому между Феодором и Несторием существует не столько отношение "учитель - ученик", сколько отношение богословской преемственности. Феодор довёл до зрелости ряд принципов антиохийской школы, а Несторий оказался тем епископом, вокруг которого эти принципы столкнулись с александрийской хри-

стологией и превратились из внутрицерковной богословской дискуссии в общецерковный кризис.

Феодор родился около 350 года в Антиохии в обеспеченной семье. Он получил классическое образование, в том числе занимался риторикой у знаменитого языческого учителя Ливания. Его соучеником был Иоанн, будущий Иоанн Златоуст. Первоначально Феодор, как и многие образованные молодые люди поздней Римской империи, мог рассчитывать на светскую карьеру. Однако под влиянием Иоанна и прежде всего Диодора Тарсийского он избрал монашескую и церковную жизнь. Диодор стал для него главным представителем того направления, которое впоследствии будет принято называть антиохийским. Около 383 года Феодор был рукоположен в пресвитеры, а около 392 года стал епископом Мопсуестии в Киликии. В отличие от многих богословов, которые получили известность лишь после смерти, Феодор уже при жизни пользовался значительным авторитетом. Он участвовал в церковной жизни Востока, переписывался с другими епископами, выступал против различных богословских течений и оставил огромное количество толкований Священного Писания.

Особое место в его наследии занимала экзегеза. Здесь Феодор представлял характерную для Антиохии реакцию против произвольного аллегоризма. Это не означало полного отказа от духовного или типологического смысла Писания. Феодор признавал, что события Ветхого Завета могут быть прообразами событий Нового Завета, но настаивал на том, что сначала необходимо установить исторический смысл текста. Пророчество должно иметь реальный исторический контекст, персонажи Ветхого Завета должны быть настоящими людьми, а события – настоящими событиями. Только после этого можно говорить о том, каким образом они получают своё окончательное исполнение во Христе и Церкви. Такой подход особенно важен для его христологии: если человечество Иисуса Христа является настоящим человечеством, то евангельские рассказы о Его рождении, росте, страданиях, молитве, послушании и смерти должны описывать не символическое представление, а реальную человеческую жизнь.

Именно здесь находилась одна из главных богословских интуиций Феодора. В полемике с арианами и евномиянами он защищал полную божественность Сына, но одновременно считал необходимым столь же решительно защищать полноту человеческой природы Христа. Особенно важной для него была борьба с Аполлинарием. Аполлинарий Лаодикийский стремился сохранить единство Христа, но делал это ценой отрицания полного человеческого разума в Нём: место человеческого разумного ума, согласно его системе, занимал сам Логос. Для Феодора это было неприемлемо. Если Христос не имеет человеческого ума, человеческой воли и человеческой способности к разумному действию, то Он не является полностью человеком. А если Христос не воспринял человеческую природу полностью, возникает и сотериологическая проблема: то, что не было воспринято, не было и исцелено.

Поэтому Феодор подчёркивал, что Иисус обладает настоящим человеческим телом, настоящей человеческой душой и настоящим человеческим разумом. Он не является безжизненным инструментом, которым божественный Логос просто пользуется извне. Его человеческая природа действует, воспринимает, страдает, испытывает искушения и проявляет послушание Богу. Христос как человек проходит настоящий путь человеческой жизни. Он растёт, учится, терпит страдания, противостоит искушению и добровольно исполняет волю Божию. Именно поэтому для Феодора образ Христа как нового Адама имел большое значение: в Нём человеческая природа достигает того послушания Богу, к которому был призван первый Адам.

Однако чем сильнее Феодор подчёркивал полноту человеческой природы, тем острее становился вопрос о единстве Христа. Если человеческая природа действительно обладает человеческим разумом и человеческой волей, а божественная природа обладает божественным разумом и божественной волей, то как именно они образуют одного Христа? Ответ Феодора отличался от позднейшей халкидонской формулы, поскольку терминологический аппарат IV – начала V века ещё не был окончательно стабилизирован.

Феодор решительно отвергал представление о том, что божественная и человеческая природы смешиваются или превращаются в какую-либо третью природу. Божественная природа остаётся божественной, человеческая - человеческой. Бог не перестаёт быть Богом, становясь человеком, а человек не перестаёт быть человеком в результате соединения с Богом. Поэтому Феодор пользовался языком двух природ, *ousia* и *physis*, а для описания их единства большое значение придавал термину *prosopon* - "лицо", "образ", "личное проявление".

Здесь начинается одна из самых трудных особенностей его богословия. В последующей халкидонской терминологии *hypostasis* и *prosopon* стали практически взаимозаменяемыми в выражении "одна ипостась и одно лицо", но у Феодора употребление этих слов ещё не имело столь строгого значения. *Prosopon* мог обозначать конкретное лицо, но также мог обозначать проявление, достоинство или способ, каким кто-либо выступает перед другими. Поэтому, когда Феодор говорит об "одном *prosopon*" Христа, это нельзя автоматически переводить на язык Халкидонского собора как "одна ипостась" в совершенно тождественном смысле.

Феодор стремился утверждать, что Бог Слово и человек Иисус не являются двумя Христами, двумя Сынами или двумя объектами христианского поклонения. Между ними существует реальное и неразрывное единство. Но он описывал это единство прежде всего через "соединение по лицу" и через благоволение Божие, а не как превращение двух природ в одну природу. В его языке важную роль играет выражение *kat' eudokian* - "по благоволению". Это не следует автоматически понимать как простое внешнее соглашение между двумя независимыми людьми. Феодор хотел выразить реальное единство, которое не уничтожает различий природы. Однако именно характер этого единства впоследствии стал главным предметом критики.

Особенно характерным было его рассуждение о человеческой жизни Христа. Если Христос действительно имеет человеческую природу, то человеческие свойства должны принадлежать этой природе. Христос действительно испытывает голод, жажду, усталость, боль и смерть. Он действительно молится и подчиняется Отцу. Но если все эти свойства без различия приписывать божественному Логосу как божественной природе, получается, что неизменный и бесстрастный Бог подвергается человеческому страданию и смерти. Для Феодора это было неприемлемо. Поэтому он постоянно различал то, что относится к божественной природе, и то, что относится к человеческой.

Из этого различения постепенно возникла проблема, которая позднее станет центральной в споре с Несторием. Если можно сказать "Христос страдал", но нельзя сказать, что божественная природа страдала, то необходимо определить, кто именно является субъектом этого страдания. Для Кирилла Александрийского ответ должен был быть предельно конкретным: субъектом человеческих страданий является тот же самый Сын Божий, вечный Логос. Он страдает не в божественной природе, а в воспринятой человеческой природе. Поэтому можно сказать, что "Бог пострадал во плоти", не утверждая, что божество как таковое стало страстным или изменчивым.

Феодор был гораздо осторожнее с такой формулировкой. Его богословский язык постоянно защищал различие между тем, что свойственно Богу по природе, и тем, что свойственно человеку по природе. Это позволяло ему избежать всякого представления о превращении или страдании божества, но одновременно создавало впечатление, что между Богом Словом и человеком Иисусом существует слишком большая дистанция.

Именно здесь следует искать историческую связь между Феодором и Несторием. Несторий не был простым "учеником Феодора", который механически воспроизвёл готовую систему. Однако он вырос в той же антиохийской интеллектуальной среде, был сформирован её богословским языком и отстаивал многие из тех же принципов: полноту человеческой природы Христа, реальность человеческой воли и деятельности, неизменность божества и необходимость различать свойства двух природ. Поэтому, когда Несторий оказался в центре спора о

Богородице, старые вопросы антиохийской христологии неожиданно превратились в общецерковный конфликт.

6. Политика в 4 веке.

После смерти Константина Великого в 337 году христианизация Римской империи вовсе не приобрела необратимого и однозначного характера. Сам Константин успел сделать христианство привилегированной религией, вернуть Церкви конфискованное имущество, поддержать епископов и созвать Никейский собор, но он не оставил после себя политической системы, которая автоматически обеспечивала бы единство христианской империи. Напротив, после его смерти империя почти сразу погрузилась в борьбу за власть между его наследниками, а вместе с политическими конфликтами продолжились и богословские споры. В течение нескольких десятилетий императоры могли поддерживать совершенно разные религиозные программы: Констанций II активно поддерживал антиникейское богословие, Юлиан попытался восстановить язычество, Иовиан вернул христианство, Валентиниан I на Западе в целом избегал глубокого вмешательства в догматические споры, а Валент на Востоке вновь использовал императорскую власть для поддержки определённой антиникейской партии. Поэтому IV век нельзя представить как простую прямую линию от языческой империи Константина к христианской империи Феодосия. Это была эпоха постоянных колебаний, гражданских войн, религиозных конфликтов, дворцовых переворотов и попыток императоров определить, какой именно должна быть христианская Римская империя.

После смерти Константина власть первоначально перешла к его сыновьям Константину II, Констанцию II и Константу. Однако уже в первые месяцы произошла кровавая чистка династии. Были убиты многочисленные родственники Константина Великого, в том числе Юлий Констанций, отец будущего императора Юлиана. Сам Юлиан и его сводный брат Галл были среди немногих представителей династии, которых оставили в живых. Юлиан был ещё ребёнком, и его дальнейшая судьба первоначально зависела от Констанция II. Он рос в атмосфере, в которой императорская семья одновременно была источником легитимности и постоянной угрозой для самого императора. Любой родственник императорского дома потенциально мог стать знаменем для мятежа, поэтому воспитание Юлиана было тесно связано с вопросом о том, насколько безопасно оставить его в живых.

Юлиан родился в 331 или 332 году, вероятнее всего в Константинополе. Его мать Василина умерла вскоре после его рождения. Отец был убит в ходе династической резни 337 года. Таким образом, будущий император с детства оказался человеком, который лично пережил политическую катастрофу собственной семьи. Это обстоятельство важно для понимания его характера, хотя нельзя сводить всю его последующую политику к детской травме. Юлиан получил чрезвычайно серьёзное образование и постепенно превратился в одного из самых образованных правителей поздней античности.

Его воспитание первоначально было христианским. В числе людей, связанных с его ранним образованием, был Евсевий Никомидийский, один из наиболее влиятельных представителей антиникейского лагеря. Однако огромное влияние на Юлиана оказала классическая греческая литература. Его воспитатель Мардоний познакомил его с Гомером и Гесиодом и фактически сформировал у него представление о греческой культуре как о целостном образе жизни. Для Юлиана Гомер был не просто великим поэтом прошлого. Греческая литература была носителем определённой картины мира, в которой поэзия, философия, религия, нравственность и общественный порядок образовывали единство.

Позднее Юлиан учился в Никомидии, а затем оказался в интеллектуальных кругах Пергама и Эфеса. Там он познакомился с неоплатонизмом, прежде всего с наследием Ямвлиха. Это был не тот неоплатонизм, который можно было бы свести к чистой философской метафизике. В позднеантичной школе Ямвлиха философия тесно соединялась с религиозной практикой и теургией. Человек должен был не только интеллектуально познавать божественное, но и

участвовать в сакральных действиях, посредством которых устанавливалась связь между человеческим и божественным мирами. Для Юлиана это оказалось особенно важно. Его обращение к язычеству было не простым возвращением к старым жертвоприношениям. Он хотел интеллектуально и религиозно реконструировать эллинизм как полноценную альтернативу христианству.

В 355 году Юлиан оказался в Афинах, где продолжил философское образование. Впоследствии он тайно участвовал в языческих мистерияльных культах. Древние источники расходятся в деталях его религиозного обращения, однако несомненно, что к моменту прихода к самостоятельной власти он уже не был христианином. При этом в течение значительной части своей жизни он вынужден был сохранять внешнюю лояльность христианскому императорскому дому. Его религиозная биография поэтому с самого начала была тесно связана с политикой.

Пока Юлиан занимался образованием, положение его семьи вновь изменилось. В 351 году Констанций II назначил его сводного брата Галла цезарем и отправил управлять Востоком. Галл быстро проявил себя как жестокий и непредсказуемый правитель. В 354 году он был отозван и казнён. После смерти Галла Юлиан фактически остался последним близким родственником Констанция, которого можно было использовать в качестве наследника, но одновременно и потенциальным соперником.

Констанций сначала относился к Юлиану с подозрением. Однако империя нуждалась в военном руководителе на Западе. В 355 году Юлиан получил титул цезаря, женился на сестре Констанция Елене и был отправлен в Галлию. От молодого человека, ещё не имевшего серьёзного военного опыта, ожидалось прежде всего выполнение поручений императора. Но именно здесь Юлиан впервые получил возможность показать себя независимо от двора.

Ситуация в Галлии была тяжёлой. Римские территории страдали от нападений германских племён, некоторые города были разорены, армия испытывала трудности с обеспечением и дисциплиной. Юлиан оказался гораздо способнее, чем предполагали его придворные противники. Он лично занимался военными операциями, восстанавливал укрепления, контролировал снабжение и одновременно пытался ограничивать расходы администрации.

В 357 году произошло его наиболее знаменитое военное достижение - битва при Аргенторате, обычно называемая битвой при Страсбурге. Римская армия под его командованием нанесла поражение алеманнам. Юлиан затем продолжил операции на Рейне и добился восстановления римского контроля в некоторых районах. Его репутация в армии быстро выросла. Он оказался не просто удобным родственником императора, а самостоятельным полководцем.

Именно здесь возникла политическая проблема. Констанций II находился на Востоке, где продолжалась тяжёлая борьба с Сасанидской Персией. Восточная война требовала войск, и император приказал перебросить часть лучших галльских подразделений на Восток. Для Юлиана это означало ослабление его собственной армии. Для солдат это означало необходимость покинуть регион, где они служили и где добились успехов. В 361 году войска в Галлии провозгласили Юлиана августом.

Началась новая гражданская война. Однако она оказалась необычной: противники практически не успели встретиться. Констанций II умер в ноябре 361 года в Киликии. Перед смертью он признал Юлиана своим преемником. Так Юлиан стал единственным императором Римской империи.

Его правление продолжалось всего около двадцати месяцев, но за это время он попытался изменить религиозный и культурный курс империи. Именно поэтому Юлиан занимает такое место в истории поздней античности. Он был последним римским императором, который сознательно пытался сделать традиционную греко-римскую религию основой государственной идеологии после того, как христианство уже получило огромные институциональные преимущества.

Юлиановская религиозная политика часто описывается как попытка "вернуть язычество". Это верно, но недостаточно. Юлиан не просто восстановил прежние культы и жертвоприношения. Он хотел создать новую форму языческой религии, способную конкурировать с христианством. Он понимал одну из главных причин успеха Церкви: христианство обладало развитой системой общин, епископов, пресвитеров, благотворительности, дисциплины, образования и социальной взаимопомощи. Традиционное язычество такой единой структуры не имело.

Поэтому Юлиан попытался реформировать язычество институционально. Он обращался к жрецам с требованиями вести нравственную жизнь, избегать роскоши и заниматься благотворительностью. Он хотел, чтобы языческие священнослужители заботились о бедных, помогали странникам и поддерживали социально уязвимых. Для него это было не просто моральное требование. Он фактически пытался заставить языческую религию перенять те элементы общественной организации, которые сделали христианство столь успешным.

Особенно показательно его "Письмо к жрецу". В нём Юлиан рассуждает о необходимости дисциплины, нравственности и благотворительности среди языческого духовенства. Он фактически признаёт, что христианская социальная организация представляет собой серьёзную конкуренцию. Вместо того чтобы просто запрещать христианство, он хотел построить языческую систему, которая могла бы предложить населению сопоставимую социальную и нравственную инфраструктуру.

Юлиан также пытался создать более чёткую иерархию языческого духовенства. Сам император занимал положение верховного жреца и видел себя не только политическим правителем, но и религиозным руководителем. В этом отношении его политика была необычной даже для языческой традиции. Традиционные римские культы были тесно связаны с государством, но не представляли собой единую "Церковь" с единой системой догматики и дисциплины. Юлиан хотел придать язычеству именно такую степень организованности.

При этом его религиозная программа была интеллектуальной. Юлиан считал, что языческие мифы имеют глубокий философский смысл и должны интерпретироваться образованными жрецами. Его собственные сочинения свидетельствуют о попытке построить сложный синтез неоплатонизма, традиционной мифологии, солнечной религии и эллинской культуры. Особенно большое значение он придавал культу Гелиоса и идее иерархически организованного космоса, где различные божества занимают свои места в едином божественном порядке.

Таким образом, Юлиан не возвращал империю просто к религии III века. Он создавал новое, интеллектуализированное язычество IV века. Это было язычество философов, риторов, жрецов и образованной элиты. В нём Платон, неоплатоники, Гомер, жертвоприношения и культовые практики должны были образовать единую систему.

Одновременно Юлиан начал отменять некоторые привилегии, полученные христианами при Константине и его преемниках. Он вернул языческим храмам часть конфискованного имущества и разрешил восстановление традиционных культов. Он также отменил ряд государственных преимуществ христианского духовенства. Важным было и возвращение из ссылки представителей различных христианских партий. Юлиан разрешил возвращаться не только никейцам, но и антиникейским группам.

Иногда это изображают как хитрый план "разделить христиан и заставить их уничтожить друг друга". Такая интерпретация существует уже в позднейшей историографии, однако источники не позволяют уверенно свести политику Юлиана к единственному подобному замыслу. Его решение скорее соответствовало общему принципу: он хотел лишить христианство прежнего государственного преимущества и представить себя императором, одинаково относящимся к различным религиозным группам. При этом очевидно, что возвращение многочисленных изгнанников объективно усилило внутренние конфликты между христианскими партиями.

Особое место занимает его закон об образовании 362 года. Юлиан не запрещал христианам получать образование. Он ограничил возможность преподавать в государственных школах людям, которые, по его мнению, не уважали тех авторов, которых они должны были преподавать. Логика была сформулирована в связи с преподаванием классической литературы: если учитель считает Гомера и Гесиода носителями ложной религии, почему он должен интерпретировать их ученикам? Формально речь шла о профессиональной квалификации и соответствии преподавателя содержанию предмета. На практике закон сильно ударял по христианской интеллектуальной элите, поскольку классическая риторика и литература были важнейшей частью образования будущих чиновников и епископов. Современные исследователи поэтому обычно рассматривают этот закон как важное ограничение христиан в сфере образования, но не как буквальный запрет христианам посещать школы.

Здесь особенно хорошо видна природа юлиановской "войны" с христианством. Он понимал, что уничтожить Церковь физически чрезвычайно трудно и, вероятно, бессмысленно. Гораздо эффективнее было изменить культурную среду, в которой формируется элита. Если христианские преподаватели не могут преподавать Гомера, Гесиода и риторику, а государственная служба требует классического образования, христианство постепенно оказывается оттеснённым из самой системы воспроизводства образованного класса.

Юлиан также пытался вернуть языческим храмам их прежнее положение. Жертвоприношения вновь стали публичной частью императорской политики. Храмы ремонтировались, культы восстанавливались, жрецы получали поддержку. Однако здесь он столкнулся с фундаментальной проблемой: за десятилетия после Константина христианство уже успело стать частью городской социальной структуры. Нельзя было просто включить старые культы обратно и ожидать, что общество автоматически вернётся к прежней религиозной модели.

Особенно знаменитой стала попытка восстановить Иерусалимский храм. Юлиан разрешил или поддержал проект восстановления храма, разрушенного после Иудейской войны. В христианской литературе этот проект приобрёл огромный символический смысл, поскольку авторы связывали его с пророчеством Христа о разрушении Иерусалимского храма. Работы были остановлены после землетрясения и, согласно некоторым свидетельствам, огня и других необычных явлений. Уже в древности христиане рассматривали произошедшее как чудесное вмешательство Бога. Современный историк должен быть осторожнее: сам факт начала строительных работ хорошо вписывается в политику Юлиана, но сверхъестественное объяснение является частью позднейшей христианской интерпретации.

Юлиан вёл против христианства и интеллектуальную войну. Его наиболее известным произведением был трактат "Против галилеян". Сам текст почти полностью утрачен и известен главным образом по цитатам и пересказу в полемическом труде Кирилла Александрийского. Это обстоятельство необходимо учитывать: мы не располагаем полным текстом Юлиана, а его аргументы дошли до нас в значительной степени через сочинение противника.

Юлиан не считал христианство оригинальной религией. Он утверждал, что христиане неправильно соединили еврейскую традицию с греческими философскими идеями. При этом он относился к иудаизму иначе, чем к христианству. Иудаизм представлялся ему древней национальной религией, связанной с конкретным народом и его древним культом. Христианство же, по его мнению, претендовало на универсальность, не обладая для этого достаточной философской и культурной основой.

Он особенно критиковал христианское учение о Христе как Боге. Для Юлиана это было трудно совместить с традиционным представлением о высшем Боге и иерархии божественных существ. Его критика поэтому была одновременно философской, религиозной и исторической. Он считал, что христиане неверно истолковывают еврейские Писания, неправомерно превращают Иисуса из иудейского учителя в универсального божественного Спасителя и заим-

ствуют значительную часть интеллектуального аппарата из греческой культуры, которую одновременно отвергают.

Впрочем, Юлиан не ограничивался критикой. Он пытался предложить собственную альтернативу. Его язычество должно было иметь теологию, мораль, философию, жречество и социальную деятельность. В этом смысле его религиозная программа была одновременно реакцией на христианство и попыткой создать конкурирующую религиозную систему.

Однако политическая ситуация империи не позволила Юлиану долго заниматься внутренней религиозной реформой. В 363 году он начал крупный поход против Сасанидской Персии. Кампания была чрезвычайно амбициозной. Юлиан выступил из Антиохии в марте, имея огромную армию. Он двинулся вниз по Евфрату, затем повернул к Тигру и достиг районов около Ктесифона. Но решающего успеха добиться не удалось. Римляне не смогли захватить столицу Сасанидов, а снабжение армии становилось всё более трудным.

Юлиан был вынужден отступить. 26 июня 363 года во время боевого столкновения он получил смертельное ранение. Обстоятельства его смерти уже в древности стали предметом спора. Аммиан Марцеллин не утверждал однозначно, кто бросил копье. Существовали версии о персидском воине и о римском убийце. Ливаний первоначально говорил о персе, но позднее допускал версию убийства христианином. Современная историография обычно считает персидскую версию более вероятной, но абсолютной уверенности нет.

Знаменитые последние слова Юлиана "Ты победил, Галилеянин" также являются проблематичными. Они очень хорошо соответствуют христианской литературной модели, согласно которой смерть языческого императора доказывает победу Христа, но ранние источники не дают надёжного основания считать эту фразу подлинной. Поэтому в научном изложении её лучше представлять как позднюю христианскую легенду, а не как достоверную запись последних слов.

Смерть Юлиана фактически прекратила языческую реставрацию. Его армия избрала императором Иовиана, который находился в армии в качестве одного из высокопоставленных офицеров. Иовиан был христианином и быстро восстановил христианские привилегии. Однако его положение было чрезвычайно тяжёлым: римская армия находилась на территории противника, испытывала нехватку продовольствия и подвергалась постоянным атакам. Чтобы вывести армию из Месопотамии, Иовиан заключил с Шапуром II тяжёлый мирный договор, уступив Персии ряд территорий и отказавшись от части прежних римских позиций в Армении. Уже в феврале 364 года Иовиан умер по пути на Запад.

После его смерти армия избрала Валентиниана I. Новый император почти сразу назначил соправителем своего брата Валента. Валентиниан получил западную часть империи, а Валент – восточную. Это не было окончательным разделением Римской империи: оба императора считали себя правителями единого государства, сохранялась единая императорская династическая система, а многие учреждения и законодательные механизмы продолжали действовать в общеимперском пространстве. Но политически империя всё чаще управлялась двумя дворами, и различия между Востоком и Западом становились всё заметнее.

Валент родился около 328 года. Его отец, Грациан Старший, был военным, происходившим не из старой сенаторской аристократии, а из военной среды. Валент, как и его брат, сделал карьеру в армии. В отличие от Юлиана, он не был философом и не обладал его интеллектуальной известностью. Его стиль правления был более административным и военным. Он был императором, который значительную часть правления проводил в борьбе с узурпаторами, внешними противниками, персидской угрозой и внутренними религиозными конфликтами.

Почти сразу после прихода к власти Валент столкнулся с восстанием Прокопия. Прокопий был родственником Константинов и использовал память о Константине и Юлиане для получения поддержки. В 365 году он захватил Константинополь и провозгласил себя импера-

тором. Валент первоначально оказался в опасном положении, но сумел собрать силы и подавить восстание. Прокопий был казнён, а его сторонники подверглись репрессиям.

Эта война имела важное последствие: Валент ещё сильнее сосредоточил власть в собственных руках и стал подозрительнее относиться к потенциальным соперникам. Восточная империя в его правление была государством, где политика безопасности, армия и религиозная лояльность всё теснее переплетались.

Особое место занимала религия. Валента часто называют "арианским императором", но для точности лучше использовать термин "омианин", или Homoian. Омийская формула была связана с решениями, которые избегали никейского слова homoousios и говорили о Сыне как о "подобном" Отцу. Это не было тождественно всем формам арианства, а тем более учению самого Ария. В IV веке существовало несколько антиникейских направлений, и их нельзя сводить к одной доктрине.

Валент был крещён представителем омианской среды, и его религиозная политика была связана с этой традицией. Но было бы ошибкой объяснять его вмешательство только личной богословской убеждёностью. Император IV века воспринимал религиозное единство как часть общественного порядка. Для него церковный конфликт был одновременно вопросом государственной стабильности. Епископы обладали огромным влиянием, церковные собрания могли собирать тысячи людей, города разделялись на конкурирующие общины, а изгнанные епископы создавали альтернативные центры легитимности.

Поэтому Валент активно вмешивался в церковную политику Востока. Его правительство поддерживало омианских епископов и вытесняло с кафедр некоторых никейских и омиусианских лидеров. Однако здесь также нельзя представлять его политику как постоянную и одинаковую кампанию против всех никейцев. Она менялась в зависимости от конкретной ситуации, региона и политических обстоятельств. Исследование Ноэля Ленски показывает несколько различных фаз религиозной политики Валента, а не одну непрерывную линию "преследования христиан". Одним из наиболее важных противников императорской политики стал Василий Великий, епископ Кесарии Каппадокийской. Василий был не просто богословом. Он обладал значительным административным влиянием, руководил крупной церковной сетью и был одним из главных представителей никейской традиции в Каппадокии. Для Валента это означало, что сопротивление Василия невозможно было рассматривать только как частное богословское несогласие.

Император прибыл в Каппадокию и попытался добиться уступок. По церковным источникам, к Василию был направлен префект Модест. Последовал знаменитый конфликт, в котором Василий якобы заявил, что у императора нет власти лишить его того, что принадлежит всем людям, - жизни, имущества и свободы. Эта история дошла прежде всего через позднейшую агиографическую и церковную традицию, поэтому конкретные формулировки нельзя принимать как дословную стенограмму. Но сам конфликт отражает реальную проблему: насколько далеко могла заходить императорская власть в подчинении епископов. Василий в конечном счёте сохранил свою кафедру. Валент не смог уничтожить никейскую организацию в Кесарии. Более того, сопротивление таких епископов, как Василий, способствовало консолидации никейского движения. Другим важным направлением была Антиохия. Здесь религиозная ситуация была особенно сложной из-за существования нескольких конкурирующих групп. Нельзя было просто разделить город на "христиан" и "ариан". Существовали разные никейские и антиникейские партии, а также расколы внутри никейского лагеря. Императорская поддержка одной стороны неизбежно усиливала другую.

После смерти Афанасия в 373 году Александрийская кафедра также оказалась в центре конфликта. Императорская власть поддержала Лукия, тогда как никейская община сопротивлялась его назначению. Церковные источники рассказывают о применении военной силы при установлении епископов и о сопротивлении населения. Здесь снова важно отделять общий

факт императорского вмешательства от каждой детали позднейшей полемической литературы. При этом Валент не пытался восстановить языческую религию, как Юлиан. Именно здесь между двумя императорами существует принципиальная разница. Юлиан считал христианство культурной и религиозной ошибкой и пытался создать альтернативную языческую систему. Валент считал себя христианским императором и вмешивался в вопрос о том, какая христианская формула должна быть господствующей. Именно поэтому правление Валента представляет собой другой тип религиозной политики. Юлиан пытался изменить религиозную идентичность империи. Валент пытался определить её внутри уже христианской рамки. Язычники при Валенте продолжали существовать и занимать важное место в интеллектуальной жизни. Восточная империя не превратилась мгновенно в полностью христианское общество. Ритор Ливаний продолжал свою деятельность, языческая аристократия сохраняла влияние, традиционные культы существовали. Валент не проводил такой масштабной языческой реставрации, как Юлиан, но и его политика не означала мгновенного уничтожения традиционной религии.

Во внешней политике Валенту пришлось иметь дело прежде всего с Персией. В отличие от Юлиана, он не стремился к грандиозному завоевательному походу вглубь Месопотамии. Восточная граница оставалась постоянным источником напряжения, особенно из-за Армении и Иберии. Империя была вынуждена постоянно балансировать между персидским фронтом, Балканами и внутренними конфликтами. Именно Балканы в конце концов стали причиной катастрофы его правления.

В 376 году на Дунае произошёл кризис, который оказался одним из самых значительных событий позднеримской истории. Готы, находившиеся к северу от Дуная, оказались под сильным давлением гуннов. Часть готов во главе с Фритигерном и Алавивом обратилась к римским властям с просьбой разрешить им перейти на территорию империи. Они обещали подчиниться римскому правительству и предоставить воинов для армии. Для Рима это первоначально выглядело не только как проблема, но и как возможность. Империя постоянно нуждалась в солдатах, а контролируемое переселение населения на приграничные территории могло дать и рабочую силу, и военный ресурс.

Аммиан Марцеллин прямо говорит, что известие о возможности принять готов первоначально вызвало скорее радость, чем страх. Это важная деталь, потому что позднейшая история часто превращает события 376 года в сознательное открытие границ перед огромной массой врагов. В действительности решение было связано с обычной для поздней империи практикой использования варваров в качестве воинов и переселения групп населения на имперскую территорию.

Проблема возникла на практике. Римская администрация не смогла организовать переселение должным образом. Готы были разоружены не полностью, снабжение оказалось недостаточным, чиновники злоупотребляли своим положением. Аммиан особенно подробно описывает злоупотребления Лупицина и Максима. Готам продавали продовольствие по крайне высоким ценам, а положение переселенцев быстро стало отчаянным. Некоторые римские чиновники использовали голод как источник прибыли. Вместо того чтобы превратить готов в контролируемых федератов и новобранцев, Рим создал на собственной территории огромное вооружённое население, которое не могло нормально снабжаться и не доверяло римским властям. В 377 году конфликт перерос в полномасштабную войну. Готы начали разорять Фракию. К ним присоединялись другие группы, а число участников конфликта увеличивалось. Римские армии не могли быстро восстановить контроль. Валент в это время находился на Востоке и был связан персидским направлением. Он постепенно перебрасывал силы на Балканы, однако ситуация становилась всё более опасной. К 378 году Валент решил лично возглавить кампанию. Здесь снова необходимо учитывать политическую сторону событий. Император не хотел оставлять решение готского кризиса своему западному соправителю Грациану. Грациан был

молодым императором и уже обладал собственной военной славой. Если бы именно он освободил Балканы от готов, политический престиж Валента оказался бы серьёзно подорван.

Одновременно Грациан действительно двигался на помощь. Его войска были заняты на Западе, но он отправил части армии на Восток. Валент оказался перед выбором: ждать подкрепления или атаковать самостоятельно. 9 августа 378 года произошло сражение при Адрианополе. А здесь источники позволяют особенно хорошо увидеть, насколько важна была не только численность армий, но и качество решений командования. Валент располагал значительными силами. Римская армия не была слабой или "уже варварской" в том смысле, будто она перестала быть римской. Напротив, в её составе находились опытные подразделения восточной полевой армии и ветераны. Катастрофа объясняется сочетанием нескольких факторов: тяжёлой жары, усталости войск, задержек на марше, ошибок разведки, несогласованности действий и прежде всего решения Валента вступить в сражение до прибытия основных сил Грациана.

Готы расположились лагерем, защищённым повозками. Фритигерн пытался выиграть время переговорами. Римляне, однако, начали наступление. В ходе боя римская кавалерия потеряла строй, а затем на фланге появились готские конные силы. Римская пехота оказалась в крайне плотном окружении. Войска, которые в нормальном бою могли использовать построение и манёвр, оказались сжаты и лишены возможности эффективно действовать.

К концу дня римская армия была разгромлена. Точное число погибших неизвестно, но потери были огромными, а среди погибших находились многочисленные опытные офицеры и солдаты. Сам Валент погиб. Аммиан приводит несколько вариантов его смерти. В одном месте он пишет, что император был смертельно ранен и умер; в другом рассказывает, что раненого Валента отнесли в небольшую постройку, которую готы затем подожгли, не зная, что внутри находится император. Его тело так и не было найдено с уверенностью.

Адрианополь был тяжёлой военной катастрофой, но его значение нельзя преувеличивать до утверждения, будто 9 августа 378 года "началось падение Рима". Империя продолжала существовать ещё столетия, располагала огромными ресурсами и вскоре смогла восстановить значительную часть военного контроля. Однако поражение показало серьёзную проблему: Римская империя уже не могла автоматически превращать крупные варварские миграции в управляемое переселение и не всегда могла уничтожить вооружённые группы, оказавшиеся внутри её границ. Особенно важным было уничтожение значительной части восточной полевой армии. Потери опытных офицеров и подразделений было трудно восполнить. Именно поэтому Адрианополь оказал влияние не только на военную ситуацию 378 года, но и на последующую организацию римской армии. При этом сам Валент стал последним императором, погибшим вместе с армией в таком масштабе до гораздо более поздних катастроф. После смерти Валента власть на Востоке перешла к Феодосию I. Именно при нём произошёл новый поворот в религиозной политике. В отличие от Валента, Феодосий открыто поддержал никейскую сторону. В 380 году был издан знаменитый закон, связанный с исповеданием никейской веры, а в 381 году в Константинополе состоялся собор, подтвердивший никейскую традицию и развивший её учение о Святом Духе.

Таким образом, попытка Валента использовать государственную власть для поддержки омианской формулы оказалась временной. Но важно понимать, почему она вообще смогла существовать почти два десятилетия. Никейство не было автоматически господствующей "государственной религией" сразу после 325 года. После смерти Константина оно столкнулось с мощной антиникейской коалицией, а императоры обладали огромными возможностями влиять на назначение епископов, созыв соборов, ссылки и возвращение изгнанников. Победа Никеи была результатом длительной борьбы, а не прямым следствием одного собора. Юлиан и Валент поэтому представляют две совершенно разные формы императорской религиозной политики. Юлиан пытался повернуть назад сам процесс христианизации. Его цель заключалась в создании интеллектуально и организационно сильного языческого государства, кото-

рое могло бы заменить христианскую модель. Он выступал против христиан не только через административные ограничения, но прежде всего через культуру, образование и формирование элиты. Он понимал, что религия в поздней Римской империи уже стала не только вопросом частной веры, но и вопросом образования, социальной организации и общественной идентичности. Валент исходил из совершенно другой предпосылки. Он не хотел возвращать язычество. Он принимал христианскую империю как данность, но пытался определить, какое именно христианство должно иметь поддержку государства. Его конфликт был конфликтом внутри христианской империи. Он поддерживал омианских епископов, использовал административную власть против части никейцев и тем самым показал, насколько тесно в IV веке богословский спор оказался связан с императорской политикой.

Именно поэтому эти два правления необходимо рассматривать вместе. Юлиан показывает, что христианизацию ещё можно было попытаться обратить вспять, но для этого требовалась не только отмена законов Константина, а создание совершенно новой культурной системы. Валент показывает обратную проблему: даже внутри уже христианской империи император не мог простым административным приказом установить единую богословскую формулу.

Епископы, монахи, городские общины и местные церковные сети обладали собственной социальной силой.

Особенно показательно, что оба императора в конечном счёте столкнулись с пределами императорской власти. Юлиан мог восстановить храмы, вернуть жрецам имущество, изменить правила образования и поддержать языческую интеллектуальную элиту, но за двадцать месяцев невозможно было отменить несколько десятилетий христианской институционализации. Валент мог ссылать епископов и поддерживать определённые соборы, но не мог заставить население и духовенство Востока принять омианскую формулу навсегда.

При этом было бы ошибкой считать их просто неудачниками. Юлиан за очень короткое время успел провести глубокую административную и религиозную реформу, а его галльская деятельность показывает выдающиеся способности военачальника и администратора. Валент почти пятнадцать лет удерживал Восточную империю, успешно действовал против персов и готов в 360-е годы, подавил восстание Прокопия и в течение длительного времени сохранял стабильность огромного региона. Его гибель при Адрианополе была не следствием того, что вся империя уже находилась в состоянии распада, а результатом конкретного комплекса политических, военных и административных кризисов.

Поэтому IV век после Константина следует понимать не как спокойное становление христианской империи, а как эпоху экспериментов. Императоры пытались определить, что значит быть христианским правителем. Должен ли император поддерживать одну церковную партию? Может ли государство определять правильную формулу веры? Можно ли восстановить старую религию после десятилетий христианского господства? Можно ли использовать образование как инструмент религиозной политики? Где заканчивается власть императора и начинается самостоятельная власть епископа?

Эти вопросы возникали не только в богословских трактатах. Они решались через изгнания, военные отряды, соборы, назначения епископов, конфискации имущества, законы об образовании, восстановление храмов и даже через гражданские войны. В IV веке религия стала одним из центральных элементов государственной политики именно потому, что христианство перестало быть частной религией меньшинства и стало одной из главных структур имперского общества. Юлиан стал последней большой попыткой изменить направление этого процесса. После его смерти языческая реставрация уже никогда не получила такой императорской поддержки. Валент, напротив, был одним из последних императоров, при которых антиникейская формула обладала столь сильной государственной опорой на Востоке. После его смерти политическая ситуация изменилась в пользу никейской традиции.

Однако окончательная победа никейского христианства также не произошла мгновенно. Даже после Феодосия продолжались споры о Святом Духе, христологии, природе Церкви и отношении государства к язычеству. Но после 378 года центр тяжести постепенно переместился. Империя больше не возвращалась к языческой реставрации Юлиана, а антиникейские формулы уже не получили такой долгосрочной императорской поддержки, какую они имели при Констанции II и Валенте.

Так смерть Валента при Адрианополе стала одновременно политической и религиозной границей. Империя пережила тяжёлую военную катастрофу, но именно после неё к власти пришёл Феодосий, при котором никейская модель христианской империи получила государственную поддержку. В 381 году Константинопольский собор закрепил результаты этой перемены. Тем самым IV век завершал своё главное религиозно-политическое противоречие: от Константина через Констанция, Юлиана и Валента империя прошла через несколько взаимоисключающих моделей отношения государства и религии, прежде чем при Феодосии сформировалась система, которая определила политическую культуру христианской Римской империи на последующие века.

7. Отцы-каппадокийцы.

Василий Великий

Василий Кесарийский, вошедший в историю под именем Василия Великого, был одной из центральных фигур христианского IV века. Если Афанасий Александрийский стал главным символом защиты Никеи в эпоху Констанция II, то Василию пришлось решить другую, не менее сложную задачу: превратить никейское исповедание в богословски разработанную систему, способную одновременно сохранить единство Божества, реальность трёх Божественных Лиц и полное Божество Святого Духа. Его деятельность пришлась на время, когда после Никейского собора 325 года спор вовсе не закончился. Напротив, во второй половине IV века он стал ещё сложнее: возникли омиане, омиусиане, аномеи, македоняне и другие группы, использовавшие разные формулы для описания отношения Отца и Сына и положения Святого Духа. Поэтому Василий был не просто автором нескольких догматических трактатов. Он был одновременно богословом, церковным политиком, епископом, организатором монашеской жизни, проповедником, защитником бедных и одним из главных архитекторов того богословского языка, который позволил Церкви перейти от никейского утверждения "Сын единосущен Отцу" к более точному учению об "одной сущности и трёх ипостасях".

Василий родился около 329-330 года в Кесарии Каппадокийской, административном и культурном центре Каппадокии. Он происходил из необычайно влиятельной христианской семьи. Его отец, Василий Старший, был ритором и адвокатом; мать Еммелия происходила из состоятельной христианской семьи. Впоследствии сама Еммелия стала монахиней. В этой же семье выросли Григорий Нисский и Пётр Севастийский, а сестрой Василия была Макрина Младшая, одна из наиболее известных женщин-христианок IV века. Его бабушка Макрина Старшая связывалась с традицией Григория Неокесарийского. Таким образом, христианство для Василия с самого начала было не отвлечённой системой идей, которую он приобрёл во взрослом возрасте, а частью семейной культуры, соединявшей религиозную жизнь с античной образованностью.

Именно это соединение стало одной из характерных особенностей Василия. Он принадлежал к поколению христиан, для которых классическая греческая культура уже не была чем-то внешним по отношению к Церкви. Василий знал риторику, философию, литературу, естествознание и античную образовательную традицию. Однако он не принимал идею, будто христианин должен либо отвергнуть языческую культуру целиком, либо безоговорочно принять её. Его отношение было значительно более сложным: античная образованность представлялась ему инструментом, который можно использовать, если подчинить его христианской цели.

Первоначальное образование Василий получил в Кесарии, затем продолжил его в Константинополе и около 349 года отправился в Афины. Афины IV века уже не были Афинами классической эпохи, однако оставались важнейшим центром риторического и философского образования. Здесь Василий встретился с Григорием Назианзином, будущим Григорием Богословом. Их дружба стала одной из наиболее известных дружб поздней античности. Григорий позднее вспоминал их совместную жизнь как особое духовное братство, основанное не просто на общих интеллектуальных интересах, но на стремлении к христианскому совершенству.

В Афинах Василий изучал риторику и философию, знакомился с различными областями античного знания. Среди его учителей были известные риторы Гимерий и Проэресий. В это же время в Афинах находился будущий император Юлиан, хотя позднейшая литература иногда создаёт впечатление, будто Василий и Юлиан были близкими товарищами. На самом деле такое изображение слишком сильно сближает их. Они принадлежали к одному образовательному миру, но их последующие пути оказались противоположными.

Около 356 года Василий вернулся в Кесарию и некоторое время занимался риторикой. Перед ним открывалась вполне обычная для образованного человека поздней античности карьера: преподавание, адвокатура, общественная деятельность. Однако довольно быстро он пришёл к убеждению, что такая жизнь не соответствует его христианскому призванию. В этот период произошёл поворот к аскетической жизни.

Около 357 года Василий принял крещение. После этого он отправился в путешествие по христианскому Востоку. Он посещал Египет, Палестину, Сирию и Месопотамию, знакомясь с различными формами монашеской жизни. Для него это было не паломничество в современном смысле и не просто путешествие по святым местам. Он хотел увидеть своими глазами, как живут люди, посвятившие себя христианской аскезе. Особенно его интересовало, каким образом можно соединить радикальный отказ от эгоизма и собственности с устойчивой общиной, молитвой, трудом и заботой о других.

После возвращения Василий удалился в Понт, в область у реки Ирис, где устроил аскетическую общину. Некоторое время рядом с ним находился Григорий Назианзин. Их жизнь представляла собой сочетание молитвы, труда, чтения Писания и философско-богословского образования. В этот же период Василий начал формировать свои представления о монашестве. В отличие от идеала одиночного отшельника, который особенно ярко воплощал Антоний Великий, Василий всё больше видел в христианской общине не просто средство организации жизни, а естественную форму исполнения заповеди любви. Человек не может в полной мере исполнять заповедь любви к ближнему, если он принципиально исключил всякое общение с ближними.

Эта мысль впоследствии стала одной из основ его монашеского учения. Для Василия монашество не означало бегство от человека. Напротив, оно должно было избавлять человека от эгоизма, чтобы сделать его способным служить другим.

Однако жизнь в пустыне не стала для Василия окончательной формой существования. Церковь нуждалась в образованных епископах и пресвитерах, способных противостоять императорскому давлению и богословской полемике. Около 362 года Василий был рукоположен в пресвитеры Кесарийской церкви её епископом Евсевием. Между Василием и Евсевием существовали определённые напряжения, поскольку Василий обладал огромным интеллектуальным авторитетом и постепенно стал главным советником епископа. Но в конечном итоге именно эта деятельность подготовила его к епископству.

В 370 году Василий стал епископом Кесарии Каппадокийской и митрополитом Каппадокии. На этом этапе его жизнь окончательно превратилась из жизни учёного и аскета в жизнь церковного руководителя. И именно тогда начался наиболее интенсивный период его деятельности.

Его епископство совпало с правлением императора Валента. Валент поддерживал омианскую, или гомойскую, форму антиникейского христианства. В старой никейской полемической литературе все подобные группы часто называли "арианами", однако для понимания IV века этого недостаточно. Между собственно сторонниками Ария, аномеями Евномия, омиусианами, омианами и другими группами существовали серьёзные различия. Василий оказался в центре именно этого сложного конфессионального конфликта.

Он не просто повторял формулу Никеи. Его задача заключалась в том, чтобы показать, каким образом можно говорить об одном Боге и одновременно о реальном различии Отца, Сына и Святого Духа. Это было особенно важно потому, что никейская формула "единосущный Отцу" сама по себе ещё не давала полностью разработанного ответа на вопрос о трёх Лицах. Сторонники Никеи могли обвиняться в савеллианстве, то есть в превращении Отца, Сына и Духа в различные проявления одного субъекта. С другой стороны, слишком сильное подчёркивание различия Лиц могло привести к тритеизму.

Именно здесь появляется знаменитая формула, связанная с каппадокийцами: одна сущность и три ипостаси. Однако важно понимать, что это не было механическим изобретением одного человека. Каппадокийское богословие развивалось в результате совместной интеллектуальной работы Василия, Григория Нисского и Григория Назианзина, а также их предшественников и современников. При этом именно Василий сыграл огромную роль в формировании и распространении этой терминологии.

"Сущность", *ousia*, обозначает то, чем Бог является по природе. Отец, Сын и Дух не обладают тремя различными божественными природами. Божество одно. Если бы существовали три различные божественные сущности, речь шла бы уже о трёх богах. Но "ипостась", *hypostasis*, позволяет говорить о реальном различии Отца, Сына и Духа.

Отец не есть Сын, Сын не есть Дух, Дух не есть Отец. Их различие не является просто различием имён или временных проявлений одного субъекта.

Для Василия принципиально важно, что различие Лиц нельзя основывать на различии сущности. Если Отец обладает одной сущностью, а Сын другой, то Сын уже не является истинным Богом. Поэтому различие должно находиться на уровне ипостасных свойств. Отец нерождён, Сын рождается от Отца, Святой Дух исходит. Эти отношения не создают трёх божественных природ. Они описывают различие Лиц внутри единого Божества.

Именно в этом контексте следует понимать знаменитое выражение "одна сущность - три ипостаси". Оно стало не просто терминологической формулой, но инструментом решения одной из главных проблем христианского богословия IV века.

Одним из главных противников Василия был Евномий, епископ Кизический, представитель аномейского направления. Евномий утверждал, что "нерождённость" является тем определением, которое выражает саму сущность Бога. Если Бог по сущности нерождён, рассуждал Евномий, то Сын, который рождается, не может иметь той же сущности. Таким образом, различие между Отцом и Сыном превращалось в различие между двумя природами.

В ответ Василий написал "Против Евномия". Первоначально произведение состояло из трёх книг. Позднейшие тексты, иногда присоединявшиеся к нему, не принадлежат Василию с той же степенью уверенности. Поэтому говорить о пяти книгах "Против Евномия" как о едином бесспорно василианском произведении неправильно.

Первая книга посвящена прежде всего критике представления Евномия о Боге. Василий разбирает значение слова "нерождённый" и показывает, что отрицательное определение не может автоматически быть отождествлено с самой божественной сущностью. Называя Бога нерождённым, мы говорим о том, что Он не происходит от какого-либо источника рождения; но из этого ещё не следует, что "нерождённость" и есть вся полнота Божества.

В этом споре проявляется более глубокая эпистемология Василия. Он выступает против уверенности Евномия в том, что человеческий разум способен непосредственно ухватить сущность Бога посредством анализа терминов. Для Василия Бог неизмеримо превосходит человеческое знание. Мы можем знать, что Бог существует, можем знать Его действия, можем знать Его имена и откровение, но это не означает, что мы исчерпывающе знаем саму божественную сущность.

Следующие части "Против Евномия" разбирают библейские тексты, которыми противники Никеи пытались доказать подчинённость Сына Отцу. Например, выражение Христа "Отец Мой более Меня" нельзя просто использовать как доказательство меньшего Божества Сына. Василий учитывает контекст воплощения и различает то, что говорится о Сыне в отношении Его божественного бытия и то, что говорится о Нём в состоянии воплощённого служения.

Особенно важным становится вопрос Святого Духа. Здесь Василий постепенно переходит от защиты Божества Сына к защите Божества Духа.

Главным самостоятельным произведением на эту тему стал трактат "О Святом Духе", написанный примерно в 375 году и адресованный Амфилохию Иконийскому. Поводом для него была не только абстрактная богословская дискуссия. Вокруг Василия существовали люди, считавшие, что Святой Дух занимает промежуточное положение между Богом и творением. Их позднее часто называли духоборцами или македонянами, хотя современная историография осторожнее относится к объединению всех этих групп под одним названием.

Василий строит аргументацию сразу на нескольких уровнях. Во-первых, он обращается к крещальной формуле: христианин крестится во имя Отца, Сына и Святого Духа. Для Василия невозможно считать Духа просто высшей тварью и одновременно включать Его в одну и ту же сакраментальную формулу с Отцом и Сыном. Если крещение во имя Отца и Сына вводит человека в общение с Богом, то присутствие Духа в той же формуле имеет фундаментальное догматическое значение.

Во-вторых, Василий обращается к литургической практике. Богословие Церкви выражается не только в трактатах. То, как Церковь молится, кого прославляет и кому поклоняется, также свидетельствует о её вере. Именно поэтому Василий уделяет огромное внимание различию между формулами "слава Отцу и Сыну и Святому Духу" и "слава Отцу через Сына в Святом Духе". Его противники могли считать вторую формулу более безопасной, поскольку она позволяла говорить о Духе как о посреднике. Василий показывает, что церковная традиция позволяет и требует прославления Духа вместе с Отцом и Сыном.

В-третьих, Василий анализирует библейские свидетельства. Дух называется Духом Божиим, Духом Христовым; Он освящает, оживотворяет и действует в творении. Для Василия невозможно объяснить такое действие простой принадлежностью к миру тварей. Дух является источником освящения, а значит, не может сам нуждаться в освящении так, как нуждается в нём творение.

Особенно важна глава 16 и последующие рассуждения о славе и почитании. Василий утверждает, что Духу должна воздаваться равная честь с Отцом и Сыном. Здесь появляется понятие *isotimia* - равенства чести. Для него это не второстепенный литургический вопрос. Способ поклонения выражает онтологический статус того, кому поклоняются.

При этом Василий проявляет определённую осторожность в терминологии. Он не всегда употребляет по отношению к Святому Духу непосредственно слово *homoousios* так же настойчиво, как его могли ожидать некоторые более радикальные никейцы. Это связано не с отрицанием Божества Духа, а с церковной стратегией и состоянием терминологического спора. Его задача состояла в том, чтобы показать содержание никейской веры и сохранить церковное единство, не отдавая противникам возможность обвинить его в нововведении.

Именно поэтому "О Святом Духе" имеет огромное историческое значение. Василий помог сформировать богословский язык, который впоследствии позволил Константинопольскому собору 381 года более ясно исповедовать Святого Духа как Господа и Животворящего, Которому вместе с Отцом и Сыном поклоняются и Который вместе с Ними прославляется.

Другой важнейшей темой Василия была проблема богопознания. Здесь его часто связывают с позднейшим восточным различием сущности и энергий, но необходима осторожность. Нельзя просто перенести развитое паламитское учение XIV века на Василия IV века. Тем не менее у Василия действительно присутствует принципиальное различие между тем, чем Бог является в Себе, и тем, как Бог становится познаваемым через Свои действия и проявления.

Божественная сущность непостижима. Человек не способен охватить её понятием так, как он может определить конечную вещь. Но из этого не следует, что Бог полностью непознаваем. Мы познаём Бога через Его действия, творение, откровение, Писание и действие благодати. Поэтому богословие должно одновременно избегать двух крайностей: рационалистиче-

ской иллюзии, будто человеческий разум способен исчерпать Бога, и агностицизма, будто о Боге вообще невозможно знать ничего.

Эта эпистемология связана с его полемикой против Евномия. Если человеческое определение способно исчерпать сущность Бога, то богословие превращается в рациональную систему, где правильный анализ слова якобы позволяет полностью раскрыть Бога. Василий категорически отвергает подобную уверенность. Богословие для него требует не только логического анализа, но и смирения перед трансцендентностью Бога.

Василий много размышлял и о творении. Особенно ярко это проявилось в девяти "Беседах на Шестоднев", произнесённых в Кесарии, вероятно, в 378 году. Это одно из самых знаменитых его произведений.

"Шестоднев" представляет собой последовательное толкование первых глав Книги Бытия. Но Василий не ограничивается объяснением текста. Он использует его как повод говорить о космологии, природе, животных, растениях, астрономии, человеческом теле, нравственности и мудрости Творца.

В первой беседе Василий начинает со слов "В начале сотворил Бог небо и землю". Для него это принципиальное утверждение о зависимости мира от Бога. Мир не является самодостаточным божественным существом и не возникает из вечной борьбы самостоятельных космических сил. Он существует потому, что Бог его создал.

При этом Василий полемизирует сразу с несколькими античными космологическими моделями. Его интересует вопрос о том, является ли космос вечным и каким образом следует понимать начало мира. Он отвергает языческие представления, превращающие космос в самостоятельную реальность, хотя его критика античной философии не означает полного отказа от античной науки.

Напротив, "Шестоднев" показывает, насколько широко Василий использовал доступное ему естествознание. Он рассуждает о движении небесных тел, природе воды, свойствах растений и животных. Он знает античную биологическую и космологическую литературу и использует её, когда она помогает объяснить наблюдаемую природу.

Особенно интересны его рассуждения о животных. Василий обращает внимание на поведение птиц, рыб, насекомых и наземных животных. Он превращает наблюдение природы в богословский аргумент: многообразие форм жизни, их приспособленность и внутренний порядок должны не просто удовлетворять любопытство человека, но приводить его к размышлению о Творце.

При этом Василий не превращает Библию в учебник современной науки. Его цель иная. Он не пытается извлечь из Бытия физическую теорию мира. Его интересует прежде всего богословский смысл творения: мир зависит от Бога, имеет порядок и не является хаотической случайностью.

Он также резко выступает против астрологии. Небесные тела могут иметь физические свойства и участвовать в природных процессах, но они не являются богами и не определяют нравственную судьбу человека. Человек не должен превращать звёзды в предмет религиозного поклонения или использовать их как оправдание собственного поведения.

Василий обращает внимание и на красоту мира. Природа для него является не богом, а произведением Бога. Именно поэтому созерцание природы может вести разум к Творцу, не превращаясь при этом в пантеизм.

В последней части "Шестоднева" он говорит о животных и человеке. Человек занимает особое положение, потому что создан по образу Божию. Однако это достоинство не означает разрешения произвольно господствовать над всем существующим. Оно предполагает ответственность. Человек является разумным существом и потому отвечает за то, как он использует данный ему мир.

С "Шестодневом" тесно связано этическое измерение богословия Василия. Природа становится для него школой нравственности. Он может использовать пример пчёл, муравьёв, птиц и других животных для того, чтобы говорить о дисциплине, труде, взаимопомощи и порядке. Это типичная для античной и христианской проповеди форма аргумента: наблюдение природы превращается в нравственный урок.

Не менее важны его проповеди на Псалмы. Здесь Василий соединяет буквальное, нравственное и христологическое чтение Писания. Псалом для него - не древний текст, который нужно просто объяснить исторически. Это молитва Церкви и одновременно школа христианской жизни.

Василий постоянно возвращает слушателя от текста к практическому существованию. Если Псалом говорит о праведнике, вопрос состоит не только в том, кого первоначально имел в виду псалмопевец, но и в том, каким должен быть сам христианин. Если Писание говорит о бедных, несправедливости, гневе или богатстве, христианин должен изменить собственную жизнь.

Эта особенность особенно заметна в проповедях Василия о богатстве. Здесь он становится одним из наиболее резких социальных критиков поздней античности.

Для Василия собственность не может пониматься как абсолютное право человека распоряжаться вещами без всякой моральной обязанности перед другими. Земля, урожай, богатство и способности человека в конечном счёте имеют происхождение от Бога. Богатый человек является не абсолютным владельцем, а распорядителем.

В знаменитых проповедях о богатстве Василий задаёт вопрос: если у человека есть больше одежды, пищи и имущества, чем ему необходимо, почему он считает излишек исключительно своим? Если рядом человек голоден, то сохранение огромного излишка приобретает нравственное измерение.

Особенно сильна его критика накопления продовольствия во время голода. Богатый человек может закрыть зернохранилища и ждать повышения цены, тогда как бедные умирают от голода. Василий рассматривает такую ситуацию не просто как экономическую проблему, а как нарушение справедливости. Деньги и имущество становятся нравственно опасными, если человек начинает воспринимать их как самоцель.

В этом контексте знаменитое василианское рассуждение о бедных следует понимать не как современную экономическую программу и не как отрицание всякой собственности. Василий говорит прежде всего о моральном назначении материальных благ. Имущество должно служить человеческой жизни и общему благу, а не превращаться в объект идолопоклонства.

Эта же логика проявляется в его отношении к ростовщичеству. Он критиковал получение прибыли исключительно из нужды другого человека. Особенно порочным он считал положение, когда бедный человек вынужден брать долг для поддержания жизни, а затем оказывается в ещё большей зависимости.

Так соединяются его догматика и социальная этика. Богословие Троицы у Василия не является отвлечённой интеллектуальной игрой. Если Бог есть любовь и человек создан для общения, то христианская жизнь должна выражать это в отношениях между людьми.

Именно здесь появляется Василиада - огромный комплекс учреждений, связанный с Кесарией. Василий организовал помощь бедным, больным, путешественникам и людям, оказавшимся в крайней нужде. В состав комплекса входили различные учреждения помощи, включая больничные и странноприимные функции. Позднейшая традиция иногда называет Василиаду первым "христианским городом милосердия". Точная реконструкция комплекса и его размеров остаётся предметом исторической дискуссии, поэтому легендарные изображения огромного полностью автономного города лучше не принимать буквально. Но масштаб социальной деятельности Василия несомненен.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.