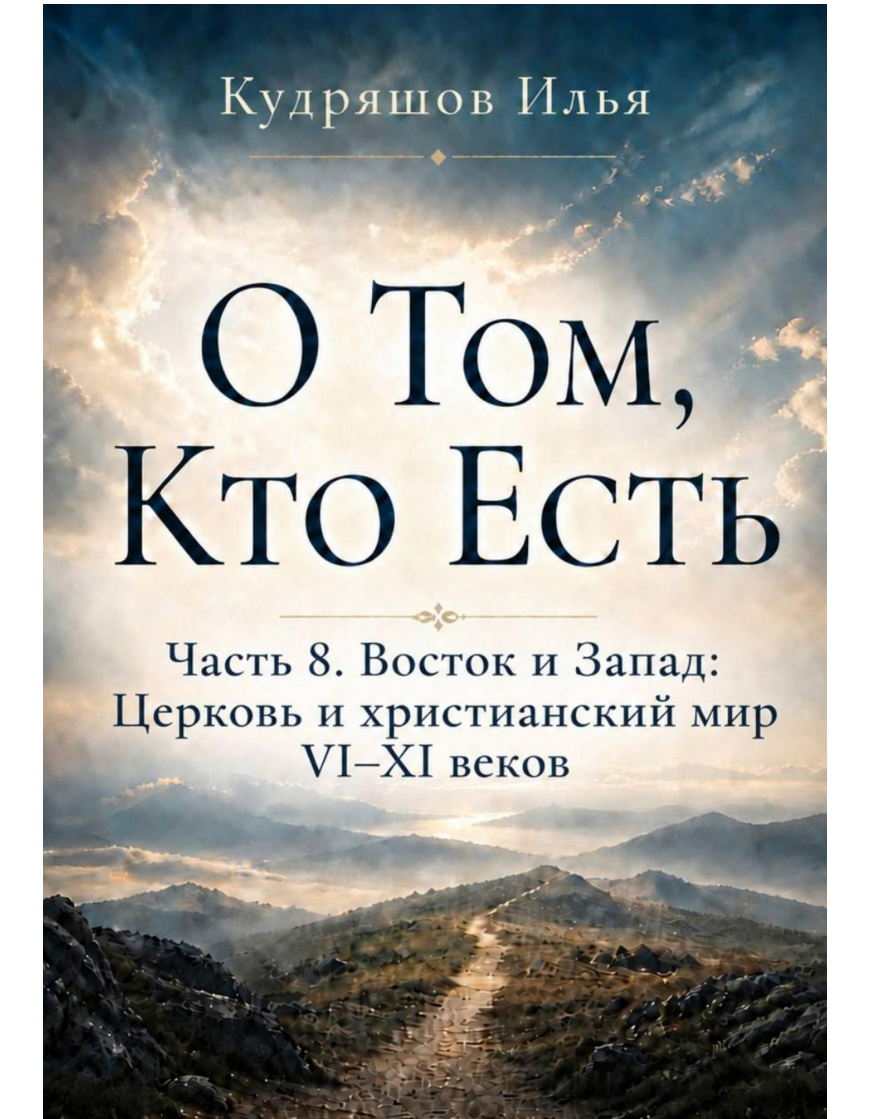


The background of the entire cover is a high-quality landscape photograph. It depicts a rugged mountain range with a narrow, winding path that leads from the foreground into the distance. The sky is filled with large, textured clouds, and the lighting suggests a golden hour, with warm light filtering through the clouds and illuminating the mountain peaks and valleys. The overall mood is majestic and contemplative.

Кудряшов Илья

О Том, Кто Есть

Часть 8. Восток и Запад:
Церковь и христианский мир
VI–XI веков

Илья Кудряшов
О Том, Кто Есть. Часть 8.
Восток и Запад: Церковь и
христианский мир VI–XI веков
Серия «О Том, Кто Есть», книга 8

*<https://litres.ru/74501929>
SelfPub; 2026*

Аннотация

Книга посвящена истории христианского мира от Акакианской схизмы конца V века до Великой схизмы 1054 года. В центре повествования - развитие христианского Востока и Запада, богословские споры, церковные соборы, формирование канонической традиции, монашество и отношения Церкви с изменяющимся политическим миром. Рассматривается наследие и деятельность многих Отцов и богословов Церкви, среди которых Псевдо-Дионисий Ареопагит, Севир Антиохийский, Боэций, Бенедикт Нурсийский, Григорий Великий, Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин, Беда Достопочтенный, Фотий Константинопольский, Иоанн Скот Эриугена и другие. Освещаются исламские завоевания, иконоборчество, христианизация славян, Каролингское возрождение, богословские и политические процессы VI–XI

веков. Повествование прослеживает постепенное формирование различий между восточной и западной христианскими традициями, завершившееся разрывом церковного общения между Римом и Константинополем в 1054 году.

Содержание

1. Акакианская схизма 484-519.	5
2. Восточная Римская империя в VI веке.	18
3. Восточные Отцы VI века.	28
4. Псевдо-Дионисий Ареопагит.	54
5. Запад. Обстановка.	128
6. Боэций - "Последний римлянин".	137
7. Кассиодор.	154
8. Бенедикт Нурсийский.	168
9. Григорий Великий.	176
10. Миафизиты и Севир Антиохийский.	194
11. Соборы VI века.	208
12. Формирование канона и Филиокве в VI веке.	226
13. Восточная Римская империя в VII веке.	237
Конец ознакомительного фрагмента.	238

О Том, Кто Есть. Часть 8. Восток и Запад: Церковь и христианский мир VI–XI веков

1. Акакианская схизма 484-519.

После Халкидонского собора 451 года христологический конфликт не был разрешен окончательно. В Египте и Сирии сохранялось сильное сопротивление Халкидону, причем противники собора далеко не всегда придерживались учения Евтихия. Многие из них считали себя последовательными сторонниками Кирилла Александрийского и опасались, что халкидонская формула о двух природах приведет к несторианскому разделению Христа. На протяжении второй половины V века императорская власть неоднократно пыталась найти компромисс между сторонниками Халкидона и его противниками. После переворота Василиска, возвращения Зенона и смерти Тимофея Элуро политическая ситуация оставалась нестабильной, а Александрийская и Антиохийская кафедры продолжали быть центрами острого конфликта. Именно в этой обстановке возник документ, кото-

рый должен был восстановить церковное единство, но в итоге привел к многолетнему разрыву между Римом и Константинополем.

В 482 году император Зенон при поддержке константинопольского патриарха Акакия издал Энотикон, то есть "Объединительное послание". Его целью было примирение сторон после десятилетий христологических споров. Документ утверждал Никейский собор, Константинопольский собор и Эфесский собор, особо подчеркивал авторитет Кирилла Александрийского и осуждал Нестория, Евтихия и всех, кто придерживался иных взглядов. При этом Энотикон намеренно избегал прямого решения главного спорного вопроса: в нем не утверждалась формула Халкидона о двух природах и не давалось ясного определения отношения к самому собору 451 года. Это позволяло различным сторонам читать документ по-разному. Умеренные сторонники Халкидона могли считать, что он не отрицает собор, тогда как противники Халкидона могли воспринимать отсутствие упоминания о нем как возможность отказаться от его формулировок.

Для императорской власти такая неопределенность была сознательной политикой. Зенон стремился прежде всего восстановить единство восточных провинций, особенно Египта и Сирии, где антихалкидонская партия обладала значительным влиянием. Однако документ оказался неспособен удовлетворить обе стороны. В восточных патриархатах он действительно на некоторое время создал более широкое цер-

ковное общение, но не устранил разногласий. Более того, он поставил Рим в положение, при котором папство должно было решить, может ли оно признать церковный компромисс, фактически обходивший Халкидон.

Особенно важным стало положение Александрийской кафедры. После смерти Тимофея Элур в 477 году патриархом был избран Петр Монг, один из наиболее известных противников Халкидона. Первоначально его положение было спорным, однако Зенон стремился добиться его возвращения и включения в церковное общение. Акакий Константинопольский вступил с Петром Монгом в общение, что стало для Рима одним из главных свидетельств того, что Энотикон используется не просто как нейтральная формула примирения, а как средство восстановления иерархов, которых Рим считал находящимися вне церковного общения.

В Риме реакция была иной. Папа Феликс III, избранный в 483 году, рассматривал Халкидонский собор как обязательную часть христианского церковного предания и не соглашался на компромисс, в котором его авторитет фактически оставался неясным. К этому времени в Рим прибыл Иоанн Талайя, прежний патриарх Александрии, изгнанный из города после конфликта с Петром Монгом. Он представил римскому епископу свое понимание событий и убедил Феликса в том, что Акакий и императорская власть нарушают канонический порядок.

Феликс направил в Константинополь послов с письмами

к Зенону и Акакию. Папа требовал, чтобы Акакий явился в Рим и дал объяснение своим действиям. Посольство, однако, оказалось неудачным. Представители папы были задержаны в Константинополе и, согласно источникам, принуждены вступить в литургическое общение с Акакием, причем во время богослужения в диптихи были внесены имена Петра Монга и других антихалкидонских епископов. После возвращения в Рим послы подверглись осуждению за нарушение поручения. Феликс созвал синод в 484 году и осудил действия Акакия. Сам Акакий был низложен и отлучен от общения с Римом.

Однако римское решение не было признано на Востоке. Акакий отказался подчиниться папскому приговору и исключил имя Феликса из константинопольских диптихов. Таким образом, произошло то, что позднее стало известно как Акакианская схизма: Рим и Константинополь перестали находиться в церковном общении. Важно понимать, что это еще не было разделением "католиков" и "православных" в позднейшем смысле. Обе стороны продолжали считать себя единой кафолической Церковью и обвиняли другую сторону в нарушении церковного порядка и христианской веры. Спор одновременно касался христологии, статуса Халкидона, законности отдельных епископов и вопроса о пределах власти Римской кафедры.

На Востоке большинство епископов продолжило общение с Акакием. Энотикон постепенно стал основой импе-

раторской церковной политики, хотя его сторонники понимали его по-разному. В Риме, напротив, его воспринимали как недопустимое уклонение от Халкидонского определения. Папа Феликс, а после его смерти Геласий I, продолжали требовать признания Халкидона и восстановления Иоанна Талайи либо, по крайней мере, устранения последствий действий Акакия. Для Рима проблема имела принципиальный характер: папская сторона считала, что епископ Константинополя не может самостоятельно вступать в общение с осужденным Александрийским патриархом и тем самым обходить решения Рима.

Акакий умер в 489 году, однако его смерть не привела к прекращению конфликта. Его преемником стал Флавитас, или Фравитас. Он попытался установить отношения с Римом, однако оказался в крайне сложном положении. С одной стороны, он стремился восстановить общение с папой; с другой, он не был готов принять все римские условия, прежде всего исключить из диптихов Акакия и отказаться от существующего восточного церковного порядка. Переговоры поэтому не привели к восстановлению единства. После смерти Флавитаса в 490 году патриархом стал Евфимий.

Евфимий занимал более выраженную халкидонскую позицию. Он внес имя папы в диптихи, выступал против Петра Монга и признавал Халкидон. Однако даже он не смог добиться соглашения с Римом, поскольку не соглашался выполнить главное требование папства - удалить из диптихов

имена Акакия и его непосредственного преемника. Для Рима проблема заключалась не только в том, какую христологическую формулу произносит патриарх, но и в признании церковного приговора Акакию. Поэтому личная близость Евфимия к Халкидону не уничтожила схизмы.

В 491 году умер Зенон, и императором стал Анастасий I. Первоначально он продолжил политику Энотикона. Однако при его правлении религиозная ситуация постепенно стала более благоприятной для антихалкидонской партии. Это не означало, что все восточные христиане внезапно стали сторонниками единого "монофизитства". Напротив, восточная церковная среда оставалась крайне разнообразной. Одни выступали за Халкидон, другие принимали его с различными интерпретациями, третьи отвергали его, считая верными наследниками Кирилла Александрийского. Современные исследования специально подчеркивают, что восточная сторона во время Акакианской схизмы не была единым блоком, противопоставленным Риму. Даже среди населения Константинополя интерес к самому конфликту был далеко не одинаковым.

При Анастасии конфликт постепенно приобрел новое измерение. В Сирии и Палестине усиливались противники Халкидона. Особенно значительной фигурой стал Севир, впоследствии патриарх Антиохии. Он принадлежал к антихалкидонской традиции, но его богословие нельзя просто отождествлять с евтихианством. Севир стремился выра-

зить христологию в терминах единства воплощенного Христа и считал, что халкидонская формула может быть понята в несторианском смысле. Его влияние особенно усилилось в начале VI века.

Одновременно возникли новые споры о так называемом теопасхитском вопросе. Речь шла о формуле "Один из Троицы пострадал во плоти". Ее сторонники стремились подчеркнуть, что тот, кто пострадал в человеческой природе, является не отдельным человеческим субъектом, а самим Сыном Божиим, единым лицом Троицы.

Противники опасались, что такая формула может поставить под угрозу неизменность и бесстрастность божественной природы. Эти споры подготовили почву для последующего богословского вмешательства Юстиниана и особенно для формирования так называемого неохалкидонского синтеза.

В начале VI века политическая нестабильность усилила церковный конфликт. В 512 году Севир был поставлен патриархом Антиохии. Это стало одним из наиболее важных событий в развитии антихалкидонской партии. Севир пользовался поддержкой части населения Сирии и императорского правительства. Его противники, напротив, рассматривали происходящее как дальнейшее отступление от Халкидона. Таким образом, к последним годам правления Анастасия конфликт уже не сводился к дипломатической ссоре между Римом и Константинополем. Он превратился в широкий

спор о том, каким должно быть церковное единство Восточной Римской империи.

При этом сама Акакианская схизма продолжала существовать. Римские папы последовательно отказывались восстанавливать общение с Константинополем без устранения памяти об Акакии и признания Халкидона. Восточные патриархи и императорская власть, напротив, не соглашались полностью принять римскую позицию. При папе Геласии I римская позиция стала особенно четкой: церковная власть и императорская власть не являются одним и тем же, а в вопросах веры и церковного общения папа не обязан принимать императорский компромисс. Именно в этот период формируется одна из наиболее известных позднеантичных формулировок различия между духовной и светской властью.

При папе Анастасии II предпринималась попытка более гибкого подхода к Константинополю, однако она не привела к окончательному соглашению. После его смерти в 498 году папой стал Симмах, а затем постепенно усилилась та линия, которая требовала полного восстановления прежнего церковного порядка. На Востоке же политика оставалась связанной с Энотиконом и императорской властью. Поэтому схизма продолжалась, несмотря на отдельные попытки переговоров.

Особенно важный поворот произошел в последние годы правления Анастасия I. В 513 году против императора вос-

стал военачальник Виталиан. Его восстание имело сложные политические и военные причины, однако религиозный вопрос стал одним из его главных лозунгов: Виталиан выступал за восстановление Халкидона и церковного общения с Римом. Он несколько раз угрожал Константинополю и вынудил императора идти на переговоры. В 515 году были приняты новые попытки достичь соглашения с Римом. Папа Гормизд, избранный в 514 году, направил свою собственную формулу восстановления церковного общения. Но при жизни Анастасия окончательного соглашения достичь не удалось.

В 518 году произошел решающий политический перелом. Анастасий I умер, и императором стал Юстин I. Его политика была значительно ближе к халкидонской и римской позиции. В Константинополе усилилось требование восстановить Халкидон и прекратить церковный конфликт с Римом. Сам патриарх Иоанн II, первоначально связанный с политикой Энотикона, теперь оказался готов к восстановлению общения. При этом важную роль в переговорах играл племянник императора Юстиниан, который вскоре сам станет императором.

Папа Гормизд направил в Константинополь посольство. Его целью было не создание новой компромиссной формулы, а восстановление церковного общения на основании того, что Рим считал христианской традицией. Основой переговоров стала так называемая Формула Гормизда. Она

требовала признания Никейского, Константинопольского, Эфесского и Халкидонского соборов и осуждения тех лиц, которые были осуждены Римом в ходе христологических споров. Особое место занимал Акакий: его имя должно было быть удалено из диптихов. Таким образом, завершение схизмы предполагало не просто формальное примирение, а пересмотр церковной памяти последних десятилетий.

Переговоры оказались непростыми. Восточная сторона не хотела создавать впечатление, будто Константинополь признает зависимость от Рима во всех вопросах церковного управления. Именно поэтому патриарх Иоанн II и восточные епископы старались принять необходимые формулировки так, чтобы сохранить собственное понимание положения Константинопольской кафедры. Исследования переписки этого периода показывают, что переговоры были гораздо сложнее простой схемы, согласно которой Рим предъявил требования, а Восток безоговорочно подчинился. Император Юстин стремился восстановить единство, но одновременно должен был учитывать права и положение восточных патриархатов.

В конце концов 28 марта 519 года в Константинополе состоялось торжественное восстановление церковного общения с Римом. Патриарх Иоанн II принял Формулу Гормизда, а император поддержал соглашение. Из диптихов были удалены имена Акакия, Зенона и Анастасия, а также тех иерархов, чье положение было связано с Акакианской политикой.

Одновременно было восстановлено почитание Халкидона и признано церковное общение с Римом. Большинство восточных епископов подписало необходимые документы.

Таким образом, Акакианская схизма продолжалась около тридцати пяти лет. Она началась как непосредственное следствие Энотикона Зенона, но ее причины были значительно глубже. В ней пересеклись несколько конфликтов: спор о Халкидоне и пределах допустимого христологического компромисса, борьба вокруг Александрийской и Антиохийской кафедр, вопрос о каноническом статусе отдельных епископов, различия между римским и восточным пониманием церковной власти и стремление императоров сохранить политическое единство восточных провинций.

При этом схизма не создала окончательного разделения между Востоком и Западом. В 519 году общение между Римом и Константинополем было восстановлено, а потому ее нельзя рассматривать как ранний эквивалент раскола 1054 года. Однако ее последствия оказались чрезвычайно важными. В ходе конфликта стало очевидно, насколько трудно совместить римское требование четкого признания Халкидона с восточной политикой компромисса и императорским стремлением сохранить единство различных христианских общин. После 519 года сама проблема не исчезла. Напротив, примирение с Римом означало новый этап конфликта с теми антихалкидонскими общинами, которые теперь оказались за пределами восстановленного халкидонского единства.

Особенно тяжелыми последствия стали в Сирии. Севир Антиохийский был низложен после изменения императорской политики и отправился в изгнание. Его последователи сохранили собственную церковную структуру, а антихалкидонская традиция продолжила существование независимо от Константинополя. Тем самым попытка восстановить единство с Римом не устранила христологический конфликт, а фактически сделала границу между халкидонской и нехалкидонской традициями более устойчивой. Современные исследования именно с этим связывают дальнейшее формирование самостоятельных нехалкидонских церковных структур в Сирии и Египте.

Поэтому окончание Акакианской схизмы одновременно было и восстановлением, и новым разделением. В 519 году Рим и Константинополь вновь вступили в общение, завершив тридцатипятилетний конфликт, но это единство было достигнуто ценой отказа императорской власти от прежней политики Энотикона. Халкидон вновь получил официальное признание, а антихалкидонские иерархи начали подвергаться давлению и изгнанию. Восточная Церковь вступила в VI век уже в иной конфигурации, чем в эпоху Зенона и Анастасия.

Именно на этой почве начнется правление Юстиниана. Новый император унаследует не просто восстановленное общение с Римом, но и нерешенную проблему христианского единства Восточной империи. Перед ним будет стоять задача

одновременно сохранить Халкидон, найти формулу, приемлемую для значительной части антихалкидонцев, укрепить отношения с Римом и использовать церковное единство как часть общей политики восстановления имперского порядка. Поэтому Акакианская схизма является непосредственным преддверием эпохи Юстиниана: Энотикон Зенона потерпел неудачу, Рим и Константинополь вновь соединились, но христологический конфликт, лежавший в основе кризиса, никуда не исчез.

2. Восточная Римская империя в VI веке.

После распада Западной Римской империи политический центр римского мира окончательно переместился на Восток. Однако сами жители Константинополя не воспринимали свое государство как какое-то новое образование, возникшее на месте исчезнувшей Западной империи. Они продолжали считать себя римлянами, а своего императора - римским императором. Восточная империя сохраняла римское право, императорскую администрацию, налоговую систему, профессиональную армию и представление о единой Римской державе. Поэтому VI век начинается не с рождения новой империи, а с попытки восточных римлян определить, каким образом можно сохранить и, насколько возможно, восстановить прежнее политическое единство римского мира.

Наиболее масштабным выражением этой политики стало правление Юстиниана I, занимавшего престол с 527 по 565 год. При нем Восточная Римская империя достигла одного из крупнейших территориальных размеров за несколько столетий. В 533-534 годах войска под командованием Велизария уничтожили Вandalское королевство в Северной Африке и восстановили там римскую власть. В 535 году началась война против остготов в Италии. Первоначально рим-

ская армия добилась быстрых успехов, но затем война превратилась в затяжной конфликт. После смерти остготского короля Теодахада власть перешла к Тотиле, который сумел организовать длительное сопротивление. В конечном счете в 552 году Нарсес нанес остготам решающее поражение, а в 554 году императорская власть окончательно закрепила результаты завоевания Италии. Таким образом, в середине VI века большая часть бывшего западного Средиземноморья вновь оказалась под властью римского императора.

Эти завоевания нельзя понимать исключительно как стремление Юстиниана расширить свою державу. Императорская идеология того времени по-прежнему исходила из существования единой Римской империи, а западные варварские королевства рассматривались как политические образования, возникшие на территории бывших римских провинций. Завоевание Африки и Италии поэтому могло представляться не созданием новой империи, а восстановлением непосредственной власти императора над территориями, которые формально никогда не переставали быть частью римского мира. Однако практические последствия этой политики оказались значительно сложнее самой идеологии. Войны требовали огромных финансовых ресурсов, гарнизонов и постоянного снабжения. Италия после двух десятилетий войны была тяжело разорена, а восстановление римской власти в ней оказалось менее устойчивым, чем могло показаться в момент победы над Тотилой.

Одновременно Юстиниан проводил масштабную административную и законодательную работу. В 529 году была опубликована первая редакция Кодекса Юстиниана, а в 533 году появились Дигесты и Институции; в 534 году был издан переработанный Кодекс. Совокупность этих законодательных проектов позднее получила название *Corpus Iuris Civilis*. Работа была направлена не просто на механическое сохранение старых законов, но на их систематизацию и приведение в соответствие с действующим императорским законодательством. Тем самым государство Юстиниана демонстрировало другую сторону той же политики: восстановление римской власти предполагало не только завоевание территорий, но и укрепление единого императорского правопорядка.

Особенно наглядно характер юстиниановского государства проявился в событиях 532 года. В январе в Константинополе началось восстание, вошедшее в историю как восстание Ника. Первоначально оно было связано с конфликтами вокруг цирковых партий, но быстро превратилось в широкое выступление против императорской власти. Значительная часть центральных кварталов города была разрушена, а число погибших исчислялось тысячами. В определенный момент положение Юстиниана стало настолько опасным, что рассматривалась возможность покинуть столицу. Однако император остался в Константинополе, восстание было подавлено войсками Велизария и Мунда, после чего началась масштабная перестройка города. Именно после

этих событий была возведена новая София, ставшая одним из главных архитектурных символов императорского Константинополя.

Но восстановление западных территорий не означало прекращения традиционного восточного противостояния с Персидской державой. Восточная граница оставалась важнейшим направлением имперской политики. Еще до начала африканской и италийской экспансии Юстиниан продолжал войну с Сасанидской Персией. После смерти шаха Кавада I и вступления на престол Хосрова I в 531 году начались переговоры, завершившиеся в 532 году так называемым Вечным миром. Этот мир позволил Юстиниану временно сосредоточить основные силы на Западе, однако противостояние с Персией было лишь отложено. В 540 году Хосров I возобновил войну и вторгся в римские владения. Персидская армия захватила Антиохию, один из крупнейших городов империи, и нанесла тяжелый удар по восточным провинциям. Война продолжалась с перерывами до заключения нового соглашения в 562 году.

Тем самым уже при Юстиниане возникло фундаментальное противоречие, которое будет определять историю империи после него. Восточная Римская империя обладала ресурсами, позволявшими одновременно вести активную политику в нескольких направлениях, но эти ресурсы не были безграничными. Император должен был поддерживать армию на восточной границе, удерживать Балканы, управлять

недавно завоеванной Африкой, восстанавливать Италию и одновременно обеспечивать работу сложного государственного аппарата. Юстиниан на протяжении большей части своего правления сумел удерживать эту систему, но ее содержание требовало высокой налоговой нагрузки и постоянной мобилизации ресурсов.

В последние десятилетия правления Юстиниана империя также столкнулась с демографическими и экономическими потрясениями. Особенно тяжелым событием стала эпидемия, известная как Юстинианова чума, которая впервые достигла Константинополя в 542 году и затем распространялась по различным областям империи. Ее последствия для численности населения, экономики и военной системы до сих пор обсуждаются историками, и точные масштабы смертности установить невозможно. Тем не менее эпидемия стала одним из крупнейших потрясений позднеантичного Средиземноморья и наложила на уже существовавшие финансовые и военные проблемы.

Юстиниан умер в 565 году. Его преемником стал его племянник Юстин II. Переход власти оказался важным именно потому, что новый император получил чрезвычайно большое государство, но вместе с ним - и огромный комплекс обязательств, созданный предыдущим правлением. При Юстине II постепенно становится очевидно, что империя уже не может без ограничений продолжать политику Юстиниана. В Италии положение быстро изменилось: в 568 году лангобар-

ды вторглись на полуостров и захватили значительную его часть. Римская власть сохранила Рим, Равенну, Неаполь, Сицилию и ряд других территорий, но Италия больше не представляла собой единую провинцию, полностью контролируемую Константинополем. Завоевание Юстиниана оказалось значительно менее устойчивым, чем предполагала первоначальная идея восстановления Запада.

На востоке положение также ухудшилось. В 572 году Юстин II возобновил войну с Персией, отказавшись продолжать прежнюю систему выплат. Конфликт оказался тяжелым для империи. Римская армия столкнулась с серьезным сопротивлением Сасанидов, а одновременно на Балканах усиливалось давление аваров и славянских групп. Таким образом, уже в правление Юстина II перед империей вновь возникла проблема нескольких одновременно действующих фронтов.

Юстин II постепенно оказался неспособен лично управлять государственными делами и в 574 году назначил Тиберия своим соправителем. Тиберий фактически принял на себя значительную часть управления государством, а после смерти Юстина в 578 году стал императором Тиберием II Константином. Его правление было коротким, но показало изменение приоритетов государства. Тиберий был вынужден одновременно поддерживать армию на восточной границе и противостоять аварам и славянам на Балканах. Для этого требовались значительные расходы, и государственная казна вновь испытывала серьезное давление.

Важным результатом этой эпохи стало постепенное изменение характера управления пограничными территориями. Особенно заметным этот процесс стал в Африке и Италии, где в конце VI века возникли экзархаты. В этих структурах военные и гражданские полномочия в значительной степени сосредотачивались в руках одного императорского представителя. Такая система была не полной отменой позднеимператорского государственного устройства, но отражала необходимость приспособлять управление к условиям постоянной военной угрозы. Империя постепенно становилась более милитаризованной именно потому, что ее территории требовали постоянной обороны.

В 582 году императором стал Маврикий. Его правление представляет собой последний этап истории Восточной Римской империи VI века. Маврикий пришел к власти как военачальник и был хорошо знаком с проблемами армии и пограничной обороны. В начале его правления война с Персией продолжалась, но в 591 году произошло важнейшее дипломатическое событие. Маврикий вмешался в борьбу за персидский престол и поддержал Хосрова II. После возвращения Хосрова к власти между двумя государствами был заключен мир, причем Римская империя получила значительные территории в Армении. На некоторое время восточная граница стала гораздо спокойнее. Это позволило Маврикию сосредоточить силы на Балканах.

Однако именно Балканы становились все более серьезной

проблемой. Авары создали мощную политическую структуру в Центральной Европе, а славянские группы все глубже проникали на Балканский полуостров. В отличие от более ранних периодов, когда угроза часто ограничивалась пограничными набегами, в конце VI века давление стало систематическим. Императорская армия проводила операции против аваров и славян, причем при Маврикии римские войска несколько раз переходили Дунай, пытаясь перенести войну на территорию противника. Такая стратегия позволяла временно ослаблять давление на балканские провинции, но одновременно создавала огромное напряжение внутри армии.

В 602 году это напряжение привело к открытому мятежу. Маврикий приказал армии, действовавшей против аваров за Дунаем, провести зимовку на северном берегу реки. Для солдат это означало крайне тяжелые условия службы и дополнительные трудности со снабжением. Войско восстало и провозгласило императором центуриона Фоку. В Константинополе начались волнения, и положение Маврикия быстро стало безнадежным. Император бежал из столицы, но вскоре был захвачен и убит вместе со своими сыновьями.

Смерть Маврикия в 602 году стала важной границей между двумя историческими периодами. В течение VI века Восточная Римская империя еще сохраняла возможность проводить политику широкого средиземноморского масштаба. При Юстиниане она ненадолго восстановила непосредственную власть над значительной частью бывшего Западного Ри-

ма. Однако уже при его преемниках стало ясно, насколько дорого обходилось содержание этого пространства. Лангобарды разрушили единство италийских владений, Персия постоянно угрожала восточным провинциям, а на Балканах усиливались авары и славяне. К концу столетия империя сохраняла огромные ресурсы и оставалась одним из главных государств Средиземноморья, но ее стратегическое положение становилось все более уязвимым.

Поэтому VI век нельзя описывать просто как период постепенного упадка после Юстиниана. Скорее это был период глубокого перехода. Юстиниан еще мог представить восстановление римского мира как достижимую политическую цель; Маврикий уже был вынужден выбирать, на каком из многочисленных фронтов империя способна сосредоточить свои силы. При этом государство сохранило основные римские институты, императорскую власть, право и представление о своей римской идентичности. Именно поэтому события VII века следует рассматривать не как внезапное исчезновение Римской империи, а как дальнейшую трансформацию уже изменившегося римского государства.

На этом фоне и следует рассматривать интеллектуальную и христианскую жизнь Восточной Римской империи следующего периода. Константинополь, Александрия, Антиохия, Иерусалим и другие крупные центры продолжали оставаться важнейшими центрами образования, богословия и церковной жизни. Но их деятельность теперь разворачивалась

внутри государства, которое находилось под постоянным военным и экономическим давлением и одновременно сохраняло претензию на универсальность римской императорской власти. Именно в эту политическую и культурную обстановку мы теперь переходим к восточным христианским авторам VI века.

3. Восточные Отцы VI века.

После рассмотрения политической истории Восточной Римской империи в VI веке естественно перейти к интеллектуальной и духовной жизни ее восточных провинций. Это был период, когда христианская мысль продолжала перерабатывать наследие Никеи, Константинополя и Халкидона, одновременно сталкиваясь с глубокими разногласиями о природе и ипостаси Христа. Халкидонское определение 451 года не положило конец христологическим спорам. Напротив, последующие поколения богословов были вынуждены уточнять язык, которым можно было одновременно сохранить полноту божественности и человечества Христа, единство Его личности и непреложность христологического учения Кирилла Александрийского. Именно в этой интеллектуальной среде появляются Леонтий Византийский, Леонтий Иерусалимский, Иоанн Скифопольский и Ефрем Антиохийский. Несколько иного характера представляет деятельность Иоанна Лествичника, жившего уже на рубеже VI и VII веков: его интересовала не столько терминологическая разработка христологии, сколько внутренняя жизнь человека, очищение от страстей, молитва и восхождение к Богу. Тем самым эти авторы позволяют увидеть две важнейшие стороны восточного христианства этого времени - догматическую работу по осмыслению Халкидонского наследия и развитие развитой

монашеской аскетики.

Леонтий Византийский

Леонтий Византийский - один из наиболее значительных богословов первой половины VI века, хотя сведения о его жизни крайне скудны. Точная дата его рождения неизвестна, обычно его относят приблизительно к концу V века, а смерть - к середине VI столетия, около 543 года. Уже в древней рукописной традиции существовала путаница между ним и другим автором, также носившим имя Леонтий, которого позднее стали называть Леонтием Иерусалимским. Поэтому значительная часть истории изучения Леонтия Византийского была одновременно историей установления того, какие именно произведения принадлежат каждому из двух авторов. Современная наука в целом различает их, хотя вопросы атрибуции отдельных текстов продолжают обсуждаться.

О жизни Леонтия известно главным образом из поздних свидетельств и косвенных данных его собственных произведений. Он был связан с монашеской средой и принадлежал к тому кругу палестинских и константинопольских богословов, которые в первой половине VI века активно защищали Халкидонский собор от критики со стороны как антихалкидонитов, так и сторонников более радикальных интерпретаций христологической традиции. Его богословие формировалось в период, когда уже было недостаточно просто повторить формулу Халкидона. Требовалось объяснить, каким образом две природы действительно сохраняются во Христе,

но при этом Христос остается не двумя субъектами, а одним и тем же Сыном Божиим.

Это обстоятельство определило главное направление его мысли. Леонтий стремился показать, что природа и ипостась нельзя просто отождествлять. Природа отвечает на вопрос о том, чем является нечто, тогда как ипостась указывает на конкретное существование и конкретного субъекта. В христологии это различие позволяло утверждать, что Христос обладает полной человеческой природой и полной божественной природой, но не существует как два самостоятельных личных субъекта. Обе природы существуют в одной ипостаси Сына.

Именно в связи с этой проблемой Леонтию традиционно приписывается важнейшая разработка понятия *enhypostaton*, по-русски обычно передаваемого как "воипостасность" или "существование в ипостаси". Сам термин имеет более сложную предысторию, чем иногда предполагают популярные изложения, поэтому было бы неправильно утверждать, будто Леонтий буквально первым в истории произнес само слово и тем самым создал всю концепцию с нуля. Однако именно в его богословском контексте понятие получает систематическое значение. Современные исследования рассматривают *enhypostaton* как попытку объяснить, каким образом человеческая природа Христа является действительной природой, но не обладает самостоятельной ипостасью, отдельным субъектом существования.

Проблема становилась особенно острой в споре с несторианской традицией. Если человеческая природа Христа существует как самостоятельный субъект, возникает опасность представить воплощение как соединение двух субъектов. Но если человеческая природа не является полноценной человеческой природой, возникает противоположная опасность, связанная с Евтихием: человечество Христа оказывается растворенным, преобразованным или лишенным тех свойств, которые необходимы для подлинного человеческого бытия. Леонтий стремился пройти между этими двумя крайностями. Человеческая природа Христа реальна, полна и обладает всеми необходимыми свойствами человеческой природы, но она не существует как отдельная ипостась рядом с ипостасью Сына.

Это различие особенно важно потому, что в античном богословском языке слово "ипостась" могло употребляться не абсолютно одинаково разными авторами. В IV веке каппадокийская терминология постепенно способствовала различению *ousia* и *hypostasis*, но в христологических спорах V и VI веков требовалось применять это различие к совершенно конкретной проблеме воплощения. Леонтий оказывается одним из тех авторов, которые превращают уже существовавшее различие в инструмент анализа христологического единства.

При этом его интересовал не только вопрос о терминах. Леонтий использовал философский язык поздней антично-

сти, прежде всего категории природы, сущности, качества, ипостаси и субъекта. Его задача состояла не в том, чтобы превратить христианское богословие в самостоятельную философскую систему, а в том, чтобы использовать философские различия для защиты того, что, по его мнению, уже было содержательно выражено в Священном Писании и у отцов Церкви. В этом смысле его метод типичен для византийской патристики: философская терминология не заменяет богословского содержания, но становится инструментом его точного выражения.

Основным произведением Леонтия считается сочинение, традиционно называемое "Против несториан и евтихиан". Это не просто полемический текст против двух конкретных групп. Его задача гораздо шире: показать, что противоположные христологические ошибки сходятся в разрушении правильного понимания отношения природы и ипостаси.

Несторианская проблема для Леонтия состоит прежде всего в недостаточном утверждении единства субъекта Христа. Если человеческое и божественное рассматриваются как принадлежащие двум самостоятельным субъектам, то воплощение перестает быть единством Сына Божия. В таком случае можно говорить о тесном моральном, волевом или относительном единстве, но возникает опасность утратить утверждение, что тот, кто родился от Марии, страдал и умер по человечеству, есть тот же самый Сын Божий, который вечен по божеству.

Евтихианская проблема противоположна. Если после соединения невозможно говорить о двух природах, то возникает вопрос, что произошло с человеческой природой. Леонтий настаивает, что единство Христа не означает уничтожения различия природ. Божественность остается божественностью, человечество - человечеством. Единство достигается не превращением двух природ в третью природу и не смешением их свойств, а их существованием в одном субъекте.

В этом отношении Леонтий является важным этапом развития того богословского языка, который впоследствии станет особенно значимым для Максима Исповедника и для окончательной формулировки христологической доктрины в VII веке. Его задача состояла в том, чтобы сделать халкидонскую формулу интеллектуально объяснимой: "две природы" не означают "два Христа", а "одна ипостась" не означает уничтожения человеческой природы.

Другой значительный текст, входящий в корпус Леонтия, - сочинение против афтартодокетов. Афтартодокетизм был связан с представлением о том, что человеческая природа Христа уже в земной жизни обладала особой нетленностью и потому в строгом смысле не подвергалась обычным последствиям человеческой природы. Вопрос имел непосредственное отношение к реальности страданий Христа.

Если человеческое тело Христа по природе было уже нетленным и неспособным к обычному человеческому страданию, каким образом можно в полном смысле говорить о

Его страстях и смерти? Леонтий защищает реальность человеческой природы и тем самым продолжает ту же общую линию: спасение требует настоящего воплощения, а настоящее воплощение требует настоящего человечества.

Еще одно направление его полемики связано с последователями Феодора Мопсуестийского и несторианской традицией. В сохранившихся произведениях Леонтий обращается к аргументам своих противников, цитирует отцов Церкви и стремится показать, что христологическая терминология Халкидона не означает возврата к несторианству. Это было особенно важно потому, что антихалкидонские авторы нередко представляли Халкидон именно как скрытое восстановление несторианской христологии. Леонтий стремился показать, что подобная интерпретация основана на неверном понимании отношения природы и ипостаси.

Особое место занимают произведения против Севира Антиохийского и его аргументов. Севир был одним из наиболее влиятельных антихалкидонских богословов своего времени, поэтому спор с ним требовал уже не простого повторения Халкидонского определения, а серьезного разбора его философских и патристических аргументов. Леонтий отвечает на возражения, связанные с природой, воплощением и единством Христа, и использует широкий корпус цитат из ранних отцов.

Сохранившийся корпус Леонтия включает "Против несториан и евтихиан", диалог против афтартодокетов, со-

чинения против последователей Феодора Мопсуестийского, а также тексты, направленные против аргументации Севира. Современная критическая работа над этим корпусом особенно важна потому, что долгое время произведения Леонтия изучались в текстологически проблемном состоянии. В 2017 году Брайан Дейли подготовил первое полное критическое издание корпуса, что существенно изменило возможности его изучения.

Историческое значение Леонтия поэтому состоит не только в том, что он защищал Халкидон. Он помог создать язык, на котором халкидонская христология могла отвечать на возражения следующего поколения. В Халкидоне было сформулировано, что Христос - один и тот же Сын в двух природах. У Леонтия появляется более развитый анализ того, как именно две природы существуют в одном субъекте. Поэтому его часто рассматривают как одного из важнейших представителей того богословского развития VI века, которое позднее получило название неохалкидонского.

Леонтий Иерусалимский

Леонтий Иерусалимский представляет собой значительно более загадочную фигуру. Его нельзя просто отождествлять с Леонтием Византийским. Различение этих двух авторов стало результатом работы историков патристики XX века, особенно Марсея Ришара, который в 1944 году предложил убедительное разграничение двух авторов, прежде объединявшихся в единую фигуру. Поэтому традиционные дати-

ровки и сведения о Леонтии Иерусалимском требуют осторожности. В современной литературе он рассматривается как самостоятельный богослов, связанный с палестинской монашеской средой и халкидонской традицией.

О его биографии известно чрезвычайно мало. Даже его точные даты жизни не установлены с такой уверенностью, как иногда предполагают. Его называют Леонтием Иерусалимским потому, что рукописная традиция связывает его с Иерусалимом, однако это не означает, что мы располагаем полноценной биографией его жизни. Основным источником для реконструкции его богословия являются собственные произведения.

Главное из них - "Против монофизитов", более точно представляющее собой корпус полемических текстов, включающий "Свидетельства святых" и "Апории". Современное исследование Патрика Грея показало особое значение этого текста для понимания христологического спора VI века. Леонтий обращается не просто к абстрактной доктрине, а непосредственно к аргументам антихалкидонских христиан, прежде всего к сирийской традиции, связанной с Севиром Антиохийским.

Метод Леонтия Иерусалимского отличается от простой полемической схемы "мы правы, противники ошибаются". Он пытается показать, что между Кириллом Александрийским и Халкидонским определением существует гораздо больше преемственности, чем предполагали антихалкидон-

ские авторы. Это особенно важно для понимания так называемого неохалкидонского богословия. Леонтий принимает Халкидон, но одновременно стремится показать, что формула "в двух природах" не противоречит кирилловской формуле "из двух природ" и не требует отказа от утверждения единства воплощенного Слова.

Здесь возникает одна из наиболее интересных особенностей его метода. Он не стремится просто уничтожить кирилловскую терминологию ради халкидонской. Напротив, он пытается доказать совместимость двух способов выражения. "Одна воплощенная природа Бога Слова" у Кирилла и "две природы" Халкидонского определения могут быть поняты как утверждения о разных аспектах одной и той же христологической реальности: первое подчеркивает единство воплощенного Сына, второе - сохранение различия божественного и человеческого.

В "Свидетельствах святых" Леонтий использует большое собрание патристических цитат. Его задача - показать антихалкидонским оппонентам, что Халкидон не вводит новую христологию, а находится внутри более древней традиции. При этом современное исследование источников Леонтия показало, что с его цитатами необходимо обращаться осторожно: часть приписываемых им текстов имеет сомнительную атрибуцию или представляет собой позднейшие переработки. Это не отменяет богословского значения его работы, но важно для историка, который не должен принимать каж-

дую приведенную Леонтием цитату как надежное свидетельство подлинного текста соответствующего отца.

В этом смысле Леонтий Иерусалимский является важным представителем той стадии византийского богословия, когда после десятилетий спора становится очевидным, что конфликт нельзя разрешить простым выбором одной формулы против другой. Необходимо показать, каким образом можно одновременно сохранить Кирилла, Никею, Константинополь и Халкидон. Его богословие поэтому имеет выраженный примирительный характер, хотя сам Леонтий не принимает антихалкидонскую позицию.

Он особенно важен для последующей истории потому, что показывает развитие неохалкидонской мысли уже в направлении систематической полемики с Севиром. Халкидонская сторона постепенно учится говорить на языке своих противников, признавать значение Кирилла и одновременно объяснять, почему принятие Халкидона не означает принятия несторианства.

Иоанн Скифопольский

Иоанн Скифопольский принадлежит к следующему поколению халкидонских богословов. Его жизнь также известна лишь фрагментарно. Он был епископом Скифополя в Палестине, города, соответствующего современному Бейт-Шеану, и действовал главным образом в первой половине VI века. В источниках его называют также Схоластиком, что связано с его образованием и юридико-богословской деятель-

ностью. Обычно его смерть относят ко времени после середины VI века, около 550 года.

В отличие от Леонтия Византийского, Иоанн известен не столько благодаря сохранившемуся самостоятельному большому трактату, сколько благодаря свидетельствам о его многочисленных произведениях и их влиянию на последующую византийскую богословскую традицию. Многие его сочинения утрачены. Об их содержании приходится судить по фрагментам, свидетельствам Фотия и более поздних авторов.

Иоанн активно защищал Халкидон против антихалкидонской христологии. Одним из важнейших направлений его деятельности была защита учения о единстве Христа при сохранении различия природ. В этом отношении он продолжал работу, которую начали Леонтий Византийский и другие неохалкидонские богословы. Особое значение имело учение о действиях Христа: если Христос обладает полноценной божественной и полноценной человеческой природой, то обе природы должны сохранять присущие им свойства и способы действия, однако все действия принадлежат одному и тому же Христу.

Эта линия особенно важна в контексте будущего спора о монофелитстве и моноэнергизме. В VI веке еще не было окончательно сформулированного языка, который позднее позволит Максиму Исповеднику различать природную волю и действие и одновременно утверждать единство личного

субъекта.

Но уже у Иоанна Скифопольского и близких ему авторов появляются важные предпосылки для этого развития.

Иоанн писал против Севира Антиохийского и против Евтихия. Согласно позднейшим свидетельствам, одним из его важнейших произведений был трактат, защищавший учение о двух энергиях во Христе против Севира. Другой труд был направлен против Евтихия. Эти произведения ныне утрачены, но их существование показывает, насколько широким был круг его полемики.

При этом особую роль Иоанну Скифопольскому приписывают в истории толкования Псевдо-Дионисия Ареопагита. В VI веке корпус Ареопагитик приобрел огромное значение для восточной христианской мысли. Возникла необходимость объяснить его язык, интерпретировать его христологические и триадологические утверждения и согласовать его с предшествующей патристикой. Традиционно значительную часть схолий к Псевдо-Дионисию связывали с Иоанном Скифопольским. Однако здесь необходимо соблюдать осторожность: вопрос об авторстве и точном составе этих схолий остается предметом научной дискуссии, и утверждать, что весь корпус принадлежит Иоанну, было бы чрезмерно уверенно.

Если эта связь с Ареопагитиками действительно отражает его деятельность, значение Иоанна выходит далеко за рамки одной христологической полемики. Он оказывается од-

ним из посредников между философско-богословским языком поздней античности и византийской мистико-философской традицией. Псевдо-Дионисий использовал неоплатонический язык иерархий, отрицательного богословия, божественных имен и символов; задача христианского комментатора состояла в том, чтобы сделать этот язык совместимым с церковной догматической традицией.

Поэтому Иоанна Скифопольского следует рассматривать в двух взаимосвязанных контекстах. С одной стороны, это продолжатель халкидонской полемики, защищавший единство Христа против Севира, Евтихия и других противников Халкидона. С другой стороны, это представитель интеллектуальной среды, в которой богословие все теснее взаимодействовало с философским языком поздней античности.

Ефрем Антиохийский

Ефрем Антиохийский был одной из наиболее заметных фигур халкидонской стороны в Сирии в первой половине VI века. Он родился в Амиде в Месопотамии, до патриаршества занимал государственную должность *comes Orientis*, а в 527 году после смерти Евфрасия стал патриархом Антиохии. Умер он в 545 году. Таким образом, его деятельность пришлась непосредственно на период правления Юстиниана и на особенно острый этап конфликта между халкидонской и антихалкидонской сторонами.

Ефрем интересен уже самим сочетанием политического и церковного опыта. До занятия патриаршей кафедры он

был высокопоставленным чиновником восточной администрации. После этого он оказался руководителем одной из важнейших кафедр христианского Востока. Антиохия была не просто крупным городом: ее патриархат находился в самом центре сирийского богословского конфликта. Здесь сохранялись сильные антихалкидонские позиции, а память о Севире Антиохийском оставалась чрезвычайно влиятельной.

Главным направлением деятельности Ефрема стала защита Халкидона. Он выступал против Севира и его богословских последователей, стремясь показать, что принятие Халкидона не означает принятия несторианства. При этом его христология в значительной степени продолжала линию Кирилла Александрийского. Источники отмечают его хорошее знание греческих отцов и особенно заметное влияние Кирилла на его христологические построения.

К сожалению, большая часть произведений Ефрема не сохранилась. Поэтому реконструкция его мысли осуществляется по фрагментам, которые цитируют более поздние авторы. Фотий сообщает о четырех книгах его сочинений. Первая содержала проповеди и письма. Вторая и третья были связаны с полемикой против Севира и другими богословскими вопросами. В состав корпуса входил также ответ на пять вопросов о Книге Бытия, направленных Ефрему монахом Анатолием. Отдельные фрагменты сохранились у Анастасия Синайского, Иоанна Дамаскина и в "Священных па-

раллелях".

Особое значение имело его сочинение против Севира. Ефрем обращается здесь к фундаментальному вопросу о том, что означает выражение "одна природа". Для антихалкидонской стороны оно должно было гарантировать единство воплощенного Слова. Для халкидонской стороны опасность заключалась в том, что при таком языке может быть утрачено реальное различие божественности и человечества. Поэтому Ефрем пытается показать, что единство Христа не требует отрицания двух природ.

Однако его аргументация не строится на простом отвержении Кирилла. Напротив, как и другие неохалкидониты, он старается показать, что Кирилл не учил уничтожению человеческой природы Христа. Кириллова формула "одна воплощенная природа Бога Слова" должна пониматься в контексте всего его богословия, включая утверждение реальности человеческой природы. Поэтому Ефрем использует Кирилла как союзника в защите Халкидона, а не как альтернативу Халкидону.

Ефрем также занимался экзегезой. Его ответы на вопросы о Книге Бытия показывают, что его богословская деятельность не ограничивалась исключительно христологической полемикой. Для него христология, толкование Писания и церковное предание составляли единую интеллектуальную работу. Однако именно полемика с антихалкидонской традицией сделала его исторически наиболее известным.

Важной чертой Ефрема была активная церковная политика. Он не оставался исключительно кабинетным богословом. В качестве патриарха Антиохии он непосредственно участвовал в борьбе за церковное единство и противостоял влиятельным антихалкидонским группам. Поэтому его деятельность показывает, насколько тесно в VI веке богословская дискуссия была связана с административной и политической жизнью империи.

Ефрем умер в 545 году. К этому времени конфликт вокруг Халкидона еще не был разрешен. Напротив, вмешательство императорской власти, попытки Юстиниана найти компромисс между различными христологическими группами и последующие споры вокруг "Трех глав" показывали, что простого административного решения проблемы не существовало. Ефрем поэтому представляет одно из поколений богословов, которые пытались укрепить халкидонскую позицию именно тогда, когда раскол уже приобретал устойчивый характер.

Иоанн Лествичник

Совершенно иной характер имеет деятельность Иоанна Лествичника, которого называют также Иоанном Синайским. Его обычно относят к концу VI - первой половине VII века; традиционная датировка дает примерно 579-649 годы, хотя точные даты его жизни не установлены. Поэтому помещать его исключительно в VI век неправильно. Его зрелая деятельность относится уже к началу VII столетия, однако он

является непосредственным наследником монашеской культуры VI века и представляет собой ее один из наиболее влиятельных итогов.

Биографические сведения об Иоанне чрезвычайно скудны. Основным источником является его житие, написанное монахом Даниилом из Райфы. Согласно традиции, Иоанн пришел на Синай приблизительно в шестнадцатилетнем возрасте и поступил под руководством старца Мартирия. Около четырех лет спустя он принял монашеский постриг. В течение девятнадцати лет он находился под руководством Мартирия, после смерти которого перешел к жизни отшельника. Затем он провел многие годы в уединении, занимаясь молитвой, постом, духовным чтением и борьбой со страстями. В старости Иоанн стал игуменом Синайского монастыря, но незадолго до смерти вернулся к более уединенному образу жизни.

Точные детали этой биографии необходимо воспринимать осторожно. Житие Иоанна содержит многочисленные рассказы о чудесах, пророчествах и духовном прозрении, характерные для монашеской агиографии. Для историка они не могут использоваться так же, как административные документы или собственные датированные письма Иоанна. Однако они хорошо показывают то, каким образом монашеская традиция воспринимала самого Иоанна: как опытного духовного наставника, прошедшего путь от послушника до отшельника и игумена.

Главное произведение Иоанна - "Лествица Божественного восхождения", по-гречески Klíмах. Именно от названия этой книги происходит прозвание автора - Лествичник. Книга была написана по просьбе Иоанна, игумена монастыря Райфу. Сам автор обращает свое произведение прежде всего к монахам, стремящимся к духовному совершенству.

Однако его влияние вышло далеко за пределы Синайского монашества.

Композиция "Лествицы" построена вокруг образа лестницы, ведущей от земли к небу. В книге тридцать ступеней. Это число имеет символическое значение: оно связывается с тридцатью годами земной жизни Христа до начала Его общественного служения. Поэтому движение монаха вверх по лестнице оказывается духовным уподоблением пути Христа, а сама книга соединяет аскетическую дисциплину с христологическим центром христианской жизни.

Первая ступень посвящена отречению от мира. Для Иоанна монашеская жизнь начинается не просто с физического ухода из города или отказа от собственности. Речь идет о фундаментальном изменении направленности человеческой жизни. Человек должен перестать делать собственное удовольствие, богатство, общественное признание и личную волю центром своего существования. Отречение означает обращение всей жизни к Богу.

Вторая ступень посвящена отрешенности, а третья - странничеству или изгнанию. Здесь развивается мысль о

том, что монах должен стать "чужим" по отношению к прежнему образу жизни. Странничество у Иоанна имеет не только географический смысл. Человек должен перестать считать земной порядок окончательным домом и направить внимание к Богу.

Четвертая ступень посвящена послушанию. Это одна из центральных тем всей "Лестницы". Иоанн рассматривает послушание не как простое подчинение административному начальнику. Оно должно быть лекарством против самоволия. Человек, привыкший считать собственное суждение последней инстанцией, не способен легко освободиться от страстей, потому что сами страсти часто маскируются под рациональные решения. Послушание поэтому должно разрушать привычку человека постоянно ставить собственную волю в центр духовной жизни.

Пятая ступень посвящена покаянию. Здесь Иоанн рассматривает покаяние как не единичный эмоциональный акт, а постоянное состояние обращения человека к Богу. Особое место занимает тема слез, сокрушения и духовного плача. При этом покаяние не является для него культивированием отчаяния. Его цель - изменение человека и возвращение его к Богу.

Шестая ступень посвящена памяти о смерти. Иоанн считает, что постоянное осознание смертности освобождает человека от поверхностной привязанности к земным удовольствиям. Память о смерти должна не приводить к безысход-

ности, а восстанавливать правильную иерархию ценностей. Если человек знает, что его земная жизнь конечна, он иначе воспринимает богатство, славу, обиды и собственные страсти.

Седьмая ступень посвящена плачу, который приводит к радости. Это характерный парадокс Иоанновой аскетики. Сокрушение сердца не является конечным состоянием. Человек оплакивает собственное удаление от Бога именно потому, что стремится к Богу. Поэтому подлинный духовный плач способен привести к радости, а не к отчаянию.

Следующие ступени посвящены конкретным страстям и нравственным порокам. Иоанн рассматривает гнев, злопамятность, злословие, многословие, ложь, уныние, чревоугодие, блудные помыслы, сребролюбие, нечувствие, тщеславие и гордость. Такая структура показывает практический характер "Лествицы". Иоанн не пытается дать абстрактную теорию греха. Он рассматривает духовную жизнь почти как последовательную диагностику человеческой психики.

Особенно интересна его трактовка страстей как взаимосвязанных состояний. Один порок способен порождать другой. Чревоугодие усиливает блудные помыслы; тщеславие может проникать даже в аскетические подвиги; гордость способна превратить даже добродетель в повод для самообожания. Поэтому духовная борьба требует не просто механического соблюдения правил, а рассудительности, способной обнаруживать скрытые мотивы собственных поступков.

Иоанн подробно разбирает тщеславие именно потому, что оно способно превращать добродетель в новую форму самолюбия. Человек может поститься ради Бога, но затем начать гордиться своим постом. Он может носить простую одежду ради смирения, но затем гордиться собственной простотой. Он может молиться, чтобы приблизиться к Богу, но постепенно начать наслаждаться сознанием собственной "духовности". В этом смысле Иоаннова аскетика отличается глубоким психологизмом: он постоянно исследует не только внешнее действие, но и намерение, стоящее за ним.

После анализа пороков "Лествица" переходит к добродетелям. Особенно важны кротость, простота, смирение и рассудительность. Смирение для Иоанна не означает самоунижение ради самого унижения. Оно означает освобождение человека от иллюзии собственной автономности и величия. Гордый человек постоянно вынужден защищать созданный им образ самого себя. Смиренный человек способен видеть себя более реалистично.

Одна из наиболее глубоких тем книги - рассуждение, или духовное различение. Человек должен научиться отличать подлинное духовное движение от психологической иллюзии. Это особенно важно для монашеской жизни, где необычные переживания, видения, сильные эмоции и экстатические состояния могли быть неправильно приняты за действие благодати. Иоанн поэтому постоянно предупреждает против духовной самоуверенности.

В последних ступенях "Лестницы" внимание перемещается от борьбы с отдельными страстями к состоянию внутреннего мира и молитвы. Здесь появляются темы безмолвия, исихии, молитвы, бесстрастия и, наконец, любви. Двадцать восьмая ступень посвящена молитве, двадцать девятая - небесному миру и состоянию внутренней тишины, а тридцатая завершает всю лестницу темами веры, надежды и любви.

Именно расположение любви в конце книги принципиально. Иоанн не представляет христианское совершенство как простое подавление эмоций или достижение психологического бесстрастия. Все аскетические упражнения имеют конечной целью любовь. Человек освобождается от страстей не для того, чтобы стать эмоционально безразличным существом, а для того, чтобы его способность любить Бога и ближнего больше не определялась эгоизмом, страхом, гневом или чувственными желаниями.

Понятие *apatheia*, которое в греческой аскетической традиции обозначает бесстрастие, поэтому также нельзя переводить как полное отсутствие чувств. Речь идет о состоянии, при котором страсти перестают господствовать над человеком. Это освобождение способности действовать разумно и направлять жизнь к благу. В этом отношении Иоанн продолжает более раннюю традицию Евагрия Понтийского, Макария, Василия Великого и других авторов монашеской литературы, но перерабатывает ее в чрезвычайно практической

форме.

"Лествица" не является систематической философией человека. Иоанн не строит теорию души в аристотелевском смысле и не создает трактат о природе благодати. Его задача иная: описать духовный путь человека изнутри. Он наблюдает, как возникает помысел, как помысел превращается в согласие, как повторение действия формирует привычку, как привычка превращается в устойчивую страсть и как противоположная практика способна постепенно изменить человека.

Поэтому значение Иоанна выходит далеко за пределы истории синайского монашества. "Лествица" стала одним из фундаментальных текстов восточной монашеской традиции и на протяжении веков использовалась как руководство по аскетической жизни. Ее влияние распространялось через монастырские библиотеки, переводы, рукописную традицию и позднейшие сборники духовной литературы. Она была известна не только грекоязычным монахам, но и в славянском мире, где ее перевод и распространение оказали огромное влияние на монашескую культуру. Сама структура книги - постепенное движение от отречения через борьбу со страстями к молитве и любви - оказалась чрезвычайно устойчивой.

Таким образом, Иоанн Лествичник завершает в определенном смысле линию позднеантичной синайской аскетики. Он уже принадлежит миру, который начинает переходить из

VI в VII столетие, но его духовный язык сформирован наследием предшествующих поколений. Если Леонтий Византийский стремился объяснить, каким образом в одном Христе существуют две природы, то Иоанн Лествичник показывает, каким образом человек должен преобразовать собственную жизнь, чтобы направить ее к Богу. У первого центральной проблемой является единство субъекта Христа; у второго - единство человеческой жизни, которое должно быть восстановлено через очищение от страстей, молитву и любовь.

Вместе эти авторы показывают характер восточной христианской мысли VI века значительно лучше, чем простое перечисление догматических споров. Это была эпоха интенсивной работы с наследием предыдущих столетий. Леонтий Византийский развивал язык ипостасного единства и помогал сделать халкидонскую христологию интеллектуально более точной. Леонтий Иерусалимский стремился доказать совместимость Кирилла и Халкидона и отвечал на аргументы Севира Антиохийского. Иоанн Скифопольский продолжал защиту Халкидона и одновременно участвовал в освоении сложного богословско-философского языка Ареопагитик. Ефрем Антиохийский представлял халкидонскую позицию непосредственно в Сирии, одном из главных регионов христологического конфликта. Иоанн Лествичник, уже на рубеже следующего столетия, перенес внимание с догматической полемики на внутреннее преобразование человека и создал одну из наиболее влиятельных систем восточной

монашеской аскетики.

Именно из этого интеллектуального и духовного наследия будет развиваться последующее восточное богословие VII века. Вопросы о природе и ипостаси, о единстве и различии во Христе, о воле и действии, о соотношении человеческого и божественного, а также вопросы духовной антропологии и созерцательной жизни получают новое развитие у Максима Исповедника, Софрония Иерусалимского и Иоанна Дамаскина. Поэтому богословов VI века следует рассматривать не как изолированный ряд авторов, а как поколение, подготовившее интеллектуальную почву для одного из наиболее важных периодов византийской христианской мысли.

4. Псевдо-Дионисий Ареопагит.

Псевдо-Дионисий Ареопагит представляет собой один из наиболее своеобразных случаев в истории христианской мысли поздней античности. Под этим именем сохранился корпус сочинений, который оказал огромное влияние на византийскую и западную средневековую теологию, но сам автор не был тем Дионисием, о котором говорится в Деяниях апостолов. Современная историческая наука помещает автора в конец V или самое начало VI века, то есть более чем через четыре столетия после апостольского времени. Точная личность автора неизвестна. Наиболее распространенная реконструкция представляет его как христианского интеллектуала, вероятно монаха, связанного с сирийской средой Восточной Римской империи и хорошо знакомого с позднеантичным неоплатонизмом. Попытки отождествить его с конкретным историческим лицом - Петром Ивером, Петром Кнафеем, Севиром Антиохийским, Сергием Решайнским, Иоанном Скифопольским и другими фигурами - не получили общего признания.

При этом приблизительные хронологические рамки установить возможно. Автор хорошо знает философскую традицию, достигшую зрелости в неоплатонической школе Афин, особенно философию Прокла. Прокл умер в 485 году, а первое бесспорное свидетельство использования Дионисиевых

сочинений относится к Северу Антиохийскому и приходится на 518-528 годы. Поэтому корпус должен быть помещен между этими датами или, в зависимости от того, какие свидетельства считать решающими, несколько расширен в сторону начала VI века. Особенно важным является сходство между четвертой главой "О Божественных именах" и трактатом Прокла "О существовании зол", обнаруженное в XIX веке независимо Хуго Кохом и Йозефом Штигльмайром. Это сходство стало одним из важнейших аргументов против древнего отождествления автора с учеником апостола Павла.

Но кто именно скрывается за именем Дионисия, мы сказать не можем. Версия о сирийском монахе остается вероятной реконструкцией, а не установленным фактом. Автор обладал глубокими познаниями как христианского богословия, так и греческой философии, причем его знакомство с неоплатонизмом значительно превосходит обычное использование отдельных философских терминов. Он свободно обращается с категориями, которые характерны для поздней афинской школы, прежде всего с Проклом, но одновременно помещает их внутрь христианского представления о творении, воплощении, церковной иерархии, таинствах и обожении. Поэтому перед нами не просто христианский писатель, случайно знакомый с Платоном, а автор, сознательно осуществляющий синтез двух интеллектуальных традиций.

Еще более необычна литературная форма корпуса. Автор не просто подписывает свои произведения именем Ди-

онисия Ареопагита, а строит внутри них целую историческую биографическую перспективу. Он говорит как человек первого христианского поколения, обращенный проповедью Павла, и представляет себя участником или свидетелем событий апостольского времени. В "Церковной иерархии" и других произведениях он постоянно ссылается на апостолов как на своих учителей и помещает свое богословие в непосредственную линию передачи от них. Таким образом, литературная маска является не случайной подписью, а частью самой структуры корпуса.

Почему автор сделал это? На этот вопрос нельзя ответить с полной уверенностью, поскольку собственного объяснения своей литературной стратегии он не оставил. Было бы неправильно просто утверждать, что он "хотел обмануть читателей". Для современного историка интеллектуальной культуры проблема сложнее. Псевдонимность существовала в античной и позднеантичной литературе и могла выполнять функцию помещения собственного богословского рассуждения внутри уже существующей авторитетной традиции. Автор Дионисијевого корпуса не представляет себя изобретателем нового учения. Напротив, он постоянно изображает себя передатчиком уже полученного откровения, которое восходит через Павла и других апостолов к Богу.

Сам выбор именно Дионисия Ареопагита имеет глубокий смысл. В Деяниях апостолов Павел проповедует афинянам "неведомого Бога", после чего Дионисий Ареопагит обраща-

ется в христианство. Для автора, стремившегося соединить христианство с греческой философской культурой, это было чрезвычайно подходящее имя. Павел уже в апостольском повествовании оказывается человеком, который говорит с языческими философами на их собственном интеллектуальном языке, а Дионисий становится фигурой, соединяющей афинскую философскую культуру с христианской верой. Поэтому псевдоним одновременно связывает автора с апостольской традицией и с Афинами как символом греческой философии. Некоторые исследователи видят здесь и более глубокую связь с центральной темой самого корпуса: Бог является "неведомым" и превосходящим всякое человеческое понятие, тогда как Дионисий как автор также остается скрытым за текстом и познается только через то, что он передает.

Это особенно хорошо соответствует самому характеру Дионисиевой теологии. Автор постоянно утверждает, что Бог превосходит всякое имя, понятие и определение. Бог не является одним предметом среди других предметов и даже не является "сущим" в том же смысле, в каком сущими являются сотворенные вещи. Он превосходит бытие, разумение и всякую определенность. Поэтому парадоксально, но литературная анонимность автора хорошо согласуется с его теологией: тот, кто говорит о Боге как о превосходящем всякое имя, сам скрывает собственное имя за именем другого. Это не доказывает конкретного мотива автора, но показывает, почему его литературная стратегия органически связана

с содержанием корпуса.

Однако исторически эта стратегия имела очень важное последствие. Если текст действительно исходил от ученика апостола Павла, то он обладал бы исключительным авторитетом. Автор сознательно помещает свои рассуждения не в конец V века, когда неоплатоническая философия уже достигла сложнейшего развития, а в самое начало христианской истории. Это позволяло представить сложнейшую богословско-философскую систему не как позднейший синтез, а как раскрытие древней апостольской традиции. Именно поэтому корпус впоследствии приобрел почти апостольский авторитет. В средневековом христианском мире это имело колоссальное значение.

Первые исторические свидетельства, однако, показывают, что авторитет Дионисиевых сочинений возник далеко не мгновенно. Первоначальная рецепция корпуса была сравнительно медленной и в значительной степени связана с христологическими спорами VI века. Особенно важным является его использование Севиром Антиохийским в 520-е годы. Севир, один из крупнейших представителей антихалкидонской традиции, обращался к Дионисию в своих христологических аргументах. Это обстоятельство долгое время заставляло исследователей предполагать, что сам автор мог быть антихалкидонитом. Однако такой вывод слишком быстр. Современное исследование ранней рецепции показывает, что корпус не был изначально исключительной собственностью

антихалкидонской партии: им пользовались представители разных сторон, а его христологические формулировки могли интерпретироваться в разных направлениях.

Почему же именно антихалкидониты нашли в нем полезный материал? Главная причина заключалась в его своеобразной христологической терминологии. Дионисий стремился выразить радикальное единство Христа после воплощения. В четвертом послании он говорит о "новой богочеловеческой деятельности" Христа, причем эта формула могла быть прочитана как подтверждение того, что после воплощения нельзя говорить о Христе просто посредством двух независимых субъектов действия. Для антихалкидонитов подобный язык был удобен, поскольку позволял подчеркнуть единство воплощенного Логоса и сопротивляться тому, что они воспринимали как скрытое разделение Христа на два субъекта.

Но это не означает, что Дионисий был просто антихалкидонским богословом, переодетым под апостола. Его язык действительно создавал проблемы и для халкидонитов. Именно поэтому последующая история корпуса столь важна. Дионисий оказался автором, которого нельзя было просто отнести к одной из сторон. Его формулы были достаточно архаичны и достаточно неопределенны, чтобы разные богословские школы могли включать их в собственную систему.

Исследователи специально отмечают, что в ранней рецепции корпус использовался почти всеми основными христи-

анскими группами Востока и никогда не был исключительно антихалкидонским текстом.

Особенно показателен эпизод с Ипатием Ефесским. В начале VI века, когда антихалкидониты стали ссылаться на Дионисия в христологических спорах, халкидонская сторона могла ответить, что эти произведения вообще не принадлежат древнему Дионисию. Ипатий действительно оспаривал их подлинность. Это показывает, что апостольская маска не была принята всеми современниками без критики. Уже в VI веке существовали люди, которые понимали, что хронология и содержание корпуса вызывают серьезные проблемы.

Переломным моментом стала деятельность Иоанна Скифопольского. Иоанн, епископ Скифополя, живший в VI веке, подготовил издание Дионисиевого корпуса с обширными схолиями и объяснениями. Именно благодаря этой редакторской работе корпус был встроен в халкидонскую богословскую традицию. Исследователи подчеркивают, что последующая рецепция Дионисия в значительной степени проходила через эту редакцию: Иоанн не просто переписал тексты, а снабдил их системой толкований, показывающих, как понимать потенциально двусмысленные места в соответствии с христианской христологией, принятой халкидонской традицией.

Это особенно важно в отношении христологии. Если читать Дионисия без исторического комментария, некоторые его формулы действительно могут показаться близкими к

антихалкидонскому языку. Но Иоанн показывает, что единство Христа следует понимать как единство ипостаси, а не как уничтожение различия природ. Это соответствует тому направлению богословия, которое после Халкидона стремилось одновременно сохранить кирилловское учение о едином Христе и халкидонское различие двух природ. В этом смысле Дионисий оказался чрезвычайно удобным для неохалкидонского синтеза, хотя сам его текст нуждался в интерпретации.

Иоанн Скифопольский также сыграл роль в формировании самого образа Дионисия как древнего и авторитетного богослова. Его схолии объясняли сложнейшие места корпуса через ссылки на Каппадокийцев, Кирилла Александрийского и другие признанные источники. В результате читатель получал уже не просто позднеантичный неоплатонический текст, а текст, встроенный в непрерывную цепь христианской традиции. При этом современные исследования позволяют различать схолии Иоанна и позднейшие дополнения Максима: средневековая рукописная традиция долгое время приписывала значительную часть этих комментариев Максиму Исповеднику, хотя в действительности перед нами сложная компиляция материалов разных авторов.

Следующим решающим этапом стал Максим Исповедник. Если Иоанн Скифопольский прежде всего защищал Дионисия от христологических обвинений и объяснял его в халкидонском ключе, Максим смог встроить Дионисиеву фило-

софско-богословскую систему в гораздо более широкую христианскую метафизику. Для Максима Дионисий не был источником монофизитства или неоплатонической ереси. Напротив, его понятия можно было использовать для объяснения того, каким образом единство Христа не уничтожает различие человеческой и божественной природы.

Это особенно важно для дальнейшего развития христологии. Дионисий говорит о едином Богочеловеческом действии Христа, и позднее моноэнергисты пытались использовать эту формулу в пользу учения об одной энергии. Максим же интерпретировал ее иначе. "Богочеловеческое" действие у Дионисия не означает уничтожения двух естественных энергий, принадлежащих двум природам. Оно обозначает новый и непостижимый способ их совместного проявления в едином субъекте воплощенного Логоса. Поэтому Максим мог защищать Дионисия одновременно с защитой халкидонского различия природ и впоследствии двух естественных воль и действий Христа.

Таким образом, произошел весьма характерный процесс. Антихалкидониты использовали Дионисия как свидетельство древней традиции о единстве Христа. Халкидониты отвечали, что эти формулы не означают смешения природ. Иоанн Скифопольский систематически интерпретировал корпус в этом направлении, а Максим Исповедник сделал следующий шаг, включив Дионисиеву терминологию в собственную христологическую и метафизическую систему.

В результате один и тот же автор, первоначально появившийся в спорной и двусмысленной форме, стал одним из важнейших источников византийской халкидонской теологии. Исследования рецепции поэтому справедливо подчеркивают, что первоначальное влияние Дионисия было ограниченным и в первую очередь христологическим, тогда как его полное богословское значение стало раскрываться позднее.

Но за этой историей рецепции стоит еще более существенный вопрос: что именно представляет собой философия Дионисия?

Ее исходной точкой является радикальная трансцендентность Бога. Бог для Дионисия не просто высшее сущее внутри иерархии сущих. Он является источником самого бытия и потому превосходит бытие в том смысле, в каком всякая причина превосходит свои следствия. Бог есть сверхсущностное Благо, из которого происходит все существующее. Здесь сразу видна связь с неоплатонической традицией. У Плотина над умопостигаемым миром находится Единое, превосходящее бытие и мышление. У Прокла высший принцип также превосходит определенность и является источником всей последующей реальности. Дионисий принимает саму структуру вопроса, но радикально преобразует ее в христианском контексте.

Для неоплатоника мир исходит из первого принципа посредством сложной системы зависимостей и уровней реальности. Для христианина Дионисия мир является творением

Бога. Это принципиальное различие. Бог не производит мир как необходимое изливание собственной природы. Мир существует потому, что Бог свободно сообщает бытие тому, что не является Богом. Дионисий поэтому переносит неоплатоническую категорию причинной зависимости в христианское учение о творении. Все существа получают свое бытие, жизнь, порядок и совершенство от Бога, но Бог не исчерпывается ни одним из своих творений.

Отсюда возникает центральная для Дионисия тема божественных имен. Поскольку Бог трансцендентен, возникает вопрос: каким образом вообще можно о Нем говорить? Писание называет Бога благим, сущим, жизнью, мудростью, светом, любовью, миром, единством и другими именами. Но если Бог превосходит все созданные определения, не превращается ли всякая речь о Нем в ложь?

Дионисий отвечает посредством различения утвердительного и отрицательного богословия. Утвердительное, или катафатическое, богословие говорит о Боге посредством имен, данных в Писании. Мы можем назвать Бога благим, мудрым или сущим, потому что всякое совершенство в творении имеет свое основание в Боге. Но затем начинается апофатическое богословие. Бог не является благим в том же ограниченном смысле, в каком благими являются созданные существа; Он не является сущим в смысле отдельного сущего; Он не является умом среди других умов. Поэтому всякое положительное имя одновременно требует отрицания его огра-

ниченного, конечного способа применения.

При этом апофатическое отрицание не означает, что Бог является противоположностью соответствующего свойства. Когда Дионисий говорит, что Бог "не есть" жизнь или "не есть" ум, он не утверждает, будто Бог мертв или лишен разума. Отрицание означает, что Бог превосходит данный способ определения. Именно здесь Дионисий отличается от простого агностицизма: мы не приходим к выводу, что о Боге ничего нельзя знать. Напротив, мы можем знать Бога через Его действия, имена, творение и откровение, но не можем исчерпать Его сущность конечными понятиями.

В "Божественных именах" эта мысль соединяется с неоплатонической теорией причинности. Все совершенства созданного мира имеют источник в Боге. Благо, бытие, жизнь, разумность, единство и порядок не существуют как независимые начала, конкурирующие с Богом. Они происходят от Него как от причины. Поэтому рассматривать мир означает одновременно видеть в нем следы Первопричины. Но между причиной и следствием сохраняется асимметрия: никакая совокупность следствий не исчерпывает причинную реальность Бога.

Здесь особенно заметно влияние Прокла. Дионисий заимствует у позднего неоплатонизма не отдельные красивые выражения, а целую модель реальности: высший принцип, причинную зависимость всего существующего, последовательное нисхождение совершенства, различие уровней бытия и

возвращение всего к источнику. Современное исследование его текста показывает, что зависимость от Прокла особенно отчетливо видна в трактовке проблемы зла: четвертая глава "Божественных имен" использует материал, очень близкий к прокловскому трактату "О существовании зол".

Однако Дионисий христианизует эту структуру. У него нет неоплатонической безличной космической необходимости. Источник бытия - Бог, личный Творец. Возвращение к Богу осуществляется не просто посредством метафизического движения души к Единому, а посредством благодати, церковной жизни, Писания, таинств, духовного очищения и уподобления Богу. Именно поэтому его неоплатонизм нельзя свести к простому пересказу Прокла христианскими словами.

Особенно показательно понятие иерархии. Дионисий определяет иерархию как священный порядок, знание и деятельность, посредством которых творение участвует в Боге и насколько возможно уподобляется Ему. Иерархия поэтому не является просто системой начальников и подчиненных. Ее функция - передача божественного света и совершенства от более высокого уровня к более низкому, причем каждый участник получает и передает божественный дар в соответствии со своей природой и местом в порядке бытия.

Здесь снова очевиден неоплатонический фон. У Прокла реальность устроена иерархически: более низкие уровни зависят от более высоких и в определенной степени отража-

ют их совершенства. Дионисий превращает эту метафизическую структуру в христианскую космологию. Возникает небесная иерархия ангельских чинов и церковная иерархия людей, священнодействий и таинств. При этом между ними существует не просто аналогия, а функциональная связь: церковная жизнь является чувственно воспринимаемым образом и инструментом восхождения к Богу.

Поэтому "Небесная иерархия" описывает девять ангельских чинов, традиционно распределенных по трем триадам: серафимы, херувимы и престолы; господства, силы и власти; начала, архангелы и ангелы. Но Дионисий интересуется не столько составлением каталога ангелов, сколько вопросом, зачем вообще существует иерархический порядок. Более высокие духовные существа участвуют в божественном свете и передают полученное совершенство нижестоящим. Весь порядок творения становится структурой участия.

В "Церковной иерархии" тот же принцип переносится на христианскую жизнь. Крещение, Евхаристия, миропомазание, священство, монашеское посвящение и другие церковные действия рассматриваются как символические и действительные формы восхождения к Богу. Здесь особенно заметно отличие Дионисия от языческого неоплатонизма. Вместо чисто интеллектуального восхождения философа к Единому появляется сакраментальная и литургическая структура. Материальные символы не являются просто препятствием для духа. Они становятся средствами, посредством которых

невидимое передается человеку в соответствии с его телесной и чувственной природой.

Эта идея тесно связана с его пониманием символа. Человек не способен непосредственно воспринимать божественную реальность во всей ее трансцендентности. Поэтому Бог сообщается через образы, имена, ритуалы, свет, огонь, воду, масло, хлеб, вино, священные облачения и другие чувственные знаки. Но символ должен одновременно раскрывать и скрывать. Он показывает нечто о Боге, но не превращает Бога в тот предмет, который символ изображает. Именно поэтому Дионисий способен одинаково высоко оценивать катартическое богословие и апофатическое отрицание.

Кульминацией этой мысли становится "Мистическое богословие". Текст очень короткий, но имеет фундаментальное значение. Дионисий описывает восхождение Моисея на Синай. Моисей проходит через все формы чувственного и интеллектуального знания и входит в "божественный мрак". Чем выше восхождение, тем меньше человеческий язык способен сказать. В конечном счете богословие приходит не к еще более точному определению Бога, а к молчанию перед тем, что превосходит всякое определение.

Однако это молчание не является отрицанием бытия или знания. Оно представляет собой предел дискурсивного познания. Дионисий фактически различает два направления: движение от Бога к творению и движение от творения к Богу. В первом случае мы можем говорить о Боге посредством

Его действий и совершенств, которые проявляются в созданном мире. Во втором случае, когда разум пытается перейти от конечных понятий к самому Богу, он вынужден последовательно отбрасывать ограничения этих понятий. В этом смысле апофатизм Дионисия не уничтожает рациональное богословие, а показывает его границу.

Здесь обнаруживается еще одна важная связь с неоплатонизмом. У Плотина и особенно у поздних неоплатоников существовала проблема: как Единое, превосходящее всякое определение, может быть источником определенного и многообразного мира? Дионисий переносит эту проблему в христианскую теологию. Бог превосходит все категории, но именно поэтому является источником всех категорий. Он не находится внутри ряда существ, а является причиной самого существования ряда.

При этом Дионисий не принимает неоплатоническую метафизику целиком. Он заменяет ее ключевые элементы христианскими аналогами. Неоплатоническая эманация преобразуется в творение и божественное исхождение благодати; неоплатоническое возвращение к Единому - в обращение всего существующего к Богу; иерархия умопостигаемого космоса - в небесную и церковную иерархию; неоплатоническая теургия - в христианскую литургическую и sacramентальную жизнь. Поэтому правильнее говорить не о простом "христианском неоплатонизме", а о глубокой переработке позднего неоплатонического инструментария внутри

христианской метафизики.

Именно эта способность Дионисия преобразовывать неоплатонические категории объясняет его дальнейшее влияние. Он дал христианской теологии язык для разговора о трансцендентности Бога, о причинности, участии, иерархии, символе, апофатическом познании и обожении. Но его ранняя рецепция показывает и обратную сторону этой системы: те же формулы могли использоваться в спорах о Христе различными сторонами. Сначала корпус был принят медленно и прежде всего как источник христологических свидетельств; затем Иоанн Скифопольский снабдил его халкидонской интерпретацией; Максим Исповедник интегрировал его в более широкую систему христианской философии и христологии.

Таким образом, значение Дионисия для истории христианской мысли состоит не только в том, что неизвестный автор конца V или начала VI века написал тексты под именем апостольского ученика. Важнее то, что он создал особый язык, в котором позднеантичная платоническая метафизика могла быть радикально преобразована христианским учением. Его Бог не является платоновской идеей и не является неоплатоническим Единым, хотя его описание действительно использует язык, выработанный неоплатонизмом. Его мир не является необходимой эманацией Единого, хотя весь сотворенный порядок описывается как зависимый от высшего начала и возвращающийся к нему. Его восхож-

дение к Богу не является просто философской интеллектуальной экстазой, поскольку оно проходит через откровение, церковную иерархию, литургию, таинства и преображение человека.

Поэтому исторически Дионисий оказался своеобразным мостом между двумя мирами. Он вобрал в себя философскую культуру поздней античности, особенно Прокла, но направил ее против самого замыкания философии в языческом космосе. Он представил христианское богословие как традицию, способную использовать самые сложные категории греческой метафизики, не растворяясь в ней. А его позднейшая рецепция показала, что эта система была достаточно глубокой, чтобы перейти от спорного христологического текста, которым пользовались разные стороны VI века, к фундаментальному элементу византийской богословской традиции.

После Иоанна Скифопольского и Максима Дионисий уже не воспринимался просто как загадочный автор спорных формул: он стал одним из главных источников языка, посредством которого византийские богословы говорили о Боге, творении, Церкви, таинствах, ангельском мире и конечном обожении человека.

"О божественных именах" - наиболее объемный из сохранившихся трактатов Псевдо-Дионисия и центральный текст его катафатической теологии. В тринадцати главах автор последовательно рассматривает имена, которыми Священное

Писание называет Бога, и пытается показать, каким образом эти имена одновременно истинны и недостаточны. Бог действительно является Благом, Бытием, Жизнью, Мудростью, Истиной, Силой, Миром, Единством и другими совершенствами, однако ни одно из этих имен не выражает божественную реальность исчерпывающим образом. Бог является причиной всех этих совершенств и потому обладает ими не как отдельными качествами, присоединенными к уже существующему субъекту, а как их сверхсущностный источник. Уже здесь появляется одна из фундаментальных особенностей Дионисия: его богословие одновременно утверждает возможность истинного знания о Боге и радикальную невозможность исчерпывающего знания Его сущности.

Глава I начинается с обращения к Тимофею. Эта форма важна не только литературно. Автор продолжает свою апостольскую маску и представляет трактат как передачу древней традиции. Он говорит, что предшествующее "Начертание богословия" уже завершено, а теперь начинается рассмотрение божественных имен. Это показывает, что "О божественных именах" задумывается не как случайное собрание рассуждений, а как часть более широкой системы, включавшей ныне утраченные или, возможно, никогда не написанные трактаты. Дионисий сразу устанавливает главный принцип: говорить о Боге следует только на основании божественного откровения. Человеческий разум не вправе самостоятельно изобретать определения Бога. Это существенно

для его отношения к неоплатонизму. Хотя структура его рассуждения тесно связана с поздней платонической метафизикой, Дионисий не начинает с философского доказательства Бога, а с того, что Бог Сам сообщает о Себе через Писание.

Однако возникает проблема. Писание использует множество имен Бога, а Бог, согласно Дионисию, превосходит всякое имя. Если Бог сверхсущностен, то как Его можно назвать Бытием? Если Он выше всякой определенности, как можно называть Его Благом, Жизнью или Мудростью? Ответ Дионисия строится на причинности. Бог является источником всех совершенств, обнаруживающихся в творении. Поэтому имя "Благо" действительно относится к Богу, поскольку всякое благо в сотворенном мире происходит от Него. Но Бог не является благом в ограниченном смысле отдельных благих вещей. Он есть сверхсущностная причина всякого блага. Поэтому каждое утверждение о Боге должно быть одновременно принято и превзойдено.

Глава II посвящена различению единства и различия в Боге. Здесь Дионисий рассматривает фундаментальный вопрос: каким образом можно говорить о Боге посредством множества имен, если Бог абсолютно един? Если мы говорим "Бог - Благодать", "Бог - Жизнь", "Бог - Мудрость", не создаем ли мы множество божественных свойств? Дионисий отвечает отрицательно. В Боге нет композиции из отдельных совершенств. Божественное единство предшествует различиям, которые человеческий язык обнаруживает в Его дей-

ствиях и именах. Мы различаем Благодать, Жизнь, Мудрость и Бытие потому, что различаем разные способы, которыми единая божественная причина проявляется в творении. В Боге же эти совершенства не существуют как независимые части. Здесь особенно ясно виден фундаментальный неоплатонический мотив: единое является источником многого, не распадаясь само на множество. Но Дионисий переводит его на христианский язык. Бог не является абстрактным математическим Единством. Он - Троичный Бог, причем Троица не разрушает единство божественной природы. Именно поэтому Дионисий может говорить о "божественном единстве" и "божественном различии": различие Лиц не означает разделения Божества, а множество божественных имен не означает композиции божественной сущности.

Глава III посвящена приближению к Богу посредством молитвы. Это на первый взгляд может показаться неожиданным: после метафизического анализа единства и имен автор переходит к молитве. Но для Дионисия это естественно. Богословие не является исключительно теоретическим описанием Бога. Познание Бога должно приводить к обращению к Богу. Дионисий вспоминает Иерофея, которого представляет своим учителем. В его системе Иерофей становится посредником между апостольским поколением и самим Дионисием. Это еще один элемент литературной конструкции корпуса: автор помещает собственную мысль внутри цепи передачи сакрального знания. Особенно важно утвержде-

ние, что божественная истина превышает обычную деятельность рассудка. Познание Бога требует не только рассуждения, но и обращения всей души к своему источнику. Отсюда начинается тема, которая позднее станет центральной в "Таинственном богословии": разум должен двигаться к Богу, но в определенный момент должен превзойти свои собственные определения.

Глава IV - самая знаменитая и философски наиболее насыщенная часть трактата. Здесь Дионисий рассматривает имя "Благо", а вместе с ним "Свет", "Красоту", "Любовь", "Желание" и "Ревность", после чего переходит к проблеме зла. Благо у Дионисия является первичным именем Бога. Бог как Благо является источником всякого существования и всякого совершенства. Все сущие стремятся к благу, потому что всякое сущее стремится к своему совершенству. Тем самым Дионисий связывает онтологию и телеологию: существование и стремление к благу не являются двумя совершенно независимыми фактами.

Здесь особенно заметно влияние неоплатонизма. В неоплатонической традиции Благо является источником бытия и порядка, а всякая вещь стремится к своему источнику. Дионисий сохраняет эту структуру, но понимает источник как христианского Бога-Творца. Затем Благо описывается как Свет. Свет является символом и причиной познания: он делает вещи видимыми и одновременно символизирует исходящую от Бога умопостигаемость. Бог не просто существу-

ет, но делает возможным существование и познание других вещей.

Следующее имя - Красота. Здесь Дионисий связывает красоту с притягательной силой блага. Красивое собирает различное в единство, вызывает любовь и направляет существующее к своему источнику. Поэтому красота имеет не только эстетическое, но и метафизическое значение.

Затем появляется Любовь. Дионисий использует термин "эрос", причем это не означает языческую сексуализацию божества. Эрос у него обозначает мощное стремление к благу и единению. Любовь заставляет существ выходить из замкнутости в себе и направляться к другому.

Поэтому любовь имеет "экстатический" характер: любящий в определенном смысле выходит из самого себя. Термин "экстаз" здесь необходимо понимать метафизически. Дионисий не описывает прежде всего психологическое состояние, которое современный человек назвал бы экстазом. Он говорит о движении существа за пределы его обычной замкнутости к источнику его совершенства. Затем он переходит к "ревности". Божественная ревность понимается не как эмоциональная вспыльчивость, а как выражение того, что Бог не позволяет существу окончательно отделиться от своего истинного блага. Но центральная часть главы - проблема зла. Дионисий утверждает, что зло не является самостоятельным сущим. Оно не имеет собственной положительной природы, равной природе добра. Если бы зло было самостоятельным

сущим, оно должно было бы обладать определенной природой, а всякая природа как таковая обладает некоторым благом бытия. Поэтому зло является лишением, повреждением порядка и совершенства. Оно не "существует" так, как существует дерево, человек или ангел. Оно существует только как повреждение некоторого блага. Именно здесь Дионисий продолжает линию, знакомую по Августину, хотя его философский язык значительно сильнее связан с неоплатонизмом. Зло не является вторым первоначалом, противостоящим Богу. Бог как Благо не имеет симметричного антагониста. Это особенно важно для христианского монотеизма: мир не является ареной борьбы двух равных метафизических начал.

Глава V посвящена имени "Бытие". Дионисий рассматривает Бога как источник существования всего сущего. Здесь он вводит важное различие между Богом как сверхсущностным источником бытия и сотворенными существами, которые получают бытие. Всякое существующее участвует в бытии.

Но Бог не просто обладает большим количеством бытия, чем созданные существа. Он превосходит сам порядок сущего. Поэтому выражение "Бог есть Бытие" истинно как указание на Бога как источник всякого бытия, но недостаточно, если понимать его так, будто Бог является одним существом среди остальных. Дионисий здесь постоянно играет на границе между утверждением и отрицанием. Бог - Бытие, поскольку всякое бытие происходит от Него; Бог - сверхбытие,

поскольку Он не ограничен никаким способом бытия. В этой главе появляется тема "образцов", или первообразов. Сотворенные вещи существуют не хаотично: их формы и совершенства имеют основание в божественном знании. Поэтому мир представляет собой определенное отражение божественных причин.

Глава VI посвящена имени "Жизнь". Если Бог является источником бытия, Он также является источником жизни. Живые существа обладают жизнью в различных степенях, но всякая жизнь восходит к Богу как к своему источнику. Дионисий выстраивает здесь иерархию: неживое существует, живое существует и живет, разумное живое существует, живет и познает. Поэтому последующие имена не уничтожают предыдущие, а выражают более высокие степени совершенства.

Глава VII посвящена Божественной Мудрости, Разуму, Слову и Истине. Здесь особенно заметна связь с христианским учением о Логосе. Бог является Мудростью не просто потому, что "обладает знаниями", а потому, что Он является источником всякой разумной структуры мира. Все рациональные способности созданных умов имеют свой источник в Боге. Истина вещей заключается в соответствии их существования и порядка с тем, что они должны быть согласно божественному замыслу. При этом Дионисий не отождествляет Бога с человеческим разумом. Бог превосходит разум даже тогда, когда является его источником.

Глава VIII посвящена имени "Сила". Здесь Дионисий рассматривает Бога как источник способности действовать, сохранять существование и осуществлять совершенство. Сила Бога не является одной из конкурирующих сил внутри мира. Она является источником самих способностей существ. Поэтому зависимость творения от Бога касается не только первоначального акта создания, но самого существования и действия. С этим связаны имена "Праведность" и "Спасение". Божественное управление миром не является произвольным вмешательством внешнего правителя. Оно связано с самим порядком добра, в котором каждое сущее получает соответствующее ему совершенство.

Глава IX становится особенно интересной с философской точки зрения, поскольку Дионисий рассматривает множество категориальных определений: великое и малое, одинаковое и различное, подобное и неподобное, покой и движение, равенство и неравенство. Здесь он фактически показывает, что Бог является причиной всех противоположных определений, обнаруживаемых в сотворенном мире. Бог не является "одним членом" каждой пары. Он является причиной того, что вообще существуют различие и сходство, движение и покой, порядок и множество. Особенно важен принцип "подобного и неподобного". Мы можем познавать Бога через подобию, потому что творение происходит от Него и несет следы своей причины. Но каждое подобие одновременно недостаточно. Поэтому Бог и подобен творению, и

несравненно превосходит его.

Глава X переносит рассуждение на время и вечность. Дионисий рассматривает выражения вроде "Ветхий днями" и говорит о Боге как источнике времени.

Бог не стареет и не существует внутри временного потока. "Древность" Бога не означает бесконечно большое количество прошедшего времени. Она означает отсутствие зависимости от времени. Бог является источником временного порядка. Тем самым Дионисий использует библейские образы, но освобождает их от буквального антропоморфизма.

Глава XI посвящена имени "Мир". Мир у Дионисия - не просто отсутствие войны. Это порядок и согласованность, при которых различные существа не уничтожают друг друга, а существуют в определенном единстве.

Божественный мир объединяет противоположности, не уничтожая их различия. Поэтому мир связан с его общей метафизикой: Бог возвращает множество к единству, но не превращает множество в ничто.

Дионисий далее задает вопрос: существуют ли божественные имена сами по себе или они существуют в Боге? Ответ очевиден в рамках его божественной простоты: они не являются самостоятельными сущностями. Различные имена отражают различные способы нашего рассмотрения единой божественной реальности и различные способы действия Бога как причины.

Глава XII рассматривает выражения "Святой святых",

"Царь царей", "Господь господствующих" и "Бог богов". Дионисий разбирает сами понятия святости, царства и господства. Святость означает чистоту и отделенность от всякого повреждения. Царство связано с установлением порядка. Господство - с полнотой власти и совершенства. Бог является источником всех этих свойств, но обладает ими не в ограниченной форме, доступной сотворенным правителям.

Глава XIII завершает трактат именами "Совершенный" и "Единый". Совершенство означает полноту и отсутствие недостатка. Бог является источником всякого совершенства, потому что всякое конечное совершенство происходит от Него.

"Единый" означает не просто числовую единицу. Божественное единство является основанием всякого единства в творении. Всякое сущее является некоторым единством, потому что существует как определенное целое. Поэтому Бог является причиной единства так же, как Он является причиной бытия.

Именно здесь замыкается весь трактат. Он начинался с вопроса, как вообще можно называть Бога, и завершился показом того, что множество имен не разрушает божественного единства. Напротив, множество имен существует потому, что единая божественная причина производит множество различных совершенств в творении.

"О божественных именах" поэтому нельзя понимать как простой словарь божественных эпитетов. Это последова-

тельная метафизика причинности. Бог является Благом, потому что Он причина блага; Бытием, потому что Он причина бытия; Жизнью, потому что Он причина жизни; Мудростью, потому что Он причина разумности; Силой, потому что Он причина способности действовать; Миром, потому что Он причина порядка и единения.

При этом Дионисий постоянно удерживает вторую сторону своей системы: Бог не тождествен ни одному из этих конечных проявлений. Поэтому катафатическая теология неизбежно ведет к апофатической. Чем больше имен мы собираем, тем яснее становится, что ни одно из них не может заключить Бога в человеческое понятие.

Именно поэтому "О божественных именах" и "Таинственное богословие" нельзя рассматривать как два независимых трактата. Первое восходит через множество имен к единому источнику; второе показывает, как за пределами всех имен разум должен перейти к "неведению".

"Таинственное богословие" - самое короткое и одновременно одно из наиболее влиятельных произведений Псевдо-Дионисия Ареопагита. Трактат состоит всего из пяти небольших глав, но в них в предельно сжатом виде изложена вся логика апофатического богословия Дионисия. Если "О божественных именах" показывает, каким образом можно утверждать о Боге различные имена и совершенства, то "Таинственное богословие" показывает обратное движение: как, пройдя через все эти утверждения, разум должен посте-

пенно отказаться от них, чтобы не принять конечные человеческие понятия за адекватное описание Бога. Поэтому этот трактат не отменяет "О божественных именах", а является его необходимым завершением. Дионисий сначала говорит о Боге посредством множества имен, затем показывает недостаточность каждого имени и наконец приводит разум туда, где уже невозможно ни утверждать, ни отрицать в обычном смысле.

Глава I начинается молитвой к Троице и обращением к Тимофею, которому Дионисий предлагает оставить чувственное восприятие, интеллектуальные усилия и вообще все то, что может быть предметом человеческого знания, чтобы "неведомым образом" подняться к единению с Тем, Кто превосходит всякую сущность и всякое знание. Уже здесь появляется главное понятие трактата - ἀγνοσία, "незнание" или "неведение". Однако речь не идет о простом отсутствии знания. Дионисий не утверждает, что человек просто ничего не знает о Боге. Напротив, к этому "неведению" человек приходит именно после определенного познавательного пути. Он должен сначала пройти через то, что способен познать, а затем отказаться от представления, будто познанное им и есть Бог.

Главным библейским образом этого движения становится Моисей, восходящий на Синай. Дионисий описывает восхождение Моисея как последовательное прохождение через различные уровни восприятия. Сначала Моисей отделяется

от обычного человеческого состояния, затем воспринимает божественные проявления, свет, голоса и иные знаки присутствия Бога. Но кульминацией оказывается не еще более яркое видение. Напротив, Моисей входит в "божественный мрак", где оказывается за пределами всего видимого и мыслимого. Этот образ восходит к библейскому повествованию об облаке и тьме на Синае, но Дионисий превращает его в философско-богословскую модель восхождения к Богу.

Это означает, что восхождение имеет парадоксальную структуру. Чем ближе человек подходит к Богу, тем меньше он способен говорить о Нем. В обычном познании увеличение знания означает увеличение количества определений. У Дионисия в отношении Бога происходит обратное: высшая форма познания предполагает освобождение от определений, поскольку каждое определение ограничивает предмет тем или иным способом. Бог же превосходит всякое ограничение.

Именно поэтому "тьма" у Дионисия не означает отсутствие Бога. Это "тьма" для человеческого познания. Божественная реальность сама по себе не является лишенной света; наоборот, Бог настолько превосходит человеческую способность познания, что Его сверхизбыточное "сияние" воспринимается разумом как тьма. Поэтому Дионисий говорит о "сверхсветлом мраке": речь идет не о недостатке знания, а о таком избытке божественной реальности, который превосходит обычную форму знания.

В этом месте появляется и более радикальная мысль. Человек должен оставить не только чувственные образы Бога, но и интеллектуальные понятия о Нем. Нельзя подняться к Богу, просто построив все более сложное понятие "Бога". Бог не является последним и самым совершенным объектом внутри человеческой системы понятий. Он превосходит саму категориальную структуру, посредством которой человеческий разум обычно определяет вещи.

Глава II объясняет, каким образом следует осуществлять это движение. Здесь появляется знаменитая аналогия со скульптором. Когда скульптор вырезает статую из камня, он не добавляет к камню бесконечное количество материала, чтобы получить форму. Он удаляет лишнее, пока скрытая форма не станет видимой. Подобным образом работает апофатическое богословие. Разум не создает все более подробный образ Бога, а освобождает понятие Бога от ограничений, которые возникают при применении к Нему конечных категорий.

Если мы говорим, что Бог - жизнь, мы должны понимать, что Бог не является жизнью в том ограниченном смысле, в каком живым является растение или животное. Если мы говорим, что Бог - разум, нельзя понимать Его как один из конечных разумов. Если называем Его благом, нельзя представлять Бога одним благом существом среди других благих существ. Если называем Его бытием, нельзя помещать Бога в общий класс сущих вещей.

Это не превращает утверждение в ложь. Именно здесь находится тонкость Дионисиевой апофатики. Он не говорит: "Мы сказали, что Бог благ, а затем выяснили, что это было ошибкой". Он говорит: "Бог благ, но не таким ограниченным способом, каким благи сотворенные вещи". Поэтому утверждение остается истинным, но оказывается неспособным исчерпать свой предмет.

Глава III дает уже непосредственное объяснение различия между утвердительным и отрицательным богословием. Дионисий фактически представляет здесь всю предыдущую теологию как движение от множества положительных определений к их последовательному снятию. Катафатическое богословие утверждает, что Бог есть Благо, Бытие, Жизнь, Мудрость, Свет, Любовь и другие совершенства. Оно необходимо, поскольку именно таким образом Священное Писание говорит о Боге и именно через эти имена человеческий разум начинает свое движение к Нему.

Но каждое такое имя связано с определенным способом человеческого понимания. Поэтому возникает апофатическое движение. Если Бог превосходит все сотворенные определения, то необходимо сказать, что Он не является ими в том же смысле, в каком они присутствуют в творении. Дионисий тем самым не противопоставляет катафатику и апофатику как истину и ложь. Они представляют два последовательных момента одного богословского движения.

Более того, Дионисий располагает их несимметрично.

Утвердительное богословие говорит о Боге через совершенства, обнаруживаемые в творении. Отрицательное богословие идет дальше и отрицает ограниченный способ их применения к Богу. Поэтому отрицание является более радикальным этапом. Оно не сообщает нового положительного определения, а освобождает разум от иллюзии, будто он уже схватил Бога посредством определения.

Однако даже этого недостаточно. Если сказать "Бог не есть X", человеческий разум все еще может превратить это отрицание в новое определение. Поэтому конечная стадия Дионисиевой апофатики требует превзойти не только утверждения, но и сами отрицания. Бог превосходит как "Бог есть бытие", так и "Бог не есть бытие", если эти выражения понимаются как обычные человеческие предикаты. В этом смысле Дионисий говорит, что Бог находится "по ту сторону" и утверждения, и отрицания.

Глава IV начинает уже практическое применение отрицательного метода. Здесь Дионисий отрицает применимость к Богу чувственных определений. Высшая Причина всего воспринимаемого не является сама воспринимаемым предметом. Бог не есть тело, не имеет формы, фигуры, размера, качества, количества, места, движения или других свойств материального мира.

Это отрицание кажется очевидным для классического христианского теизма, однако для Дионисия оно имеет принципиальное методологическое значение. Бог не являет-

ся объектом среди объектов. Его нельзя поставить рядом с другими сущими и затем определить как самое совершенное из них. Даже если мы говорим, что Бог является причиной всех материальных вещей, это не превращает Его в еще одну материальную вещь, находящуюся за пределами мира.

Дионисий последовательно перечисляет чувственные определения и снимает их одно за другим. Бог не обладает телом, не находится в пространстве, не подвергается воздействию, не изменяется посредством материальных процессов, не разрушается и не уменьшается. Все эти определения относятся к изменяющимся вещам, тогда как Бог превосходит область чувственно воспринимаемого.

Но здесь важно заметить, что Дионисий не просто строит отрицательный список. Его метод имеет положительный философский смысл. Каждое отрицание напоминает о различии между Творцом и творением. Бог не является телом, потому что тело ограничено пространством и изменением. Бог не находится в месте, потому что место является характеристикой телесных вещей. Бог не подвержен изменению, потому что изменение предполагает переход от одного состояния к другому. Поэтому апофатический язык одновременно очищает понятие Бога от категориальных ограничений.

Глава V является кульминацией всего трактата. Если в предыдущей главе отрицались чувственные определения, то теперь Дионисий переходит к определениям умопостижимым. Бог не есть душа, разум, воображение, мнение, рас-

суждение или знание. Он не является сущностью, истиной, мудростью, жизнью, светом, единством или благостью в том смысле, в каком эти понятия применяются к конечным сущим. Он превосходит также определения "Божество", "Отцовство", "Сыновство" и другие теологические имена.

Здесь особенно хорошо видно, насколько далеко идет Дионисий. Он уже не просто говорит, что Бог не является материальным телом. Он отказывается помещать Бога даже в самые высокие категории, которыми располагает человеческий разум. Нельзя решить проблему трансцендентности, просто заменив материальные определения более совершенными интеллектуальными. Даже "разум", "бытие", "жизнь", "истина" и "благо" остаются человеческими понятиями, имеющими определенный способ применения.

Но Дионисий не хочет сказать, будто Бог противоположен всем этим определениям. Если он говорит, что Бог "не есть жизнь", это не означает, что Бог мертв. Если он говорит, что Бог "не есть истина", это не означает, что Бог ложен. Если он говорит, что Бог "не есть бытие", это не означает, что Бог не существует. Такое понимание превратило бы апофатику в обычное отрицание, то есть в утверждение противоположного свойства.

Именно здесь проходит важнейшая граница между отрицанием и лишением. Когда мы говорим, что человек "не жив", мы обычно подразумеваем отсутствие жизни. Но когда Дионисий говорит, что Бог "не есть жизнь", он не припи-

сывает Богу противоположность жизни. Он утверждает, что Бог превосходит саму противоположность "живое - неживое". Бог является источником жизни и потому не может быть адекватно описан посредством категории жизни, примененной к конечным существам.

То же относится к бытию. Бог не является "небытием" в смысле отсутствия существования. Он превосходит противоположность бытия и небытия, поскольку именно Он является причиной существования всего того, что обладает бытием. Поэтому отрицание Дионисия нельзя понимать как разрушение теизма. Это попытка показать, почему Бог не может быть объектом обычного онтологического классифицирования.

В конце пятой главы Дионисий делает еще более радикальный шаг. Он говорит, что высшая Причина не является ни утверждаемым, ни отрицаемым определением. Она выше всякого утверждения благодаря своей превосходящей полноте и выше всякого отрицания благодаря своему превосходству над всяким ограничением. Иными словами, отрицательная теология тоже имеет предел. Даже фраза "Бог не есть X" предполагает определенный способ мышления, который в конечном счете также должен быть оставлен.

Именно поэтому кульминацией трактата является не новое знание о Боге, а "незнание". Однако это незнание нельзя приравнять к простому невежеству. Невежество означает отсутствие знания, которое в принципе могло бы быть при-

обретено. Дионисиево "незнание" означает осознание того, что конечный разум не способен адекватно охватить бесконечно превосходящую его божественную реальность.

В этом смысле "Таинственное богословие" имеет не только эпистемологическое, но и антропологическое измерение. Человек должен отказаться от стремления сделать Бога своим интеллектуальным объектом. Он не уничтожает разум, но перестает требовать от разума того, чего конечный разум не способен дать. Поэтому в первой главе Дионисий говорит о "выходе из себя" и о восхождении к Богу "неведомым образом". Речь идет о радикальном преобразовании самого познающего субъекта: человек должен оставить не только внешние вещи, но и собственную претензию полностью овладеть предметом посредством понятий.

Отсюда становится понятен смысл слова "мистическое". У Дионисия оно не означает частного психологического переживания, которое противопоставляется богословию. "Мистическое" означает скрытое, сокровенное. Таинственное богословие - это богословие, которое достигает предела дискурсивного языка и поэтому переходит к созерцательному "незнанию". Сам трактат остается чрезвычайно рационально построенным: в нем есть четкая последовательность, различение уровней, логика отрицаний и определенная концепция познания. Мистическое здесь не является отказом от мысли; напротив, оно является ее доведением до границы собственных возможностей.

Поэтому весь трактат можно понять как движение от знания к сверхзнанию. Сначала человек познает Бога через откровенные имена и символы. Затем он понимает, что ни одно имя не адекватно Богу. После этого он отрицает ограничения, содержащиеся в этих именах. Наконец он понимает, что даже отрицательные формулы не являются последним определением Бога. В результате остается не пустота, а сознание присутствия Того, Кто превосходит всякое человеческое определение.

Именно здесь "Таинственное богословие" завершает "О божественных именах". В "Божественных именах" Дионисий двигался от Бога к множеству Его проявлений и имен: Благо, Бытие, Жизнь, Мудрость, Свет, Любовь, Мир и Единство. В "Таинственном богословии" происходит обратное движение: от множества имен и понятий разум возвращается к их трансцендентному источнику. Чем выше он поднимается, тем меньше остается слов, пока наконец язык не замолкает. Сам Дионисий описывает это как движение, при котором по мере восхождения язык "слабеет", а в конце наступает молчание.

Поэтому "Таинственное богословие" не следует читать как утверждение "о Боге ничего нельзя знать". Это было бы слишком грубым прочтением Дионисия. Его позиция заключается в другом: Бог действительно познаваем, но не исчерпываем; о Нем действительно можно истинно говорить, но ни одно человеческое высказывание не превращает Бога в

полностью постижимый объект; разум действительно способен двигаться к Богу, но его высшее движение заканчивается признанием собственной ограниченности.

В этом и состоит парадокс Дионисиевой апофатики. Высшее богословское знание оказывается знанием того, почему никакое конечное понятие не может быть последним словом о Боге. Поэтому "божественная тьма" - не отсутствие Бога, а предел человеческого способа познания, за которым начинается то, что Дионисий называет единением с непостижимым. Именно это сочетание рациональной строгости, отрицательной теологии и стремления к единению сделало "Таинственное богословие" одним из центральных текстов последующей христианской мистической и метафизической традиции.

"О небесной иерархии" состоит из пятнадцати глав и переносит общую метафизику Дионисия из области божественных имен в область ангелологии. Однако трактат представляет собой не просто классификацию небесных существ. Его центральный вопрос гораздо шире: каким образом божественный свет, знание и совершенство сообщаются созданному миру и каким образом различные разумные существа участвуют в Боге. Ангельский мир становится у Дионисия первым и наиболее совершенным примером универсального принципа иерархии, который позднее будет применен им и к церковной жизни. Поэтому "О небесной иерархии" следует читать не только как трактат об ангелах, но и как изложение

определенной модели бытия, познания и возвращения твари к своему источнику. Исследователи справедливо отмечают, что первые главы трактата вводят не только последующую ангелологию, но и основные принципы всего корпуса Дионисия, включая символизм, нисхождение божественного дара и возвращение к Богу.

Глава I имеет характер методологического введения. Дионисий начинает с обращения к Тимофею и просит его подняться от видимого к невидимому, насколько это вообще возможно для человеческого существа. Уже здесь проявляется принцип, знакомый по "О божественных именах" и "Таинственному богословию": Бог сам по себе выше всякого чувственного и интеллектуального определения, но Его совершенство проявляется в созданном мире через различные формы участия. Божественный свет един в своем источнике, однако принимается различными существами в соответствии с их природой и способностью к восприятию. Поэтому множественность творений не означает множественности самого божественного источника. Одно и то же благо может быть причастно различным существам различными способами.

Именно здесь появляется фундаментальная идея Дионисиевой иерархии. Иерархия не является просто вертикальным расположением существ от более сильных к более слабым. Это порядок священного участия, в котором полученный от Бога дар не остается замкнутым в одном существе.

Получивший просвещение становится одновременно его носителем и передатчиком. Поэтому вся иерархическая система имеет двойное движение: нисхождение божественного дара и восхождение получающих этот дар к его источнику.

Глава II объясняет, почему Священное Писание описывает духовные существа посредством чувственных и иногда весьма необычных образов. Ангелы изображаются как огонь, ветер, облако, свет, крылатые существа, колеса, глаза, престолы и даже в человеческих или животных формах. Для Дионисия это не случайная поэтическая образность. Человеческий разум познает духовное посредством чувственных знаков, поэтому Писание снисходит к человеческой способности восприятия и использует образы видимого мира для обозначения невидимого.

Но между знаком и обозначаемой реальностью существует принципиальное различие. Если ангел изображается в виде огня, это не означает, что его сущность состоит из физического пламени. Огонь может обозначать способность очищать, просвещать, двигаться, передавать свет или выражать интенсивность божественной любви. Крылья указывают на способность быстро двигаться к Богу и сообщать полученное от Него; глаза могут обозначать созерцание; человеческий облик - разумность; различные предметы и цвета также получают символическое значение. Поэтому задача богословского толкования заключается не в том, чтобы буквально описать ангельскую природу по библейским изображениям,

а в том, чтобы посредством символа перейти от чувственного образа к умопостигаемой реальности. В последней главе трактата Дионисий вернется к этому принципу и значительно расширит его.

Глава III является философским центром первой части трактата, поскольку здесь Дионисий непосредственно определяет понятие иерархии. Иерархия - это "священный порядок, знание и действие", посредством которого, насколько это возможно для созданного существа, осуществляется уподобление Богу и восхождение к Нему. Таким образом, иерархия имеет одновременно онтологическое, гносеологическое и духовное измерение. Она определяет порядок существ, порядок передачи знания и порядок движения к Богу.

Особенно важным является понятие уподобления. Цель иерархии не заключается в том, чтобы установить максимально эффективную административную систему или просто разделить духовный мир на классы. Иерархия существует ради максимально возможного для твари уподобления Богу и соединения с Ним. Дионисий фактически описывает здесь процесс обожения: существо становится причастным божественному совершенству настолько, насколько позволяет его собственная природа.

Отсюда следуют три фундаментальные функции иерархического порядка: очищение, просвещение и совершенствование. Одни очищаются, другие очищают; одни просвещаются, другие просвещают; одни совершенствуются, другие

приводят к совершенству. Эти функции не образуют три совершенно независимых процесса. Очищение подготавливает к просвещению, просвещение ведет к совершенствованию, а совершенствование выражается в способности передавать полученное дальше. Поэтому высшее существо в иерархии не просто "выше" низшего по степени бытия: оно также обладает функцией посредника, через которого божественный дар сообщается дальше.

Здесь особенно хорошо видно неоплатоническое наследие Дионисия. У Прокла существует принцип, согласно которому получившее божественное благо существо передает его дальше по нисходящему порядку причинности, а все происходящее от высшего стремится возвращаться к своему источнику. Дионисий принимает саму структуру процессии и возвращения, но помещает ее в христианскую картину творения. Божественный источник не порождает мир по необходимости и не превращается в совокупность своих проявлений. Бог свободно создает мир, а иерархический порядок является уже порядком созданной реальности.

Глава IV переходит непосредственно к небесной иерархии и начинается с самого понятия ангела. Для Дионисия все существующее происходит от сверхсущностного Бога и участвует в Его благе в соответствии со своей природой и способностью к участию. Ангелы относятся к разумным духовным существам, но их положение определяется не просто тем, что они "выше людей". Они обладают определенным способом

участия в божественном знании и являются посредниками его передачи в пределах созданного порядка.

Здесь же возникает принцип, который будет определять всю последующую ангелологию: различие между уровнями не уничтожает единства целого. Высшее и низшее не являются двумя противоположными царствами. Низшее зависит от высшего, высшее обращено к низшему, а весь порядок вместе обращен к Богу. Поэтому иерархия является не системой взаимной изоляции, а системой общения.

Глава V уточняет значение самого слова "ангел". "Ангел" означает "вестник", поэтому в строгом смысле это название особенно подходит к последнему и наиболее непосредственно обращенному к человеческому миру ангельскому чину. Однако Писание может использовать это слово и для обозначения небесных существ вообще. Дионисий объясняет это тем, что высшие чины также выполняют функции, свойственные низшим. Получив божественное просвещение, высшее существо может сообщать его следующему уровню.

При этом обратное движение невозможно в том же смысле: низший чин не обладает всей полнотой способностей высшего. Дионисий тем самым объясняет иерархию как порядок неравного, но взаимосвязанного участия. Высшее содержит в себе способности низшего в более высокой форме, тогда как низшее не обладает всей полнотой того, что присутствует в высшем. Это положение имеет явный неоплато-

нический фон и особенно напоминает принцип Прокла, согласно которому последующие уровни не способны вместить всю причинную силу предшествующих.

Глава VI представляет знаменитую систему девяти ангельских чинов, разделенных на три триады. Первая триада состоит из серафимов, херувимов и престолов; вторая - из господств, сил и властей; третья - из начал, архангелов и ангелов. Дионисий, однако, специально подчеркивает ограниченность человеческого знания об этой системе. Полностью знать природу, число и внутренний порядок небесных существ может только Бог. Человек знает об ангелах лишь благодаря божественному откровению.

Это замечание важно методологически. Дионисий не представляет свою ангелологию как результат философского наблюдения или рационального доказательства существования девяти чинов. Он исходит из библейских имен и традиции их толкования, а затем стремится показать их внутреннюю связь. Поэтому его девять чинов нельзя просто свести к произвольной неоплатонической схеме, хотя неоплатоническая философия очевидно оказала влияние на способ их систематизации.

Глава VII посвящена первой и высшей триаде - серафимам, херувимам и престолом. Эти существа находятся непосредственно около Бога и получают божественное просвещение наиболее непосредственным образом. Дионисий связывает названия каждого чина с определенным способом уча-

ствия в божественной реальности.

Серафимы связываются с огнем и горением. Их имя указывает на интенсивность божественной любви, очищающей силы и непрерывного обращения к Богу. Серафимы не просто "любят Бога больше других ангелов": их символическое имя выражает способ, которым высшая степень участия в Боге проявляется в их деятельности. Полученное ими божественное пламя они передают дальше.

Херувимы связаны со знанием и созерцанием. Их название Дионисий связывает с полнотой знания, способностью воспринимать божественный свет и созерцать божественную красоту. Поэтому если в образе серафимов особенно выделяется горение любви, то в образе херувимов - созерцательное знание. Но это не две противоположные способности: знание и любовь здесь являются различными сторонами единого обращения к Богу.

Престолы, наконец, символизируют устойчивость, неподвижность и способность принимать божественное присутствие. Они не увлекаются низшим и материальным, но пребывают в устойчивом обращении к высшему. Образ престола указывает на то, что божественное присутствие как бы "покоится" в них и проявляется через них. Поэтому первая триада в целом представляет наиболее непосредственное участие в божественном свете и становится источником последующей передачи этого света.

Глава VIII посвящена второй триаде - господствам, си-

лам и властям. Здесь божественное совершенство уже проявляется в более деятельном и организующем виде. Господства связаны с упорядоченностью и свободой от подчинения низшим и случайным началам. Они выражают способность властвовать над собой и сохранять обращенность к высшему принципу.

Силы связаны с динамической способностью осуществлять божественный порядок. В их образе Дионисий видит способность к действию, силу исполнения и способность приводить божественные установления в действие. Власти связаны с поддержанием порядка и противостоянием беспорядку. Они обозначают способность удерживать различия и отношения внутри установленного Богом порядка.

Поэтому вторая триада уже не просто созерцает божественную полноту, но участвует в ее упорядоченном проявлении. При этом нельзя понимать эти названия как обозначения трех независимых "видов ангелов" с тремя строго разграниченными профессиями. Для Дионисия каждый чин выражает определенный аспект единого движения очищения, просвещения и совершенствования.

Глава IX посвящена третьей, низшей триаде: началам, архангелам и ангелам. Начала связаны с руководством, начальствованием и упорядочением низших уровней. Они обращены к Богу как к источнику всякого начала и, насколько возможно, воспроизводят этот порядок в пределах своей собственной деятельности.

Архангелы занимают промежуточное положение. Они связаны одновременно с началами, находящимися выше, и с ангелами, находящимися ниже. Поэтому их функция особенно хорошо выражает сам принцип посредничества: они получают просвещение от высших чинов и сообщают его низшим. Благодаря этому архангелы становятся связующим звеном между более высокой частью небесной иерархии и непосредственным обращением к миру.

Ангелы являются последним чином и потому наиболее непосредственно соприкасаются с человеческим миром. Именно они в наиболее строгом смысле называются "ангелами", поскольку их деятельность состоит в непосредственной передаче божественных сообщений и просвещений. Дионисий связывает с ними также традицию покровительства народам, упоминая библейские представления об ангелах, связанных с отдельными народами. Таким образом, третья триада представляет тот уровень небесного порядка, через который божественное просвещение наиболее непосредственно достигает человеческой иерархии.

Глава X представляет собой итоговое обобщение всей ангельской системы. Здесь Дионисий снова подчеркивает, что каждый уровень получает божественный свет в соответствии со своей способностью, а затем передает его дальше. Высшая иерархия получает свет непосредственно от Бога, вторая получает его через первую, третья - через первые две, а человеческая иерархия оказывается связанной с третьей.

При этом Дионисий не представляет эту структуру как простую механическую цепочку. Каждый чин имеет собственную внутреннюю структуру и также содержит своего рода начало, середину и конец. Поэтому иерархический принцип повторяется на различных уровнях. Все разумные существа в конечном счете участвуют в одном божественном источнике, но делают это различными способами и в различной мере.

Здесь особенно ясно выражена связь иерархии с неоплатоническим представлением о процессии и возвращении. Божественный дар исходит от высшего источника, проходит через различные уровни и возвращает получивших его к Богу. Однако Дионисий христианизует эту структуру. Для него Бог не является безличным Единым, из которого мир необходимо истекает. Мир существует потому, что Бог свободно сообщает ему бытие и благо. Иерархический порядок поэтому не является необходимой эманацией божественной субстанции, а представляет свободно установленный порядок творения.

Глава XI рассматривает кажущееся противоречие в употреблении названий. Если "Силы" являются только одним из девяти чинов, почему все небесные существа в некоторых местах называются "небесными силами"? Дионисий отвечает посредством различения общего и частного значения терминов. Одно и то же название может использоваться как обозначение всей совокупности небесных разумных существ и

одновременно как техническое название конкретного чина.

Это имеет значение не только для ангелологии, но и для герменевтики Дионисия вообще. Библейский язык не всегда использует термины в одной и той же степени технической определенности. Поэтому богослов не должен механически превращать каждое повторение слова в доказательство существования еще одной отдельной категории. Нужно учитывать контекст и различать общее обозначение от специального.

Глава XII переносит этот принцип на человеческую иерархию. Если ангел означает "вестник", почему некоторые человеческие иерархи также могут называться ангелами? Потому что название указывает здесь не на природу существа, а на функцию. Человек, который принимает божественное просвещение и передает его другим, выполняет в определенном отношении ангельскую функцию.

Это особенно важно для последующего трактата "О церковной иерархии". Небесная и церковная иерархии не являются двумя совершенно разными системами. Церковная иерархия является человеческим уровнем той же общей структуры передачи божественного дара. Через нее очищение, просвещение и совершенствование получают конкретную литургическую и сакраментальную форму.

Глава XIII посвящена эпизоду из Книги Исаяи, где серафим касается уст пророка горящим углем и очищает его. Возникает очевидный вопрос: если серафимы принадлежат

к высшей триаде, почему очищение человека осуществляется непосредственно через них, а не через более низкие чины?

Ответ Дионисия показывает, что иерархия не является жесткой системой, в которой Бог обязан действовать через строго определенный канал. Высший чин может выполнять функцию, непосредственно относящуюся к низшему, если это соответствует божественному замыслу. Более того, сама передача дара сверху вниз является частью нормального устройства иерархии. Поэтому серафим не нарушает иерархию, очищая Исайю; наоборот, он осуществляет ее основную функцию - передает полученное от Бога очищение дальше.

Это важное ограничение любого слишком механического понимания Дионисиевой системы. Посредничество реально, но посредники не становятся самостоятельными источниками благодати. Источник всегда остается Богом. Иерархический порядок описывает обычный порядок сообщения божественного дара, но не накладывает ограничений на божественную свободу.

Глава XIV обращается к традиционному представлению о множестве небесных существ. Дионисий размышляет о символическом значении числа ангелов и об их огромном множестве. Число здесь не превращается в математическую перепись небесного населения. Оно выражает полноту, разнообразие и внутреннюю гармонию созданного порядка.

Для Дионисия принципиально, что множество не разру-

шает единства. Небесный мир состоит из огромного количества разумных существ и различных чинов, однако все они образуют единую иерархию, обращенную к одному источнику. Различие степеней и функций не является недостатком системы, а является условием ее полноты.

Глава XV возвращается к теме символов, с которой трактат начинался. Дионисий рассматривает многочисленные библейские изображения ангелов: огонь, крылья, глаза, лица, руки, ноги, одежды, пояса, жезлы, мечи, колесницы, колеса, облака, животных, цвета драгоценных камней и другие образы. Он не пытается просто выбрать несколько наиболее "разумных" символов и отбросить остальные. Напротив, вся сложность образов должна быть подвергнута символическому толкованию.

Крылья указывают на способность к быстрому движению к Богу и передаче божественного света; глаза - на созерцание и знание; огонь - на очищение, просвещение и интенсивность божественного обращения; белые или сияющие одежды - на чистоту и просвещенность; человеческие органы - на разумную и деятельную природу; колесницы и колеса могут выражать движение и способность проходить различные уровни; животные образы указывают на определенные духовные способности. Однако каждый символ имеет смысл только внутри общей системы Дионисиевой символической теологии.

Именно поэтому последняя глава возвращает читателя к

главному методологическому принципу второй главы. Писание говорит о невидимом посредством видимого, но задача богословия заключается в том, чтобы не остановиться на видимом образе. Нужно сначала принять символ, затем раскрыть его значение и наконец вернуться от множества чувственных образов к единству духовной реальности. Дионисий фактически предлагает движение от символа к его умопостигаемому содержанию, а затем - за пределы самого содержания к Богу как его источнику.

Таким образом, "О небесной иерархии" представляет собой гораздо больше, чем трактат об ангелах. Его предметом является сам принцип посреднического устройства творения. Бог остается единственным источником бытия, блага, знания и освящения, однако созданный мир устроен так, что совершенство передается через различные уровни участия. Получивший божественный дар не просто сохраняет его для себя: он становится его посредником для других. Поэтому каждый уровень одновременно получает, преобразует в соответствии со своей природой и передает дальше.

Именно здесь неоплатоническая структура процессии и возвращения получает у Дионисия христианскую форму. Божественное благо исходит к творению, сообщается различным существам в соответствии с их природой, а затем посредством того же иерархического порядка творение направляется обратно к Богу. Но в отличие от неоплатонической эманации это не необходимое истечение божественной

субстанции. Бог трансцендентен миру, мир сотворен Им свободно, а участие творения в Боге не означает превращения творения в часть божественной сущности.

Иерархия поэтому имеет одновременно космологическое, гносеологическое и сотериологическое значение. Она объясняет устройство разумного творения, порядок передачи знания и света и конечную цель этого порядка - уподобление и соединение с Богом. Ангелы занимают в нем высшую созданную ступень, но сами они не являются источниками божественного света. Они получают его от Бога, участвуют в нем и передают его дальше. Тем самым Дионисий сохраняет одновременно трансцендентность Бога и реальность посредничества внутри творения: Бог остается источником всего, а созданный порядок действительно участвует в осуществлении божественного замысла.

"О церковной иерархии" является прямым продолжением "О небесной иерархии". Если в небесном трактате Дионисий показывал, каким образом божественный свет и совершенство передаются через ангельский порядок, то здесь тот же общий принцип переносится на человеческую жизнь Церкви. Церковь для него не является просто человеческим сообществом, объединенным общей верой, и церковная иерархия не сводится к административной организации духовенства. Она представляет собой священный порядок, посредством которого человек через видимые символы, литургию, таинства и церковные служения приобщается к божествен-

ной жизни. Трактат состоит из семи глав, причем каждая глава имеет внутреннее трехчастное строение: введение, описание соответствующего мистериального действия и его созерцательное толкование. Тем самым сам текст воспроизводит принцип, который он описывает: от видимого действия он ведет читателя к его невидимому содержанию.

Глава I определяет сущность церковной иерархии и ее отношение к небесной. Дионисий начинает с утверждения, что всякая иерархия имеет один источник - Иисуса Христа. Христос здесь не просто занимает высшее место внутри уже существующей церковной системы. Он является источником всякого освящения, всякого иерархического действия и всякого божественного знания, которое передается Церкви. Поэтому епископ, священник или диакон не обладают собственной, независимой от Бога сакральной властью. Они являются участниками и посредниками действия, источник которого находится выше самой человеческой иерархии.

В этом заключается важнейшее отличие Дионисиевой концепции от простого представления о Церкви как об организации с вертикальной структурой управления. Иерархия существует не ради власти как таковой, а ради освящения. Ее цель состоит в том, чтобы привести разумное существо к максимально возможному уподоблению Богу и соединению с Ним. Поэтому здесь вновь появляется фундаментальная для Дионисия последовательность очищения, просвещения и совершенствования. Человек должен быть освобожден от

прежнего состояния, затем просвещен божественным знанием и, наконец, приведен к полноте доступного ему участия в Боге.

При этом церковная иерархия отличается от небесной тем, что она действует в мире чувственных символов. Ангельские существа сами относятся к умопостигаемому порядку, тогда как человек связан с телом и потому нуждается в видимых знаках. Вода, масло, хлеб, вино, облачения, свет, священные действия и слова становятся средствами, посредством которых невидимое божественное действие сообщает человеку в доступной ему форме. Поэтому литургический символизм Дионисия не является декоративным приложением к богословию. Он составляет сам способ существования церковной иерархии.

Глава II посвящена крещению, которое Дионисий рассматривает как первую инициацию и как "божественное рождение". Крещение означает переход человека из прежнего состояния в новую жизнь. Поэтому оно соответствует первому моменту иерархического движения - очищению. Однако очищение у Дионисия не является только нравственным отказом от отдельных грехов. Речь идет о более глубоком изменении самого образа существования человека. Старый способ жизни должен быть оставлен, а человек должен получить способность воспринимать божественный свет.

Именно поэтому Дионисий подробно разбирает отдельные действия обряда. Кандидат отрывается от прежней жиз-

ни, исповедует свою новую принадлежность, помазывается освященным маслом, трижды погружается в воду, а затем выходит из нее и получает новые одежды и помазание. Каждый элемент становится символом определенного духовного действия. Погружение означает смерть прежнему образу жизни и переход к новой жизни; выход из воды обозначает новое рождение; светлая одежда указывает на очищенное состояние; помазание выражает дальнейшее освящение.

Для Дионисия чрезвычайно важно, что символ не является просто условным напоминанием о духовном событии. Литургическое действие существует внутри реального процесса освящения. Видимое и невидимое связаны между собой: человек воспринимает воду, масло и другие материальные элементы, но через них обращается к действию Бога. Поэтому его литургическая теория предполагает не противопоставление материи и духа, а иерархическое отношение между ними. Материальное становится средством выражения и передачи духовного.

Глава III посвящена Евхаристии, которую Дионисий рассматривает как "священное собрание", или *синаxis*. Если крещение является началом церковной жизни, то Евхаристия представляет ее центральное собрание и наиболее полное участие в церковной мистерии. Множество людей собирается в одно литургическое действие и через него возвращается к единству. Разделенные человеческие существа становятся участниками одного священного действия, обра-

щенного к одному божественному источнику.

Дионисий подробно описывает и тех, кто в данный момент еще не участвует в полном евхаристическом собрании. Он говорит об оглашенных, кающихся и тех, кого традиция его времени относил к одержимым. Их положение также получает иерархическое истолкование. Оглашенный находится на стадии подготовки; кающийся уже вступил в церковную жизнь, но нуждается в восстановлении; человек, находящийся под воздействием духовной болезни или одержимости, нуждается в очищении и освобождении. Эти различия показывают, что церковная иерархия для Дионисия включает не только духовенство, но и различные степени участия самого народа в церковной жизни.

Евхаристия тем самым оказывается не просто одним из обрядов среди многих. Она выражает саму идею единства, к которой стремится иерархический порядок. Множество возвращается к единству не путем уничтожения различий между людьми, а путем их объединения вокруг единого божественного источника. Здесь снова проявляется дионисиевская связь между единством и множественностью: множество не является противоположностью единства, если оно получает свое единство от одного источника.

Глава IV посвящена священному помазанию, то есть освящению миром или хризмой. Здесь Дионисий рассматривает масло как материальный символ божественного действия. Масло проникает в материю, распространяется и сообщает

ей свои свойства; аналогичным образом божественное действие должно проникнуть в человека и сделать его способным к дальнейшему участию в освящении.

Если крещение преимущественно выражает начало новой жизни и очищение, то помазание связано с просвещением и совершенствованием. Человек, очищенный и введенный в церковную жизнь, получает дальнейшее освящение. Поэтому миро оказывается не просто знаком принадлежности к христианской общине, а символом действия божественного Духа, благодаря которому человек получает способность воспринимать и передавать божественный свет.

Глава V является одной из центральных глав всего трактата, поскольку здесь Дионисий переносит принцип трехчастной иерархии непосредственно на церковное служение. Он рассматривает три основных церковных чина - иерарха, священников и диаконов - и связывает их с тремя основными действиями иерархии: совершенствованием, просвещением и очищением. Иерарх, то есть прежде всего епископ, находится на вершине церковной структуры; священники связаны с просвещением; диаконы - с очищением и подготовкой.

Однако эту схему нельзя понимать как утверждение, будто епископы занимаются только "совершенствованием", священники только "просвещением", а диаконы только "очищением". Дионисий строит символическую теологию церковных функций. Каждый чин участвует во всей жизни Церкви, но представляет определенный аспект общего движения.

Так же как небесная иерархия состоит из различных чинов, которые участвуют в одном божественном свете различными способами, церковная иерархия состоит из различных служений, участвующих в одном процессе освящения.

Особенно важно, что сам иерарх не является источником освящения. Его власть имеет посреднический характер. В рукоположении он действует не как автономный обладатель сакральной силы, а как участник божественного действия. Это позволяет Дионисию избежать представления о Церкви как о системе человеческой власти, замкнутой на самой себе. Видимый служитель является символом и посредником невидимого действия Христа.

Именно поэтому настоящий глава всякой иерархии - Христос, а епископ занимает свое место лишь благодаря участию в Его освящающей деятельности.

В этой же главе Дионисий сопоставляет христианскую иерархию с "законной" иерархией Ветхого Завета. Моисеев порядок имел подготовительное значение. Он также использовал священные знаки, жертвоприношения, очищения и установления, но их символическое содержание еще не было раскрыто в полноте христианской мистерии. С приходом Христа прежняя система не просто отменяется как бессмысленная, а получает свое исполнение и преобразование. Христианская литургия становится исполнением того, что в ветхозаветной системе присутствовало в образе и предзнаменовании.

Глава VI посвящена монашеской жизни и тем самым показывает, что церковная иерархия не исчерпывается духовенством. Монахи занимают особое положение среди тех, кто уже был введен в церковные мистерии и стремится к более полной реализации их цели. Монашество не является отдельной сакральной иерархией, независимой от епископской структуры. Напротив, монах получает свое посвящение через церковную иерархию, но затем принимает особый образ жизни, ориентированный на более непосредственное созерцание и единение с Богом.

Дионисий связывает монашеское состояние с очищением от многообразных привязанностей и возвращением к единству внутренней жизни. Само слово "монах" он связывает с идеей единства: монах должен стремиться к внутреннему собиранию и неделимости, противопоставляя их рассеянности, которая характеризует жизнь, полностью погруженную во множество внешних целей. Поэтому монашество представляет собой не просто социальный статус и не еще одну ступень административной структуры. Это особый способ реализации цели всей иерархии - достижения единения с Богом.

При этом Дионисий не противопоставляет монаха остальной Церкви. Напротив, монашеская жизнь предполагает участие в церковной иерархии и получение от нее литургического и духовного наставления. Монах находится выше обычного народа в отношении степени посвященности, но не

потому, что обладает иной человеческой природой или автоматически превосходит каждого другого христианина в святости. Его положение определяется особым образом жизни и направленностью к созерцанию.

Глава VII посвящена погребению умерших и завершает трактат неожиданным, но совершенно логичным образом. Если крещение было "божественным рождением", то смерть рассматривается как своего рода второй переход, который завершает земной путь человека. Погребальный обряд становится последней церковной мистерией, связанной с надеждой на дальнейшее участие человека в Боге.

Дионисий рассматривает молитвы за умерших, погребальные действия и помазания как знаки того, что смерть не разрушает окончательно связь человека с церковным порядком. Церковь продолжает обращаться к Богу за умершего, свидетельствуя тем самым о том, что его существование не прекращается вместе с прекращением земного участия в литургической жизни. Погребение становится актом надежды, а не просто ритуальным завершением биографии.

Здесь Дионисий также затрагивает вопрос о различии наград после смерти. Он допускает различную степень участия в блаженстве в соответствии с духовным состоянием человека, достигнутым в земной жизни. Тем самым иерархический принцип продолжает действовать и за пределами земного существования: участие в Боге не является одинаковым во всех отношениях, поскольку существа могут обладать раз-

личной степенью уподобления и способности к восприятию божественного блага.

В конце главы Дионисий обращается к вопросам церковной дисциплины, молитвы за умерших и крещения детей. Особенно интересно его рассуждение о детском крещении. Ребенок еще не способен самостоятельно осмыслить христианскую жизнь, поэтому за него ответственность берет духовный восприемник, который должен обеспечить последующее воспитание. Тем самым крещение понимается не как изолированный момент, а как начало процесса формирования человека внутри церковной иерархии.

Вся архитектура трактата показывает, что Дионисий сознательно выстраивает церковную жизнь как движение от входа в Церковь к конечному переходу из земной жизни. Крещение является началом нового существования, Евхаристия - центральным актом единения, помазание - дальнейшим освящением, рукоположение - структурой передачи священного действия, монашеская жизнь - особой формой стремления к созерцанию, а погребение - последним литургическим сопровождением человека. Современные исследователи обращают внимание и на пространственную композицию трактата: движение начинается с крещения, затем сосредотачивается вокруг евхаристического алтаря, проходит через рукоположение и монашеское посвящение и в конце выходит за пределы церковного здания вместе с погребальным обрядом. В этом смысле крещение и погребение обра-

зуют своего рода рамку всей человеческой жизни.

Особенно важно сопоставление двух иерархий. В "О небесной иерархии" Дионисий описывает девять ангельских чинов и показывает, как божественный свет передается от Бога через высшие уровни к низшим. В "О церковной иерархии" он создает человеческую аналогию этой структуры. Здесь также существует восходящее и нисходящее движение: божественный дар сообщается сверху вниз, а человек через очищение, просвещение и совершенствование обращается обратно к Богу. Но церковная иерархия не является простой копией небесной. Ее особенность заключается в том, что она действует через человеческое тело, материальные символы, историю и литургию.

Именно поэтому для Дионисия видимые церковные действия имеют гораздо большее значение, чем просто педагогические иллюстрации. Вода, масло, хлеб, вино, облачения, свет, жесты и слова обладают символической функцией, потому что человек сам является соединением материального и духовного. Он не способен непосредственно воспринимать Бога в Его сверхсущностной реальности, поэтому божественная благодать сообщается ему через чувственные формы, которые соответствуют его природе. Материальный символ не является противоположностью духовной реальности; он становится ее иерархически более низким, но необходимым выражением.

Здесь неоплатоническая структура Дионисия особенно

сильно преобразуется христианством. Позднеантичный неоплатонизм обладал развитым представлением о восхождении души к трансцендентному началу, но Дионисий помещает это восхождение в конкретную христианскую историю спасения. Бог не просто ожидает, когда разумная душа самостоятельно поднимется к Нему. Сам Бог устанавливает порядок, посредством которого человек получает возможность этого восхождения. Христос является источником иерархии, Писание сообщает ее смысл, таинства осуществляют ее видимое действие, церковные служители передают полученный дар, а человек постепенно движется от очищения через просвещение к совершенствованию.

В этом отношении иерархия не является преградой между Богом и человеком. Она является способом участия человека в Боге. Но при этом посредник никогда не становится самостоятельным источником. Епископ не заменяет Христа, священник не заменяет Бога, а литургический символ не является самим Богом. Все они получают свое значение от того, к чему они направляют человека. В этом сохраняется фундаментальная трансцендентность Бога, характерная для всего корпуса Дионисия.

Если "О божественных именах" показывает, каким образом Бог становится познаваемым через многообразие имен, а "Таинственное богословие" показывает, что Бог превосходит всякое положительное и отрицательное определение, то "О небесной иерархии" показывает порядок сообщения бо-

жественного света в ангельском мире, а "О церковной иерархии" - его осуществление в человеческой истории и литургической жизни. Поэтому четыре трактата образуют достаточно цельную систему. Бог является сверхсущностным источником бытия и блага; творение получает от Него участие в совершенстве; ангельский мир передает это участие внутри духовного порядка; Церковь передает его человеку посредством чувственных символов и священных действий; человек же через очищение, просвещение и совершенствование направляется обратно к Богу.

Именно эта схема сделает Дионисия одним из важнейших источников для последующей византийской мысли. Уже Максим Исповедник сможет соединить его иерархическую и литургическую теологию с более развитой христианской метафизикой природы, ипостаси, движения и обожения. Но у самого Дионисия центральным остается один принцип: Бог трансцендентен всякому творению, однако именно потому, что Он является источником всякого бытия и блага, созданный мир может реально участвовать в Нем. Иерархия и есть форма этого участия - порядок, в котором божественный свет нисходит к творению, а разумная тварь через полученный свет возвращается к своему источнику.

Помимо четырех основных трактатов, сохранившийся корпус Псевдо-Дионисия включает десять писем. Они не образуют самостоятельной системы, сопоставимой по масштабу с "О божественных именах" или "О небесной иерархии",

но позволяют уточнить ряд положений его богословия. Особенно важны письма, посвященные апофатическому богословию, христологии, символической теологии, церковной иерархии и проблеме зла. Таким образом, письма скорее дополняют основные трактаты, чем вводят совершенно новые темы.

Первые два письма адресованы некоему Гаю и продолжают тему отрицательного богословия. Бог превосходит не только человеческое знание, но и сами категории, посредством которых человеческий разум пытается говорить о Нем. В третьем и четвертом письмах Дионисий обращается к воплощению. Здесь особенно важна четвертая глава, поскольку в ней он говорит о "единой богочеловеческой деятельности" Христа. Эта формулировка впоследствии потребовала специального истолкования со стороны халкидонских богословов, поскольку могла быть понята в моноэнергистском смысле. Именно поэтому рецепция Дионисия оказалась тесно связана не только с апофатикой и мистикой, но и с христологическими спорами VI-VII веков.

Пятое письмо вновь возвращается к апофатическому богословию и подчеркивает невозможность адекватно выразить Бога положительными определениями. Шестое и седьмое имеют более полемический характер и касаются христианского поведения в условиях богословских споров; в седьмом письме присутствует также рассуждение о чудесах. Восьмое посвящено иерархическому порядку и послу-

шанию. Девятое представляет особый интерес для понимания символической теологии, поскольку объясняет, как чувственные и даже на первый взгляд неподобающие образы могут использоваться для выражения сверхчувственной реальности. Десятое письмо посвящено проблеме зла и страдания. Таким образом, письма показывают, что основные темы корпуса - апофатика, символизм, иерархия, христология и проблема зла - не являются разрозненными направлениями, а образуют единую систему.

Дионисий упоминает также несколько произведений, которые до нас не дошли. Особенно важны "Богословские очертания" и "Символическое богословие". Судя по его собственному описанию, "Символическое богословие" должно было рассматривать божественные образы, связанные с чувственным миром, и объяснять, каким образом такие выражения, как "сон", "опьянение", "гнев" или другие человеческие свойства, могут применяться к Богу только в переносном смысле. Значительную часть этой работы Дионисий фактически осуществляет внутри сохранившихся трактатов, поэтому утрата отдельного сочинения не оставила в его системе принципиальной пустоты. "Богословские очертания" должны были, по-видимому, служить введением в положительное богословие. Таким образом, сохранившийся корпус, вероятно, представляет лишь часть задуманной Дионисием системы, хотя неизвестно, все ли упомянутые им произведения действительно были написаны.

Первоначальная рецепция Дионисия была необычной. Самые ранние бесспорные цитаты относятся к началу VI века: его произведения использовал Севир Антиохийский в период примерно 518-528 годов. Особенно привлекательными для антихалкидонских богословов оказались формулировки Дионисия о единстве Христа и его "богочеловеческой деятельности". Это не означает, что сам автор был антихалкидонитом: его датировка и богословский контекст показывают, что он писал уже после Халкидона, а использование его текстов различными сторонами спора было связано прежде всего с возможностью различного истолкования его терминологии.

Уже в VI веке возникли сомнения и относительно апостольского авторства корпуса. Ипатий Эфесский поставил под вопрос подлинность сочинений, приписываемых ученику апостола Павла. Это особенно важно, поскольку корпус продолжал распространяться именно благодаря тому, что его автор выступал под именем Дионисия Ареопагита, упомянутого в Деяниях апостолов. Для средневекового христианского мира это придавало текстам почти апостольский авторитет. Однако сомнения не исчезли полностью и впоследствии неоднократно возникали вновь. Современная историческая наука датирует корпус концом V - началом VI века, то есть временем после смерти Прокла в 485 году и до первых надежно датированных цитат Дионисия в первой четверти VI века.

Решающую роль в христианской рецепции Дионисия сыграл Иоанн Скифопольский. Его схолии к корпусу стали своеобразным богословским комментарием, который позволил интерпретировать Дионисиевскую терминологию в соответствии с халкидонской христологией. Это было особенно важно потому, что некоторые выражения Дионисия могли казаться двусмысленными. Иоанн не просто пересказывал Дионисия, а показывал, каким образом его язык следует понимать в контексте учения о двух природах Христа и единстве Его ипостаси. Благодаря этому Дионисий постепенно перестал восприниматься преимущественно как автор, которого можно использовать против Халкидона, и оказался включен в халкидонскую богословскую традицию.

Еще более важным стал Максим Исповедник. Он не ограничился защитой Дионисия от критиков, а сделал его одним из фундаментальных источников собственной философско-богословской системы. Максим использовал Дионисиеву апофатику, теорию иерархии, символическое толкование литургии и неоплатоническую структуру движения от Бога к творению и обратно к Богу, но соединил их с гораздо более развитой христологией. Особенно важно, что Максим смог интерпретировать Дионисиевскую христологическую терминологию в рамках Халкидонского определения. Там, где выражение Дионисия о единой богочеловеческой деятельности могло быть понято как отрицание двух природных энергий, Максим предложил различать единство дей-

ствующего Христа и реальность двух природных способов действия. Поэтому Дионисий оказался не источником монофелитизма, а одним из авторов, которых Максим использовал в разработке халкидонской христологии.

В результате именно Максим стал главным посредником между Дионисием и последующей византийской традицией. Он использовал Дионисия не как неприкосновенный авторитет, а как материал для построения более широкой системы. Особенно ясно это видно в "Мистагогии", где литургическая иерархия Дионисия получает более глубокое христологическое и космологическое истолкование. Церковь у Максима становится образом соединения разделенного: небесного и земного, чувственного и умопостигаемого, мужского и женского, рая и мира, Бога и человека. Воплощение Христа становится центром этого движения, тогда как у Дионисия основной акцент лежал на иерархическом сообщении и возвращении божественного света.

После Иоанна Скифопольского и Максима Дионисий окончательно вошел в основную линию византийского богословского развития. Его влияние продолжилось у Иоанна Дамаскина и других авторов, а позднее стало особенно значительным в литургической и мистической традиции. Его "Церковная иерархия" оказала влияние на византийские толкования литургии, а его апофатическая теология стала одним из важнейших источников христианского учения о непостижимости Бога.

На латинском Западе влияние Дионисия стало особенно сильным значительно позднее. В 827 году византийский император Михаил II передал корпус франкскому королю Людовику Благочестивому. Первоначальный латинский перевод Гильдуином оказался недостаточно понятным, после чего Иоанн Скот Эриугена создал новый перевод около 862 года и написал собственные комментарии. Через Эриугену Дионисий получил огромное значение для средневековой латинской философии. Его влияние прослеживается у Гуго Сен-Викторского, Роберта Гроссетеста, Бонавентуры, Альберта Великого и Фомы Аквинского, а позднее - у Майстера Экхарта, Николая Кузанского и других представителей западной мистической и философской традиции.

При этом влияние Дионисия не следует сводить только к мистике. Его значение для средневековой философии заключается в соединении нескольких идей в единую систему. Бог абсолютно трансцендентен и превосходит всякое понятие; однако творение реально участвует в божественном благе. Бог не становится миром, но сообщает миру бытие и совершенство. Творение не растворяется в Боге, но посредством иерархического порядка возвращается к своему источнику.

Чувственный мир не является препятствием для богопознания, поскольку он может функционировать как система символов, ведущих разум к умопостигаемому. Наконец, апофатическое богословие не уничтожает положительное бого-

словие, а доводит его до признания предела всякого человеческого языка о Боге.

Поэтому значение Псевдо-Дионисия для последующей христианской мысли определяется не одной какой-либо доктриной. Он создал своеобразный язык, на котором можно было одновременно говорить о трансцендентности Бога, участии творения, иерархии бытия, символическом характере литургии, ангельском мире, обожении и пределе человеческого знания. Его неоплатонизм был при этом глубоко преобразован христианской верой: вместо необходимой эманации появляется свободное творение, вместо безличного Единого - личный Творец, вместо возвращения души к собственной сверхчувственной природе - обожение твари через участие в Боге, а центром исторического движения становится Христос.

5. Запад. Обстановка.

VI век на Западе был эпохой формирования нового политического порядка, возникшего на месте Западной Римской империи. К этому времени уже исчезла западная императорская власть, однако исчезновение империи не означало немедленного исчезновения римских институтов, права, городской культуры или христианской церковной организации. В разных регионах бывшего западноримского мира складывались королевства, правители которых одновременно опирались на военную силу германских элит и стремились использовать римские административные и культурные структуры. Поэтому политическая история VI века представляет собой не простую замену "Рима" "варварами", а длительный процесс соединения позднеримского наследия с новыми формами королевской власти.

Особое место в начале этого периода занимало Остготское королевство в Италии. Теодорих Великий, король остготов, после завоевания Италии в 493 году создал государство, в котором готская военная элита и римское население должны были существовать в рамках единого политического порядка. В 497 году император Анастасий I официально признал Теодориха королем Италии. Сам Теодорих не пытался уничтожить римскую систему управления. Напротив, он сохранил римские административные институты, сенаторскую

аристократию, римское право и значительную часть старой государственной структуры. Римлянин Кассиодор занимал при нем высшие должности и стал одним из главных представителей этой политики. Показательно, что Теодорих стремился представить свое правление не как окончательное разрушение римского порядка, а как его продолжение при новом военном руководстве.

Эта система, однако, имела внутреннее противоречие. Готы и римляне сохраняли различные правовые, военные и культурные традиции, а религиозное различие также имело политическое значение: значительная часть готов придерживалась арианской формы христианства, тогда как подавляющее большинство римского населения Италии принадлежало к никейской традиции. Сам Теодорих в течение большей части своего правления поддерживал относительную религиозную терпимость. Его дипломатия распространялась далеко за пределы Италии. Он заключал браки между представителями своего дома и другими германскими правителями, стремясь создать систему равновесия между варварскими королевствами Запада. Его родственники были связаны с франками, вестготами и бургундами. Таким образом, Теодорих пытался создать в Западной Европе систему политического равновесия, в которой Остготское королевство занимало бы центральное положение.

Особенно важным было положение франков. В отличие от многих других германских королевств, франкское госу-

дарство постепенно приобрело огромные территории именно в Галлии. Хлодвиг, ставший королем около 481 года, в 486 году победил Сиагрия, последнего крупного представителя римской власти в Северной Галлии, а затем продолжил расширение своих владений. Он подчинил другие франкские группы, победил алеманнов и в 507 году нанес поражение вестготскому королю Алариху II в битве при Вуйе. После этой победы вестготы потеряли большую часть своих владений в Галлии и были вытеснены преимущественно на Пиренейский полуостров.

Особое значение имело обращение Хлодвига в никейское христианство. Точная датировка события остается предметом дискуссий, но оно относится к концу V - началу VI века. В отличие от остготов, вестготов и некоторых других германских народов, элита которых придерживалась арианства, франкская королевская власть постепенно оказалась связана с никейской церковью. Это имело серьезные политические последствия, поскольку франкские короли могли представлять себя защитниками той формы христианства, которой придерживалось большинство галло-римского населения. При этом обращение не следует понимать как мгновенную христианизацию всего франкского общества: этот процесс продолжался в течение последующих поколений.

После смерти Хлодвига в 511 году франкское королевство было разделено между его четырьмя сыновьями. Для франкской политической традиции это стало характерной особен-

ностью: королевство рассматривалось как наследственное владение династии, поэтому раздел территории между наследниками не воспринимался как разрушение государства в современном смысле. Напротив, несколько франкских королевств продолжали сохранять общую династическую и политическую идентичность. В последующие десятилетия франки продолжили расширение. В 530-е годы они завоевали Бургундское королевство, расширили влияние на территории Тюрингии и вмешивались в дела Италии и Испании. К середине VI века франкская держава стала крупнейшей политической силой среди западных королевств.

Внутри самой династии при этом происходили постоянные конфликты. Братья Хлодвиг воевали друг с другом, а затем их потомки продолжили борьбу за территории и власть. Хлодомер погиб в войне с бургундами, Теодорих I и его наследники управляли восточной частью франкского мира, Хильдеберт и Хлотарь также неоднократно вступали в конфликты. В конечном счете Хлотарь I пережил своих основных соперников и в 558 году вновь объединил все франкские владения под одной властью. Это объединение оказалось кратковременным: после смерти Хлотаря в 561 году королевство снова было разделено между наследниками.

На юге Галлии и в Испании сохранялось Вестготское королевство. После поражения при Вуйе его центр постепенно переместился в Испанию, а главным политическим центром стал Толедо. Вестготские короли продолжали использовать

римское административное и правовое наследие, однако в VI веке государство переживало длительную борьбу за власть. Важным противником вестготов была Византийская империя, которая при Юстиниане воспользовалась внутренними конфликтами на Пиренейском полуострове. В 552 году византийские войска высадились в Испании и заняли ряд прибрежных территорий на юго-востоке. Эти владения, получившие в источниках название Спания, сохранялись за империей несколько десятилетий.

Бургундское королевство, существовавшее в восточной части Галлии, оказалось поглощено франками в 530-х годах. Остатки бургундской политической и правовой традиции, однако, не исчезли. Как и в других регионах бывшей Римской империи, германские королевские структуры сосуществовали с римским населением и позднеримскими институтами. Впоследствии именно такое смешение населения, права и политических традиций стало одной из характерных особенностей раннесредневековой Западной Европы.

В Северной Африке положение изменилось еще раньше. После завоевания Вандальского королевства Юстинианом в 533-534 годах большая часть бывшей римской Африки снова перешла под власть Константинополя. Однако восстановление оказалось непрочным. Империи пришлось подавлять восстания и поддерживать значительные военные силы в регионе. Африка оставалась важной частью римской системы, но уже не играла той роли, которую она имела в поздней

античности. Ее города, экономика и церковная организация переживали серьезные изменения.

Решающий конфликт на Западе возник вокруг Италии. После смерти Теодориха в 526 году его политическая система начала быстро разрушаться. Наследником стал его внук Аталарих, но фактическая власть значительной частью находилась в руках его матери Амаласунты. После смерти Аталариха в 534 году Амаласунта попыталась сохранить власть, однако ее положение оказалось нестабильным. Она была убита в 535 году, что стало одним из непосредственных поводов для вмешательства Юстиниана. Император объявил войну остготам, официально стремясь восстановить римскую власть в Италии.

Готская война 535-554 годов оказалась значительно более разрушительной, чем можно было предположить в начале конфликта. Войска Велисария сначала быстро заняли Сицилию, Рим и Равенну, однако остготы продолжили сопротивление. В 540 году Равенна была взята, но уже вскоре готы вновь перешли в наступление. При Тотиле, ставшем королем в 541 году, остготское сопротивление достигло наибольшей силы. Он восстановил контроль над значительной частью Италии и неоднократно захватывал Рим. Война сопровождалась разрушением городов, сокращением населения, нарушением сельскохозяйственного производства и тяжелым финансовым бременем для обеих сторон.

В конечном счете императорские войска под командова-

нием Нарсеса нанесли остготам решительное поражение. Тодила погиб в 552 году после битвы при Тагинах, а остатки организованного готского сопротивления были разгромлены в последующих сражениях. В 554 году Юстиниан окончательно оформил восстановление имперского управления в Италии. Однако победа оказалась чрезвычайно дорогой. Италия, которую византийцы получили обратно, была значительно слабее экономически и демографически, чем Италия начала VI века. Таким образом, попытка восстановить римское единство одновременно уничтожила значительную часть того политического порядка, который существовал в Италии при Теодорихе.

В этот же период окончательно менялась ситуация в Британии. Римская власть там исчезла еще в начале V века, а в VI столетии на острове существовало множество небольших политических образований. На востоке и юго-востоке укреплялись англосаксонские королевства, прежде всего Кент, Восточная Англия и постепенно Нортумбрия. Западные и северные территории сохраняли британское население и собственные королевства. Таким образом, Британия развивалась отдельно от политической системы континентальной Галлии и Италии, хотя христианская традиция продолжала существовать прежде всего в британских и ирландских церковных центрах.

Последним крупным изменением VI века стало вторжение лангобардов в Италию. В 568 году лангобардский король

Альбоин пересек Альпы и начал завоевание Северной Италии. В отличие от остготов, которые пытались сохранить систему отношений с римской аристократией и имперской традицией, лангобардское завоевание создало более фрагментированную политическую карту. Лангобарды заняли большую часть северной и центральной Италии, тогда как византийцы сохранили Рим, Равенну, часть побережья, южную Италию и отдельные территории на севере. Возникшее разделение оказалось чрезвычайно долговечным и стало одной из важнейших предпосылок политической истории Италии последующих столетий.

Таким образом, к концу VI века западный мир уже нельзя было описывать ни как продолжение единой Западной Римской империи, ни как полностью сформировавшуюся средневековую Европу. В Галлии доминировали франки, в Испании - вестготы, в Италии существовали византийские владения и Лангобардское королевство, Британия развивалась в условиях множества англосаксонских и британских государств, а Северная Африка оставалась частью Восточной Римской империи. При этом римское наследие продолжало существовать повсюду: в праве, городах, языке, образовании, церковной организации и представлениях о законной власти. Именно поэтому VI век следует рассматривать как переходную эпоху, в которой политическая карта античного Средиземноморья окончательно сменилась системой региональных королевств и сохранявшейся Восточной Римской

империи.

6. Боэций - "Последний римлянин".

Аниций Манлий Торкват Северин Боэций родился около 475-480 года, то есть всего через несколько лет после формального падения Западной Римской империи. Точная дата и место его рождения неизвестны. Он происходил из древнего римского сенаторского рода Анициев, принадлежавшего к высшей аристократии позднеримского общества. Его семья уже при поздней империи занимала важные государственные должности, а сам Боэций с ранних лет получил образование, соответствовавшее положению римского аристократа. Он принадлежал к тому поколению, которое уже жило после исчезновения западного императорского двора, но продолжало воспринимать римскую культуру, латинскую образованность и сенаторскую традицию как собственный мир.

Образование Боэция было необычайно широким. Он прекрасно владел латинской и греческой философской традицией и особенно интересовался логикой, математикой, музыкой и философией. В его интеллектуальном формировании большую роль сыграла позднеантичная платоническая школа. Поэтому Боэция нельзя понимать просто как латинского последователя Аристотеля. Его философский горизонт включал одновременно Аристотеля, Платона и неоплатоников. Сам он считал возможным глубокое согласование аристотелевской и платонической философии и видел в них два

взаимодополняющих способа рационального исследования действительности.

Именно здесь появляется один из главных проектов всей его жизни. Боэций видел, что латинский Запад постепенно теряет непосредственный доступ к греческой философской литературе. На Востоке греческая философская культура продолжала существовать, тогда как в латинском мире знание греческого языка становилось значительно менее распространенным. Поэтому он задумал масштабный переводческий и комментаторский проект: перевести на латинский язык произведения Платона и Аристотеля и снабдить их комментариями, чтобы сделать греческую философию доступной латинскому образованному миру.

Сам Боэций сообщает о намерении перевести и прокомментировать труды Аристотеля и Платона и показать их фундаментальное согласие. Полностью этот проект осуществить он не успел. Однако именно его работа над Аристотелем оказалась одним из самых долговечных интеллектуальных событий раннего Средневековья.

В первую очередь Боэций переводил логические сочинения Аристотеля, то есть "Органон". До него существовали и другие латинские переводы. Особенно важен был Мариус Викторин, переводивший "Категории", "Об истолковании" и "Введение" Порфирия. Однако эти переводы были либо недостаточно точными, либо не получили широкого и устойчивого распространения. Боэций поставил перед собой бо-

лее серьезную задачу: дать латинскому читателю максимально точный философский текст и одновременно объяснить его содержание в комментариях.

Боэций перевел "Категории" Аристотеля и "Об истолковании", а также "Введение" Порфирия - важнейший вводный текст к аристотелевской логике. Кроме того, он работал над "Первой аналитикой". Традиционно Боэцию приписывается перевод практически всего аристотелевского логического корпуса, за исключением "Второй аналитики", перевод которой либо не сохранился, либо не был завершен. Именно поэтому средневековый латинский Запад первоначально получил Аристотеля прежде всего как логика. Полный доступ к остальным его философским произведениям - "Физике", "О душе", "Метафизике", "Никомаховой этике" и другим сочинениям - возник значительно позднее, в ходе переводческого движения XII-XIII веков.

Особенно важен перевод "Введения" Порфирия. Порфирий, неоплатоник III века, написал это сочинение как введение к "Категориям" Аристотеля. В нем он рассматривал пять способов предикации, позднее получивших название предикабилей: род, вид, видовое отличие, собственное свойство и акциденцию. В знаменитом начале "Введения" Порфирий намеренно оставляет в стороне три вопроса: существуют ли роды и виды самостоятельно, являются ли они телесными или бестелесными и существуют ли они отдельно от чувственных вещей. Он не намеревался решать эти вопросы

во вводном учебнике.

Боэций перевел это сочинение и написал к нему два комментария. Именно через его латинскую версию проблема универсалий получила в Средние века исключительное значение. В дальнейшем от нее пойдут споры между реалистическими, концептуалистскими и номиналистическими теориями универсалий. Средневековый спор об универсалиях не был просто спором о словах: он касался того, что именно представляют собой роды и виды, как соотносятся общие понятия и единичные вещи и каким образом язык способен описывать объективную структуру реальности. Поэтому Боэций оказался одним из исходных пунктов всей средневековой логико-метафизической дискуссии.

При этом Боэций не ограничивался переводом. Он создавал собственные комментарии к Аристотелю. Особенно важны его комментарии к "Категориям" и два комментария к "Об истолковании". В этих произведениях он не просто пересказывает Аристотеля, а сопоставляет его с позднеантичной традицией комментирования, обсуждает альтернативные интерпретации и разрабатывает латинскую терминологию для греческих логических понятий. Его комментарии впоследствии стали для латинских авторов фактически главным способом знакомства с аристотелевской логикой. В IX-XII веках именно через Боэция многие ученые Запада получали представление о содержании тех аристотелевских текстов, которые читали.

Работа Боэция над логикой включала и собственные учебные трактаты. Он написал "О категорическом силлогизме", "О гипотетических силлогизмах", "О делении", "О различных топических различиях", а также "Введение в категорические силлогизмы". Он комментировал "Топику" Цицерона и разрабатывал теорию топов, то есть общих схем или оснований, посредством которых можно находить аргументы. Здесь Боэций соединял аристотелевскую традицию "Топики" с латинской риторической традицией Цицерона. Его "De topicis differentiis" стало одним из важнейших учебников средневековой логики.

Для истории логики особенно существенно, что Боэций создавал не просто переводы отдельных произведений, а практически целую латинскую учебную систему. В результате его произведения сами стали частью логического курса. К XI веку так называемая "старая логика" - *logica vetus* - включала прежде всего "Введение" Порфирия и "Категории" и "Об истолковании" Аристотеля, доступные через латинскую переводческую традицию, а также собственные логические трактаты Боэция. До широкого проникновения полного "Органона" в XII веке именно этот корпус составлял фундамент логического образования латинского Запада.

Здесь необходимо сделать важное уточнение. Иногда говорят, что Боэций "перевел Аристотеля для Средневековья", будто именно благодаря ему Средневековье получило всего Аристотеля. Это неверно. Боэций обеспечил латинскому

миру прежде всего значительную часть аристотелевской логики. Полный корпус Аристотеля стал доступен латинскому Западу значительно позже. В XII-XIII веках появились новые переводы с греческого и арабского, а в XIII веке особое значение получили переводы Вильгельма из Мёрбеке. Именно тогда в латинской философии в полном масштабе появились "Физика", "Метафизика", "О душе", "Никомахова этика" и другие сочинения Аристотеля.

Помимо логики Боэций занимался математическими дисциплинами. Здесь особенно важны два произведения - "О установлении арифметики" и "О установлении музыки". "О установлении арифметики" представляет собой латинскую переработку арифметики Никомаха Герасского, неопифагорейского автора II века. Для Боэция число было не просто практическим инструментом вычисления. Арифметика относилась к теоретическому знанию о количественных отношениях и занимала место в структуре математического образования. Впоследствии этот трактат оказал огромное влияние на средневековое обучение математике.

"О установлении музыки" еще показательнее демонстрирует позднеантичное понимание музыки. Для Боэция музыка была не только искусством исполнения. Она была рациональной дисциплиной, исследующей числовые отношения, лежащие в основе гармонии. Поэтому музыка входила в систему математических наук, позднее ставшую частью средневекового квадривиума.

Боэций различал музыку, связанную с математическим порядком самого космоса, музыку человеческого организма и души и собственно инструментальную музыку. Особенно известным стало его разделение на *musica mundana*, *musica humana* и *musica instrumentalis*. Таким образом, музыка рассматривалась им как область, где математический порядок проявляется в природе, человеческом существовании и звуковом искусстве.

Эта математическая линия важна для понимания Боэция в целом. Его философский идеал заключался в рациональном упорядочивании знания. Логика исследует правильное рассуждение, арифметика - число, музыка - числовые отношения в гармонии. В более широком смысле он наследует позднеантичной идее, согласно которой различные науки могут быть сведены в иерархически организованную систему рационального знания.

Однако Боэций был не только логиком и математиком. Его "Утешение философией" стало его самым знаменитым произведением и одним из наиболее читаемых философских текстов всего Средневековья. Оно было написано в заключении, незадолго до его смерти. Произведение представляет собой *prosimetrum*, то есть чередование прозаических рассуждений и стихотворных фрагментов. Главным собеседником Боэция становится персонифицированная Философия, которая приходит к нему в момент отчаяния и постепенно восстанавливает его способность рационально понимать

собственное положение.

Начинается произведение с совершенно конкретной человеческой ситуации. Боэций находится в заключении, лишен политического влияния, ожидает смерти и считает себя несправедливо наказанным. Он вспоминает прежнюю жизнь, свои государственные заслуги и внезапное падение. Философия первоначально не дает ему утешения в обычном смысле. Она, напротив, заставляет его понять, что причиной страдания является не только внешнее несчастье, но и неправильное представление о том, что действительно является благом.

Центральной темой становится отношение человека к фортуне. Богатство, власть, почести, слава, здоровье и даже сама политическая власть обладают изменчивым характером. Поэтому они не могут быть высшим благом. Фортуна может дать их человеку и столь же быстро отнять. Если счастье зависит от таких вещей, то человек оказывается во власти случайности. Настоящее благо должно быть таким, чтобы его невозможно было отнять внешним обстоятельством.

Отсюда Философия постепенно переводит Боэция к понятию высшего блага. Различные человеческие стремления - богатство, честь, власть, удовольствие - имеют смысл лишь потому, что человек предполагает в них некоторую форму блага. Но если рассматривать их как отдельные и независимые цели, они оказываются недостаточными. Совершенное благо должно быть единым и самодостаточным. В поздней-

ших книгах "Утешения" это благо связывается с Богом, который является высшим источником бытия и счастья.

Особенно важен знаменитый анализ провидения и судьбы. Боэций различает *providentia*, божественное провидение, и *fatum*, судьбу. Провидение представляет собой единый и неизменный божественный замысел, тогда как судьба обозначает порядок и последовательность событий внутри изменяющегося мира. Поэтому судьба относится к временно-му порядку, а провидение - к вечному знанию Бога. Это различие становится основой решения проблемы божественного предвидения и человеческой свободы.

Именно здесь появляется одна из самых знаменитых философских идей Боэция. Если Бог вечен, то Его знание не является предсказанием будущего из некоторого момента времени. Бог не "видит заранее" будущие события так, как человек сегодня знает о событии, которое произойдет завтра. Для вечного Бога вся полнота времени присутствует в едином вечном знании. Поэтому божественное знание не должно пониматься как причинное принуждение будущих событий. Боэций стремится сохранить одновременно божественное предзнание и человеческую свободу.

Это решение оказало огромное влияние на последующую философию. Средневековые авторы постоянно возвращались к боэцианскому различению вечности и времени, провидения и судьбы, необходимости и случайности. Позднее этот вопрос будет обсуждаться у Ансельма, Фомы Аквинско-

го, Дунса Скота и многих других авторов. Боэций тем самым стал одним из главных посредников, через которых античная проблема отношения божественного знания и человеческой свободы перешла в средневековую философию.

Другую группу его сочинений составляют богословские трактаты, обычно объединяемые под названием "Opuscula sacra". Среди них особенно важен трактат "О Троице" - De Trinitate. Здесь Боэций применяет логические и метафизические инструменты к христианскому учению о Троице. Его знаменитая формула определяет лицо, или ипостась, как "индивидуальную субстанцию разумной природы". Позднейшая средневековая философия будет постоянно обращаться к этой формуле при обсуждении личности и ипостаси.

В "О Троице" Боэций анализирует различие между тем, что говорится о Боге субстанциально, и тем, что говорится относительно. Отец, Сын и Святой Дух не являются тремя отдельными субстанциями, поскольку божественная сущность едина. Различие Лиц не означает разделения божественной субстанции. Здесь логический анализ предикации используется для решения богословской проблемы: каким образом можно говорить о единстве Бога и различии Отца, Сына и Святого Духа, не превращая Троицу ни в три Бога, ни в безличное единство.

Другой важный трактат - "Против Евтихия и Нестория". Он посвящен христологии и написан уже после Халкидон-

ского собора. Боэций рассматривает вопрос о том, как понимать единство Христа и различие Его божественной и человеческой природ. Его знаменитое определение личности возникло именно в этом контексте. Он различает природу как то, посредством чего нечто существует определенным образом, и лицо как индивидуальное существование разумной природы. Для христологии это позволяет говорить об одной личности Христа при сохранении двух природ.

В этом отношении Боэций представляет важный этап между греческой патристической терминологией и латинской схоластикой. Греческие термины *ousia* и *hypostasis*, *physis* и *prosopon* не имели простого механического соответствия латинским *substantia*, *natura* и *persona*. Боэций стремился придать латинскому богословскому языку большую концептуальную точность. Его определение *persona* впоследствии стало одним из классических элементов западной философской и богословской терминологии.

При этом его богословие не следует рассматривать как изолированную "философскую систему Боэция". Он находился внутри позднеантичного христианского мира и использовал достижения предшествующей патристики. Его христология опирается на решения Халкидонского собора и латинскую традицию, а его анализ Троицы использует как логические инструменты, так и более широкую метафизическую традицию. Поэтому значение "*Opuscula sacra*" состоит прежде всего в соединении точности логического анализа с

христианским догматическим содержанием.

Политическая карьера Боэция была не менее впечатляющей, чем его интеллектуальная деятельность. Он происходил из сенаторской аристократии и постепенно занял высокое положение при дворе Теодориха Великого. В 510 году Боэций стал консулом. Позднее его сыновья также получили консульское достоинство. Около 522 года Боэций получил должность *magister officiorum*, одну из высших должностей при дворе. Таким образом, он оказался непосредственно вовлечен в управление Остготским королевством.

Именно здесь возник конфликт, который закончился катастрофой. В последние годы правления Теодориха отношения между готской властью в Италии и римской сенаторской аристократией стали значительно напряженнее. Одновременно усилилось недоверие Теодориха к политическим связям римских сенаторов с Константинополем. В 523 году папа Иоанн I был отправлен в Константинополь во главе делегации, чтобы добиться смягчения императорской политики по отношению к арианам. После возвращения папы отношения с Теодорихом резко ухудшились.

Боэций оказался вовлечен в эту атмосферу подозрений. В 523-524 годах сенатор Альбин был обвинен в государственной измене из-за предполагаемых контактов с императорским двором Константинополя. Боэций выступил в его защиту и заявил, что если обвинение справедливо, то в нем виновен и сам Боэций.

В результате обвинение распространилось и на него. Среди предъявленных обвинений были государственная измена и, по некоторым источникам, занятия магией. Он был лишен должности, арестован и заключен в тюрьму.

Точная юридическая процедура и дата его смерти остаются предметом дискуссии. Обычно смерть Боэция относят к 524-526 годам. Традиция сообщает о жестоком характере казни, хотя подробности различных поздних рассказов не могут считаться полностью надежными. Вскоре после Боэция был казнен и его тесть Квинт Аврелий Меммий Симмах, глава сенаторской партии. Эти события показали, насколько сильно ухудшились отношения между Теодорихом и частью римской аристократии.

Именно в заключении Боэций написал "Утешение философией". Это обстоятельство придает произведению особый характер. В нем философия не является отвлеченной университетской дисциплиной. Она оказывается практикой рационального переосмысления человеческой жизни перед лицом страдания, несправедливости и смерти. Боэций начинает с жалобы человека, который потерял все внешние блага, но постепенно приходит к выводу, что истинное благо не может зависеть от внешнего положения.

Поэтому "Утешение философией" нельзя считать просто литературной биографией автора или дневником его заключения. Боэций сознательно превращает личную трагедию в философскую проблему. Почему злые люди иногда пре-

успевают, а добрые страдают? Что такое счастье? Может ли внешняя фортуна сделать человека счастливым? Если Бог управляет миром, каким образом возможно существование несправедливости? Что такое свобода человеческой воли, если Бог знает все будущие события? Все эти вопросы соединяются в одном произведении.

Философский язык "Утешения" при этом преимущественно принадлежит позднеантичной платонической традиции. В нем заметны элементы Платона, Аристотеля, стоицизма и неоплатонизма. Однако Боэций не является просто эклектиком. Он строит последовательное движение от критики внешних благ к поиску истинного счастья, от изменчивого мира к неизменному благу и от временного порядка событий к вечному знанию Бога.

Значение Боэция для Средневековья поэтому невозможно свести к одному "Утешению философией". В логике он передал латинскому Западу Аристотеля и Порфирия; в математике он способствовал формированию средневекового квадривиума; в богословии создал влиятельный язык для обсуждения Троицы и христологии; в метафизике поставил вопросы о бытии, субстанции, личности, добре и причинности; в философии религии разработал проблему отношения провидения, вечности, необходимости и свободы; в литературе создал произведение, которое на протяжении Средних веков читалось как один из основных философских текстов.

Особенно велико его значение для истории аристотелиз-

ма. В раннем Средневековье Боэций фактически оказался одним из немногих каналов, через которые аристотелевская логика продолжала действовать в латинской интеллектуальной культуре. Его переводы и комментарии сохраняли аристотелевскую терминологию в эпоху, когда большая часть корпуса Аристотеля была недоступна латинскому Западу. Поэтому когда в XII веке новые переводы начали возвращать Западу "Физику", "Метафизику", "О душе" и другие произведения Аристотеля, они встретились уже с латинской интеллектуальной культурой, в которой логическая терминология Аристотеля в значительной степени была подготовлена Боэцием.

Его влияние особенно заметно в XII веке. Абельяр, Гильберт Порретанский и другие философы активно работали с боэцианскими комментариями и логическими трактатами. Даже когда средневековые авторы начали получать непосредственно греческие тексты Аристотеля, Боэций не потерял значения: его терминология уже стала частью латинского философского языка. В XIII веке, когда Аристотель вошел в университетскую программу в гораздо более полном объеме, Боэций продолжал оставаться автором, через которого изучались логика, универсалии, топика и многие вопросы метафизики и богословия. Особенно долговечным оказалось боэцианское определение личности. Его формула "индивидуальная субстанция разумной природы" будет обсуждаться практически во всей последующей латинской тради-

ции. Фома Аквинский будет уточнять ее, показывая, что в случае Бога и особенно в случае Христа понятие личности требует более сложного анализа. Но именно боэцианская постановка проблемы дала западной философии и богословию исходную концептуальную рамку для разговора о личности, природе и ипостаси.

Не менее важно и то, что Боэций создал своего рода интеллектуальный мост между двумя эпохами. С одной стороны, он принадлежит поздней античности: его философский язык сформирован греческой философией, неоплатонизмом и римской образовательной традицией. С другой стороны, практически вся последующая латинская средневековая философия в той или иной степени проходит через его тексты. Поэтому Боэция нельзя назвать просто "первым средневековым философом", поскольку его интеллектуальный мир еще глубоко античен. Но столь же неправильно считать его лишь последним античным автором. Его произведения стали одним из главных механизмов, посредством которых позднеантичное наследие было преобразовано в интеллектуальную культуру Средневековья.

В этом и состоит историческая уникальность Боэция. Западная Римская империя уже исчезла, политическая система Италии изменилась, а античная образовательная культура постепенно теряла свои институциональные основания. Однако в одном человеке еще соединились римская государственная традиция, греческая философия, латинская ли-

тература и христианское богословие. Боэций попытался сохранить этот интеллектуальный мир не простым воспроизведением прошлого, а переводом, комментированием, систематизацией и рациональной переработкой его содержания. Именно поэтому его произведения стали одним из главных исходных пунктов средневековой латинской философии.

Если Августин ранее показал, как античная философия может быть преобразована христианским учением о Боге, душе, времени и истории, а Псевдо-Дионисий создал синтез христианского богословия с позднеантичной неоплатонической метафизикой, то Боэций выполнил другую задачу: он сохранил для латинского мира логическую и философскую технику греческой традиции и создал язык, на котором последующие поколения могли обсуждать ее проблемы. Без его переводов, комментариев и собственных логических трактатов история латинской философии XII-XIII веков выглядела бы совершенно иначе.

7. Кассиодор.

Флавий Магн Аврелий Кассиодор Сенатор родился около 485 года, вероятно в Скиллации в Бруттии, на юге Италии. Он принадлежал к богатому и влиятельному римскому сенаторскому роду, происходившему, по-видимому, из южноитальянской аристократии с более ранними связями с Восточным Средиземноморьем. Его отец сделал карьеру в высшей администрации сначала при Одоакре, а затем при Теодорихе Великом. Поэтому Кассиодор с самого начала принадлежал к той части римской аристократии, которая после исчезновения западной императорской власти не исчезла вместе с государством, а продолжила существовать внутри новых германских королевств.

Это обстоятельство определило всю его жизнь. Кассиодор родился уже после 476 года, но воспринимал римскую государственность, латинскую образованность и сенаторскую культуру как естественную основу политического порядка. Он не принадлежал к миру, в котором Римская империя еще существовала на Западе как политическая реальность. Для него римское наследие уже требовало сохранения и приспособления к новой политической действительности. Именно поэтому его деятельность при остготских королях имела двойной характер: он был одновременно римским государственным деятелем и служил королям германского про-

исхождения.

В молодости Кассиодор начал службу в администрации своего отца. Затем его заметил Теодорих. Около 507 года Кассиодор получил должность квестора, которая заключалась прежде всего в подготовке официальных документов и речей правителя. Это было чрезвычайно важное положение для человека с литературным образованием: королевская власть нуждалась в грамотном чиновнике, способном выражать решения двора на языке римской государственной традиции. Уже здесь проявилась особенность Кассиодора - он был не только администратором, но и профессиональным создателем политического языка остготской монархии.

В 514 году Кассиодор стал консулом. Это было не просто почетное звание, а важнейший символ его положения внутри римской аристократии. Западной императорской власти уже не существовало, однако консульство продолжало функционировать как один из наиболее престижных элементов римской политической культуры. Кассиодор тем самым оказался человеком, в котором новая власть демонстративно соединяла себя с римским государственным наследием.

Позднее он занимал должность *magister officiorum*, руководителя важнейшей части государственного аппарата. При Аталарихе Кассиодор стал преторианским префектом - одной из высших административных должностей в Италии. В 533-537 годах он находился на вершине своей политической карьеры. Его служба продолжалась при Теодорихе, Амала-

сунте, Теодахаде и Витигисе, то есть практически в течение всей поздней истории Остготского королевства до византийского завоевания.

Главным литературным памятником его государственной деятельности стали "Variae", собрание из двенадцати книг, составленное из официальной переписки и документов остготского правительства. Кассиодор сам подготовил эту коллекцию после завершения значительной части своей административной карьеры. В нее вошли письма и распоряжения, связанные с правлением Теодориха и его преемников, а также документы, отражающие устройство государственного аппарата и деятельность самого Кассиодора.

"Variae" имеют огромное значение для истории Италии VI века. Это один из наиболее важных источников по устройству Остготского королевства, его администрации, отношениям между готами и римлянами, senatorской аристократии, городам, налогам, армии, дипломатии и придворной жизни. В отличие от позднейших историков, которые могли описывать события уже задним числом, Кассиодор часто дает нам непосредственный язык государственной администрации того времени.

При этом "Variae" нельзя читать как нейтральный архив документов. Кассиодор литературно редактировал материал и сознательно создавал определенный образ власти. Его латинский стиль намеренно насыщен риторическими оборотами, архаизирующими выражениями и традиционными фор-

мулами римской государственной культуры. Он стремился представить Теодориха и его преемников не как разрушителей римского порядка, а как правителей, способных продолжить его в новых исторических условиях. Поэтому "Variae" одновременно являются государственным архивом и литературно-политическим произведением.

Особенно важна лежащая за ними идея сотрудничества между римлянами и готами. Кассиодор стремился показать, что германское военное руководство и римская гражданская культура могут существовать внутри одного государства. Готы должны были обеспечивать военную силу, а римляне - административную и культурную основу. В этом смысле его политический проект продолжал линию самого Теодориха: сохранить римскую *civilitas*, не возвращая западную императорскую власть. Но этот проект имел пределы. Готы сохраняли собственную военную организацию и идентичность, а римское и готское население не растворились в едином обществе.

Кассиодор занимался не только текущей администрацией, но и историей. По поручению Теодориха он составил "Хронику", доведенную до своего времени. Она была написана около 519 года и предназначалась, в частности, для представления династической и политической истории готов в широком контексте римской истории.

Еще более значительной была его "История готов" в двенадцати книгах. Это произведение было написано в период

правления Аталариха и должно было представить историю готов как древнего и достойного народа, связанного с римским миром. Кассиодор стремился встроить готов в более широкую историю Средиземноморья и показать их не как случайных разрушителей Римской империи, а как народ с собственной историей и политической легитимностью.

К сожалению, "История готов" Кассиодора не сохранилась. О ней мы знаем главным образом благодаря Иордану, который в VI веке создал свою "Гетику", опираясь, среди других источников, на труд Кассиодора. Поэтому необходимо соблюдать осторожность: "Гетика" Иордана не является простым сокращенным изданием Кассиодора, и степень зависимости отдельных ее частей от утраченного произведения остается предметом научной дискуссии. Тем не менее именно через Иордана значительная часть представлений о готском прошлом, которые существовали у Кассиодора, дошла до последующих поколений.

В этом отношении Кассиодор представляет интересный параллельный случай по отношению к Боэцию. Боэций пытался сохранить греческую философию посредством перевода и комментария; Кассиодор стремился сохранить историческую память и административную культуру римского государства. Оба были сенаторами и государственными деятелями Остготской Италии, оба прекрасно владели латинской литературой, оба оказались свидетелями разрушения политического порядка, который пытались сохранить.

Но судьбы их были различны. Бозций был казнен Теодорихом около 524-526 годов. Кассиодор пережил Теодориха и продолжил государственную службу при его преемниках. Когда в 535 году началась война Юстиниана против остготов, Кассиодор оказался перед крахом всей политической системы, которой посвятил карьеру. После византийских побед и падения остготского государства он окончательно отошел от политики. Обычно его уход связывают с концом 530-х - началом 540-х годов, хотя подробности последующих лет его жизни реконструируются не всегда уверенно.

Именно тогда начинается вторая, и для истории культуры еще более важная, жизнь Кассиодора. Он удалился в свои владения в Скиллации и основал там монастырский комплекс Виварий. Название, вероятно, связано с рыбными садками и водоемами, устроенными в поместье. Виварий был не просто монастырем в обычном смысле. Кассиодор задумал его как место, где монашеская жизнь соединяется с систематическим изучением текстов, переписыванием рукописей и образованием.

Это обстоятельство отличает Виварий от простого скриптория. Кассиодор сознательно создавал программу интеллектуальной жизни общины. Монахи должны были не только молиться и заниматься физическим трудом, но и читать, переписывать, исправлять и комментировать книги. В состав библиотеки входили как христианские, так и светские произведения.

Виварий тем самым стал одной из первых специально организованных западноевропейских монастырских сред, где сохранение античной литературы было превращено в регулярную часть монастырской деятельности.

Здесь возникает важнейшее произведение Кассиодора - "Institutiones divinarum et saecularium litterarum", обычно называемое просто "Институциями". Это не энциклопедия в современном смысле и не монастырский устав. Это руководство по организации образования и чтения, предназначенное для монахов Вивария. Оно состоит из двух книг: первая посвящена священной литературе, вторая - светским дисциплинам и свободным искусствам.

Первая книга "Институций" представляет последовательную программу изучения христианской литературы. Кассиодор начинает с библейских книг, затем направляет читателя к толкованиям отцов Церкви и другим вспомогательным произведениям. Он уделяет внимание различным частям Священного Писания, способам его толкования, церковным соборам и вопросам правильного чтения текста.

Особенно показательно его отношение к Иерониму и Августину. Для Кассиодора библейское образование невозможно без знакомства с трудами крупных латинских экзегетов. Но при этом он не ограничивается богословскими текстами. Человеку, который хочет правильно понимать Писание, необходимы грамматика, риторика, диалектика и другие дисциплины. Поэтому светское образование оказывается

не конкурентом христианскому знанию, а его инструментом.

Во второй книге "Институций" Кассиодор переходит к *artes liberales* - свободным искусствам. Он рассматривает грамматику, риторику, диалектику, арифметику, музыку, геометрию и астрономию. В его изложении они образуют интеллектуальную подготовку, необходимую для более глубокого изучения христианской литературы. В этом отношении Кассиодор продолжает позднеантичную образовательную традицию, но помещает ее внутрь монастырской культуры.

Особенно интересна его работа с диалектикой. Здесь Кассиодор опирается в значительной степени на уже существовавшую латинскую логическую традицию, в том числе на Боэция. Он знакомит читателя с категориями, логическими формами, силлогизмами, определением, делением и топикой. Тем самым боэцианская логическая программа получает совершенно новое институциональное окружение: то, что Боэций писал как философ и переводчик, Кассиодор превращает в часть систематического монастырского образования.

Это особенно важно для истории Средневековья. Кассиодор не создал новую философскую систему и не дал латинскому миру такого количества оригинальных логических исследований, как Боэций. Его задача была иной: организовать передачу знания. Он определял, какие книги следует читать, в каком порядке их изучать, какие дисциплины необходимы для понимания Писания и какие тексты следует сохранять в

библиотеке.

Поэтому его значение для истории культуры заключается прежде всего в институционализации книжного труда. Переписывание рукописей при нем становится не случайным занятием отдельных ученых монахов, а частью организованной программы. Кассиодор сам собирал книги, исправлял тексты и давал монахам рекомендации относительно работы с рукописями. Он специально подчеркивал достоинство книжного труда и относился к переписыванию как к деятельности, имеющей религиозное значение.

Одним из наиболее важных произведений позднего Кассиодора стало "Толкование на Псалмы" - *Expositio Psalmorum*. Это чрезвычайно объемный комментарий, соединяющий экзегетическую традицию с риторическим анализом текста. Здесь Кассиодор использует более ранних латинских авторов и пытается сделать псалмы доступными образованному читателю. Комментарий показывает, что его интерес к классической литературе не был самоцелью: античные риторические и филологические инструменты должны были служить христианскому чтению Писания.

Другим произведением стал "De anima", трактат "О душе". Он показывает, что Кассиодор интересовался не только организацией образования, но и философско-богословскими вопросами. Он рассматривает душу, ее происхождение, свойства и отношение к телу. В отличие от чисто античной философии, этот анализ осуществляется в христианской си-

стеме координат и связан с вопросами бессмертия и нравственного состояния человека.

В конце жизни Кассиодор написал "De orthographia" - сочинение по правильному написанию латинских слов. Оно предназначалось прежде всего для монахов, занимавшихся переписыванием книг. Сам факт появления такого произведения показателен: для Кассиодора сохранение текста требовало не только наличия рукописи, но и грамотной работы переписчика. Языковая точность становилась частью сохранения культурного наследия. Сочинение традиционно датируется последними десятилетиями его жизни; древняя традиция связывает его с очень преклонным возрастом автора.

Кассиодор также занимался переводческой деятельностью. При Виварии сохранялись и распространялись греческие и латинские тексты, а некоторые греческие произведения становились доступными в латинском переводе. Особенно известен латинский перевод так называемой "Трехчастной церковной истории" - *Historia ecclesiastica tripartita*, составленной из историй Сократа Схоластика, Созомена и Феодорита. Перевод был выполнен не самим Кассиодором, а его сотрудником Епифанием Схоластиком, однако именно Кассиодор организовал использование этого материала в латинской образовательной среде.

Таким образом, Виварий представлял собой не просто место хранения книг. Он соединял библиотеку, переписчиков, образование, монашескую дисциплину, экзегезу и орга-

низацию интеллектуального труда. Это сочетание оказалось чрезвычайно важным для последующей истории Западной Европы. Сам Виварий не превратился в долговечный интеллектуальный центр на протяжении всего Средневековья, и его институциональная жизнь после смерти Кассиодора оказалась недолгой. Но созданная им модель пережила конкретный монастырь.

Здесь особенно важно избежать распространенного мифа, будто Кассиодор буквально "спас всю античную культуру" в одиночку. Сохранение античной литературы было коллективным и многовековым процессом. В нем участвовали позднеримские библиотеки, епископские центры, монастыри, ирландские и англосаксонские книжники, византийские ученые и многие другие. Значение Кассиодора заключается не в том, что без него античная культура обязательно исчезла бы, а в том, что он одним из первых на Западе сознательно сформулировал программу ее сохранения внутри христианского монастырского образования.

При этом его отношение к светской культуре было принципиально положительным, но не безусловным. Он не считал классическую литературу самостоятельной высшей целью. Грамматика, риторика, логика, математика и естественнонаучные знания ценны потому, что позволяют лучше понимать мир и, прежде всего, Священное Писание. Поэтому античная культура у Кассиодора не просто сохраняется в неизменном виде: она получает новое место внутри христи-

анской образовательной системы.

В этом Кассиодор продолжает более раннюю линию Августина. Августин в "О христианском учении" объяснял, каким образом знания, полученные из языческой культуры, могут быть использованы для понимания Писания. Кассиодор превращает эту идею в практическую образовательную программу. Он уже не просто утверждает необходимость использования светского знания, а создает библиотеку, программу чтения и среду, в которой такое использование становится частью повседневной жизни христианской общины.

Именно поэтому его следует рассматривать вместе с Боэцием, но не как его дублера. Боэций сохранял прежде всего философскую технику античности: Аристотеля, Порфирия, логику, неоплатоническую философию, математику и музыкальную теорию. Кассиодор сохранял прежде всего инфраструктуру знания: книги, библиотеки, переписчиков, образовательную программу, христианскую экзегезу и организацию интеллектуального труда. Один работал преимущественно как философ и переводчик, другой - как государственный деятель, историк и организатор книжной культуры.

Их исторические судьбы также символически различны. Боэций погиб в политическом конфликте и оставил после себя произведения, которые затем были прочитаны многими поколениями. Кассиодор пережил падение остготского государства и смог сознательно перейти от государственной

службы к сохранению культуры.

Поэтому если Боэция можно считать одним из главных интеллектуальных посредников между греческой философией и латинским Средневековьем, то Кассиодор стал одним из главных посредников между позднеримской книжной культурой и монастырской образованностью раннего Средневековья.

Его значение особенно ясно становится заметным в последующей истории. Средневековая монастырская культура будет воспринимать переписывание книг, изучение грамматики, чтение отцов, работу с латинским текстом и свободными искусствами как естественные элементы образованной христианской жизни. Эта традиция не была создана одним человеком и не возникла исключительно в Виварии, однако Кассиодор одним из первых представил ее в систематическом виде. Его "Institutiones" стали руководством к тому, как соединить христианскую ученость с наследием античной школы.

Поэтому историческое место Кассиодора определяется не столько оригинальностью его философских идей, сколько его способностью превратить культурное наследие в программу передачи. После исчезновения западного императорского государства именно такая задача становилась критической. Политическая структура античного Запада распалась, но книги, язык, логика, риторика, историческая память и христианская литература могли продолжать существовать

только при наличии людей и институтов, которые сознательно занимались их сохранением.

В этом смысле Кассиодор завершает определенную линию поздней античности. Августин создал огромный корпус христианской философии и богословия, Боэций попытался сохранить греческую философскую традицию в латинском языке, а Кассиодор создал среду, в которой тексты могли систематически переписываться и изучаться. Через несколько поколений эта работа приведет к совершенно новой форме западной интеллектуальной культуры - монастырской учености раннего Средневековья. И именно поэтому после Кассиодора естественным следующим шагом становится уже не еще один римский государственный деятель, а история того, как эта сохраненная культура продолжила существовать в VI-VII веках у Григория Великого, Исидора Севильского и других западных христианских авторов.

8. Бенедикт Нурсийский.

Бенедикт Нурсийский родился около 480 года в Нурсии, в Умбрии, в состоятельной семье. В молодости он отправился в Рим для получения образования, однако, согласно рассказу Григория Великого, вскоре оставил город, разочаровавшись в образе жизни его жителей и стремясь посвятить себя аскетической жизни. Некоторое время Бенедикт жил отшельником в окрестностях Субьяко, где постепенно приобрел известность и вокруг него начала складываться община учеников. Позднее он основал несколько небольших монастырей в этой области. Около 529 года Бенедикт перебрался на Монте-Кассино, где основал монастырь, ставший главным центром его деятельности. Именно здесь, вероятнее всего около 530 года, был составлен его знаменитый Устав.

Основным источником биографических сведений о Бенедикте являются "Диалоги" Григория Великого, прежде всего вторая книга, целиком посвященная Бенедикту. Это не биография в современном смысле: Григорий приводит многочисленные рассказы о чудесах, видениях и пророчествах Бенедикта, а хронологические сведения достаточно ограничены. Тем не менее из рассказа можно уверенно восстановить основные этапы его жизни: Рим, отшельничество в Субьяко, организация монашеских общин, основание Монте-Кассино и смерть в середине VI века. Одним из немногих событий,

имеющих достаточно четкую датировку, является встреча Бенедикта с остготским королем Тотилой в 543 году.

Бенедикт не был основателем монашества на Западе. До него существовали многочисленные монашеские общины, а западная традиция уже была знакома с Египтом, Сирией, Палестиной и с произведениями Иоанна Кассиана. Его значение заключается в другом: он создал относительно краткий и практичный нормативный текст, предназначенный для повседневной организации монастырской жизни. Устав Бенедикта состоит из пролога и 73 глав и регулирует практически все основные стороны существования монашеской общины: устройство монастыря, обязанности аббата, послушание, молитву, богослужение, труд, чтение, питание, одежду, прием новых братьев, наказания, отношения между монахами и отношение монастыря к внешнему миру. Точная дата и процесс составления Устава неизвестны, однако около 530 года и Монте-Кассино считаются наиболее вероятными временем и местом его создания.

Сам Бенедикт определяет монастырь как "школу служения Господу". Эта формула хорошо выражает весь характер его программы. Монашество для него не является исключительно поиском индивидуального мистического опыта и не сводится к максимальному физическому самоограничению. Монах должен учиться христианской жизни внутри организованного сообщества. Поэтому центральными добродетелями становятся послушание, смирение, постоянство, уме-

ренность и братская любовь.

Одним из главных принципов Устава является стабильность монашеской жизни. Монах не должен постоянно переходить из одного монастыря в другой в поисках более удобных условий или более совершенной общины. Он принимает обязательство оставаться в определенной общине и постепенно преобразовывать свою жизнь внутри нее. Это отличает бенедиктинскую модель от некоторых более радикальных форм странствующего или индивидуального аскетизма.

Важнейшее место занимает аббат. Он обладает значительной властью, но Бенедикт не представляет его как произвольного господина монастыря. Аббат отвечает перед Богом за каждого вверенного ему монаха и поэтому должен действовать с рассуждением и осторожностью. В Уставе специально подчеркивается необходимость учитывать различия между людьми: не всем следует предписывать одинаковую меру поста, труда или аскетических упражнений. Здесь проявляется одна из характерных черт бенедиктинской традиции - аскеза должна быть достаточно строгой, но одновременно разумной и пригодной для длительной жизни общины.

Особенно важен принцип послушания. Монах должен отказаться от стремления самостоятельно устанавливать для себя условия духовной жизни и принимать руководство общины. Но послушание у Бенедикта не является самоцелью. Оно должно формировать способность отказаться от соб-

ственного эгоцентризма и научиться жить в соответствии с общим благом монастыря. В конечном счете оно понимается как путь к свободе от господства собственных страстей и своеволия.

Не менее важен принцип труда. Бенедикт прямо противопоставляет праздность духовной жизни: "Праздность - враг души". Поэтому монахи должны посвящать часть времени физическому труду, а часть - чтению и молитве. Позднейшая формула "ora et labora" - "молись и трудись" - стала кратким выражением бенедиктинского идеала, хотя сама эта формула не является буквальной формулой Устава. Важно именно сочетание молитвы, интеллектуального труда и практической деятельности.

Центральное место в распорядке дня занимает литургическая молитва. Устав подробно регулирует часы богослужения, чтение Псалтири и других библейских текстов, ночные службы и дневные молитвы. Таким образом, время монаха перестает быть просто последовательностью бытовых действий и организуется вокруг богослужебного цикла. Работа, чтение, сон, прием пищи и отдых получают свое место внутри более общего порядка молитвенной жизни.

Большое значение Бенедикт придает чтению. Монах должен регулярно заниматься *lectio divina* - внимательным чтением Священного Писания и христианской литературы. Поэтому монастырь оказывается не только местом молитвы и труда, но и местом образования. Эта сторона Устава позд-

нее окажется особенно важной для истории западной культуры: монастырская жизнь создает постоянный спрос на книги, переписывание рукописей, обучение грамоте и сохранение текстов.

Однако было бы анахронично приписывать самому Бенедикту сознательную программу "сохранения античной культуры" в том смысле, в каком ее можно видеть у Кассиодора. Устав не ставит своей целью спасение классической литературы. Его цель - организация монашеской жизни. Связь между бенедиктинским монашеством и сохранением античного наследия возникла исторически позднее, когда монастыри стали важнейшими центрами переписывания и образования. Именно поэтому Бенедикта следует рассматривать как создателя устойчивой формы западной монашеской общины, а не как прямого "спасителя античности".

При этом Устав отличался умеренностью по сравнению с некоторыми более суровыми формами восточного аскетизма. Бенедикт не стремился сделать физические лишения главной целью монашества. Он устанавливает нормы питания, сна и труда, предусматривает исключения для больных и слабых, запрещает чрезмерную аскетическую практику и требует от руководителя учитывать индивидуальные способности монахов. В результате монастырь должен быть не временным лагерем экстремальной аскезы, а устойчивым сообществом, в котором человек может провести всю жизнь.

Устав Бенедикта также регулировал отношение монасты-

ря к внешнему миру. Монастырь не должен превращаться в полностью закрытую группу. В Уставе существуют правила приема гостей, странников, бедных и путешествующих. Особое значение имеет правило о принятии гостей: в каждом человеке, приходящем в монастырь, следует видеть возможность встречи с Христом. Поэтому гостеприимство становится не просто социальной обязанностью, а частью религиозной жизни.

Важным принципом является и отношение к собственности. Монах не должен обладать личным имуществом как независимый собственник. Но это не означает отрицания материальных благ вообще. Имущество монастыря существует для поддержания общины, помощи нуждающимся и выполнения ее религиозной функции. Бенедиктинская модель поэтому не является отрицанием материального мира; она предполагает подчинение материальных средств целям монашеской жизни.

Вопрос дисциплины также занимает значительное место. Устав предусматривает различные формы исправления нарушителей - от братского увещевания до временного исключения из общей молитвы и трапезы, а в тяжелых случаях - изгнания из монастыря. Однако наказание должно быть направлено не на месть, а на исправление. Аббат должен учитывать степень вины, характер человека и возможность его возвращения к нормальной жизни общины.

Последняя, 73-я глава особенно показательна для пони-

мания самого Бенедикта. Он прямо говорит, что Устав не является исчерпывающим руководством ко всей христианской жизни. Это скорее начальная школа монашеского пути. Бенедикт рекомендует тем, кто стремится к более высокой духовной жизни, обращаться к Священному Писанию и произведениям отцов. Таким образом, сам Устав представляет себя не как завершенную систему христианской духовности, а как практическую основу, на которой может строиться дальнейшее совершенствование.

Историческое значение Устава оказалось значительно больше первоначального масштаба бенедиктинских общин. В VI-VII веках он сосуществовал с другими монашескими правилами, прежде всего с традициями, происходившими от Иоанна Кассиана, Василия Великого и других авторов. Первоначально не существовало единого "бенедиктинского ордена" в позднейшем смысле. Каждая монашеская община обладала значительной самостоятельностью. Лишь постепенно Устав Бенедикта стал распространяться по Западной Европе и приобретать господствующее положение среди латинского монашества.

Особенно важным этапом стала деятельность папы Григория Великого, который написал о Бенедикте во второй книге "Диалогов". Благодаря этому образ Бенедикта получил широкое распространение на Западе. Позднее, в эпоху Каролингов, Устав стал основой унификации монашеской жизни во Франкском государстве. При этом бенедиктинское мо-

нашество постепенно стало одним из главных институтов западной образованности. Монастыри переписывали книги, обучали грамоте, хранили библиотеки, занимались летописанием и сохраняли значительную часть латинского литературного наследия.

Таким образом, Бенедикт Нурсийский сам не был ни крупным философом, ни богословом-систематиком. Его значение находится в другой области. Он придал западному монашеству форму устойчивой общины, соединяющей молитву, литургию, труд, чтение, дисциплину и совместную жизнь. Устав оказался достаточно строгим, чтобы поддерживать монашескую дисциплину, и достаточно умеренным, чтобы стать основой долговременной институции. Именно эта способность соединить аскетический идеал с устойчивой организацией объясняет его огромное историческое влияние на западное христианство.

9. Григорий Великий.

Григорий Великий родился около 540 года в Риме в одной из наиболее влиятельных сенаторских семей Италии. Его семья принадлежала к старой римской аристократии, сохранившей значительное состояние и политическое влияние уже после исчезновения Западной Римской империи. Отец Григория, Гордиан, занимал должность в римской администрации и был связан с церковью Святого Сикста, а мать Сильвия позднее почиталась как христианская святая. В семье существовала глубокая христианская традиция, а сам Григорий получил образование, соответствовавшее его общественному положению: он изучал грамматику, риторику, право и классическую латинскую литературу.

Молодость Григория пришлась на исключительно тяжелое время для Италии. После завоевания остготами полуостров оказался в центре войны между остготским королевством и Византийской империей. В 535-554 годах происходила длительная Готская война, завершившаяся победой Юстиниана, но оставившая Италию разоренной. Вскоре последовало вторжение лангобардов. Города и сельские области были разрушены, население сокращалось, государственная администрация ослабевала, а традиционная сенаторская аристократия теряла свое прежнее политическое значение. Григорий принадлежал к последнему поколению римской

аристократии, которое еще могло получить классическое образование и сделать государственную карьеру, но уже не могло рассчитывать на существование прежнего римского политического порядка.

Около 572-573 года Григорий достиг должности *praefectus urbi*, городского префекта Рима. Это была одна из наиболее престижных гражданских должностей, сохранившихся от позднеримской административной системы. Григорий отвечал за значительную часть управления городом, его общественный порядок и административные функции. Однако государственная карьера не удовлетворяла его. После смерти отца он унаследовал большое состояние и использовал его для основания монастырей. Самое известное из них, монастырь Святого Андрея, было создано в его римском владении на Целийском холме.

Вскоре Григорий окончательно отказался от светской карьеры и стал монахом. Этот переход был для него не просто изменением образа жизни, а сознательным отказом от аристократической модели существования. В монастыре он стремился к молитве, чтению Священного Писания и аскетической жизни. Позднее он вспоминал период монашества как время особой духовной свободы, которое, однако, оказалось недолгим.

В 579 году папа Пелагий II отправил Григория в Константинополь в качестве своего представителя при императорском дворе. Он получил титул *apocrisiarius* - папского

представителя при императоре. В Константинополе Григорий прожил несколько лет. Именно там он познакомился с восточной богословской средой и продолжил работу над главным произведением своей жизни до папства - "Моралиями на Книгу Иова".

Константинопольский период важен также потому, что Григорий находился непосредственно в окружении императорской власти в то время, когда Византия продолжала воспринимать себя как Римскую империю. Он прекрасно понимал различие между имперской администрацией и римской церковной организацией, однако не мыслил папство как независимое от имперского мира государство в позднейшем средневековом смысле. Его политическая деятельность всегда исходила из сложного сосуществования императорской власти, местных италийских властей и церковной администрации.

После возвращения в Рим около 586 года Григорий снова поселился в монастыре Святого Андрея и стал его аббатом. В этот период он активно занимался толкованием Священного Писания и монашеским образованием. Именно здесь складывался тот стиль богословия, который позднее станет характерным для него: глубокое уважение к библейскому тексту, постоянное обращение к моральному смыслу Писания и убежденность в том, что богословское знание должно преобразовывать жизнь человека.

В 590 году после смерти папы Пелагия II Григорий был

избран его преемником. Он первоначально не стремился к папству и даже пытался избежать избрания, однако в итоге стал епископом Рима. Его понтификат продолжался до смерти в 604 году. Эти четырнадцать лет пришлось на один из наиболее тяжелых периодов истории Италии: продолжались лангобардские войны, Рим испытывал угрозу голода и эпидемий, императорская администрация была далеко от полуострова, а папская власть постепенно вынуждена была брать на себя функции, которые прежде принадлежали светскому государству.

Григорий оказался поэтому не только богословом и церковным руководителем, но и фактическим администратором Рима. Он организовывал снабжение города зерном, распоряжался церковными земельными владениями, вел переговоры с лангобардскими правителями и заботился о выкупе пленных. Папская администрация постепенно становилась одной из наиболее устойчивых структур в Италии. Это не означало, что Григорий сознательно создавал самостоятельное папское государство. Напротив, он продолжал признавать императорскую власть в Константинополе. Но политические обстоятельства заставляли римского епископа выполнять функции, которые центральная власть уже не могла эффективно выполнять на месте.

Одним из важнейших направлений деятельности Григория стало отношение к лангобардам. Он стремился не только к военному сопротивлению, но и к установлению диплома-

тических отношений. Особое значение имела королева Теоделинда, происходившая из католической среды. Через церковные и дипломатические контакты Григорий стремился способствовать христианизации и политической интеграции лангобардов в латинский христианский мир.

Однако наиболее известным миссионерским предприятием Григория стало обращение англосаксов. Около 596 года он отправил в Британию группу монахов во главе с Августином, позднее ставшим первым архиепископом Кентерберийским. Миссия достигла Кента, где король Этельберт был связан с христианской франкской принцессой Берты. Августин и его спутники начали проповедь, а вскоре значительная часть Кента была обращена в христианство.

Именно с этой миссией связана знаменитая традиция о том, как Григорий якобы увидел на римском рынке англосаксонских рабов, спросил, кто они, и, услышав слово "англы", ответил игрой слов, связав "Angli" с "angeli" - ангелами. В таком виде рассказ впервые получил широкое распространение у Беды Достопочтенного. Историческая деталь могла быть позднейшим литературным оформлением, поэтому ее не следует принимать как достоверную стенограмму события. Но сама миссионерская политика Григория несомненна и имела огромные последствия для истории христианской Англии.

Григорий продолжал активно управлять церковными делами по всей Западной Европе. Его переписка показывает,

насколько широким был круг его деятельности. Он вмешивался в споры епископов, контролировал управление церковными владениями, защищал права монастырей, решал вопросы дисциплины духовенства, поддерживал миссии, вел переговоры с политическими правителями и регулярно переписывался с епископами Галлии, Испании, Африки, Италии и Востока. Сохранилось около восьмисот его писем, распределенных в четырнадцать книг регистра. Это один из важнейших источников по истории папства и Западной Европы конца VI века.

Особое значение для понимания Григория имеет его представление о епископской власти. Он не воспринимал епископство прежде всего как привилегию или символ высокого положения. Напротив, власть означала огромную ответственность. Именно этой проблеме посвящено его "Пастырское правило" - *Regula pastoralis*, написанное в начале понтификата и адресованное, в частности, Иоанну Равеннскому.

"Пастырское правило" состоит из четырех частей. В первой Григорий рассматривает вопрос о том, кто имеет право принимать на себя руководство церковью. Он утверждает, что управление душами является "искусством искусств": духовный руководитель работает не с внешним объектом, а с человеческой душой, поэтому ошибка пастыря может иметь последствия для вечной судьбы человека. Отсюда следует требование духовной подготовки и самодисциплины. Человек не должен стремиться к церковной власти ради прести-

жа.

Вторая часть посвящена жизни самого пастыря. Епископ должен быть одновременно смиренным и способным управлять, молчаливым и способным говорить, близким к людям и способным к созерцанию. Его собственная жизнь должна соответствовать тому, чему он учит. Для Григория это принципиально: нельзя эффективно лечить духовные болезни других, если пастырь не способен управлять собственными страстями.

Третья часть посвящена проповеди. Здесь проявляется одна из наиболее характерных черт Григория - убеждение, что одна и та же проповедь не может одинаково подходить всем людям. Пастырь должен учитывать возраст, социальное положение, характер, интеллектуальные способности, нравственные слабости и жизненные обстоятельства слушателей. Поэтому он предлагает фактически практическую психологию пастырства. Одному человеку требуется утешение, другому - строгое предупреждение, третьему - рациональное объяснение, четвертому - призыв к смирению. Общее учение остается единым, но способ его применения должен соответствовать конкретному человеку.

Четвертая часть возвращает самого проповедника к самокритике. Чем больше человек занимается духовным руководством, тем сильнее опасность гордости. Поэтому пастырь должен постоянно возвращаться к осознанию собственной слабости. Таким образом, "Пастырское правило" не является

просто руководством по церковному управлению. Это одновременно теория духовного руководства, нравственная психология и анализ опасностей власти.

Вторым великим произведением Григория стали "Моралии на Книгу Иова" - *Moralia in Iob*. Это огромное произведение в тридцати пяти книгах, возникшее первоначально из бесед и толкований, которые Григорий давал своим слушателям, а затем переработанные в письменную форму. Работа началась еще в Константинополе и продолжалась после возвращения в Рим.

"Моралии" нельзя считать обычным комментарием к Книге Иова. Григорий использует Иова как отправную точку для огромного нравственно-богословского рассуждения. Он различает буквальный, аллегорический и моральный уровни текста. История Иова становится одновременно повествованием о конкретном человеке, прообразом Христа и источником рассуждений о человеческой душе, грехе, искушении, страдании, добродетели и духовном совершенствовании.

Важнейшая идея "Моралий" заключается в том, что Священное Писание содержит несколько взаимосвязанных уровней смысла. Библейский текст сообщает события, но эти события могут одновременно указывать на более глубокую духовную реальность. Григорий поэтому постоянно переходит от конкретных слов Книги Иова к нравственному состоянию человека и к истории спасения.

Его экзегеза часто чрезвычайно свободна по современ-

ным филологическим стандартам. Григорий способен находить символические значения там, где современный историко-критический метод не увидел бы их. Однако для средневековой латинской культуры именно такая экзегетическая техника оказалась чрезвычайно влиятельной. Она показывала, каким образом Библия может быть не только историческим текстом, но и постоянным руководством для духовной жизни. "Моралии" стали одним из важнейших источников средневековой моральной экзегезы.

Особое место занимает учение Григория о грехе и добродетели. Он рассматривает нравственную жизнь не как простое соблюдение внешних правил. Грех начинается внутри человека, в движении желания, мысли и воли. Внешний поступок является завершением более глубокого внутреннего процесса. Поэтому борьба с грехом должна начинаться с исследования собственных мыслей и намерений.

Григорий уделяет большое внимание семи главным порокам, которые позднее войдут в западную традицию учения о смертных грехах. Его система еще не полностью совпадает с позднейшей классификацией семи смертных грехов, однако именно у него особенно отчетливо развивается анализ последовательности, в которой один порок порождает другие. Гордыня занимает особое место как источник многих нравственных отклонений. Из нее возникают тщеславие, зависть и другие формы беспорядочного желания.

При этом Григорий постоянно связывает нравственную

борьбу с действием благодати. Человек должен бороться со своими страстями, но окончательное преобразование не является результатом одной лишь человеческой силы. Его моральная теология сохраняет августиновскую убежденность в необходимости божественной благодати и одновременно подчеркивает реальность человеческого труда, покаяния и духовной дисциплины.

Третьим важнейшим произведением являются "Беседы", или "Диалоги" - Dialogi. Они состоят из четырех книг и представляют собой собрание рассказов о святых Италии, чудесах, видениях, посмертных явлениях и монашеской жизни. Вторая книга целиком посвящена Бенедикту Нурсийскому и является главным ранним источником его биографии.

"Диалоги" отличаются от "Моралий" и "Пастырского правила" своим жанром. Здесь Григорий обращается не к систематическому богословскому анализу, а к повествовательному материалу. Его цель - показать действие Бога в жизни святых и подтвердить возможность чудес, пророческих даров и особого духовного опыта. Рассказ становится способом нравственного и религиозного наставления.

Особенно важна вторая книга "Диалогов", посвященная Бенедикту. Григорий рассказывает о его юности, отшельничестве, основании монастырей, чудесах, духовной борьбе, встречах с Тотилой и смерти. Историческая ценность текста сочетается здесь с агиографическим характером. Григорий не пишет критическую биографию в современном смысле,

поэтому рассказы о чудесах требуют учета жанровых особенностей произведения. Однако именно благодаря "Диалогам" образ Бенедикта получил широкое распространение на Западе.

В "Диалогах" заметно и особое внимание Григория к теме посмертной судьбы человека. Он рассказывает о видениях, душах умерших, молитвах за покойных, наказаниях и наградах после смерти. Эти рассказы сыграли большую роль в формировании средневековой христианской образности загробной жизни. В них еще нет позднейшей полностью разработанной схоластической доктрины чистилища, но существует развитая система представлений о посмертном очищении и о том, что молитва живых может иметь значение для умерших.

Четвертую крупную группу произведений составляют его гомилии. Сохранились сорок гомилий на Евангелия и двадцать две гомилии на Книгу пророка Иезекииля. Они показывают Григория как прежде всего практического проповедника. Его задача состоит не в создании оригинальной догматической системы, а в том, чтобы объяснить библейский текст и показать его нравственное значение для слушателя.

Гомилии на Евангелия особенно хорошо показывают его пастырский метод. Григорий постоянно переводит евангельские события в пространство нравственной жизни: что означает данный текст для человека, как он должен изменить его поведение, какую страсть необходимо преодолеть, какую

добродетель приобрести. Поэтому его проповедь одновременно экзегетична и моральна.

Его гомилии на Иезекииля имеют более созерцательный характер. Видения пророка позволяют Григорию говорить о Боге, ангелах, Церкви, духовной жизни и созерцании. Но даже здесь отвлеченная тема быстро возвращается к практической духовной жизни. Для Григория созерцание не должно быть отделено от нравственного преобразования.

Отдельного внимания заслуживает его отношение к литургии и церковной музыке. С именем Григория позднейшая традиция связала так называемое "григорианское пение". Однако исторически нельзя просто утверждать, что Григорий лично создал весь корпус григорианского репертуара. Формирование западной литургической музыкальной традиции происходило постепенно и продолжалось после него. Связь этой традиции с его именем возникла благодаря его авторитету и позднейшей традиции, которая представляла Григория как покровителя и организатора римского церковного пения.

В богословском отношении Григорий не был систематическим новатором уровня Августина. Его сила заключалась скорее в синтезе и практической переработке предшествующей патристической традиции. Он глубоко зависел от Августина, Амвросия, Иеронима и Григория Великого в Восточной традиции? Нет: здесь необходимо различать его собственную латинскую среду и восточных отцов, которых он

знал значительно менее непосредственно.

Его богословие формируется прежде всего внутри латинской патристической традиции, хотя он постоянно обращается к авторитету всей христианской Церкви.

Одной из центральных тем Григория является божественное провидение. История мира не является хаотической последовательностью событий. Даже страдания, которые человек не способен понять, могут иметь место в более широком божественном порядке. Здесь заметно влияние Августина, но Григорий делает эту идею более пастырской: проблема зла рассматривается не столько как абстрактная метафизическая проблема, сколько как вопрос о том, каким образом человек должен жить в мире страданий и неопределенности.

Важное место занимает и его учение о Церкви. Для Григория Церковь является одновременно мистическим телом Христа и конкретным историческим институтом. Поэтому забота о Церкви включает одновременно богословскую, дисциплинарную, административную и социальную деятельность. Епископ не может ограничиваться молитвой и проповедью: он обязан заботиться о бедных, защищать церковное имущество, разрешать конфликты и поддерживать порядок.

При этом Григорий крайне осторожно относился к самой идее церковной власти. Особенно известна его полемика с константинопольским патриархом Иоанном IV Постником, который использовал титул "вселенский патриарх". Григорий считал этот титул опасным, поскольку видел в нем по-

тенциальное нарушение принципа коллегиальности епископов. Он сам называл себя "рабом рабов Божиих" - *servus servorum Dei*. Позднейшая папская традиция сохранила этот титул именно как выражение идеала смиренного служения.

Это не означает, что Григорий отрицал особое положение Римского престола. Напротив, его письма показывают активное осуществление римской юрисдикции. Он вмешивался в дела других церковных провинций, разбирал апелляции, давал указания епископам и защищал права Римской церкви. Но он не формулировал средневековую доктрину папской монархии в ее позднейшем виде. Его модель была еще позднеантичной: Рим имел особый авторитет, но существовал внутри системы патриархатов и имперской церковной организации.

Отношения Григория с Византией были сложными. Он признавал императора и необходимость имперской власти, но постоянно жаловался на слабость византийской администрации в Италии. Особенно тяжелым было положение Рима во время войн с лангобардами. Григорий нередко был вынужден самостоятельно вести переговоры с военными и политическими лидерами, организовывать оборону и обеспечивать население продовольствием.

Поэтому понтификат Григория стал важным этапом превращения Римской церкви в самостоятельный политический фактор Италии. Однако правильнее говорить не о сознательном создании папского государства, а о постепенном расши-

рении церковных функций вследствие политического вакуума. Имперская власть оставалась формально верховной, но ее непосредственное присутствие в Италии было ограничено. Римский епископ оказался одним из немногих руководителей, способных постоянно действовать на местном уровне.

Последние годы жизни Григория были омрачены тяжелой болезнью. Он страдал от хронических заболеваний, в том числе сильных приступов подагры, и часто был физически неспособен лично участвовать в богослужениях и управлении. Тем не менее он продолжал вести огромную переписку и руководить церковью. Григорий умер 12 марта 604 года и был похоронен в соборе Святого Петра.

Его посмертное влияние оказалось огромным. Уже в раннем Средневековье его произведения получили широкое распространение. "Пастырское правило" стало одним из основных руководств по епископскому служению. "Моралии на Иова" оказали колоссальное воздействие на средневековую экзегезу и нравственное богословие. "Диалоги" сформировали представления о святости, чудесах и посмертной судьбе. Его письма стали важнейшим источником для понимания церковного управления и социальной жизни Италии VI века. Его проповеди использовались как образец практической библейской экзегезы.

Особенно велико было влияние "Пастырского правила". Оно стало фактически классическим руководством по пастырскому богословию на Западе. Григорий разработал здесь

образ епископа как врача души, который должен уметь различать духовное состояние разных людей и применять к каждому соответствующее наставление. Эта идея оказала влияние на последующую средневековую теорию духовного руководства. Сам Григорий считал, что власть пастыря оправдана не преимуществом над другими людьми, а ответственностью за их спасение.

Его влияние распространилось далеко за пределы Италии. Благодаря миссии Августина Кентерберийского имя Григория оказалось непосредственно связано с христианизацией англосаксонской Англии. Через английскую церковную культуру его произведения позднее оказали влияние на Беду Достопочтенного и всю англосаксонскую ученость. Через монастырские школы и латинскую книжную культуру его сочинения распространились по Франкскому государству и другим регионам Западной Европы.

Важным посредником в распространении григорианского наследия стала монастырская культура. Его произведения прекрасно соответствовали монастырскому образованию: они соединяли библейское чтение, моральную психологию, аскетику и пастырскую практику. Поэтому монахи переписывали "Моралии", "Диалоги", гомилии и "Пастырское правило", обеспечивая их широкое распространение.

Влияние Григория проявилось и в формировании средневекового представления о святости. Святой у него не является исключительно чудотворцем или отшельником. Свя-

тость включает молитву, борьбу со страстями, милосердие, способность к духовному руководству и готовность служить другим. Особенно важен принцип, согласно которому созерцание не должно уничтожать деятельность. Человек может стремиться к созерцательной жизни, но любовь к ближнему требует возвращения к деятельности. Сам Григорий воспринимал собственное папство именно как болезненный переход от желанного монашеского покоя к тяжелому служению.

Именно поэтому фигура Григория Великого занимает особое место между поздней античностью и Средневековьем. Он не был философом в том смысле, в каком были Августин или Боэций, и не создал оригинальной метафизической системы. Но он оказался человеком, который практически применил наследие латинской патристики к совершенно новой исторической реальности. Западная империя исчезла, Италия была разделена между византийской и лангобардской властями, античная городская культура приходила в упадок, а церковные структуры постепенно становились главным устойчивым институтом римского общества.

Если Августин сформировал интеллектуальный фундамент латинского христианства, Боэций сохранил и передал значительную часть античной философской техники, Кассиодор помог превратить книжное наследие в программу монастырского образования, а Бенедикт создал устойчивую модель западной монашеской общины, то Григорий Великий соединил эти линии в практической церковной жизни.

Он был одновременно монахом, епископом, администратором, проповедником, миссионером, дипломатом и автором огромного богословского корпуса.

Его историческое значение поэтому заключается прежде всего не в создании новой философской доктрины, а в переходе от античной христианской культуры к средневековой форме христианской цивилизации. При нем еще существовали римская администрация, сенаторская память, византийская имперская власть и античная литературная традиция, но уже формировался новый порядок, в котором монастыри, епископства и папская администрация становились главными носителями образования, социальной организации и культурной преемственности. Именно в этом смысле Григорий Великий является одной из центральных фигур раннего Средневековья.

10. Миафизиты и Севир Антиохийский.

После Халкидонского собора 451 года христологический спор не завершился. В течение второй половины V века предпринимались попытки восстановить церковное единство, прежде всего через Энотикон императора Зенона 482 года, однако компромисс не решил главной проблемы. Постепенно сформировались две устойчивые позиции: халкидонская, признававшая Халкидонское определение и его учение о двух природах во Христе, и антихалкидонская, опиравшаяся прежде всего на Кирилла Александрийского и его формулу "одна воплощенная природа Бога Слова". При этом последняя традиция не была единообразной. Внутри нее существовали различные толкования кирилловской формулы, а наиболее влиятельным богословом начала VI века стал Севир Антиохийский.

Севир родился около 465 года в Созополе Писидийском в знатной языческой семье. Первоначально он получил классическое образование и изучал риторику, право и философию. В молодости он еще не был христианином. Его обращение произошло уже во взрослом возрасте, после чего он отправился в Палестину и некоторое время жил в монашеской среде. Затем Севир стал монахом в Майуме близ Газы,

где оказался в окружении противников Халкидона. Его богословское образование складывалось именно в атмосфере спора о Христе, и постепенно он стал одним из наиболее последовательных защитников кирилловской христологии.

В 508 году Севир находился в Константинополе, где приобрел известность своими проповедями и богословскими диспутами. Он выступал против халкидонской интерпретации христологии и одновременно против более радикальных форм антихалкидонского богословия. В 512 году император Анастасий I назначил его патриархом Антиохии. На протяжении нескольких лет Севир занимал одну из важнейших кафедр христианского Востока и пытался укрепить антихалкидонскую позицию в Сирии.

Положение изменилось после смерти Анастасия в 518 году. Новый император Юстин I проводил значительно более определенную халкидонскую политику и стремился восстановить общение с Римом. Антихалкидонские епископы должны были признать Халкидон и подписать формулу папы Гормизда. Севир отказался. В том же году он был низложен и бежал в Египет, где провел остаток жизни среди антихалкидонских общин.

Именно египетский период оказался решающим для его богословского наследия. Севир умер в 538 году, но его сочинения стали фундаментом дальнейшей нехалкидонской традиции. Значительная часть его греческих оригиналов позднее была утрачена, в особенности вследствие преследова-

ний при Юстиниане, однако большое количество текстов сохранилось в сирийских переводах. Среди его произведений были догматические трактаты, проповеди, письма и многочисленные полемические сочинения. Особенно важны "К Нефалию", "Филалет", полемические сочинения против Иоанна Грамматика Кесарийского и многочисленные письма.

Богословие Севира нельзя правильно понять как простое утверждение, будто во Христе существует только одна природа в смысле исчезновения человеческой природы. Для него отправной точкой была кирилловская формула "одна воплощенная природа Бога Слова". Севир понимал ее как утверждение реального единства Христа: после воплощения существует один Христос, один субъект и один воплощенный Логос, а не два субъекта, соединенных между собой. При этом он не отрицал реальности человеческой природы Христа и не принимал учение Евтихия о смешении или исчезновении человечества.

Именно здесь проходит важнейшая граница между Севиром и Евтихием. Севир считал евтихианскую позицию чрезмерной и защищал полноту человечества Христа. Одновременно он считал халкидонскую формулу "в двух природах" опасной, поскольку видел в ней возможность возвращения к несторианскому разделению. Поэтому его богословская задача состояла в том, чтобы сохранить одновременно единство субъекта и реальность человеческой природы. Современ-

менное обозначение этой позиции как миафиситской позволяет избежать впечатления, будто речь идет о простом евтихианском монофиситстве.

Сефир развивал также учение о свойствах человеческой природы Христа. Особенно важным стал спор с Юлианом Галикарнасским. Юлиан утверждал, что тело Христа после воплощения было нетленным и неподверженным обычным человеческим страданиям. Это направление позднее получило название афтартодокетизма. Сефир отвергал такую позицию. Христос действительно обладал человеческим телом, которое до воскресения было способно страдать и умирать. Иначе воплощение и страдания Христа не были бы подлинными.

Таким образом, Сефир оказался в своеобразном положении: он спорил одновременно на двух направлениях. С халкидонитами он спорил о формуле двух природ и ее интерпретации, с радикальными антихалкидонитами - о допустимых пределах кирилловской формулы и реальности человеческого состояния Христа. Именно эта двойная полемика сделала его богословие значительно более точным, чем простая формула "одна природа". Он стремился превратить кирилловскую формулу из лозунга в развитую христологическую систему.

После смерти Севира антихалкидонское движение оказалось в сложном положении. Его сторонники были лишены значительной части официальной церковной структуры,

а императорская власть поддерживала халкидонскую иерархию. Однако движение не исчезло. Напротив, именно преследования способствовали созданию отдельных сетей монастырей, епископов и общин. В Сирии и Египте постепенно формировалась параллельная церковная структура, которая уже не могла рассматриваться просто как временная оппозиция отдельному собору.

Важную роль в этом процессе сыграл император Юстиниан I. В начале своего правления он поддерживал Халкидон, хотя его политика была сложнее простой конфессиональной репрессии. Юстиниан стремился восстановить религиозное единство империи и одновременно укрепить отношения с Римом. В 518 году началась жесткая политика против антихалкидонских епископов. Многие из них были низложены или изгнаны, а на их места назначались халкидонские иерархи. В Антиохии Севир был заменен халкидонским патриархом.

Однако Юстиниан позднее попытался использовать и другую стратегию. Император понимал, что антихалкидонское движение слишком глубоко укоренилось в Египте, Сирии и некоторых монастырских кругах, чтобы его можно было просто уничтожить административными мерами. Поэтому в 530-е годы начались новые попытки богословского компромисса.

Особенно важную роль в императорской политике играла императрица Феодора. Она поддерживала антихалкидон-

ских христиан и предоставляла убежище изгнанным епископам и монахам. Благодаря ее покровительству Константинополь некоторое время стал одним из важнейших центров антихалкидонской деятельности. Однако это не означало, что Феодора самостоятельно создала нехалкидонское движение. Оно существовало задолго до нее; ее значение заключалось прежде всего в политической поддержке и защите его руководителей.

В 535 году антихалкидонская партия получила неожиданную возможность усилить свое влияние в Константинополе. Патриархом столицы стал Анфим Трапезундский, который симпатизировал антихалкидонской стороне. В столице находился также Севир, которого Феодора поддерживала политически. На некоторое время возникла ситуация, при которой важнейшие церковные центры оказались вовлечены в переговоры о возможном компромиссе.

Но в 536 году положение резко изменилось. В Константинополь прибыл папа Агапит I, который выступил против Анфима. После его вмешательства Анфим был низложен, а на его место поставлен Мина, твердо поддерживавший Халкидон. В том же году местный собор в Константинополе осудил Анфима, Севира Антиохийского, Петра Апамейского и монаха Зоору. Севир был изгнан из столицы и вернулся в Египет. Его сочинения были запрещены, а распоряжения об их уничтожении означали серьезный удар по сохранению греческого оригинала его богословского корпуса.

Севир умер в Египте 8 февраля 538 года. Для антихалкидонского движения его смерть имела огромное значение. Он оставил после себя не просто группу сторонников, а сформированную богословскую традицию. Его последователи называли себя сторонниками Севира и продолжали считать его законным патриархом Антиохии, несмотря на его низложение императорской властью. После его смерти двойная преемственность Антиохийской кафедры постепенно стала постоянным явлением.

Одна линия была связана с халкидонской церковью империи, другая - с нехалкидонской общиной.

Особенно важным для дальнейшего развития движения стал Иаков Барадей. Он родился в конце V или начале VI века в Телле в Северной Месопотамии. Иаков происходил из христианской семьи, получил образование и стал монахом. В 543 или 544 году при поддержке Феодоры и антихалкидонского патриарха Александрийского Феодосия он был поставлен епископом Эдессы.

Его историческая роль была совершенно иной, чем у Севира. Севир прежде всего создал богословскую систему и литературное наследие; Иаков создал церковную сеть. После назначения епископом Иаков начал путешествовать по Сирии, Месопотамии, Палестине и Египту, тайно рукополагая епископов и священников. Он действовал в условиях императорских преследований и часто перемещался скрытно. Благодаря его деятельности нехалкидонская церковь полу-

чила собственную иерархию, независимую от официальной имперской церковной структуры.

Именно поэтому VI век стал переломным. В течение нескольких десятилетий антихалкидонское движение превратилось из партии внутри единой имперской Церкви в систему самостоятельных церковных общин. Иаков поставил епископов в Сирии и Месопотамии, создав параллельную иерархию. В 557 году он поставил Сергия Телльского патриархом Антиохии, что окончательно закрепило существование отдельной нехалкидонской линии Антиохийского патриархата.

Название "яковиты", которое позднее стало широко использоваться для сирийских нехалкидонцев, происходит именно от имени Иакова Барадея. Однако первоначально это было внешнее обозначение, а сами христиане этой традиции предпочитали иные самообозначения. В современном историческом изложении поэтому точнее говорить о сирийской нехалкидонской или сирийской миафиситской традиции, а термин "яковиты" использовать прежде всего в историческом контексте.

Одновременно с этим происходило развитие антихалкидонства в Египте. После Халкидона египетская церковь оставалась одним из главных центров сопротивления собору. Египетские христиане связывали свою церковную идентичность с Афанасием Александрийским, Кириллом Александрийским и Диоскором. Халкидон они часто воспринимали

не просто как отдельное догматическое решение, а как угрозу той христологической традиции, которую считали продолжением Кирилла.

Особенно тяжелым стал кризис 536 года. После смерти Тимофея III Александрийского возникло противостояние между халкидонским и антихалкидонским руководством. Императорская власть пыталась поддержать халкидонскую линию, однако значительная часть египетских христиан сохранила верность нехалкидонскому патриарху. В результате в Александрии, как и в Антиохии, постепенно сформировались параллельные иерархии. Это уже было не временное противостояние вокруг назначения конкретного епископа, а структурный церковный раскол.

Особую роль в сохранении египетской традиции сыграли монастыри. Египетское монашество обладало огромным авторитетом, а монахи воспринимались как хранители традиции Афанасия и Кирилла. Поэтому императорская попытка заменить антихалкидонскую иерархию не означала автоматического изменения убеждений населения. Церковная лояльность в Египте была тесно связана с монастырями, местными епископами и памятью о предшественниках патриархов.

В Сирии положение было несколько иным. Здесь антихалкидонское движение также имело сильную монашескую основу, но одновременно существовала развитая сироязычная интеллектуальная культура. Именно поэтому в VI веке

начался интенсивный перевод греческих антихалкидонских сочинений на сирийский язык. После осуждения Севира его греческий корпус оказался под угрозой исчезновения, однако сирийские переводы позволили сохранить значительную часть его наследия. В результате Севир стал одним из фундаментальных авторов сирийского христианского богословия.

Среди других значительных деятелей этого движения следует назвать Иоанна Эфесского. Он родился около 507 года в Амиде и принадлежал к сирийской монашеской среде. Иоанн был не столько систематическим богословом уровня Севира, сколько историком, миссионером и организатором монашеских общин. Он активно действовал в Малой Азии и Сирии, а позднее стал одним из наиболее важных источников по истории нехалкидонского движения VI века. Его "Церковная история" первоначально состояла из большого числа книг, хотя до нас дошли лишь части этого произведения.

Иоанн Эфесский особенно ценен тем, что писал историю с позиции преследуемой нехалкидонской общины. Его рассказ показывает, как выглядел конфликт не только на уровне императорских указов и соборов, но и на уровне монастырей, епископов, местных общин и отдельных верующих. Через него можно увидеть, насколько сильно религиозный конфликт VI века был связан с вопросами идентичности и памяти.

Другим важным автором был Филоксен Маббугский,

умерший в 523 году. Он происходил из Месопотамии и стал одним из наиболее энергичных сирийских защитников антихалкидонской христологии. Филоксен был связан с Петром Гнойным, а позднее стал епископом Иераполя-Маббуга. Он выступал против Халкидонского собора и одновременно против различных радикальных интерпретаций монофиситской позиции. Его богословская деятельность способствовала формированию сирийской интеллектуальной традиции, в которой Севир и Кирилл занимали центральное место.

Однако внутри самого нехалкидонского движения не было полного единства. Одним из наиболее серьезных внутренних конфликтов стал спор между сторонниками Севира и Юлиана Галикарнасского. Как уже отмечалось, Юлиан защищал представление о нетленности тела Христа. Севир считал это несовместимым с полноценной человеческой природой Спасителя. Поэтому противостояние проходило не только между Халкидонской и нехалкидонской сторонами. Существовали и внутренние дискуссии о том, как именно следует понимать кирилловскую христологию.

Позднее возник и спор о Тритеизме. Некоторые антихалкидонские богословы, стремясь максимально подчеркнуть различие между Отцом, Сыном и Святым Духом, стали использовать выражения, которые их противники интерпретировали как фактическое учение о трех божествах. Иаков Барадей и его сторонники выступали против таких формулировок. Это показывает, что нехалкидонская традиция не бы-

ла единым богословским блоком: внутри нее продолжались дискуссии о Троице, христологии и отношении природы к ипостаси.

Важнейшим событием попытки восстановить единство стал Второй Константинопольский собор 553 года. Юстиниан стремился создать формулу, которая позволила бы примирить сторонников Халкидона с теми восточными христианами, которые считали Халкидон недостаточно кирилловским. Собор осудил так называемые "Три главы" - сочинения и авторов, которых антихалкидонская сторона воспринимала как носителей несторианской тенденции. Осуждены были Феодор Мопсуестийский, некоторые сочинения Феодорита Кирского против Кирилла и письмо Ивы Эдесского к Марию Персу.

Эта политика показывает важную особенность юстиниановского богословского курса. Император не отказывался от Халкидона, но стремился интерпретировать его через Кирилла и одновременно устранить то, что могло выглядеть как продолжение антиохийской христологии. В этом смысле VI век стал временем развития так называемого неохалкидонства. Оно стремилось показать, что Халкидон и Кирилл не противоречат друг другу: Христос один и тот же Сын Божий, а учение о двух природах не означает существования двух субъектов.

Для нехалкидонитов этого оказалось недостаточно. Они продолжали считать саму халкидонскую формулу "в двух

природах" потенциально опасной и предпочитали кирилловское "из двух природ". Поэтому спор постепенно перемещался от вопроса о том, какие формулы допустимы, к вопросу о том, какую именно традицию считать подлинным продолжением Кирилла.

К концу VI века положение уже существенно отличалось от ситуации середины V столетия. В 451 году существовал единый имперский церковный организм, внутри которого происходил спор о Халкидоне. К концу VI века возникли устойчивые параллельные структуры: халкидонские патриархаты, поддерживаемые империей, и нехалкидонские патриархаты и епископские сети, существовавшие зачастую вне официальной церковной системы.

В Сирии эту структуру особенно укрепил Иаков Барадей, а в Египте антихалкидонская патриаршая линия сохраняла массовую поддержку.

Таким образом, VI век превратил Халкидонский спор из преимущественно христологического конфликта в длительный церковный раскол. Севир Антиохийский придал нехалкидонской позиции ее наиболее влиятельную богословскую форму; Юстиниан пытался одновременно защитить Халкидон и найти возможность для компромисса; Феодора обеспечивала политическую защиту антихалкидонских лидеров; Иаков Барадей создал самостоятельную епископскую сеть; Иоанн Эфесский и другие сирийские авторы сохранили историческую и литературную память движения.

При этом называть всех этих христиан просто "монофиситами" без дальнейших уточнений исторически недостаточно. Евтихианское учение о смешении или фактическом поглощении человеческой природы Христа не совпадало с богословием Севира. Нехалкидонская традиция VI века в значительной степени определяла себя именно через отвержение Евтихия и защиту Кирилла Александрийского. Ее центральным утверждением было не исчезновение человеческой природы, а единство воплощенного Христа. Именно поэтому современный термин "миафиситство" точнее передает позицию Севира и его последователей, тогда как "монофиситство" остается прежде всего исторически закрепившимся обозначением движения в целом.

Именно в VI веке возникла та церковная конфигурация, которая переживет самого Юстиниана и сохранится в последующие столетия. Египетская коптская, сирийская и некоторые другие восточные традиции продолжают существовать вне халкидонского церковного единства, сохраняя собственную иерархию, литургию и богословскую литературу. Поэтому разделение, которое в 451 году еще казалось спором о формуле и церковной процедуре, постепенно стало разделением самостоятельных церковных традиций.

11. Соборы VI века.

VI век занимает особое место в истории христианских соборов. После Халкидонского собора 451 года спор о природе и ипостаси Христа не прекратился, а приобрёл более сложную форму. Теперь противостояние проходило не только между сторонниками и противниками Халкидона. Внутри халкидонской традиции шёл поиск языка, который позволил бы точнее выразить учение Халкидона через богословие Кирилла Александрийского, тогда как нехалкидонская сторона постепенно формировала собственные устойчивые церковные структуры. Одновременно императорская власть всё активнее вмешивалась в церковные дела, созывая соборы, формулируя богословские документы и пытаясь при помощи соборных решений восстановить единство имперской церкви. Поэтому соборы VI века невозможно рассматривать исключительно как собрания епископов: они были одновременно богословскими, каноническими и политическими институтами.

В VI веке состоялся только один собор, который позднейшая общецерковная традиция признает Вселенским, - II Константинопольский собор 553 года, обычно называемый Пятым Вселенским. Но до него произошло несколько чрезвычайно важных поместных соборов, непосредственно подготовивших его решения. Особенно значительны Констан-

тинопольский собор 518 года, закрепивший возвращение Восточной имперской церкви к халкидонской линии после Акакианской схизмы, Константинопольский собор 536 года и связанный с ним Иерусалимский собор, осудившие Севира Антиохийского и его сторонников, Константинопольский собор 543 года, связанный с осуждением оригенизма, а также ряд западных соборов, на которых формировалась церковная жизнь варварских королевств. Среди последних особенно важны II Оранжевый собор 529 года, соборы Орлеана 511, 533, 538, 541 и 549 годов, Клермонский собор 535 года, соборы Браги 561 и 572 годов и III Толедский собор 589 года. Эти собрания различались по статусу и масштабу, однако вместе показывают, как соборная система постепенно адаптировалась к новой политической карте христианского мира.

Особое значение имел Константинопольский собор 518 года. Он состоялся уже после смерти императора Анастасия I и восшествия на престол Юстина I, который значительно более определённо поддерживал Халкидон. К этому времени Акакианская схизма между Римом и Константинополем продолжалась уже несколько десятилетий. В 518 году в Константинополе собрались епископы, представители монастырей и многочисленные миряне, требовавшие восстановления общения с Римом и признания Халкидонского собора. Патриарх Иоанн II Каппадокийский принял решение признать четыре первых Вселенских собора и восстановить имена папы Льва и других халкидонских авторитетов в дипти-

хах. Севир Антиохийский, занимавший Антиохийскую кафедру с 512 года, был осужден и вскоре покинул город. Собор 518 года тем самым не сформулировал новой христологической доктрины, но имел огромное значение для церковной истории: он восстановил официальное общение между Константинополем и Римом и создал политико-церковную основу для последующего правления Юстиниана. Именно на этом фоне следует понимать последующее развитие конфликта с нехалкидонитами.

На Западе наиболее важным богословским собором первой половины VI века был II Оранжский собор, состоявшийся 3 июля 529 года в Араузионе, современном Оранже. Его председательствовал Цезарий Арелатский; присутствовали четырнадцать епископов. Собор возник в контексте продолжающихся споров о благодати, свободе воли и наследии Августина. После осуждения Пелагия и его последователей на Западе сохранялись более умеренные позиции, связанные прежде всего с вопросом о том, может ли человек своим естественным свободным решением самостоятельно сделать первый шаг к обращению к Богу, а благодать затем лишь помочь ему. Именно здесь особенно важна роль Цезария Арелатского, который считал, что начало спасительного движения принадлежит Божественной благодати.

Оранжский собор принял ряд канонов и вероопределение. В них утверждалось, что вследствие грехопадения Адама человеческая природа действительно оказалась повре-

ждена, что не только физическая смерть, но и греховное состояние касается потомков Адама, и что даже желание обратиться к Богу и начать спасительный путь предполагает действие благодати. Поэтому собор отверг представление, согласно которому человек может самостоятельно начать спасительное движение, а благодать присоединяется уже позднее. Одновременно собор отверг учение о предопределении людей Богом ко злу. Это существенно: Оранжевый собор усилил августинианское учение о первенстве благодати, но не превратился в декларацию предопределения ко злу. Решения собора получили папское подтверждение и впоследствии оказали огромное влияние на латинскую традицию учения о благодати.

Параллельно в Галлии развивалась собственная соборная система. После победы Хлодвиг над вестготами и расширения Франкского королевства возникла необходимость интегрировать различные церковные области, прежде находившиеся под властью разных государств. Важнейшим событием стал I Орлеанский собор 511 года, созванный вскоре после обращения Хлодвиг к никейскому христианству. На нём присутствовали епископы из значительной части Галлии, а сам собор принял 31 канон. Решения касались церковного убежища, рукоположения, имущества церкви, дисциплины духовенства, монашества, покаяния и литургии. Особенно важным было положение об интеграции бывших арианских клириков и храмов в церковь, придерживавшуюся никей-

ской веры. Таким образом, собор имел не только дисциплинарное, но и интеграционное значение: он помогал включить церковные структуры бывшего Вестготского королевства в новую франкскую политическую систему.

II Орлеанский собор 533 года был уже частью формирующейся франкской соборной традиции. Он был созван по распоряжению сыновей Хлодвиг и собрал двадцать шесть епископов и нескольких пресвитеров. Двадцать один канон регулировал широкий круг вопросов церковной и общественной жизни: брачные отношения, поведение мирян во время богослужения, погребение самоубийц, отношения между христианами и иудеями, запрет возвращения к языческим культам. Эти решения показывают, что галльские соборы всё меньше занимались исключительно догматическими спорами и всё больше выполняли функцию законодательства христианского общества.

Клермонский собор 535 года был созван королём Теудебертом I и собрал пятнадцать епископов. Шестнадцать его канонов касались порядка проведения соборов, избрания епископов, церковной собственности, положения иудеев, безбрачия духовенства и других дисциплинарных вопросов. Особый интерес представляет письмо епископов королю: они просили Теудеберта не использовать территориальные изменения и перераспределение земель как основание для нарушения прав церковных учреждений. Здесь хорошо видна одна из важнейших особенностей меровингской эпо-

хи: епископы сотрудничали с королевской властью, но одновременно стремились закрепить определённые пределы вмешательства светских правителей в церковную собственность и управление.

III Орлеанский собор 538 года собрал девятнадцать епископов и представителей ещё семи отсутствующих епископов. На нём было принято тридцать шесть канонов. Значительная часть законодательства касалась церковной дисциплины, однако собор известен также постановлениями об отношениях между христианами и иудеями. Например, епископы регулировали положение христиан, находившихся в зависимости от иудейских владельцев, а также ограничивали некоторые формы совместного общения между христианами и иудеями в период Страстной недели и Пасхи. Эти решения следует помещать в контекст меровингского общества, где церковные соборы всё чаще участвовали в регулировании социальных отношений и в определении границ между различными религиозными общинами.

IV Орлеанский собор 541 года был значительно крупнее предыдущих: на нём присутствовали сорок два епископа, один аббат и одиннадцать пресвитеров, представлявших девять церковных провинций. Собор принял тридцать восемь канонов. Среди них были постановления о Пасхе, церковной дисциплине, положении приходского духовенства, браке и церковном имуществе.

Важен сам масштаб собрания: франкская церковь посте-

ленно формировала систему межпровинциальных соборов, способных устанавливать общие нормы для обширной территории.

V Орлеанский собор 549 года был ещё более представительным: около пятидесяти епископов, шесть архидиаконов, несколько диаконов, пресвитеров и аббатов представляли более десятка церковных провинций. Собор принял двадцать четыре канона. Особенно интересен первый канон, в котором вновь осуждались учения Нестория и Евтихия. Его значение связано с началом спора о "Трёх главах": галльские епископы тем самым демонстрировали, что их христологическая позиция оставалась связанной с Халкидонским собором и отвергала как несторианское разделение Христа, так и евтихианское смешение природ. При этом собор не принял автоматически всю императорскую программу Юстиниана по осуждению конкретных авторов, что позднее стало одним из элементов западного сопротивления политике Константинополя.

На Востоке ситуация была значительно более напряжённой. После возвращения к Халкидону в 518 году конфликт с нехалкидонитами не исчез. Напротив, при Юстиниане он перешёл в новую фазу. В 535-536 годах в Константинополе возник острый кризис вокруг патриарха Анфима I. Анфим был связан с нехалкидонской средой и поддерживал контакты с Севиром Антиохийским. После вмешательства папы Агапита I Анфим был низложен, а его место занял Мина. Затем

был созван Константинопольский собор 536 года.

Собор проходил в мае-июне 536 года и был одним из важнейших поместных собраний эпохи. На нём разбиралось дело Анфима, а затем были осуждены Севир Антиохийский, Петр Апамейский и монах Зоора. Собор состоял примерно из шестидесяти восточных епископов, при нём присутствовали также представители западной церкви, направленные ещё папой Агапитом. Дело Анфима рассматривалось как вопрос не только личной канонической дисциплины, но и христологической принадлежности Константинопольской кафедры. Анфим несколько раз вызывался на заседание, но не явился. В результате он был окончательно низложен. Затем собор перешёл к рассмотрению Севира, Петра и Зооры и предал их анафеме. Император Юстиниан 6 августа 536 года подтвердил церковное решение государственным указом и запретил осужденным проживать в Константинополе и распространять своё учение.

В сентябре того же года состоялся Иерусалимский собор, представлявший церковь трёх Палестин. Он продолжил работу Константинопольского собора и осудил тех же лиц - Анфима, Севира, Петра Апамейского и Зоору. Особенно важно, что соборная деятельность происходила одновременно в нескольких регионах: Константинополь устанавливал решение для имперской столицы, а Палестина подтверждала его на уровне собственной церковной провинции. Так постепенно создавалась единая халкидонская реакция на формиро-

вавшееся нехалкидонское движение.

Отдельным направлением соборной деятельности VI века стал оригенизм. В Палестине существовали монашеские группы, исповедовавшие различные версии учения, восходившего к Оригену. Вопрос особенно обострился при Юстиниане, который в 543 году направил патриарху Константинополя Мине специальное сочинение против оригенизма. Затем в Константинополе состоялся местный синод, которому обычно приписывают осуждение Оригена и ряда оригенистских положений. Здесь необходима историческая осторожность: источники позволяют уверенно говорить о подписании епископами императорского документа и об осуждении оригенистских положений, но вопрос о точном статусе знаменитых пятнадцати анафематизмов против Оригена остаётся дискуссионным. В позднейшей рукописной традиции они были связаны с Пятым Вселенским собором, однако в дошедших актах 553 года они не представлены как самостоятельный блок соборных решений. Поэтому не следует без оговорок говорить, что все пятнадцать анафематизмов были приняты именно на заседаниях Вселенского собора 553 года.

На этом фоне возник спор о "Трёх главах", который непосредственно привёл к Пятому Вселенскому собору. Под "Тремя главами" понимались три объекта осуждения: личность и сочинения Феодора Мопсуестийского, некоторые сочинения Феодорита Кирского, направленные против Кирил-

ла Александрийского и Ефесского собора, и письмо Ивы Эдесского к персу Маре. Проблема заключалась в том, что Феодорит и Ива были восстановлены Халкидонским собором, а поэтому их новое осуждение могло показаться пересмотром Халкидона. С другой стороны, для Юстиниана и его сторонников сохранение авторитета этих текстов представлялось опасным, поскольку их можно было интерпретировать как поддержку антикирилловской и несторианской христологии.

Юстиниан начал официальную кампанию против "Трёх глав" в 540-е годы. В 544 году император издал указ против них, после чего вопрос оказался в центре конфликта между императором, восточными епископами и западной церковью. Особенно сложной стала позиция папы Вигилия. Сначала он сопротивлялся осуждению, опасаясь, что оно будет воспринято как подрыв авторитета Халкидонского собора. В 548 году он издал "Judicatum", в котором осудил "Три главы", но одновременно стремился сохранить авторитет Халкидона. На Западе это вызвало сильное сопротивление. Африканские епископы и другие западные представители опасались, что император вмешивается в область церковного вероучения и что осуждение авторов, связанных с Халкидоном, создаёт опасный прецедент.

В 551 году Юстиниан усилил давление, издав новый документ против "Трёх глав". Вигилий оказался фактически задержанным в Константинополе и первоначально отказался

участвовать в соборе, если тот будет созван в предложенной форме. В этих обстоятельствах был созван II Константинопольский собор.

Пятый Вселенский собор открылся 5 мая 553 года в Константинополе. Председательствовал патриарх Евтихий. Собор был преимущественно восточным; западное представительство было крайне ограниченным. Папа Вигилий, находившийся в Константинополе, отказался присутствовать на заседаниях. В итоге собор состоялся без него, что стало одной из самых сложных особенностей его последующей репутации на Западе. В актах сохранились материалы восьми заседаний, проходивших в течение мая и начала июня.

На первых заседаниях собор разбирал вопрос о своей легитимности и об отношении к папе. Вигилий был приглашён участвовать, но не явился. Он направил собственный документ, позднее известный как "Constitutum", в котором не соглашался с полной формой осуждения "Трёх глав". Собор, однако, не остановил свою работу. Для восточных епископов решающим аргументом было то, что вопрос касается веры и что они обязаны рассмотреть его независимо от отсутствия папы. В дальнейшем имя Вигилия было исключено из диптихов, то есть его личное церковное общение с собором было разорвано, хотя это не означало разрыва общения всего Востока с Римом.

Затем собор последовательно перешёл к рассмотрению трёх объектов спора. Сначала рассматривалась личность и

сочинения Феодора Мопсуестийского. Здесь собор занимал наиболее жёсткую позицию. Феодор был уже умершим епископом, поэтому речь шла не о дисциплинарном суде над живым человеком, а о посмертной оценке его богословского наследия. Епископы рассматривали его толкование Воплощения, отношение к Кириллу Александрийскому и Ефесскому собору и сочинения, в которых видели тенденцию к разделению Христа.

Затем рассматривались произведения Феодорита Кирского. Сам Феодорит был сложной фигурой: его первоначальное сопротивление Кириллу и его "Двенадцати анафематизмам" создавало впечатление антиалександрийской позиции, но на Халкидонском соборе он осудил Нестория и был восстановлен в епископском достоинстве. Поэтому Пятый собор не осуждал Феодорита как целостную историческую фигуру вне контекста, а прежде всего осудил те его сочинения и высказывания, которые были направлены против Кирилла и Ефесского собора, а также тексты, защищавшие Нестория и Феодора.

Третьей "главой" было письмо Ивы Эдесского к Маре Персу. Письмо было особенно неудобным для халкидонской традиции, поскольку в нём резко критиковался Кирилл и защищался Феодор Мопсуестийский. В то же время Ива был восстановлен на Эдесской кафедре Халкидонским собором. Поэтому вопрос заключался в том, можно ли осудить письмо Ивы, не превращая тем самым Халкидон в ошибочный

собор.

Пятый собор решил эту проблему посредством различения между авторитетом самого Халкидонского собора и конкретными произведениями, которые были написаны отдельными его участниками или позднее были им рассмотрены в определённых обстоятельствах.

Именно здесь проявилась главная богословская задача собора. Он не провозглашал новый христологический догмат вместо Халкидона, а стремился интерпретировать Халкидон в более явно кирилловском ключе. Поэтому в актах Пятого собора постоянно подтверждается авторитет Никея, Константинополя, Ефеса и Халкидона, а также авторитет Кирилла Александрийского. Собор стремился показать, что осуждение "Трёх глав" не является осуждением Халкидонского собора, поскольку сам Халкидон не принимал несторианского учения и не обязывал церковь защищать все сочинения тех лиц, которые были восстановлены на соборе.

Особенно важны четырнадцать анафематизмов, принятых собором. Они развивают христологию, в которой Иисус Христос исповедуется как один и тот же Сын и Господь, истинный Бог и истинный человек. Собор подчёркивал единство субъекта Воплощения и осуждал всякое понимание Христа как двух самостоятельных субъектов. Одновременно он отвергал евтихианское смешение природ. Тем самым Пятый собор продолжал линию, которая позднее получила название неохалкидонства: Халкидон сохраняется, но его язык

прочитывается через Кирилла и через более развитую терминологию единой ипостаси Христа.

Особое значение имел вопрос о формуле "Бог пострадал" и связанной с ней теопасхитской проблематике. Собор принимал формулировки, подчёркивающие, что субъектом страдания по человеческой природе является тот же самый Сын Божий, который по божеству бесстрастен. Это не означало, что божественная природа становится страдательной. Речь шла об ипостасном единстве: один и тот же Христос является истинным Богом и истинным человеком, поэтому свойства человеческой природы относятся к тому же субъекту, который является Сыном Божиим.

Собор завершил работу 2 июня 553 года. Его решения были впоследствии приняты папой Вигилием, хотя процесс оказался крайне сложным. В декабре 553 года он согласился с осуждением "Трёх глав", а в феврале 554 года окончательно подтвердил свою позицию в новом документе. При этом западная рецепция была гораздо менее спокойной, чем восточная. В некоторых западных областях, особенно в Северной Италии, возникли длительные расколы. Миланская церковь сопротивлялась решениям ещё некоторое время, а Аквилейская схизма продолжалась значительно дольше. Это показывает, насколько болезненно на Западе воспринималось осуждение Феодора, Феодорита и Ивы после того, как Халкидон восстановил Феодорита и Иву.

Отдельно необходимо отметить вопрос об оригенизме и

Пятом Вселенском соборе. В позднейшей традиции к Константинополю II иногда непосредственно присоединяют пятнадцать анафематизмов против Оригена. Однако историческая ситуация сложнее. Уже в 543 году существовало отдельное осуждение оригенистских положений, связанное с императорским указом и местным синодом в Константинополе. В дошедших актах самого собора 553 года пятнадцать анафематизмов не образуют самостоятельного блока, принятого на одном из сохранившихся заседаний. Поэтому академически корректнее говорить, что оригенизм был осуждён в константинопольской церковно-императорской среде в 540-е годы, а затем его осуждение оказалось связано с рецепцией Пятого собора, но не приписывать без оговорки все пятнадцать анафематизмов непосредственно его восьми заседаниям.

На Западе после Пятого собора соборная жизнь продолжала развиваться независимо от восточных христологических конфликтов. В Галлии важным стал Арльский собор 554 года, на котором под председательством епископа Сапавда присутствовали одиннадцать епископов и представители отсутствующих клириков. Он принял семь канонов, касавшихся монастырской дисциплины, отношений между епископами и подчинённым духовенством, церковного имущества и порядка управления епархиями. Такие соборы показывают, насколько сильно к середине VI века соборная деятельность переместилась от исключительных догматических кризисов к регулярному регулированию церковной

жизни.

Особое значение на Пиренейском полуострове имели соборы Браги. I Брагский собор состоялся в 561 году и занимался прежде всего остатками присциллианства и церковной дисциплиной. Его каноны регулировали единообразие богослужения, крещение, порядок епископского управления, литургические формулы и положение духовенства. II Брагский собор 572 года под председательством Мартина Брагского собрал двенадцать епископов и принял десять канонов. Он регулировал посещение епископами приходов, подготовку катехуменов, рукоположение, распределение святого мира, церковное имущество, дисциплину духовенства и порядок объявления даты Пасхи.

Важнейшим событием конца VI века стал III Толедский собор 589 года. Его созвал вестготский король Реккаред после перехода от арианства к никейскому христианству. Собор стал масштабным актом религиозной консолидации Вестготского королевства: присутствовали десятки католических епископов, а бывшие арианские епископы и представители арианского духовенства публично отказались от прежней веры. Таким образом, собор завершал длительный процесс, начавшийся ещё в предыдущем столетии: германские королевства постепенно включались в единую никейскую церковную систему.

Если рассматривать соборную историю VI века в целом, становится видно важное изменение. В IV и V веках Все-

ленские соборы прежде всего формулировали основные догматические определения о Троице и Воплощении. В VI веке эти определения уже существовали, но требовали интерпретации и согласования между различными богословскими школами. Поэтому Пятый Вселенский собор не создавал новую христологическую формулу, сравнимую с Никейским "единосущным" или Халкидонским "двумя природами". Его задача состояла в том, чтобы определить, как следует понимать Халкидон в свете Кирилла Александрийского и как исключить из халкидонской традиции тексты, которые могли быть истолкованы как несторианские.

Одновременно соборная система становилась более региональной. В Константинополе, Палестине и Сирии соборы были тесно связаны с христологическим конфликтом и императорской политикой. В Галлии они занимались организацией церковного общества в условиях франкской монархии. В Испании соборы стали инструментом религиозной интеграции бывшего арианского королевства. В Северной Африке и Италии решения Константинополя 553 года, напротив, вызвали сопротивление и новые расколы. Поэтому VI век показывает уже не просто историю отдельных соборов, а формирование нескольких взаимосвязанных соборных традиций внутри единого христианского мира.

Особенно важно, что II Константинопольский собор стал последним крупным этапом христологических споров, начавшихся ещё в первой половине V века. Никея определи-

ла единосущие Сына Отцу, Константинополь 381 года завершил никейскую триадологическую формулу, Ефес 431 года защитил единство Христа и титул Богородицы, Халкидон 451 года сформулировал учение о двух природах в одной ипостаси и одном лице. Константинополь 553 года попытался соединить все эти этапы в единую интерпретацию: Христос один и тот же Сын Божий, истинный Бог и истинный человек, а различие природ не означает разделения субъекта. Именно эта линия позднее станет непосредственным фундаментом для следующего этапа византийской христологии - спора о единой или двойной энергии и единой или двойной воле во Христе.

Поэтому завершение VI века естественным образом ведёт к богословской ситуации VII столетия. После Халкидонского и Пятого Вселенского соборов вопрос уже не мог быть поставлен просто как "одна природа или две природы". Необходимо было объяснить, каким образом в одном Христе действуют две природы, как соотносятся человеческая и божественная энергия, существует ли во Христе человеческая воля и каким образом человеческое действие относится к единому субъекту Воплощения. Именно из этого вопроса вырастет моноэнергизм, затем монофелитство, деятельность Максима Исповедника, Латеранский собор 649 года и, наконец, III Константинопольский собор 680-681 годов.

12. Формирование канона и Филиокве в VI веке.

VI век не был временем, когда христианская церковь внезапно создала единый канон Священного Писания или единое собрание церковных законов. Основные границы библейского канона к этому времени уже сформировались, а важнейшие соборы IV-V веков оставили значительное количество канонических постановлений. Однако именно в VI веке происходил процесс их систематизации, перевода, распространения и практического закрепления. Одновременно западная церковь развивала собственную богословскую терминологию о Святом Духе, в рамках которой постепенно получило распространение учение о происхождении Святого Духа "от Отца и Сына", позднее связанное с латинским добавлением *Filioque* к Никео-Константинопольскому символу веры.

Если говорить прежде всего о библейском каноне, то к началу VI века положение с Новым Заветом было значительно более определённым, чем несколькими столетиями ранее. В 367 году Афанасий Александрийский в своём 39-м Пасхальном послании перечислил двадцать семь книг Нового Завета в том составе, который впоследствии стал общепринятым. На Западе аналогичный состав постепенно закреп-

лялся в конце IV и V веках в церковной практике и соборных списках. Поэтому VI век не следует описывать как эпоху, когда церковь впервые решила, какие именно книги входят в Новый Завет. Скорее это был период дальнейшего закрепления уже сложившейся традиции.

С Ветхим Заветом ситуация оставалась сложнее. Восточные и западные авторы не всегда одинаково относились к книгам, которые позднее получили название второканонических. В латинской традиции после Иеронима сохранялось определённое напряжение между его филологическими предпочтениями и литургической практикой церкви. Иероним различал книги еврейского канона и книги, которые использовались церковью, но его собственная позиция не стала единственным нормативным критерием для Запада. В итоге церковная практика оказалась шире строго еврейского канона, а книги Товита, Иудифь, Премудрости Соломона, Премудрости Иисуса сына Сирахова, Варуха, Маккавейские книги и некоторые дополнительные части Есфири и Даниила продолжали использоваться в латинской литургической и богословской традиции.

В VI веке особенно важно развитие латинской библейской рукописной традиции. Старые латинские переводы существовали в многочисленных вариантах, возникших ещё до появления единого общецерковного латинского текста. Папа Дамас поручил Иерониму пересмотр латинского текста Писания ещё в IV веке, а созданные им переводы и ре-

дакции постепенно распространялись. В VI веке они всё активнее входили в рукописную и литургическую практику Запада. Поэтому окончательное формирование средневековой латинской библейской традиции было длительным процессом, в котором VI век занимал промежуточное положение между позднеантичной множественностью текстов и более унифицированной средневековой традицией.

Важную роль в закреплении канонической традиции сыграл Дионисий Малый, латинский монах, происходивший из Скифии Малой и работавший в Риме в конце V - первой половине VI века. Его значение связано не столько с определением состава библейского канона, сколько с систематизацией церковного права. Около 500 года Дионисий начал создавать собрания соборных канонов и папских декреталей. Его работа была особенно важна потому, что существовавшие в Риме латинские переводы восточных канонов были неоднородны. Дионисий стремился дать более точные латинские версии греческих канонов и привести разрозненный материал в систематический вид.

Первая редакция его собрания включала каноны восточных соборов, а позднейшие редакции были расширены и дополнены западным материалом. В составе Дионисианы оказались каноны Никеи, Анкиры, Неокесарии, Гангры, Антиохии, Лаодикии, Константинополя, Халкидона, Сардики и африканских соборов. В другой редакции присутствовали также так называемые Апостольские каноны и значительный

корпус африканского законодательства. Отдельное собрание было посвящено папским декреталям - письмам римских епископов от Сирияка до Анастасия II. Таким образом, Дионисий соединял два типа нормативного материала: постановления соборов и папские письма, обладавшие каноническим авторитетом.

Значение этой работы трудно переоценить для последующей истории западного канонического права. Дионисий не создавал новые каноны и не объявлял собственные решения общецерковными нормами. Его задача была редакторской и систематизирующей: собрать уже существовавшие постановления, перевести греческий материал на латинский язык и представить его в форме, пригодной для дальнейшего использования. Благодаря этому соборные решения IV-V веков переставали быть набором отдельных документов и превращались в доступный корпус церковного законодательства. Дионисиана впоследствии стала одним из фундаментальных источников западной канонической традиции первого тысячелетия.

При этом VI век продолжал производить и новые каноны. Особенно хорошо это видно на примере франкской Галлии. Орлеанские соборы 511, 533, 538, 541 и 549 годов принимали многочисленные дисциплинарные постановления. Они регулировали избрание и рукоположение епископов, церковное имущество, монашескую дисциплину, брак, положение духовенства, церковное убежище, отношения с иудеями, по-

рядок богослужения и многие другие вопросы. Например, II Орлеанский собор 533 года постановил проводить провинциальные соборы ежегодно; III Орлеанский собор 538 года регулировал порядок избрания епископов; IV Орлеанский собор 541 года занимался церковным имуществом, Пасхой и положением освобождённых рабов.

Это показывает важное изменение в характере соборного законодательства. В IV-V веках канонические постановления часто возникали непосредственно в связи с крупными догматическими кризисами. В VI веке соборное право всё больше становилось постоянным инструментом управления церковью. Епископы регулировали не только ереси и вероучение, но и повседневную жизнь епархий, отношения между клириками, церковную собственность, брак, монашество, богослужение и отношения церкви со светской властью.

В Пиренейской Галлии и Испании происходили сходные процессы. I Брагский собор 561 года принял двадцать два постановления, значительная часть которых была направлена против остатков присциллианской традиции. Собор регулировал литургию, крещение, рукоположения, порядок богослужения, положение духовенства и некоторые практики, которые считались связанными с присциллианством. II Брагский собор 572 года под председательством Мартина Брагского принял десять канонов, касавшихся посещения епископами приходов, подготовки катехуменов, платы за рукоположение, церковного имущества, Пасхи и дисциплины ду-

ховенства.

Особое место в истории канонического права занимает Иоанн Схоластик, патриарх Константинопольский в 565-577 годах. В VI веке он составил греческое собрание соборных постановлений и других церковных норм. Его коллекция стала одним из важнейших этапов развития византийской канонической традиции. Особенно показательно, что Иоанн включил в неё восемьдесят пять так называемых Апостольских канонов. На Западе, напротив, Дионисий Малый перевёл и включил в свою коллекцию только пятьдесят. Таким образом, к концу VI века Восток и Запад уже имели несколько различающиеся канонические корпуса, хотя основная масса нормативного материала оставалась общей.

Каноническое право поэтому нельзя представлять как единую книгу, однажды принятую каким-либо собором. Оно формировалось постепенно. В него входили каноны Вселенских и поместных соборов, папские декреты на Западе, императорское законодательство, монастырские правила и более древние нормативные тексты, происхождение которых иногда было спорным. VI век стал важным этапом именно потому, что этот огромный материал начали систематически собирать и классифицировать.

Совершенно иной, но связанный с этим процесс происходил в области учения о Святом Духе. Западная церковь ещё до VI века использовала формулы, подчёркивавшие теснейшее единство Отца и Сына в отношении происхождения

Святого Духа. Латинское богословие исходило из того, что Святой Дух происходит от Отца и Сына как от единого начала. Однако это ещё не означало, что слова *Filioque* были вставлены в Никео-Константинопольский символ веры.

Здесь необходимо различать два вопроса: существование соответствующего богословского учения и включение конкретного слова в текст общецерковного Символа.

Само учение о происхождении Святого Духа от Отца и Сына встречается в латинской традиции ещё до VI века. Одним из важнейших источников его последующего развития был Августин. В трактате "О Троице" он объяснял единство Божества через отношение Отца, Сына и Святого Духа, причём происхождение Духа связывал не только с Отцом, но и с Сыном. Однако в этом контексте ещё не существовало позднейшего конфликта вокруг изменения текста Никео-Константинопольского символа.

Первое достоверно засвидетельствованное включение *Filioque* именно в латинскую версию Никео-Константинопольского символа связано с Испанией конца VI века. Особое значение здесь имеет III Толедский собор 589 года. Он был созван после обращения вестготского короля Реккареда и значительной части вестготской знати от арианства к никейскому христианству. Собор стал огромным актом церковной и политической интеграции Испании. На нём присутствовали около семидесяти епископов, а бывшие арианские клирики должны были отказаться от прежнего учения

и войти в никейскую церковь.

В контексте борьбы с арианством испанские богословы стремились особенно сильно подчеркнуть полное божество Сына. Именно здесь появляется формула, согласно которой Святой Дух исходит "от Отца и Сына". В документах собора это выражено латинской формулой "a Patre et Filio procedere". Однако исторически необходимо сделать важное уточнение: акты III Толедского собора содержат несколько связанных между собой исповеданий веры, и вопрос о точной текстуальной истории самого Символа достаточно сложен. Поэтому корректнее говорить, что 589 год представляет собой первое надёжно засвидетельствованное церковное закрепление Filioque в испанской традиции, а не утверждать, будто весь современный текст Символа в его позднейшей форме был одномоментно создан на этом соборе.

Значение III Толедского собора для Filioque состояло прежде всего в его богословском и антиарианском контексте. Вестготская арианская традиция отрицала единосущие Сына Отцу. Поэтому подчёркивание того, что Святой Дух связан в своём вечном происхождении не только с Отцом, но и с Сыном, служило частью более широкого утверждения равенства Отца и Сына. Это было не попыткой полемизировать с Восточной Римской империей и не подготовкой к будущему расколу с Константинополем. В конце VI века Filioque ещё не имело того значения, которое оно приобретёт в средневековом споре между Востоком и Западом.

Более того, в Риме *Filioque* в этот период ещё не вошло в текст литургически употребляемого Символа. Никео-Константинопольский символ продолжал существовать в своей первоначальной форме, а западная практика его употребления развивалась постепенно. Рим начал петь Символ с *Filioque* только значительно позднее, в 1014 году при папе Бенедикте VIII. Поэтому нельзя говорить, что уже в VI веке вся Западная церковь изменила Символ веры. Первоначально это было региональное развитие прежде всего испанской церковной традиции, которое затем распространилось в другие западные области.

После Испании *Filioque* постепенно проникало в франкскую церковную среду. Особенно важную роль здесь сыграла франкская богословская традиция VIII-IX веков, где учение о происхождении Святого Духа от Отца и Сына получило дальнейшее развитие. Каролингские богословы стали использовать *Filioque* не только как испанскую антиарианскую формулу, но как самостоятельное выражение латинского тринитарного богословия. Именно тогда возникло напряжение с Константинополем, поскольку вопрос касался одновременно содержания учения и права изменять общецерковный Символ.

Таким образом, конец VI века показывает уже три различных процесса, которые позднее окажутся тесно связанными с историей Запада. Первый - постепенное закрепление библейского канона и унификация латинской библей-

ской традиции. Второй - превращение огромного массива соборных постановлений и папских декреталий в систематическое каноническое право, чему особенно способствовала работа Дионисия Малого. Третий - формирование специфической латинской тринитарной терминологии, в которой учение о происхождении Святого Духа от Отца и Сына постепенно получило выражение в виде *Filioque*.

При этом ни один из этих процессов нельзя описывать как одномоментное решение одного собора. Библейский канон формировался столетиями; каноническое право складывалось из множества соборных и папских постановлений; *Filioque* существовало как богословская формула раньше, чем было добавлено к Символу, а его включение в символическую формулу происходило постепенно и первоначально на региональном уровне. Поэтому VI век следует рассматривать не как завершение всех этих процессов, а как важный этап перехода от позднеантичной множественности церковных текстов и практик к более систематизированным западным и восточным традициям.

Особенно важно это для дальнейшей истории. На Востоке каноническая традиция будет развиваться вокруг греческих собраний соборных канонов и позднейших византийских номоканонов. На Западе Дионисиана станет одним из фундаментальных источников средневекового канонического права. Испанское *Filioque* перейдёт во франкскую среду и там приобретёт новое богословское значение. А различие

между латинской формулой "от Отца и Сына" и восточной формулой "от Отца" станет одним из вопросов, которые в последующие столетия будут всё сильнее связывать тринитарное богословие с вопросом о границах соборного и папского авторитета. В VI веке, однако, речь ещё идёт не о расколе между Востоком и Западом, а о постепенном расхождении богословских и литургических традиций внутри ещё сохраняющего церковное единство христианского мира.

13. Восточная Римская империя в VII веке.

Начало VII века стало одним из наиболее тяжёлых периодов в истории Восточной Римской империи. Государство, которое ещё при Юстиниане стремилось восстановить римское господство над Средиземноморьем, к началу правления Ираклия оказалось перед угрозой полного военного и политического краха. Балканские территории подвергались нападениям аваров и славян, армия была истощена десятилетиями войн, а на востоке возобновился конфликт с Сасанидской Персией. В 602 году император Маврикий был свергнут и убит, после чего на престол взойшёл Фока. Персидский шаханшах Хосров II использовал убийство Маврикия как повод для войны, первоначально представляя себя мстителем за законного императора, но конфликт очень быстро превратился в войну за господство над восточными провинциями Римской империи. В течение следующих двух десятилетий судьба обоих государств несколько раз радикально менялась.

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.