

Святые отцы и учителя Церкви

Л.П. Карсавин



СВЯТЫЕ ОТЦЫ И УЧИТЕЛИ ЦЕРКВИ

Лев Платонович Карсавин

СВЯТЫЕ ОТЦЫ И УЧИТЕЛИ ЦЕРКВИ

Текст предоставлен правообладателем

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=49648088

Святые отцы и учителя Церкви / Л.П. Карсавин: Сатисъ; Санкт-

Петербург; 2007

ISBN 5-7373-0125-7

Аннотация

В своей книге известный русский историк и культуролог Л.П. Карсавин исследует и показывает как из духовных трудов святых отцов первых веков христианства сложилось стройное учение православной Церкви.

Содержание

Предисловие к первому изданию	5
Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях)	20
Введение	20
I. Лжеименный гносис	31
Конец ознакомительного фрагмента.	41

Л.П. Карсавин

Святые отцы и

учители Церкви

По благословению

Митрополита Санкт-Петербургского и Ладозжского

ВЛАДИМИРА

© Издательство «Сатись», оригинал-макет, оформление,
2007

Предисловие к первому изданию

«Любезный читатель, к тебе обращаюсь я в надежде, что ты веришь в Бога, чувствуешь Его веяние и слышишь Его голос, говорящий в душе твоей. И если не обманывается моя надежда, подумаем вместе над записанными мною мыслями...»¹ – так начинается первая работа Льва Платоновича Карсавина на богословскую тему. Этот трепетный призыв к «своему» читателю скрытым камертоном звучит и в позднейших его сочинениях. Для того, кто не хочет его расслышать, многое в творчестве мыслителя остается закрытым и невнятным.

Будущий философ родился в 1882 г. в Санкт-Петербурге в семье танцовщика Мариинского театра Платона Константиновича Карсавина. Звезда русского балета, всемирно известная Тамара Карсавина приходилась философу сестрой. Но Лев, с детства тяготившийся театральным окружением, был ближе к матери: та была склонна к серьезному чтению, вела французские тетради своих «Мыслей и изречений» и благоговела перед памятью своего двоюродного дяди – основателя славянофильства А.С. Хомякова. Это славное родство, несомненно, оказало свое влияние на становление взглядов впоследствии выдающегося представителя русского Серебряного века.

С золотой медалью окончив гимназию, затем истори-

ко-филологический факультет Петербургского университета, Карсавин в качестве сферы научных интересов избирает историю религиозности Италии и Франции средних веков. Тогда же, в 1904 г., еще в студенческие годы, он женится. Его печатные работы этого периода посвящены истории конца Римской империи. По окончании университета, получив двухгодичную заграничную командировку, он углубленно занимается в библиотеках и архивах Европы. Результаты этих изысканий отложились в его фундаментальных трудах «Очерки религиозной жизни в Италии XII–XIII веков» (1912) и «Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках, преимущественно в Италии» (1915). Склонный к мощному системообразующему синтезу ум мыслителя не смог ограничиться рамками описательной исторической науки. Выход за их пределы отчетливо заметен уже в последней его монографии, более культурологической, нежели исторической. По возвращении на родину Л.П. Карсавин, отчасти побуждаемый к тому материальной стесненностью, продолжает очень много работать. Так, в 1913 г. он одновременно занимает должности приват-доцента Императорского СПб университета, преподавателя на Высших (Бестужевских) женских курсах, на Высших курсах Лесгафта, в Психоневрологическом институте, в гимназии ИЧО, кроме того, выполняет обязанности казначея Исторического общества при С.-Петербургском университете. Тогда же он печатает статьи в многочисленных журналах («Вестник Евро-

пы», «Голос минувшего», «Научно-исторический журнал», «Церковный вестник», «Историческое обозрение» и проч.), пишет серию статей в Новый энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона и, наконец, работает над докторской диссертацией «Основы средневековой религиозности».

События 1917 г. внесли существенные осложнения в установившийся ритм жизни мыслителя, однако научные занятия не прекратились. В это время он активно участвует в воссоздании философского общества при С.-Петербургском университете, служившего в первые годы после революции некоей «экологической нишей» для религиозных философов, становится одним из организаторов при этом обществе известного впоследствии своей научной добросовестностью издательства «Academia»; входит в редакционный совет издательства «Наука и школа». На этот период приходится и личностное обновление Л.П. Карсавина. В мутном пореволюционном потоке самым тягостным, по мнению философа, было начатое новыми властями гонение на христианскую Церковь. Однако сила Божия в немощах совершается, и Церковь вышла из этих испытаний очистившейся от наносного и омертвелого, кровью новомучеников приобретя еще более крепкое дерзновение перед Богом в молитве за чад своих. Карсавин быстро откликнулся на эти перемены в положении Церкви. Если раньше он, в целом соглашаясь с основами христианского мировидения, считал себя ими не связанным, то теперь в нем происходит

духовный катарсис, и отныне все дальнейшее его творчество оказывается неразрывно слитым с темой религиозной. С этого времени начинается публикация серьезных философских работ Карсавина. Сначала они носят по преимуществу историософский характер. Сюда относятся «Католичество» (1918), «Введение в историю» (1920), «Восток, Запад и Русская идея» (1922). Параллельно в его творчестве все большее место занимают собственно философские размышления («Глубины сатанинские» (1922), «О добре и зле» (1922), «О свободе» (1922), «София земная и горняя» (1922), «Nodes Petropolitanae» (1922).

Однако вклад Л.П. Карсавина в сокровищницу отечественной мысли до сих пор остается по достоинству не оцененным. В 1922 г. он вместе с группой известных ученых и деятелей культуры был выслан из Советской России, что сделало невозможным для русского читателя знакомство с его последующими работами. В трудные во многих отношениях годы эмиграции публикуются статьи философа на русском, немецком, итальянском и чешском языках. Иноязычные исследования, по замыслу автора, были призваны знакомить зарубежного читателя с проблемами и содержанием русской религиозной жизни. Из работ на русском языке в этот период наиболее значительными являются «Диалоги» (1923), «Святые отцы и учителя Церкви» (1926) и блестящая «Философия истории» (1923). Тогда же происходит сближение Карсавина с русскими церковными кругами. Он встречается с

митрополитом Евлогием. Сам, участвуя в церковных службах, неоднократно выступает с проповедями в православных храмах.

О том, как тяжело переживал философ свое разлучение с Родиной, можно судить по следующему факту: в 1927 г. он получает престижное приглашение на работу в Оксфорд, но, к огорчению своей семьи, его не принимает. Зато сразу же отвечает согласием на полученное в том же году подобное приглашение от Литовского университета. Ему казалось – там он будет ближе к России. И, несмотря на отказ семьи покинуть Париж, он один выезжает в Каунас.

Литовское научное сообщество приняло его радушно. С этого времени и до начала второй мировой войны в жизни Карсавина наступает период относительной устроенности и спокойствия. Пользуясь этим, философ берется за написание на литовском языке (он выучил его за полтора года) фундаментальной «Истории европейской культуры» в 6 томах, над которой работает около десяти лет. Параллельно им издаются книга «*Pėri archov. Опыт христианской метафизики*» (1928), не имеющий аналогов в русской традиции систематический философский труд «О личности» (1930) и, наконец, «Поэма о смерти» (1932), которую сам автор считал своим лучшим произведением. Теперь его мысль достигает своего окончательного оформления, она напряженна и многопланова, без особых пояснений и подробностей. В этом известная трудность работ литовского периода для читателя.

О времени немецкой оккупации Л.П. Карсавин позднее в письме к Е.Ч. Скржинской пишет: «...при немцах не преуспел, так как был против них. С самых первых дней был уверен в торжестве России и хотел с ней воссоединиться»². После освобождения Литвы в 1944 г. он назначается директором Вильнюсского художественного музея. Оставив занятия в университете, он продолжает читать лекции по истории западноевропейского искусства в Художественном институте.

Самые последние записи Л.П. Карсавина сделаны в лагере в местечке Абезь, куда он был заключен в 1951 г. и где в нем вызрел самый весомый плод его философских раздумий, отчасти отраженных в десятке блистательных этюдов, среди которых – как возвышенно его последнее вдохновение! – венок сонетов и цикл терцин, представляющие собой завершение его религиозной философии. Здесь, будучи скован узами телесными и в то же время наслаждаясь дотоле недосыгаемыми им высотами свободы духовной, в 1952 г. умер крупнейший русский мыслитель Лев Платонович Карсавин.

* * *

От медиевистики к философии истории, в основе своей

² Цит. по: *Ванеев А.Л.* Два года в Абези. Брюссель, 1990. С. 343.

христоцентричной, и от нее – к религиозной онтологии как учению об Абсолюте и мире – таков путь творческой эволюции Л.П. Карсавина. Итогом ее является оригинальная религиозно-философская система, соперничать с которой по глубине и законченности в русской философии начала века может, пожалуй, лишь система С.Л. Франка. Оригинальность концепции тем не менее не стирает того факта, что карсавинская мысль движется в русле определенной традиции, а именно – в русле метафизики всеединства, имеющей глубокие корни в истории.

Первоначальные представления о том, что позднее воплощалось в целостные концепции всеединства, восходят к философии досократиков, многие из которых выдвигали идеи о связанности и родстве всего сущего. Они легли в основу систематической разработки принципа всеединства, осуществленной в платонизме и неоплатонизме. Стоит отметить, что, по мнению Карсавина, именно Платон и Плотин дали основание вообще всякой исторической философии, так что и доньше понятие платоника синонимично понятию философа, а «ценность философской системы измеряется степенью ее платонизма»³.

Далее рассматриваемая концепция получила существенное развитие в христианской патристике, особенно в трудах св. Григория Нисского, св. Максима Исповедника и в так называемом «Ареопагитическом корпусе». Идеи христиан-

³ Карсавин Л.П. Апологетический этюд // Путь. 1926. № 3. С. 39.

ского платонизма оказали значительное влияние на развитие средневековой мысли вплоть до эпохи Возрождения. В XV в. к разработке принципа всеединства обращается римский кардинал и мыслитель Николай Кузанский, оказавший огромное влияние на формирование взглядов многих русских философов.

В русской философской мысли проблема всеединства, можно сказать, стала ее главной отличительной особенностью, проявившись еще у славянофилов (учение о «соборности» А.С. Хомякова) и в русской литературе у Ф.И. Тютчева, А.К. Толстого и Ф.М. Достоевского, а в явной форме – у В.С. Соловьева, который под истинным всеединством понимает такой способ устройства бытия, «в каком единое существует не за счет всех, или в ущерб им, а в пользу всех. Ложное, отрицательное единство подавляет или поглощает входящие в него элементы, и само оказывается, таким образом, пустотой; истинное единство сохраняет и усиливает эти элементы, осуществляясь в них как полнота бытия»⁴. Эта интуиция пронизывает умозрения всей последующей русской традиции всеединства, к которой вслед за Соловьевым примкнули князь Е. Трубецкой, о. С. Булгаков, о. Павел Флоренский, С.Л. Франк, отчасти Н.О. Лосский и другие.

Творчество Л.П. Карсавина завершает известную нам традицию всеединства. С ним она вступила в зрелую форму своего существования. В его метафизике отчетливо просматри-

⁴ Соловьев В.С. Соч.: В Ют. Изд. 2-е. СПб., Т. 7. С. 74.

ваются все ее основные начала, те же из них, которые использовались его предшественниками имплицитно, приобретают форму выверенных определений. Однако, как всякая яркая индивидуальность, Карсавин выходит за рамки традиции, в которой работает, порой вступает с ней в спор. Мирозозрение его отличает ряд только ему присущих особенностей.

Обращаясь к наследию мыслителя, следует прежде всего осознать, что среди всех представителей русской традиции всеединства Карсавин был первым и, пожалуй, единственным, кто сознательно строил свою философию на незыблемом основании христианской догматики, стремясь ничего не перекраивать, все благоговейно принимать и лишь бережно выявлять бездонные глубины, в ней сокрытые. В его понимании догмы нет ни холодной абстрактности, ни высокомерия разума, характеризующих отношение к ней В. Соловьева, ни отрицающего последнюю реальность догмы символизма Н. Бердяева, ни фидеистической склонности С. Франка видеть в ней «внеразумную» истину религии, совершенно недоступную мысли.

Чуткость Карсавина к догматической основе христианства коренится в его убеждении, что в современном, теряющемся в безбожии мире заданием подлинной философии является осмысление и возрождение тех начал, которые несут в себе всю силу христианской идеи. Христианство не только не должно поступаться своей разумностью, но, напротив, оно одно и есть единственно разумное, так как именно через него

«возсия миру свет разума», который лишь отчасти был унаследован секуляризованной гуманистической мыслью.

Так понятая задача философии побудила Карсавина написать работу о путях становления христианского догматического сознания, озаглавленную «Святые отцы и учителя Церкви». Предлагаемая здесь публикация настоящей работы осуществляется на родине мыслителя впервые. Единственное – парижское – издание ее в 1926 г. вышло малым тиражом и, быстро разойдясь по частным эмигрантским библиотекам, стало библиографической редкостью.

Несмотря на общую религиозную направленность философии Л.П. Карсавина, данный труд по патристике выпадает из всего контекста его творчества. Задуман он был как учебник для семинарии. Отсюда и сжатость изложения сложного по содержанию материала, и немислимое в научном историческом исследовании отсутствие указания на источники (которые Карсавин превосходно знал) используемых в книге многочисленных цитат, и подчеркнутая структурированность текста. Кроме того, в «Святых отцах...» не найти собственных философских построений автора, являющихся основой его прочих работ.

Однако неявно некоторые из своих излюбленных тем философ проводит и здесь. Так, идейным стержнем, вокруг которого разворачивается изложение учений отцов первых веков христианства, является карсавинская мысль о том, что познание не должно быть противопоставляемо вере, как ис-

тина не противопоставляется Богу. Разум может быть противопоставлен чувству, но не вере, по отношению к которой он является ее собственным моментом. Вера охватывает всего человека, равным образом актуализируясь и в чувстве, и в разуме. Отсюда становится понятной проводимая помимо «Св. отцов...» и в других его работах мысль о том, что в религии «деятельность неотделима от познания, и что в ней все до последней йоты жизненно и каждой догматической ошибке, какою бы ничтожною она ни казалась, неизбежно соответствует моральный грех»⁵.

Нельзя сказать, чтобы точка зрения Л.П. Карсавина на отношения веры и знания была в теологии общепринятой. Так, крупнейший православный богослов XX в. В.Н. Лосский, бывший, кстати, одно время слушателем парижских лекций Л.П. Карсавина, в своем труде «Очерк мистического богословия Восточной Церкви» утверждает, что Бог философов не есть Живой Бог Авраама, Исаака и Иакова и что подлинное богословие в союзе с философией не нуждается. В противоположность последней, где целью является познание само по себе, христианское богословие как некая совокупность знаний в конечном счете всегда только средство, долженствующее служить цели, превосходящей всякое знание. Эта конечная цель, о которой говорят восточные отцы, есть соединение с Богом или обожение (Theosis)⁶.

⁵ Карсавин Л.П. Восток, Запад и Русская идея. Пг., 1922. С. 39–40.

⁶ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Богослов-

Тем не менее позиция Карсавина также имеет под собой почтенную традицию (в основном томистскую) и сильную аргументацию. Дело в том, что богословие имеет своим содержанием нечто уже известное, предмет его наперед дан, открыт. Однако это Откровение представляет собой процесс, длящийся во времени. Полнота истины, которой Церковь обладает от века, выливается в законченные формы догматов, когда в этом возникает насущная потребность. Исторически она, как правило, вызвана появлением какой-либо новой ереси и поднятыми ею проблемами. Именно на этом этапе объективирования догм вероучения немалую роль играет человеческий разум. Здесь, как это показывает история догматических споров первых веков, существенным может оказаться то, на каком философском языке говорили представители того или иного богословского направления, как было, например, в уяснении антиохийской и александрийской школами вопроса о Богочеловечестве Иисуса Христа. Карсавин в своей работе верно показывает, каким образом происходил этот процесс догматического отграничения истины от заблуждений и как при этом совершалась трансформация античного стиля мышления и терминологии в приемлемые для богословия формы.

Говоря о специфике публикуемого здесь труда, необходимо сказать о важном значении конфессиональной позиции автора, пишущего об истории Церкви. Многие счита-

ют конфессионализм ученого препятствием к объективности исследования. Между тем без этого элемента исследование по церковной истории превращается в нечто аморфное и лишенное внутренней логики. Кроме того, в том, что автор стоит на позиции определенной конфессии, еще нет ничего ненаучного. Это может вовсе не препятствовать ему стремиться к истине, ибо он держится своего вероисповедания именно потому, что видит в нем самое полное выражение истины.

Что касается Л.П. Карсавина, то он считал, что абсолютная истина дана нам в учении единой Святой, Соборной и Апостольской Церкви. «Она дана нам в выражении, которое не может быть ни дополнено, ни улучшено, ни изменено. Мы обладаем знанием последним и законченным, но несовершенны в самом обладании»⁷. Неудивительно поэтому, что положения работы «Святые отцы и учителя Церкви» философ ставит в прямую связь с основами православного Предания. Последнее обстоятельство не исключает права и даже религиозного долга верующего ученого искать и сомневаться в процессе теоретического Богопознания⁸. Такое сомнение законно до тех пор, пока испытующий, по слову Евангелия, Писания, разум не заменится разумом, бесплодным в делах веры, разумом безразличным, а потому не проникающим в сокровенное учения Церкви.

⁷ Ванеев А.А. Два года в Абези. С. 63.

⁸ См.: Карсавин Л.П. О началах. Берлин, 1925. С. 8 и сл.

Трудно, однако, философу соблюсти свой вольнолюбивый ум в каких-либо заданных, пусть даже и им самим, границах. Поэтому и в тексте, предполагающем раскрытие основ Православия в творениях святых отцов, Карсавин местами несколько отходит от святоотеческого предания и склоняется к точке зрения новейшего протестантствующего богословия. Следы влияния последнего заметны в таких деталях, как отрицание Карсавиным принадлежности известного трактата о Святом Духе перу св. Василия Великого, между тем в церковной историографии, опирающейся на православное Предание, утверждается его авторство¹⁰; проведение спорного мнения о том, что со св. Иоанном Дамаскиным завершается «и донныне единственный творческий период в развитии христианского богословия»¹¹, исходящего из неявного отождествления целого и его части – богословия и процесса оформления догматов, и проч.

Можно предположить, что работа «Святые отцы и учителя Церкви» широкому читателю, вероятно, покажется во многом необычной и по содержанию, и по характеру освещения материала, далекой от привычных стереотипов нынешнего общественного сознания. Действительно, она рекомендует своего автора как профессионального историка и само-

¹⁰ См., напр.: проф. *Болотов В.В.* Лекции по истории древней Церкви. СПб., 1910. Ч. IV. С. 137.

¹¹ *Карсавин Л.П.* Св. отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях). Париж, 1926. С. 246.

стоятельного мыслителя, однако ориентированного на ценности, казалось бы старомодные и нами давно утраченные за ненадобностью. В таком случае стоит напомнить, что судьба настоящего мыслителя – это всегда и судьба его идей, которая начинается задолго до его рождения и не заканчивается с физической смертью их творца. Если есть в них что истинного и непреходящего, оно не погружается в забвение навсегда. И начатая ныне, после долгих лет глухого молчания, публикация работ Л.П. Карсавина – лучшее свидетельство подлинности его философских прозрений и важности их для нашего тоскующего по правде мира.

С. В. Мосолова

Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях)

Введение

Вера не только теоретическое убеждение и не только волевое усилие. В первом случае она не могла бы никем рассматриваться как заслуга; во втором – не существовало бы «суеверия». Вера сразу является и теоретическим постижением истины и свободным практическим ее приятием. Но как единство теоретического постижения, т. е. признания истины, которая существует независимо от того, хочет ли ее кто-нибудь признавать или не хочет, и *свободного*, т. е. ничем не обусловленного, ни даже самую пред существующей истиной, признания ее, вера возможна лишь в одном случае. – Необходимо, чтобы она была соединением верующего с самой Истиной и чтобы эта Истина была абсолютной, т. е. Божественной, самим Богом. Только если истина есть сам Бог, т. е. всему дает начало, все усовершенствует и все в себе содержит, истина содержит в себе и признание ее со стороны верующего, и его становление истинным. Только тогда истина делает познающего ее свободным, ибо она-то, будучи всеобъ-

емлющей, ничем не обусловлена. И только при действительном соединении верующего со всецелой и свободной Истиной может стать свободным его стремление к ней, ибо тогда оно есть и как бы само свободное раскрытие Истины в верующем. – «Познайте Истину, и Истина сделает вас свободными» (Ин. 8, 32). И Богочеловек Христос Иисус, «Свет Истинный», говорит о Себе: «Я есмь *путь, и истина, и жизнь*» (Ин. 14, 6).

Ибо Иисус Христос есть Истина, как Слово Божие: Путь как истинное обожение тварного естества чрез соединение его в Нем с Богом; Жизнь как Истина не отвлеченная, не теоретическая только, но как всецелая, а потому и живая, «хлеб жизни», «хлеб, спешдший с небес» (Ин. 6, 35, 41, 48, сл. [Здесь и далее имеется в виду: и следующая страница. – *Изд.*]). В самом деле, если истина Божественна, т. е. всецела и все в себе содержит, она осуществляет и выражает себя не только в теоретическом знании, но и во всяческой деятельности и в жизни. Ее нельзя постичь только теоретически или только практически, но – всецело. Жизнедеятельное приобщение к ней умудряет, т. е. органически вырастает и в теоретическое ее познание. Теоретическое же познание ее органически вырастает в жизнь и деятельность. Поэтому у того, кто верует в «глаголы вечной жизни», «из чрева потекут реки воды живой» (Ин. 6, 68; 7, 38). Вера же того, кто действительно не выражает постигаемого им, «мертва» (Иак. 2, 17, сл.), т. е. вовсе не вера и даже постижения истины в себе

не содержит.

Таким образом, христианская вера есть путь человечества к полноте свободного познания и осуществления Истины или к Жизни Вечной. Она – познавательное и жизнедеятельное раскрытие Истины в Богоусыновляемой твари. В полноте же своей вера – совершенная полнота соединившей человека с собой Живой Истины и уже не вера, а само Царство Божие. И вера христианская утверждена и обоснована превыше всяких сомнений тем, что Христос явил ее в Своем слове, в Своей деятельности и в Своей жизни, которые так ясны, что доступны и младенцу, так глубоки, что вечным и все новым влекут мудрейшего, так полны, что всегда пребывают неисчерпаемыми. Всю Истину явил Христос; но всякий человек, всякий век в силах воспринять лишь малую ее долю, и все люди и все века вместе не могут и приблизиться к всецелому ее постижению. Так Христова Истина, все время раскрываясь, остается сама собой, ибо не она развивается, а развиваются приобщающиеся к ней люди. Поэтому христианская вера раскрывалась и после Вознесения Христова, хотя Христос и явил ее во всей полноте. Ведь это явление было полнотой не только для Его времени, но и для всех времен, из коих у каждого свои заботы, свои особые дары и своя ограниченность. Поэтому и существует история как предвосхищение или чаяние и как раскрытие возвещенного Сыном Божиим.

Только Иисус Христос выразил Истину совершенно: рав-

но и словом мудрости и делом любви. Ни одно слово Его не оставалось бездеятельным утверждением отвлеченной истины, но всякое прилагалось в дело любви и призывало людей к деятельности. Ни одно дело Его не оставалось только делом, но всякое осуществляло и раскрывало истину. В нем Истина была Жизнью, а Жизнь – Истиной, ибо Он Сам – Живая Истина. Ни до Него, ни после Него никто не достигал и никогда не достигнет такой полноты и такого *целомудрия*. Ученики могли лишь сообразовать себя Учителю. Самые святейшие и самые мудрейшие из них лишь приближались к Нему. В одних преобладала деятельная жизнь, склоняя их к небрежению знанием; в других – теоретическое познание, отвлекавшее их от деятельной жизни и часто засыхавшее в бесплодии. Сами собой разошлись дороги учеников, и вера христианская продолжала свою земную жизнь частью по пути праведности, частью по пути знания. Единая христианская Истина утверждалась уже не целостно, а двояко: с одной стороны, созерцанием и разумом, с другой – жизнью и деятельностью. Ибо и святые праведники были великими благовестниками, исповедниками и учителями Истины. Их добрые дела светили миру, свидетельствуя о том, что не ложно их упование и не ошибочна их вера. Ведь лишь доброе дерево приносит плоды хорошие; ведь истина узнается и по плодам ее. Так появилась идея авторитета, смысл которой не в порабощении разума, но в помощи ему и в побуждении его к исследованию Истины. К тому же дело не в авторитете отдель-

ного человека. Отдельному человеку целостность и полнота Истины недоступны: кроме Христа Иисуса, всякий человек подвержен ошибкам, Христос же удостоверяет Истину целомудренно и есть Богочеловек. Дело в авторитете Соборной Церкви, ибо ей как Телу Христову, ей как согласующей многообразия в единство, симфонической, соборной (кафолической), Истина чрез Христа доступна и ведома, как Христу. Церковь объединяет разъединяющееся, согласуя и соборую мудрецов и праведников. Она непорочно хранит и соответственно временам и срокам раскрывает Христову Истину.

Даже Священное Писание не было уже самой Живой Истиной, но – словом о Слове или об Истине, некоторым отвлеченным ее выражением. Еще в большей степени справедливо это в применении к творениям мужей апостольских, отцов и учителей Церкви. Но нет и не может быть Священного Писания без Священного Предания. Преданием же своим Церковь не только уясняет и обосновывает слова Писания, но и связует их со всей своей жизнью и деятельностью, соединяя слово Богодухновенного писателя с делом святого праведника, указуя, в чем осуществлялась возглашенная первым истина и какую истину осуществлял подвиг второго. Равным образом и учение святых отцов и учителей Церкви поставлено выше сомнений только в меру принятия его Церковью, которое выражается прежде всего в Предании, вечно живом и живущем. Этому соответствует и самосознание самих отцов. Не только соединяют они в себе богослов-

ско-философское умозрение с праведной жизнью. Они сознают свою внутреннюю, органическую связь с Церковью, стремятся не к построению «своей» системы, но хотят быть выразителями и глашатаями *церковного* учения. И величайшие богословские истины даны были не единичным отцам, а их соборному труду, который лишь частью совершался на вселенских соборах, ибо соборы – от соборности, а не наоборот.

Цель христианина можно определить как сообразование Иисусу Христу. А для достижения ее прежде всего необходимо приближение к Его целомудрию, т. е. согласование знания с жизнью и жизни со знанием, иными словами – истинная вера. Мы должны не только творить добро, но постигать его смысл, т. е. осуществляемую в добре истину – иначе вера наша несовершенна. Мы должны не только постигать истину, но и осуществлять ее в жизни – иначе вера наша мертва, а знание наше лишь надмекает. Мы должны стремиться к целостности Христовой Истины через истинное соединение знания и деятельной жизни. Вот почему столь важно для нас теперь приблизиться к святоотеческой мысли.

Богословско-философское умозрение отцов Церкви возникает и развивается, как и само христианство, в эллинистическом мире, до глубины взволнованном религиозно-философскими исканиями, напряженно устремившемся к абсолютной истине. В связи с этим и в связи с некоторыми ложными предпосылками современного европейского миросо-

зерцания истории христианства попадают во власть весьма опасного искушения. – Отождествляя предчувствия и смутные и частичные предвосхищения с причинами, они склонны понимать христианство как естественный синтез некоторых предсуществовавших ему течений. При этом под синтезом бессознательно разумеется простая, можно сказать, арифметическая сумма, новая же идея, которая из предшествующего никак не выводима, но которая одна только и есть «синтез», просто не замечается. Но, во-первых, такая постановка вопроса ничего не объясняет, отвлекая внимание от того, что во всяком движении ново и единственно ценно. Во-вторых, она совсем неуместна в применении к христианству, так как является скрытым отрицанием его абсолютного значения, т. е. его Богооткровенности¹.

Боговочеловечение есть для христианина средоточие и даже начало истории. Поэтому не христианство определено будущим и прошлым, а будущее и прошлое определены христианством, первое – как его раскрытие и осуществление, второе – как упование на него и стремление к нему. Начало нашей эры есть эпоха «рождения» христианства как чего-то *абсолютно нового* в мире, время Боговочеловечения и обожения человека, время земной жизни Сына Божьего и светлого младенчества Его Церкви. – Мир томится муками рождения. Он тянется к нисходящей с небес Истине, чует ее приближение, слышит ее зовы и немощным человеческим языком пытается ее выразить. Приближаясь к ней, он време-

нами смутно ее провидит – ведь она уже близка – и о ней говорит; но он не знает, какие из его слов – *о ней* и каков истинный смысл этих слов, а прозрения его смутны. Мир «находится во тьме и во тьме ходит, и не знает, куда идет, ибо тьма ослепила ему глаза» (1 Ин. 2, 11). Потому и могло случиться, что «Свет Истинный... в мире был, и мир чрез Него начал быть, а мир Его не познал. Пришел к своим, и свои Его не приняли» (Ин. 1, 9, ел.). Только Церковь, новое дитя мира, ставшее чадом Божиим, приняло Его, и ей дано было разумение Истины. Истину раскрывала она в своем учении и в своей жизни, в свете Истины обнаруживая, *что* из прозреваемого миром было истиной и каков смысл его домыслов и слов. Так в созерцаниях иудея *Филона* Церковь указала на истинность его стремления к Слову, вскрыв ошибочность и тщету его человеческих гаданий. Так позже она раскрыла истинный смысл новоплатонизма, оставшийся недоступным самим творцам его.

Было бы весьма странно, если бы отцы Церкви говорили не на языке своего времени и своего народа. И таким именно языком, на котором тогда только и можно было теоретически выражать истину, и являлись понятия и гипотезы эллинистической философии, вырабатываемые к тому же не без участия христиан. Все это указывает не на обусловленность христианства язычеством, а на историчность христианства. Новизна и правда святоотеческого учения ничего бы не выиграли, если бы святые отцы отвергали частичное усмотре-

ние Истины нехристианами и отрицали даже высказываемую ими правду. С другой стороны, повторение в совершенно новой связи того, что сказано Плотинем или Филоном, уже не повторение, а высказывание совсем нового и осмысление того, что в другой связи и потому неясно, недостаточно сказано.

Не следует представлять себе дело так, будто существовали когда-то два обособленных друг от друга течения: христианское, возвышенное религиозно-нравственное, но невежественное, и языческое, нераздельно владевшее всеми богатствами теоретической мысли. Подобное предположение скрыто предполагает уже и то, для обоснования чего оно выдвигается, именно: обусловленность христианства язычеством. Никогда не было двух таких обособленных течений и их существенного взаимовлияния. Было одно религиозно-нравственное и религиозно-философское течение, которое в определенное время и в определенном месте восприняло Богооткровенную Истину, чтобы продолжиться в двух на поверхности разделяющихся, но в глубине единых потоках: в преобразующем мир христианском и в остающемся вне Церкви. Первый через связь свою с Божественной Истиной сделался основным; второй лишь постепенно растворялся в первом и отдалялся от глубины. Это не значит, что у него не было своих абсолютно ценных достижений, что языческая мудрость не приносила никаких плодов. Были и достижения, только вне Церкви – не до конца уясненные, не

«удостоверенные», затемняемые ошибками. Благодаря глубинному единству всего течения Церковь могла эти достижения осваивать; благодаря тому, что она обладала абсолютной Истиной, она могла их правильно оценивать, осмысливать и, в чем нужно, исправлять. Так, христианский храм не перестает быть христианским по замыслу и выполнению, если среди каменщиков были и язычники.

Раскрытие Церкви в ее учении и жизни – не что иное, как христианизация самого мира, как его свободное становление Церковью. И потому всякая попытка резко разграничить Церковь и оцерковляющийся мир (что предполагается в самой постановке вопроса о их причинном взаимодействии) ведет к ошибкам и даже к невозможности что-либо понимать. Более того, водораздел между Церковью и «миром» проходит не между отдельными учреждениями, и не между отдельными людьми даже, но внутри всякого индивидуального сознания. Любой человек, сколь бы мудр и свят он ни был, лишь *становится* христианином. В нем всегда есть большая или меньшая внутренняя разъятость; в нем никогда нет полноты целомудрия. Он *внешне* сочетает проявления христианской веры с непродуманным осуществлением еще-не-христианского. И это необходимо помнить, когда изучается развитие христианской мысли. Разумеется, отсюда не следует, что нет христианской Истины. Она есть и ведома во всей своей непорочности и полноте Вселенской Православной Церкви. В меру единства нашего с Церковью она

может постигаться и каждым из нас. Но мера эта невелика, а потому индивидуальное знание всегда приблизительно и догадочно. Находящемуся в Церкви ведомо, что *есть* церковное учение, которое абсолютно истинно; но ему не дано знать, *что* из не признанного еще Церковью своим и даже из видимо не церковного станет достоянием Церкви, когда, как и в каком осмыслении.

Сказанным определяется наша задача. – Выделяя церковную Истину, мы должны рассматривать ее в связи с «окружающим». Нам необходимо вовлечь в поле нашего внимания и только считающее себя христианским, ибо и в нем может прорасти семя Истины, и даже еретическое, ибо и в ереси могут всплывать вопросы, имеющие жизненное значение для Церкви и ждущие или получающие ее ответ. «Подобает, – говорил апостол Павел, – быть и ересям» (т. е. индивидуальному исканию и выбору: слово «*hairesis*» значит «выбор»), «дабы открылись среди вас искуснейшие» (1 Кор. 11, 19).

І. Лжеименный гносис

1. Утверждающаяся в полноте Богооткровения Церковь влекла к себе иудейское и языческое сознание; но оно с трудом, медленно, словно по частям, становилось христианским. Оно или коснело в старом, или, довольствуясь внешним сочетанием самых разнородных идей, безудержно бросалось в произвольную и пеструю фантастику. Это заметнее на периферии Церкви – там, где мир лишь начинал становиться ею.

Переходившие в христианство евреи цепко держались за Ветхий Завет. Они чувствовали себя особыми общинами в среде христианских, как бы особой церковью. И разлад между ними и христианами, не считавшими себя связанными Законом, разлад, тяжесть которого пришлось испытать уже апостолу Павлу, с течением времени лишь усилился. Во II веке церковные писатели говорят об иудействующих ересях. К имени «назореев»² присоединяется имя «эвионитов»³, т. е. «бедняков». Соблюдая предписания Закона, они отвергают послания Павла и ссылаются на свое «евангелие от евреев». Для некоторых из них Иисус, сын Иосифа, стал Христом, т. е. Мессией, потому, что пребыл верным Закону. «Желая быть и иудеями, и христианами, не иудеи они и не христиане» (блж. Иероним). Ибо и в Ветхом Завете отвергают они кровавые жертвы и некоторых пророков.

Впрочем, сохранять единство с иудейством им было легче. – При всей своей связанности обрядовой традицией, иудейство отличалось исключительной терпимостью в вопросах религиозно-философских. Проникнутое сознанием внемирности и непостижимости Бога, оно предоставляло всякому строить свое религиозно-философское мировоззрение. Так, возможны были в лоне иудейства и *саддукеи*⁴, и *ес-сеи*⁵, и сплетение иудейских религиозных идей с философией эллинистического мира. Возможен был и *Филон*, который, *вослед Аристовулу*⁶, аллегорически толкуя Библию, доказывал себе и другим, что он – истинный иудей.

Он (род. ок. 30 г. до Р.Х.) был иудеем по крови и самосознанию, по мирозерцанию же своему – александрийцем-полугреком. *Филон*, сознавая абсолютную непостижимость, трансцендентность Божества, искал пути к Нему и успокоения в Нем. Он учил о Непостижимом, который через посредство множества сил создал мир из внешней Ему материи. Эти «силы» (*dyonaii*), венчаемые Логосом, или Словом (его же называет *Филон* и «архангелом», и «Сыном»), то сливаются с Логосом как его обнаружения, то подчиняются ему: богослов непоследователен. То они кажутся ему «идеями» Платона или «семенными логосами» стоиков, то – «демонами» греков и «ангелами» евреев. Они – «силы», или «существа», посредствующие между Богом и миром. Однако, если они вместе с Логосом (или как Логос) сотворены,

им не заполнить бездны между тварью (миром и человеком) и Богом, который продолжает оставаться недоступным. Но иногда Филон считает их свойствами или атрибутами самого Бога, как будто ничего (ибо материя не от Бога) не оставляя на долю творения. И в этом случае делается понятным, почему верил Филон в возможность сверхразумного, экста-тического единения с Богом, а также почему он видел цель религиозной жизни в уходе от мира и отрицательно оценивал душевно-материальное бытие. Платоном поясняет Филон Библию, Библией – Платона, но «или Платон филонизирует, или Филон платонизирует».

Филон не самый яркий и не самый смелый представитель характерного для периферии христианства внешнего синкретизма. – В малоазиатских церквах⁷ со времен апостола Павла бродячие апостолы-самозванцы делом и словом призывали к предельному аскетизму и сеяли «иудейские басни», не только, впрочем, иудейские. Рассуждая «по преданию человеческого и по стихиям мира сего», которыми занималась астрология, они отвергали этот мир и гнушались всего плотского. Но в то же самое время они стремились перекинуть мост через зияющую между Непостижимым и миром бездну, выдумывая «бесконечные родословия» богов, открывая множества «ангелов», миростроителей и мироправителей (*демиургов*). И на место Богочеловека, как единственного Посредника между Богом и людьми, появлялось необозримое число посредников, то полубожественных, то твар-

ных, как ангелы, культ которых и магические сношения с которыми стали быстро развиваться.

Мост другого берега бездны не достигал, лишь затемняя различие между тварью и Богом и заслоняя единственный Путь. – Христос низводился до степени одного из ангелов, в лучшем случае – высшего ангела, который последовательно воплощался в Адаме, пророках, Иисусе, сыне Иосифа. А сознание злой «астрологической» необходимости мира и остро переживаемая потребность бороться со злом вели к отрицанию всего плотского и крайнему аскетизму. При таком разъединении мира на доброе, или духовное, и злое, или душевно-материальное, уже трудно было допустить, что Христос обладал человеческой плотью: все это признавалось только видимостью – мнимым телом, мнимыми, кажущимися страданиями и смертью (*докетизм*). Кто же и что освобождает от злого мира, кто же и что спасает, ибо о спасении думали и его искали? – Бог, Божественный дух, аскеза и... магические обряды и формулы, для пользования которыми необходимо знание свыше, особое ведение (*γνώσις*). Так, в конце II в. в Сирии *элькесаиты*⁸ утверждали, что некий праведник *Элькасаи* получил от ангела, именуемого «Сыном Божиим», и жены, которая была Духом Святым (в семитических языках слово *ruach*, «дух» – двух родов: мужского и женского), таинственную книгу. Умудренные ею, *элькесаиты* надеялись спастись с помощью заклинаний-молитв и повторных крещений. Ведь во время крещения, думали они, на человека

Иисуса сошел Божественный «эон» Христос и его обожил. (Греческое αἰών может значить «век», «мир» и «существо».)

Единство религиозно-философского движения к началу и в начале нашей эры (стр. 24) сказывается в том, что родственные сейчас указанным идеи и стремления обнаруживают себя и в греческой философии. Уже *стоики* пытаются слить ее с универсальной религией, отвергая наивный антропоморфизм. Они утверждают внутреннее единство всех изменяющихся друг в друге вещей и отождествляют это единство с творческим огнем или Богом. Из Бога исходят «семенные логосы», которые периодически все образуют, и все через разрушающий огонь периодически возвращается в Бога. В позднем платонизирующем стоицизме, в новопифагорействе все более уясняются внемирность и непостижимость Божества, что приводит к отрицанию чувственно-материального, к жажде спасения и посредничества. В своем «житии» учившего при Нероне *Аполлония Тианского*⁹ Филострат изображает его как среднее между Богом и людьми существо. Понемногу начинают просачиваться идеи Филона.

Однако в том, что происходило на периферии христианства, главную роль играли собственно асийские религиозные течения, частью связанные с дуалистической религией Зороастра (маздеизмом)¹⁰. Со всей остротой ощущали, что мир – непреодолимое несовершенство, необоримое зло, гнетущая необходимость, которой управляет непреклонное движение небесных светил. Но тем болезненнее переживали потреб-

ность в «освобождении» и в единстве с Непостижимым Богом. Как Он ни далек, как Он ни неведом (Феод ауvсаоТОi;), чувствовали, что Он близок человеку, все пронизывает и наполняет, хотя и не Он, конечно, сотворил этот злой мир. Пантеизм ли это или дуализм? – И то, и другое – их противоречивое, но неразрывное сплетение, а вернее – смутное чаяние христианской Истины. Неразрешимую для человеческого сознания проблему, казалось, можно было разрешить только путем самых сложных построений – всегда простая Истина приходит последней. И религиозная мысль кружилась в хаосе богородословий (*теогоний*) и учений о происхождении мира (*космогоний*), искала успокоения в растворяющем все противоречия и таинственно волнующем мраке бесчисленных эонов. Все смешивалось: «иудейские басни» и вавилонские мифы, пифагорейские числа и философские открытия эллинов, иудейство и христианство. Везде жадно искали ответов на извечные вопросы: «Откуда зло и почему? Откуда человек и как?.. Откуда Бог?»

2. Уже среди *элькесаитов* (стр. 31) говорили о том, что наряду с вечным, воплотившимся последний раз в Иисусе пророком и владыкой будущего мира Христом у Бога есть и другой слуга – князь мира сего, дьявол. Учивший в Малой Азии около 115 г. и, может быть, освоившийся с эллинистической теософией в Египте *Керинф* пытается привести в систему выводы *гносиса*, или «мистического ведения». – Из Высшего Существа произошли Единородный и Логос. Неиз-

меримо ниже их творец мира (*демиург*), или еврейский Бог. Его «Ветхий Завет» – нечто низшее, пригодное лишь для младенческих лет человечества и для людей душевных (психиков). Но Горний Христос принес людям «духовное» (пневматическое) ведение, которое возвещает о Высшем Боге и потому избавляет от этого мира. Для этого Христос в крещении снизошел на демиургова сына, человека Иисуса, которого, однако, покинул перед Его страданиями и смертью.

Еще ранее выступил *Симон Волхв*, родом из Гиттона в Самарии, и его церковные писатели считают основоположником «лжеименного гносиса». Когда Филипп благовествовал в Самарии (Деян. 8), Симон уже «приводил самарян в изумление своими волхвованиями», «выдавал себя за кого-то великого». О нем говорили: «Сей есть великая сила Божия», что не помешало ему креститься и попытаться «дар Божий получить за деньги». Впрочем, христианином он не стал, но оказался «исполненным горькой желчью и в узах неправды». Симон водил с собой некую Елену, выдаваемую им за «Мысль Божию», и симониане чтили их, как Зевса и Афины. Благодаря Ипполиту (конец II в.), использовавшему книгу симониан «*Μεγάλη Αλόφασις*», мы можем довольно ясно представить себе их учение.

Есть Первоначало всего: духовного, душевного, материального. Это – огонь сожигающий и пожирающий, волнуемая огненная стихия Гераклита и стоиков (стр. 32) и «беспредельная мощь», содержащая в себе все. Первоогонь —

«все видимое и невидимое, все словесное и немое, все счислимое и всяческое число. Он – вполне и совершенно разумное, объемлющее, высказывающее, постигающее и созидающее все, что может быть разумеемо. Он – без конца и предела».

Первоначало раскрывается, но и в раскрытости своей оно есть и раскрытость, и невыразимое единство, или «*Молчание*» (σιγή). Оно раскрывается как самосознание, т. е. как сознающий или мыслящий «дух» либо «ум» (nous, mens) и как «помышление» либо «помышляемое» (ἐπίνοια, intelligentia) как сизигия» или чета Ум – Помышление. Но Ум или Дух выражает или высказывает себя, и Помышляемое им получает определенность своего бытия в «понятии» или «имени»: рождается вторая чета Глас – Имя (phoneonoma; phone – голос, звук слова). Высказывает же себя Ум как разумение, или рассуждение, или дискурсивное мышление, предмет и содержание которого – конкретная мысль. Третья чета Разум – Мысль (λογισμός – ἐννοια) завершает самораскрытие Молчания.

Пребывая в небесной своей отчизне, Мысль познала творческий замысел своего Отца (Ума или, вернее, Первоогня), ибо сама и была его творческой мыслью. Но, непокорная, она восхотела творить сама, своими силами создать мир, средоточием которого, соответствующим Первоогню и Молчанию, должен был стать человек. Этим она отъединилась, отпала от Отца. Она произвела архангелов и ангелов. Но они,

унаследовав от нее, своей матери, ее непокорство, полонили ее и, вселив в материю, принудили ее к бесконечному ряду перевоплощений, которые пресекали ей обратный путь к Отцу. Мысль была когда-то женой Менелая Еленой, и ее же нашел сам Симон, как другую Елену, священную блудницу (иеродулу)¹¹ в Тире. Освобождение Мысли-Елены связано с освобождением мира, в котором законодательствуют и правят вдохновители пророков еврейских – ангелы. Но, враждуя друг с другом, ангелы являются виновниками всех бедствий мира: войн, убийств, насилий. Когда мера этого зла переполнилась, сошла на землю «Великая Сила Божия», или «Седьмая сила», и явилась людям как Дух (дуюйца) среди язычников (греческая философия?), как Сын (Иисус Христос) среди иудеев, как Отец в лице самого Симона, освободителя Елены и мира. («Дух» соответствует «Разуму», «Сын» – «Голосу», или «Слову», «Отец» – «Уму», «Седьмая Сила» – «Молчанию», «Первоогню», «Человеку»?)

Конечно, все это является только попыткой включить и христианство в высшую, «истинную» и универсальную религию, причем Христос является лишь вторым по степени и порядку обнаружением «Великой Силы», или Бога. Тело и страдания Христа признаются лишь видимыми (докетизм). А в связи с этим и возвещаемое Симоном спасение является неполным и мнимым в той же мере, в какой мнимы воскресение и бессмертие, возможность которых уже ныне проповедовал ученик Симона *Менандр*¹². Учеником Менандра

считали антиохийца *Саторнила* (II в.), выдвинувшего исконный гностический дуализм (стр. 32) и связавшего его с антииудаизмом. Саторнил противопоставлял создателю иерархии ангелов, непостижимому Богу Отцу – царство владычества над материей сатаны. Но семь ниспавших ангелов, главным из которых был Бог Ветхого Завета, захватили часть материи и создали из нее себе царство, наш мир. Эти мировладыки (демиурги) увидели просиявший над ними на миг светлый образ Отца и попытались выразить его в материи. Однако им удалось создать лишь жалкого пресмыкающегося червя. Тогда Высший

Бог, усмотревший в нем отдаленное Себе подобие, вселил в него искорку жизни (т. е. часть Себя Самого), чтобы она усовершила его до человека и потом возвратилась назад. Но она попала в плен к материи или была заточена в нее ангелами. А с другой стороны, проник в мир и сатана, положивший в нем начало злым людям. История мира и есть история взаимной борьбы мировладык, ветхозаветного Бога и сатаны, которые все говорили устами разных пророков. Но о мире думал и Высший Бог. – Чтобы победить сатану, ангелов и Бога иудейского и чтобы собрать и вознести к Отцу «искорки жизни», на землю в мнимом теле снизошел Божественный зон Ум, указавший добрым (духовным?) людям путь к Отцу в «ведении» (гносисе) и строжайшей, мироотрицающей аскезе.

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.