

а с другой – к пониманию того, что же такое, по Италу, икона. Натурфилософия Итала нас в данном случае не интересует, а по теории образа здесь не сказано ничего такого, что противоречило бы сказанному нами. Этот текст представляется важным в том отношении, что свидетельствует о том, что сам Итал себя не считал идущим против традиции. Почему же он поступил как плагиатор – об этом мы никогда не узнаем. Перейдем к заключению.

### **Заключение**

Итак не считая свидетельств историков, исследовано два прямых источника по теории образа Иоанна Итала. Какие выводы сделаны из каждого? 1) Я пришел к той мысли, что во фрагменте записки Итала, касающимся святых икон, изложено эпистемологическое следствие из **традиционного платонического** учения об эманации. 2) На основе одного текста Итала, свидетельствующего о его триадологии, становится ясно, что Итал учил о Троице, как о первой умпостигаемой триаде Прокла. 3) Также был обнаружен у Иоанна специфический инструментальный термин, примененный к обозначению божественных энергий. Поскольку применение его было таковым, что энергии оказались ниже сущности, я заключил, что они относятся к Троице, как частный эйдос (ипостась Души) к мышлению в себе (Ум).

Что касается нашей основной темы, легко увидеть, что Иоанн Итал исповедует **интеллектуальную теорию образа**. Теорию же Иоанна Дамаскина, собственно православную, мы назовем по аналогии **теорией ипостасного образа**. Подражание есть энергия, но **подражающий обладает собственным бытием**. Тогда как у Итала подражающий не субстанциален.

**А. А. Пржегорлинский**

*Волгоград*

## **ОСОБЕННОСТИ ИНТЕРПРЕТАЦИИ СВ. ФЕОЛИПТОМ ФИЛАДЕЛЬФИЙСКИМ БИБЛЕЙСКОГО ПОВЕСТВОВАНИЯ О ГРЕХОПАДЕНИИ**

В Христианской письменности во все времена первоочередным источником образов для проговаривания учения было библейское повествование. Библия всегда была основным поставщиком метафор; на языке библейской образности проговаривались весьма отвлеченные идеи, догматические и нравоучительные истины. И уже в зависимости от конкретных

проблем той или иной эпохи излюбленным становилась та или иная библейская книга или библейский этюд, или же персонаж. Например, в контексте исихастских споров в Византии XIV в. таковым стало евангельское повествование о Преображении Господнем на горе Фавор. Для православных полемистов этот фрагмент послужил символом и непреложным подтверждением отстаиваемых ими основ православной гносеологии. Фаворский свет, якобы, являлся зримым подтверждением учения о нетварных, божественных энергиях.

И доныне экзегеза Священного Писания служит первоочередным средством утверждения насущных идей. Ярчайшим примером из современности является политическая герменевтика. Ее метод и проблематика явились составным элементом так называемой теологии освобождения, появившейся в католическом богословии середины XX в. и обеспечившей вероуверительное обоснование народно-освободительному движению латиноамериканских народов. Для соответствующей экзегетической традиции излюбленной стала книга Исход, в которой описывается бегство евреев из египетского рабства. Этот образ и стал рассматриваться в качестве символа, урока, если не прообраза, того, чему надлежит свершиться в Латинской Америке<sup>1</sup>.

Итак, вот лишь два случая – из традиции Древней Церкви и из практики современного Христианства, – когда интерес к определенным фрагментам Священного Писания и содержание самой экзегезы этих фрагментов оказывались обусловлены ситуацией толкователей. Эти примеры, скажем так, насущной экзегезы можно было бы бесконечно множить и выявлять экзегетические приоритеты, например, эпохи триадологических споров IV в., священной инквизиции на средневековом Западе и т. д. Одним словом, во все времена библейский текст служил для толкователей некоторым подспорьем для проговаривания, концептуализации актуальнейших идей своего времени. Это – общий принцип.

Но наша задача состоит в том, чтобы показать воплощение этого принципа на одном, достаточно принципиальном примере. Здесь наше внимание будет обращено на библейское повествование о грехопадении первых людей в раю<sup>2</sup>, вернее, на интерпретацию соответствующего фрагмента в писаниях св. Феодипта, митрополита Филадельфийского.

---

<sup>1</sup> *Paulo de Goes. Hermeneutica Politica y Praxis Libertadora // Simposio. 1979. № 20. P. 208–209.*

<sup>2</sup> Быт. 3:1–7.

Весьма лаконично о практической необходимости уяснения состояния первозданного человека и сути грехопадения высказался в начале XIV в. преподобный Григорий Синаит. «Если [мы] не познаем, каких нас сотворил Бог, – записал он для своих учеников, – то не будем осведомлены и в том, как изменил нас грех»<sup>1</sup>. Логика не обосновательная. Ведь проблема человека – особая; осознанию необходимости исцеления предшествует осознание того, что же в человеке является собственно естественно-человеческим, а что является патологией, отравляющей полноценную жизнь. Соответственно, этим всем определяется и характер того аскетического подвига, к которому призывает традиция. В этой статье нам предстоит наметить связи между некоторыми аспектами учения св. Феолипта Филадельфийского<sup>2</sup> и его же экзегезой библейского повествования о грехопадении. В данном случае интерес для нас представляет не только факт насущности экзегезы, но и само ее содержание, ведь у Феолипта соответствующее толкование весьма своеобразно.

По мысли этого византийского писателя, человек, вследствие грехопадения, не сохранил достоинств своей первозданной природы и утратил, таким образом, чистоту божественного образа: «...[Человек] любовью к миру исказил божественные черты (*τοὺς θεϊοὺς χαρακτήρας*), сострастием к плоти испортил образ; и мрак страстных помыслов очернил зеркало [человеческой] души, через которое должен бы зреться Христос – умное солнце»<sup>3</sup>. В контексте представлений св. Феолипта об образе Божиим «зер-

---

<sup>1</sup> *Григорий Синаит*, преподобный. Творения. М., 1999. С. 23 (Акростих 50).

<sup>2</sup> Наиболее полные издания письменного наследия св. Феолипта Филадельфийского см.: A Critical Edition of the Anti-Arsenite Discourses of Theoleptos of Philadelphia by R. E. Sinkewicz // *Mediaeval Studies*. 1988. 50. P. 46–95; *Theoleptos of Philadelphia*. The Monastic Discourses / A Critical Edition, Translation and Study by R. E. Sinkewicz. Toronto, 1992; *The Life and Letters of Theoleptos of Philadelphia* / Edited by A. C. Hero. Brookline, 1994; наконец, самое полное издание см.: *Θεολίπτου Φιλαδελφίας του ομολογητοῦ* (1250–1322). *Βίος και ἔργα. Β' μέρος. Κρίτικο κείμενο – σχόλια ἐκδ. Ι. Κ. Γρηγοροπούλου, Κατερίνη*, 1996. В русскоязычном переводе см.: *Феолитт Филадельфийский*, святитель. Послания к монахине Евлогии / Пер. с греч., предисл., примеч. А. И. Сидорова // *Альфа и Омга*. № 3(25). М., 2000. С. 89–114; *Пржегорлинский А. А.* Антиарсенитские трактаты св. Феолипта Филадельфийского // *Мир Православия*. Вып. 5. Волгоград, 2004. С. 124–163.

<sup>3</sup> *Theoleptos of Philadelphia*. The Monastic Discourses... P. 86. В дальнейшем, цитируя или ссылаясь на греческий текст монашеских трактатов Феолипта, содержащийся в издании, предпринятом Р. Синкевичем, в сносках мы будем указывать номер соответствующего трактата в той очередности, какая определена ему в этом издании, затем номер главы и, по необходимости, номер строки. Например, в данном случае мы цитируем первый трактат, четвертую главу, строки 47–50 (MD 1.4.47–50).

кало души», о котором здесь идет речь, есть не что иное, как «внутреннее умное слово»<sup>1</sup>, и чем сильнее оно затемнено мраком страстных помыслов, тем сильнее искажает отражение в себе Божественных черт, теряя красоту Первообраза.

Впрочем, отражение Первообраза в зеркале собственной души было не единственным источником лицезрения Божественного Логоса. Поэтому Феопит и пишет о том, что наш прародитель также простирал взор на другое «разумное существо», то есть на Еву. Соответственно, «леностное расслабление [некогда] внимательного взора на Господа»<sup>2</sup> произошло не только вследствие ослабления Адамова внутреннего созерцания, но и в результате ослабления его взора на Еву: «Когда же [Адам] перестал на сожительствовающую [с ним] взирать и говорить [с ней], и когда она перестала тянуться к [своему] мужу и внимать словам его, тогда они открыли вход для змия. Разделение (*ἡ διάστασις*) однородных повлекло союз с представителем иного рода. На место нерадения разумных (*λογικῶν*) [тварей] стало [радение] бессловесного (*ἄλόγῳ*) змия, и люди подверглись страшной беде вследствие их беззаботности, небрежения и разделения»<sup>3</sup>.

Традиционным для представителей восточно-христианской письменности было указывать на разделение человечества как на одно из следствий нарушения божественной заповеди. Оттенки же мысли Феопита на этот счет – весьма своеобразны, ибо святитель меняет местами традиционные причину и следствие. Оригинальность приведенного пассажа заключается в актуализации мысли на том, что разделение в человеческом роде именно предшествовало грехопадению и составляло его суть, ибо делало человека восприимчивым к нападкам «бессловесного змия». По Феопиту, удаление от ближнего – это не только неизбежное следствие греха, но – предпосылка, благоприятная среда для большей беды. Анти-индивидуалистические тона такого повествования несомненны.

Но что могло определить подобное направление в интерпретации Феопитом известного библейского повествования? Конечно, ответ на подобный вопрос может носить лишь гипотетический характер; и нам, исходя из текстов самого Феопита, представляется возможным сделать некоторые предположения. В сохранившемся письменном наследии Филадель-

---

<sup>1</sup> MD 23.57.464–465.

<sup>2</sup> MD 6.3.26–27. P. 194.

<sup>3</sup> MD 6.8.90–95. P. 196–198.

фийского митрополита анти-индивидуалистический пафос звучит в двух контекстах: в контексте антиарсенитской полемики и в контексте наставления насельникам общежительного монастыря. Примечательно, что в обоих случаях имеют место аллюзии на соответствующий библейский сюжет.

Подобно Адаму, то есть так же неразумно отводя взоры от ближнего, поступали современные Феолипту арсениты. Святитель считает, что удаление арсенитов от церковного общества делает их восприимчивыми к нашествиям бессловесного змия. Поэтому и призывает таковых «найти скрывающегося в них змея»<sup>1</sup>. Вполне в русле соответствующей идеи оканчивается Феолиптово уподобление раскольников первым людям, которые скрывали наготу своих страстей смоковыми листьями<sup>2</sup>. То есть арсениты, удаляясь от ближнего, по мысли святителя, до конца оставались верными пути падшего Адама. И как важно было предвредить новые отпадения соблазненных арсенитами, указав на то, что отвернувшийся от ближнего не только не соблюдает чистоты, но не избежит беды и, как отвернувшийся от Евы Адам, подвергнется нападкам «бессловесного змия»! Одним словом, за вполне оригинальной интерпретацией библейского сюжета стоит собственное понимание сути схизмы и желание предостеречь собственную паству от опасной проповеди раскольников.

Та же идея пагубности отделения от ближнего звучит, когда Феолипт дает наставления насельникам и насельницам общежительного монастыря. Здесь нам предстоит обратиться к двум поучениям Феолипта, одно из которых обращено к насельницам константинопольского монастыря Спаса Человеколюбца<sup>3</sup>, а второе адресовано к братии неизвестного нам мужского монастыря<sup>4</sup>. Обращаясь к монахине, не желающей примириться со своей сестрой, Феолипт так характеризует ее позицию: «Она вскармливает змея. А думает, что сокрушает его главу». Неужели, – пишет он, – «не желая разговаривать с сестрой, [ты можешь утверждать, что] не держишь ненависти на нее? Ты не хочешь примириться с ней и ее примирить с собой, но говоришь, что любишь

---

<sup>1</sup> A Critical Edition of the Anti-Arsenite Discourses of Theoleptos of Philadelphia... P. 80 (PD 2.12.267; ср. PD 1.4.71–72).

<sup>2</sup> Ibid., P. 56 (PD 1.5.98–102).

<sup>3</sup> MD 7 (Слово, вскрывающее мрак страстных расположений светом проничательности).

<sup>4</sup> MD 9 (Почтение, растолковывающее образ жизни, причисляющий монахам, [подвигающимся] в общине).

ее? ... Видишь ли ты ловушку хитреца? Примечаешь ли посевы лукавого? Он есть тьма, он разделяет свет. Он является врагом, а прикидывается другом...»<sup>1</sup>. Похожие мысли обретаются и в феолитовом поучении к насельникам мужского монастыря. Автор рассматривает их невнимание друг к другу как основание, позволяющее змию втиснуться между братьями и разделить их<sup>2</sup>. Напротив, «видя согласие [между монахами] и не находя разделения, враг не имеет где внедрить, как главу, дабы и остальное тело протиснуть и проложить путь...»<sup>3</sup>. Конечно, здесь не только аллюзия на соответствующее повествование о библейском змее, но та же самая мысль о необходимости дорожить ближним и с любовью на него взирать. Наконец, совершенно в этом контексте находится Феолитова мысль о существенном преимуществе общежительного монашества перед отшельничеством<sup>4</sup>. И вообще, идеалы отшельничества могут показаться весьма сомнительными в свете намеченной Феолитом экзегезы библейского повествования о грехопадении.

Итак, рассмотренная нами Феолитова экзегеза библейского повествования о грехопадении весьма органично сочетается с его пониманием природы церковного раскола вообще и с его полемикой против арсенитов, в частности. Наконец, те же интуиции пронизывают его учение о монашеской общине вообще и его наставления монашествующим, в частности. Все намеченные нами мысли Феолита принадлежат единому идейному пространству и предполагают вполне определенные представления о социальности человека, призвание которого состоит не в самоутверждении, но в гармоничном членстве в обществе Христовом, которое есть Церковь.

**Д. А. Поспелов**

*Москва*

## **МАКЕДОНСКИЙ БЕЗМОЛВНИК ИЗ МЕЛЕНИКОНА И ЕГО ПИСАНИЯ**

Расцвет богословской и полемической деятельности Каллиста Ангеликуды приходится на вторую половину XIV в. Этот отрезок времени можно назвать одним из самых тяжелых периодов византийской истории.

---

<sup>1</sup> MD 7.2.28...–7.4.40.

<sup>2</sup> MD 9.3.

<sup>3</sup> MD 9.5.50–53.

<sup>4</sup> MD 9.4.35–36.