

МИХАИЛ,
архиепископ Вологодский и Великоустюжский

СВЯТОЙ СВЯЩЕННОМУЧЕНИК МЕФОДИЙ И ЕГО БОГОСЛОВИЕ*

ЧАСТЬ ВТОРАЯ. БОГОСЛОВИЕ СВЯТОГО МЕФОДИЯ

Глава I. СОДЕРЖАНИЕ СОХРАНИВШИХСЯ ТВОРЕНИЙ

1. «Пир десяти дев» («О девстве»)¹

«Пир десяти дев» святого Мефодия, по обоснованному заключению всех компетентных исследователей, должен быть признан одной из его ранних работ. Сходство формы и многих деталей «Пира десяти дев» с Платоновским «Пиром» явилось причиной неоднократно повторявшихся высказываний о подражании святого Мефодия Платону. Необходимо иметь в виду, что по существу дела речь здесь идет о чисто формальном подражании; по своему содержанию «Пир десяти дев» представляет собою весьма ярко выраженную антитезу Платоновскому диалогу.

Если уже апологеты II в., а за ними александрийские богословы с большим успехом поработали над тем, чтобы овладеть «египетским наследством» античной культуры, то позднее, на исходе III столетия, христианство в лице своих ученых богословов чувствовало себя достаточно сильным, чтобы применить сокровища античной философии и литературы для своих целей. В данном случае святой Мефодий поставил перед собой задачу использовать форму одного из самых блестящих произведений всемирно известного автора и вместе с тем предложить читателю вместо Платоновского апофеоза Эроса возвышенное христианское учение о девстве и целомудрии, сделав это учение движущим принципом нравственной жизни.

Вполне вероятно, что Мефодиев «Пир» был задуман как наставление в вере и в христианских добродетелях, адресованное общине дев, которые принесли особые обеты воздержания и чистоты. Если всмотреться внимательно в содержание «Пира», то легко убедиться в том, что в основную ткань диалога, представляющего собою восторженную поэтическую похвалу девству, включены многочисленные, зачастую весьма обстоятельные катехизические наставления об основных истинах веры, о фундаментальных нормах христианской жизни, об отношении к различным лжеучениям, о методах истолкования Священного Писания. Не исключена также возможность того, что автор «Пира десяти дев» имел в виду не только противопоставление идеала христианского девства Платоновскому Эросу, но и достижение гораздо более глубокой цели. Эту цель можно сформулировать как стремление привести читате-

* Окончание. Начало в сборнике 10.

¹ Обзорение трудов святого Мефодия, в кратком изложении, дается в том порядке, который принят в издании проф. Н. Г. Бонвеча 1917 г. Следует иметь в виду, что деление на главы и отделы в большинстве случаев принадлежит издателю.

лей «Пира» к выводу о том, что идеализм Платона в его самых высоких устремлениях и прозрениях нашел свое естественное раскрытие и завершение не в модных учениях Порфирия и других неоплатоников, а в Христовом Евангелии.

Пир десяти дев под председательством Ареты (Добродетели), дочери Философии, совершается в саду, сияющем райской красотой, пол сенью широколиственного целомудренника (*agnus castus*). Девы последовательно произносят свои речи в похвалу девству. Содержание речей становится известным из беседы двух дев, не принимавших участия в празднике у Ареты. Григора, подруга десяти избранниц, рассказывает о том, что говорилось на этом празднике, своей собеседнице Еввуле¹.

Старшая из дев — Маркелла — объясняет, почему высшая добродетель — девство — не была известна в древности. Она стала известной только с пришествием в мир Христа. Воплотившееся Божие Слово, будучи Первосвященником, Первопророком и Первоангелом, явилось и Перводевственником. Уподобиться Христу можно только в том случае, если мы стараемся соблюдать девство.

В следующей по порядку речи, которую произносит Феофила, гневно осуждается плотугодие, похоть и незаконная любовь; в то же время дается высокая оценка целомудренному законному браку. Предпочитая девство, не следует пнушаться деторождением.

Фалия истолковывает текст из Послания апостола Павла к Ефесянам (5, 28—32), где идет речь о таинственном союзе Христа с Церковью. Воплощение и воплощение Божия Сына представляется как всецелое восприятие Христом первозданного Адама, восстанавливаемого силою Божия всемогущества в первоначальном достоинстве. Как для Адама помощница — Ева — была создана во время его сна, так и помощницы Христа — уневестившиеся Ему души — получают благодатную силу (для исполнения своего служения в Церкви) в таинстве Христовой смерти, которая сравнивается со сном: Божие Слово, уснув истощанием страдания, добровольно умерло, чтобы представить Себе Церковь славною и непорочною (Еф. 5, 26—27). На основании сопоставления ряда текстов из различных посланий апостола Павла раскрывается возвышенное учение о христианском девстве и целомудрии.

Феопатра прославляет девство, вдохновляясь преимущественно ветхозаветными прообразами и словами Давидовых псалмов. Девство — путь Духа и самое действительное средство для восстановления в нетлении и для примирения с Богом.

Фаллуса толкует текст из книги Числ (6, 1). «Великий обет», о котором говорится в законоположении пророка Моисея, полностью раскрывается только в деятельном осуществлении заботы об исполнении всех заповедей Божиих, ибо безразличное отношение к совокупности всех добродетелей уничтожает труды, направленные исключительно на соблюдение девства. Девство телесное должно соединяться с девством души, сердца, ума и всех чувств.

Агафа вдохновенно описывает красоту девственных душ и подробно изъясняет притчу о Десяти девах. Душа, сохранившая и умножившая елей добрых дел и мудрости, очищенный от всего тленного, становится невестою Слова и священослицою незаходимого Света. Сонм дев всегда следует за Господом, где бы Он ни был. А неугасимое пламя добродетели, излучаемое светильниками мудрых дев, озаряет людей добрыми делами так, что прославляется Отец Небесный.

¹ Женская форма имени — Еввула (*Εὐβούλου*) — надежно засвидетельствована наиболее авторитетными рукописями. У Е. Ловягина ошибочно принята (вслед за некоторыми западными авторитетами) мужская форма имени — Еввул. В других произведениях святого Мефодия нередко встречается его псевдоним — Еввулий. В конце «Пира» Мефодий один раз назван по имени.

Прокилла, пользуясь аллегорическими приемами, толкует тексты из Песни песней. Первыми, кто войдет вместе с Господом в покой новых веков, будут девы, ибо их подвиг является поистине олимпийским подвигом, равночестным с подвигом мучеников. Но и другие подвиги во имя правды не останутся неувенчанными, ибо все души, с которыми входит в общение Христос, приносят различные плоды добродетели.

Фекла выступает как ученица апостола Павла, обогащенная его премудростью. Она подробно говорит о Жене, облеченной в солнце (Откр. 12, 1—6). Для Феклы эта Жена — Церковь; рождаемый ею младенец — не что иное, как община верных. Церковь — наша мать. Она постоянно зачинает прибегающих ко Христу и, образуя их по образу и подобию Христову, рождает для новой жизни, для небесного гражданства. Змий, угрожающий Жене гибелью, — диавол. Для тех христиан, которые держатся непоколебимого основания истины, его угрозы не страшны, а звезды, которые ему удастся увлечь с неба, — это сонмища еретиков, искажающих истину веры. Одним из злых ухищрений диавола является привлечение им людей к вере в роковую силу предопределения и в бредни астрологов. Учение о предопределении не имеет ничего общего со здравым смыслом и недостойно христиан, которым открыто учение Церкви о свободе воли. Человек должен быть господином самого себя и жить сообразно с примером Христа.

После Феклы выступают с речами Тисиана и Домнина. Основное содержание их высказываний — аллегорическое и вместе с тем типологическое истолкование различных текстов Ветхого Завета, в которых автор «Пира» усматривает указания на величие подвига во имя сохранения девства. Великий праздник кушей (Лев. 23, 39—43) будет праздноваться в новом, непреходящем мире, когда будут собраны земные плоды и когда девство — равноангельная жизнь будущего века — воцарится в Божием Царстве. Достигнув воскресения и совершая вместе с Христом праздник тысячелетия покоя, девственная душа водружает свою кушу, украшенную плодами всех добродетелей, не на земле, а в Божием Царстве. Участниками вечного праздника кушей будут и все, живущие целомудренно, ибо целомудрие в супружеской жизни тоже приносит «хотя малые отрасли девственности».

Притча о деревьях, искавших себе царя (Суд. 9, 8—15), и тайна видения пророка Захарии (Зах. 4, 1—4) истолковываются типологически. Исполнение всех пророчеств и прообразов совершается только тогда, когда девство начинает владычествовать над миром и приносит плоды правды. Ступенями, последовательно возводящими человечество к высоте девства, явились: заповедь, данная человеку в раю, после нее — заповедь, которую получил Ной после потопа, и, наконец, закон, принятый Моисеем в пустыне. Девству как величайшему и совершеннейшему откровению Божией воли мы научаемся из заповедей, данных апостолам для спасения мира.

Арета, заканчивая праздник, хвалит всех дев, возвеличивших девственную чистоту и целомудрие, но самой удачной признает речь Феклы. Еще раз подчеркивается, что подвиг девства только в том случае достоин похвалы, если соединяется с деятельной любовью и человеколюбием.

Песнь, которую в конце «Пира» поют его участницы под предводительством Феклы, славит сияющую райской славой добродетель — святое девство и напоминает подвижникам чистоты и целомудрия о тех Божественных воздаяниях, которых удостоены девственники и девственницы Ветхого и Нового Заветов.

2. «О свободе воли»

Сочинение «О свободе воли» представляет собою диалог, в котором собеседниками (в большинстве греческих рукописей) являются Право-

славный (автор), Валентинианин и Друг валентинианина. В славянских рукописях эти названия собеседников отсутствуют. Следует отметить, что славянское название трактата «О Бозе и о вещи и о самовластестве» значительно полнее раскрывает смысл текста, чем греческое: теме о свободе воли в собственном смысле слова посвящены только 13—21 главы. Центральная тема диалога — происхождение зла и его проникновение в мир. Главное острие полемики автора диалога направлено против дуализма во всех его проявлениях. Как известно, дуализм характерен и для платонических теорий и для гностических построений. С ними и полемизирует автор в первую очередь. Вместе с тем диалог имеет и антиоригенистическую направленность. Поскольку Ориген, задавшись целью примирить христианское учение с платонизмом, допустил возможность вневременного творения, а также реальное существование не наполненных содержанием форм вне времени, постольку автор диалога «О свободе воли» поставил своей целью выяснить строго церковную библейскую точку зрения на проблемы миротворения и показать ее несовместимость с оригенистическими двусмысленностями. Отправным пунктом рассуждений святого Мефодия очень часто являются мысли, высказанные Оригеном. В результате весь диалог «О свободе воли» выглядит как своего рода исправленное, строго церковное издание Оригеновского труда «О началах». Участвующие в диалоге валентиниане могут быть называемы таковыми лишь весьма относительно и по существу дела должны быть признаны типичными для своей эпохи представителями модных теорий религиозно-философского эклектизма. Соблазняющие путников языческие сирены, о которых идет речь в самом начале диалога, — это, без сомнения, носители просочившихся в некоторые слои церковного общества ложных теорий. Предостерегая своих читателей от этих соблазнов, автор диалога пользуется преимущественно чисто логической аргументацией в духе аристотелевской школы. Цитаты из Священного Писания немногочисленны. Что касается обильного использования платоновских мотивов и классических литературных приемов, то следует отметить, что как в «Пире десяти дев», так и здесь они употребляются только в качестве формы. И здесь под формальным покровом платонизма святой Мефодий выступает как защитник традиционного церковного учения. Исследователи отмечают подчеркнuto деликатный, дружественный тон полемики с оригенистами и на этом основании считают диалог «О свободе воли» одним из ранних произведений святого Мефодия, написанным в то время, когда его антиоригенизм еще не был так ярко выражен, как впоследствии.

В начале диалога проявления красоты, гармонии и чудесной закономерности, наблюдающиеся в природе, сопоставляются с фактами, свидетельствующими о наличии в мире зла в виде насилий, убийств и всевозможных противоестественных злодеяний. Ставится вопрос: откуда в мире зло? Решения, предлагаемые дуалистами, которые хотят найти извечный принцип зла в материи, якобы не имеющей начала, явно несостоятельны. Совечной Богу материи нет и быть не может. Бог не может быть ни творцом, ни первопричиной зла. Зло — лишь качество, а не субстанция. Является зло лишь в результате чьих-то действий, совершающихся не по необходимости, а по свободному волеизъявлению действующих лиц (гл. 1—12).

Ничто не бывает злым само по себе, а становится таковым лишь по причине злоупотребления. А возможность употребления чего бы то ни было во благо или во зло коренится в принципе свободы воли, который дан Творцом человеку. Свобода воли — главное отличие человека от всех других творений и от стихийных сил природы, подчиненных железному закону необходимости. Цель сотворения человека — достижение совершеннейших благ через благое употребление свободной воли. Мир духов также одарен свободой воли. Но один из духов, не захотев-

ший быть исполнителем Божиих велений, сделался отступником и из зависти научил злу людей. Почему же Бог не уничтожил начальника зла — диавола? Бог пренебрег диаволом не по бессилию, а с той целью, чтобы люди с Божией помощью сами научились одолевать того, кто ранее одолел их (гл. 13—21).

В конце диалога подчеркивается незыблемость библейского учения о творческом всемогуществе Создателя, Который ввел человека в созданный Им мир, наделив его несказанно великими обетованиями. Обращаясь к Валентинианину, Православный заканчивает свою речь такими словами: «Прославляй Бога так, как это Ему угодно. А я не хочу быть слушателем не Божиих истолкований».

3. «О жизни и разумной деятельности»

Трактат с таким названием встречается только в славянских сборниках творений святого Мефодия. Несмотря на то, что, по мнению некоторых исследователей, это сочинение якобы не имеет бесспорных признаков подлинности, нет ни одного веского доказательства в пользу подозрений скептиков. Содержание и стиль трактата полностью созвучны с содержанием и формулировками, которые характерны для другого произведения святого Мефодия, также сохранившегося только в славянском переводе, — «О различении яств»; отчетливо выраженные аналогии имеются и в других бесспорно принадлежащих святому епископу творениях: «Пир десяти дев», «О свободе воли» и «О воскресении».

Основная мысль трактата — увещание терпеливо довольствоваться тем, что Бог даровал в земной жизни каждому отдельному человеку, и с надеждой ждать исполнения пророчеств и обетований, относящихся к жизни будущего века. Поводом к рассуждениям на эту тему явился часто встречающийся ропот многих людей на изменчивость житейских обстоятельств. Человек не должен превращаться в раба вещей; надлежит также всегда помнить, что законом земного бытия всегда и везде бывает изменение условий, предметов и состояний, ибо ничто в этом мире не пребывает незыблемым. Трудности, встречающиеся на жизненном пути, а также испытания и страдания укрепляют дух, дисциплинируют тело и научают стремиться к вечным непреходящим и неизменным благам. В перенесении искушений, в терпении, в мужественном преодолении напастей совершаются «тайнства нашей жизни». Попускаемые Богом скорби — или наказание за содеянные грехи, или средство врачевания души, уязвляемой грехом. Истинный пример для подражания всякий внимательный человек может увидеть в Евангелии — в обстоятельствах многотрудной и исполненной всяких превратностей земной жизни Христа и Его Предтечи. Человека, решившегося на деле исполнить Божии заповеди и претерпеть за них всевозможные лишения, ждут великие награды в Небесном Царстве.

Тематика первых четырех глав трактата имеет много общего с рассуждениями, характерными для стоической морали. Вторая часть сочинения (гл. 5—8) изобилует ссылками на тексты и мысли, содержащиеся в Священном Писании.

4. «О воскресении»

Ни одно из сочинений святого Мефодия не пользовалось в древности такой известностью, как антиоригенистический диалог «О воскресении». Судя по некоторым указаниям, можно думать, что его первоначальное название было «Аглаофон» — по имени одного из собеседников. При своем появлении это сочинение, как и «Пир десяти дев», послужило поводом для враждебных нападок на автора и по этой причине первоначально не было доведено до конца в том объеме, в котором было запланировано («О различении яств» I, 1). За полноту сохранившегося текста «О воскресении» нельзя ручаться: следует считать доказанным

фактом, что в славянском переводе имеют место значительные сокращения, нарастающие в объеме по мере приближения к концу¹.

Трактат состоит из трех «Слов» или «Книг»; объем текста второй Книги вдвое меньше объема первой Книги, а количество текста третьей Книги едва достигает одной трети первой Книги. Расположение материала в диалоге подчинено классическим приемам, характерным для произведений греческой литературы.

В самых общих чертах построение диалога имеет следующий вид. Еввулий (т. е. сам автор — Мефодий) предпринял путешествие из Олимпа в Патару, чтобы встретиться с другом Феофилом, которого туда забросила буря. Еввулия сопровождает Прокл. Они находят Феофила в доме врача Аглаофона. Там же находятся Систелий, Авксентий, Меммиан и другие лица. Между встретившимися друзьями и хозяином дома завязывается беседа, имеющая своим главным содержанием вопрос о воскресении плоти. Здесь очень часто и выразительно звучат мотивы, напоминающие диалоги Платона (как подлинные, так и приписанные ему уже в древности). Автор обнаруживает также знакомство с текстами «Илиады», с трудами Аристотеля и некоторых других греческих авторов. Тексты из Священного Писания используются автором в большом изобилии. Отчетливо чувствуется также стремление автора подчеркнуть связь с церковной традицией. Отправной точкой для рассуждений и полемики на протяжении всего сочинения служат творения Оригена. Тон этой полемики в основном представляется значительно более напряженным, чем в диалоге «О свободе воли»². Интересно отметить, однако же, что в ряде случаев святой Мефодий как бы ищет у Оригена мысли и высказывания, подтверждающие традиционно-церковную точку зрения на тему диалога.

Многие мысли и утверждения Оригена (о предсуществовании души, о грехопадении, совершившемся якобы до сотворения мира, о сущности и назначении всего, созданного во времени) подвергнуты критическому пересмотру. С подчеркнутой серьезностью излагается учение Церкви о том, что человек был создан бессмертным и по душе, и по телу, и о том, что смерть вошла в мир завистью диавола. Цель Божия промысления указывается в соединении противоестественно разделенного (т. е. души и тела, союз которых расторгнут смертью), в возобновлении и прославлении первозданного. Совершая спасение людей, Божий Сын воспринял на Себя человечество, умер и воскрес для того, чтобы мы чрез эти ступени спасения могли восходить к славе неделимого единства души и тела.

Защитники оригенизма — Аглаофон и Прокл — утверждают, что «кожаные ризы» (Быт. 3, 21) обозначают человеческое тело, и приписывают плотскому началу в человеке происхождение всякого зла. Одновременно высказывается утверждение, что душа сама по себе недоступна для греха. Если умершее прежде тело будет возрождаться, то с ним вместе должен возродиться и грех. Учение о воскресении физического тела представляется абсурдом, ибо всё в этом мире находится в постоянном движении и распавшиеся части организма не могут соединиться в прежних сочетаниях. Согласно Оригену, воскреснуть может только духовное тело, точнее — воскресение может быть уделом не физических элементов плоти, а только телесной формы, ибо только она остается неизменной во время земной жизни человека.

Еввулий с помощью Авксентия и Меммиана опровергает доводы оригенистов. Предложенное противниками церковного учения толкование

¹ Это становится очевидным при сравнении перевода с сохранившимися греческими фрагментами.

² Это обстоятельство служит аргументом в пользу мнения о сравнительно позднем сроке завершения работы над текстом сочинения «О воскресении».

«кожаных риз» несостоятельно, ибо искажает смысл библейского повествования. И плоть сама по себе не может быть источником зла: она может лишь служить или добру, или злу. Из всех живых существ только человек создан руками Творца, а потому он должен быть бессмертным в совокупности своего богозданного существа — и по душе, и по телу. Говоря о появлении зла среди людей, защитник церковного учения подробно останавливается на проблеме свободы воли и выясняет библейское учение о соблазне, внесенном в сознание первозданных людей диаволом. Смерть, пришедшая в мир как наказание за грех, рассматривается вместе с тем как Божие благодеяние, как «врачебное очищение, необходимое и для тела, и для души. Как художник, увидев созданную им статую испорченной и разбитой, расплавливает ее и отливает вновь, возвращая ей прежнюю красоту, так поступает и Бог с Своим творением, которое повреждено и сокрушено грехом; путь к воссозданию и восстановлению первоначальной красоты творения пролегает через смерть. Воскресает, конечно, тело, а душа, вновь соединившись с телом по воскресении, оказывается очищенной и утвержденной в добродетели (Книга I, гл. 1—62).

Выяснив принципиальные ошибки оригенистов в вопросе о воскресении плоти, защитник церковных традиций переходит к подробному психологическому анализу греховных искушений, среди которых проходит жизнь людей, подверженных тлению. Здесь же дается подробное, строго церковное истолкование ряда текстов Священного Писания, часто используемых оригенистами в превратных целях. Особое внимание уделено 7-й главе Послания апостола Павла к Римлянам. Невидимая брань, совершающаяся в человеке, имеет своим содержанием борьбу между добром и злом и протекает в условиях воздействия на свободную человеческую волю трех постоянных факторов (по терминологии, которой в соответствии с словоупотреблением апостола Павла пользуется святой Мефодий, — трех «законов»). Первый из этих факторов — сила добра, вложенная в человеческую душу при сотворении, второй фактор — приходящие извне искушения злой силы, третий фактор — укоренившаяся в человеке похоть, внутреннее влечение к греху. Постоянно искушаемый и побеждаемый грехом человек получил от Бога могущественную поддержку в пришествии Христа, потому что мы получаем во Христе Иисусе «закон духа жизни», освобождающий нас «от закона греха и смерти» (Рим. 8, 2). Этот четвертый «закон» есть не что иное, как Христово Евангелие.

После этого снова рассматриваются, критикуются и опровергаются воззрения оригенистов. В качестве аргументов и иллюстраций к высказываемым мыслям привлекаются и различные тексты Священного Писания, и соображения философского характера, и картины из жизни природы, и мысли из писаний ранних церковных авторов. В качестве одной из иллюстраций к тезису о Божием всемогуществе предлагается рассказ о необыкновенном явлении, которое можно наблюдать на склонах Ликийского Олимпа: огонь, который сам собою восходил там из земных недр, вздымаясь до вершины горы, не причинял никакого вреда стоявшему подле огня цветущему растению, называемому целомудренником, в то время как на другие предметы огонь оказывал обычное действие.

Божественное всемогущество превосходит человеческое разумение. Поэтому нет никакой нужды смущаться, представляя себе трудности, неизбежно связанные с размышлением о том, как именно может совершиться воскресение истлевшей и уничтоженной плоти. Библия свидетельствует о многих чудесах, творимых Божией силой; такова, например, история пророка Ионы. Богозданная природа также говорит внимательному исследователю о неизреченном могуществе ее Творца; таков чудесный источник в Тивериаде, образованный струями разного вкуса

и различной температуры. Для Божией силы не составляет труда воспрепятствовать исчезновению в лоне естественных стихий тех частиц, из которых состоят наши тела. У Бога, создавшего вселенную, ни в чем нет недостатка. Поэтому несостоятельны те попытки Оригена объяснить таинство будущего воскресения, в которых дан простор игре воображения и философским домыслам, противоречащим ясным указаниям Священного Писания (Книга II, гл. 1—30).

В конце диалога защитник церковно-библейских традиций подвергает критике самый метод толкования оригенистами текстов и повествований Священного Писания. Стараясь во что бы то ни стало отстоять свою точку зрения, они допускают явные натяжки и привлекают в качестве доказательств такие цитаты из Библии, которые говорят отнюдь не в их пользу. Как образец неправильного изъяснения Библии приводится оригенистическое толкование 37-й главы книги пророка Иезекииля. Ориген хочет видеть в пророчестве об оживших костях только указание на возвращение израильтян из Вавилонского плена. Но история свидетельствует, что это возвращение было сопряжено с большими осложнениями и вовсе не было похожим на то победоносное воскресение, о котором говорит пророк. В подтверждение сказанного приводится выписка из 6-й книги «Иудейской войны» Иосифа Флавия. Следовательно, пророчество относится к таинству воскресения мертвых, которое исповедует Церковь.

Сравнение человеческого тела с пшеничным зерном, употребленное апостолом Павлом в первом Послании к Коринфянам (15, 36 и след.), научает нас глубоко и вдумчиво всматриваться в таинство воскресения. В самом деле, сеется по внешнему виду мертвое зерно; оно прорастает и дает начало новому растению — живому, плодоносящему; затем является колос — и в нем новые зерна. Но всё происходящее с посеянным зерном возможно только потому, что в зерне заложена энергия жизни, принцип воскресения. Так и тела наши воскреснут по той причине, что в них заложена живая сила воскресения. Богоподобное не может быть отвергнуто и оставлено без внимания.

Возражая утонченному оригенистическому спиритуализму, защитник церковного учения подчеркивает, что пренебрежительное отношение к телу обидно и для души, ибо и душа, по свидетельству Писания, имеет некоторую тонкую телесность: Один только Бог абсолютно бестелесен.

Диалог заканчивается молитвой. В ней прославляется победа над смертью, которая совершена чрез страдания и смерть Бесстрастного и Бессмертного. Господь призывается здесь как Помощник, Защитник и Врач, имеющий власть и силу исцелить греховные раны молящихся и избавить их от вечной смерти¹. (Книга III, гл. 1—23).

5. *«О различении яств и о телице, упоминаемой в книге Левит, пеплом которой окроплялись грешники»*

Это сочинение, как и следующие за ним два других, сохранилось только в славянском переводе². Все эти произведения в основном посвящены типологическому и аллегорическому истолкованию обрядовых постановлений Моисеева законодательства. Их содержание не имеет столь ярко выраженного полемического характера, как диалоги «О свободе воли» и «О воскресении». Тем не менее тон и этих произведений, имеющих своей задачей истолковать в христианском смысле иудейские обряды, не лишен своеобразной полемической направленности. В данном случае полемика вызвана необходимостью противопоставить церковное учение искажениям, вносимым в него иудеями или иудействующими

¹ Начало молитвы напоминает первые слова молитвенного гимна Иисуса, сына Сирахова (51, 1 и след.).

² Часть трактата «О прокаже» представлена и греческими фрагментами.

Во всех трех произведениях большое место отведено экзегетике и морали, а также вопросам догматического характера.

«Телица», о которой говорится в книге Числ (19, 2 и след.), в заглавии рассматриваемого сочинения упоминается в связи с книгой Левит. Эта ошибка, вернее всего, объясняется тем, что известное в настоящее время заглавие сочинения не является первоначальным. Не исключена также возможность того, что славянское выражение «в Левитице» следует понимать не как обозначение книги Левит, а в более широком смысле — «левитский закон».

Сочинение «О различении яств» состоит из 15 глав и представляет собою письмо, адресованное святым Мефодием Френопе и Килонии — очевидно, его ученицам. В начале автор рассуждает о смысле злоключений, выпадающих на долю праведников, и рассказывает о тех вражеских нападениях, которые он перенес из-за написанных им ранее сочинений «О девстве» и «О воскресении». В строках, посвященных описанию этих невзгод, сохранился, таким образом, наиболее содержательный текст автобиографического характера, не имеющий аналогий в других произведениях святого епископа. После этого введения следует подробное истолкование ветхозаветных предписаний о дозволенной и недозволенной пище и о жертве телицы. С христианской точки зрения все ограничения, содержащиеся в ветхозаветных указаниях относительно разных родов пищи, надлежит понимать как призыв к воздержанию, терпению и благоразумию. От простого и легко исполнимого (телесное воздержание) человечество возводится Богом, как Премудрым Наставником, к высшему и совершеннейшему — к воздержанию ума, чувств и воли. А жертва телицы — это прообраз крестной смерти Христовой. Руководящая идея всех объяснений — духовное понимание всех предписаний Ветхого Завета. Ключ к их уразумению дан в Новом Завете. В тексте сочинения имеется множество цитат из различных книг Священного Писания. Часто встречаются мысли и выражения, близко стоящие к темам, включенным в состав трактатов «О жизни и разумной деятельности» и «О прокаже», а также встречающимся в «Пире десяти дев». В ряде случаев это сходство переходит в почти дословное совпадение, особенно там, где идет речь о типологическом понимании Ветхого и Нового Заветов (чрезвычайно близки типологические формулировки в трактате «О различении яств» 7 и 11 и в диалоге «Пир десяти дев» 3, 1; 5, 2; 5, 7—8; 9, 1—3). Параллели к высказываниям ранних церковных авторов почти отсутствуют. Исследователями до настоящего времени не была отмечена цитата, содержащаяся в одном из хорошо засвидетельствованных аграфов: «Неискусенный непригоден для Бога» («О различении яств» 11, 2). Мотивы классической философии и литературы в рассматриваемом сочинении не встречаются.

В конце трактата (гл. 14—15) подчеркивается важное значение для духовного здоровья христианина покаянной дисциплины. Совершенное очищение для боящихся Бога — Тело и Кровь Христовы.

6. «О прокаже»

Тема о ветхозаветных предписаниях, касающихся различных видов проказы, служит для святого Мефодия материалом для аллегорического и типологического истолкования текстов в духе возвышенного христианского нравоучения. Употребляемые при этом толковании приемы и обороты речи напоминают собою характерные особенности предыдущего трактата. Но здесь, кроме многочисленных цитат из Священного Писания, встречается немало параллелей к формулировкам святого Ириния («Против ересей»), а также к высказываниям Оригена. Довольно часто употребляются литературные приемы, напоминающие диалоги Платона. До настоящего времени специалистами не было отмечено использование святым Мефодием в этом произведении двух известных аг-

рафов («О прокаже» 15, 3 и 18, 1); кроме того, имеются достаточные основания утверждать, что здесь использован еще один аграф, о существовании которого ранее не было известно («О прокаже» 10, 5)¹.

Как уже было упомянуто, кроме славянского текста, известны и греческие фрагменты сочинения «О прокаже». Объем этих фрагментов невелик. Однако сравнение сохранившихся греческих частей текста, как бы они ни были малы, с славянским текстом позволяет утверждать, что и в данном случае переводчик допускал по местам более или менее сильное сокращение текста.

Сочинение «О прокаже» состоит из 18 глав и представляет собой диалог. Имена собеседников — Еввулий (= Мефодий), Систелиий и Евфимий. Конец диалога (гл. 13—18) представляет собой рассказ Систелиия о его встрече с премудрой ликийяной и о ее наставлениях.

Указания ветхозаветного закона, относящиеся к прокаженным и к обращению с ними, раскрываются в диалоге в плане христианского учения о грехе в его разнообразных проявлениях. Указания, относящиеся к очищению проказы, истолковываются как тема покаяния и борьбы с грехом. Разные виды проказы изъясняются как различные страсти и пороки, расстраивающие душевное здоровье человека и угрожающие чистоте высоких христианских идеалов. Грустными и тревожными нотами звучат здесь жалобы святого Мефодия на деградацию норм христианской морали у его современников, даже среди представителей клира, не исключая и высших из них.

Заслуживают особого внимания имеющиеся в диалоге указания на современную ему покаянную практику церковной жизни. Как древние иудеи показывали священникам телесную проказу, так члены христианской общины должны раскрывать иереям свою духовную проказу. т. е. грех, на исповеди. Иерею надлежит отлучать согрешивших на некоторое время от Церкви для покаяния. Если грешник покажет искреннее раскаяние, он может быть снова принят в Церковь. Но тот, кто закоснел в грехах, недостойн принимать спасительные таинства. Если кто-нибудь дерзнет скрыть свои грехи и обманом войдет в состав церковного общества, такой человек пребывает в Церкви только внешним образом, а фактически находится вне ее ограды. В соответствии с действительным расположением и состоянием души в этой жизни определится и будущая судьба человека: только тот, кто творит волю Небесного Отца, сохраняя свой светильник горящим, может войти в чертог вечности.

В словах мудрой ликийянки, передаваемых Систелием, еще раз предлагается духовное истолкование древних законоположений о прокаже и прокаженных. Углубленное проникновение в сокровенный смысл ветхозаветных указаний позволяет с особой тщательностью подойти к выяснению многих фактов из области наблюдений над современной написанию диалога церковной жизнью. Подобно многовидному разнообразию телесной проказы приходится, к сожалению, наблюдать разные формы духовной проказы, растлевающей не только тело, но и ум и веру. Всё это следует признать совершенно нетерпимым осквернением чистоты христианского общества. Ведь Церковь — эта риза Господня — должна быть чистой.

Наиболее неприглядными представляются пороки клира и, в частности, его руководителей — епископов, среди которых наблюдается даже ростовщичество. Горе пастырям, использующим паству в корыстных целях и забывающим о своем призвании. Такое опьянение мирскими попечениями следует признать опаснейшей болезнью. Что за польза от слов, если нет подтверждающих их дел? Только тот, кто должным образом испытал и проверил себя, может обличать и наставлять других.

¹ «Богословские труды», II, с. 178; «ЖМП», 1954, № 6, с. 43—50.

7. *«О пиявице, о которой говорится в книге Притчей, и о словах «Небеса проповедуют славу Божию»»*

Произведение, помещенное в конце славянского сборника творений святого Мефодия, посвящено аллегорическому и типологическому толкованию текстов из книги Притчей Соломоновых (30, 15—16), из 18-го псалма и из книги Премудрости Соломоновой (7, 1—2). Следует думать, что это сочинение представляет собою письменный ответ на вопросы лица, близкого к святому Мефодию, по имени Евстохий («О пиявице» 1, 2). Текст состоит из 10 глав. В содержании этого произведения можно найти много параллелей к двум предыдущим сочинениям; часто встречаются также мотивы, напоминающие «Пир десяти дев» и «О воскресении». В связи с истолкованием вышеуказанных текстов Священного Писания рассматриваются задачи борьбы с грехом, в которой автор видит первостепенный долг каждого христианина. Имеются здесь также интересные высказывания сотериологического и экклезиологического характера. В конце сочинения идет речь о воплощении Божия Сына. Более подробное раскрытие этой темы обещано в другом сочинении «О теле». Патрологическая наука не располагает сведениями, было ли это сочинение фактически написано, или же его следует считать утерянным.

8. *Фрагменты из сочинения «О сотворенном» («Ксенон»)*

Эти фрагменты сохранились только в «Библиотеке» патриарха Фотия. Исследователи отождествляют выписки, сделанные Фотием, под названием «О сотворенном», с предполагаемым содержанием (вернее, его частью) диалога «Ксенон», о котором говорит Сократ Схоластик. Цель диалога — опровержение учения Оригена о вечности мира. Poleмические приемы, употребленные для этой цели в сохранившихся фрагментах, весьма близки к тем приемам, которые применены святым Мефодием для достижения аналогичной цели в диалоге «О воскресении».

Число сохранившихся фрагментов — 12.

9. *Фрагменты из сочинения «Против Порфирия»*

По единодушному свидетельству древних авторов, святой Мефодий был первым по времени литературным оппонентом неоплатоника Порфирия. Но, к сожалению, в настоящее время приходится констатировать, что из пяти фрагментов, известных в патрологии с именем святого епископа и представляющих собой опровержение нападок Порфирия на христиан, первые три, наиболее содержательные, в действительности принадлежат другому, не известному по имени, автору¹. Лишь 4-й и 5-й фрагменты могут быть признаны действительно принадлежащими святому Мефодию. В них идет речь о том, что такое истинное покаяние, что следует считать злом и что добром. Истинное добро — уподобление Богу, а зло — отсутствие стремления к богоуподоблению, забвение о Боге.

10. *Фрагменты из толкования на книгу Иова*

Извлечения, сделанные в древности авторами различных сборников из толкования святого Мефодия на книгу Иова, относятся к различным текстам этой книги. В настоящее время известен следующий объем этих комментариев: Иов. гл. 9, ст. 2, 5, 7, 10; гл. 25, ст. 1, 3, 4, 6; гл. 27, ст. 2, 3; гл. 28, ст. 14; гл. 29, ст. 3, 5; гл. 38, ст. 1—7; гл. 38, ст. 16; гл. 40, ст. 3, 10, 16, 17, 21, 22. В этих толкованиях речь идет преимущественно об отношении человека к Богу и к Божию промыслу, а также о сво-

¹ Решение вопроса об основаниях для исключения этих фрагментов из числа подлинных сделано на основании грамматического и стилистического анализа, произведенного В. Бухгейтом. V. Buchheit. Studien zu Methodios von Olympos. Berlin, 1958, S. 120—129.

боде воли и о благодати. Говорится также о том, как следует понимать выражение «Страх Божий», о совести, о опособах познания Божиих судеб и о благодатной помощи, которую Господь подает заботливой и внимательной душе, стремящейся к небесам.

11. Фрагменты из сочинения «О мучениках»

В двух весьма небольших по объему фрагментах говорится о том, что честь страдания за Бога является особым Божиим даром, и о том, что начало добрых дел находится в нашей воле, а конец их зависит от Бога.

12. Прочие фрагменты

Четыре небольшие по объему фрагмента, которыми завершено издание Н. Г. Бонвеча, сохранившиеся в виде выписок у разных авторов с именем святого Мефодия, не могут быть размещены в составе его творений, известных исследователям в настоящее время. Здесь содержится материал преимущественно нравоучительного характера (о мгле помыслов, затемняющей Божий свет в человеческой душе; о соразмерности будущего воздаяния с нашими душевными расположениями; о том, что такое истинная мудрость).

Глава II. БОГ И МИР

1. Общие определения

Основная мысль апофатического богословия, выразительно подчеркиваемая в творениях многих великих богословов позднейшего периода, — мысль о неизреченности и невыразимости Божия существа — была сформулирована уже святым Мефодием: «Трудно правильно говорить о Боге» («О пиявице» 1, 2); «Смысл Божия изволения понять человеку невозможно» («О свободе воли» 21, 2) ¹.

Наряду с такими высказываниями неоднократно даются определения тех свойств и качеств Божества, которые, однако же, через Откровение доступны человеческому разуму: «Он — эта Красота нерожденная и бесплотная, не имеющая начала и непричастная разрушению, неизменная, нестареющая и ни в чем не нуждающаяся, Сам в Себе и по Себе Свет, обитающий в неизреченном и неприступном жилище, преизбытком могущества содержащий, и творящий, и образующий всё» («Пир» 6, 1). В трактате «О воскресении» говорится о том, что «один только Бог почитается несотворенным, ни в чем не нуждающимся и неутомляющимся Существом; Он бестелесен, потому и невидим» (3, 18). К числу собственных признаков Божества, кроме Его несозданности, принадлежат также Его нетленность и бессмертие («О различении яств» 12, 3).

Поскольку Бог существует Сам в Себе и это Его существование никем и ничем не обусловлено, постольку Он является единственной Причиной всякого иного бытия и, в силу этого, именуется Отцом всех, Творцом, Вседержителем и Всемогущим («Пир» 1, 2; 2, 7; «О свободе воли» 7, 9; «О различении яств» 1, 6). Бог «благ по природе» («О свободе воли» 21, 3). Мы познаём эту Божию благодать в творении мира, в даровании нам бытия, а затем и спасения (там же, 21, 4—9). Но всесильный Творец вовсе не нуждается в созданиях для Своего совершенства («О сотворенном» 3). Он в Самом Себе имеет источник неограниченной власти и силы («О свободе воли» 11, 8). «Имеее неограниченное бытие есть только одно — именно Бог, ибо, кроме Него, вообще решительно не может быть другого творца» («О воскресении» 1, 36).

¹ Для иллюстрации излагаемой темы здесь, как и во всем последующем изложении, в большинстве случаев приводятся лишь наиболее яркие высказывания.

2. Троичность

Мысли святого Мефодия о Троицином Боге имеют для богословской науки особое значение по той причине, что в то время, когда он жил и писал, излагая учение Церкви, создавались предпосылки будущих формулировок Никейского символа. Это был канун арианской смуты, и Православие уже подвергалось нападкам разного рода лжеучителей, пытавшихся исказить проповедуемое Церковью учение о Пресвятой Троице. Чрезвычайно важно знать, о чем учила, чем была озабочена Церковь, возвещая Божественную Троицу, на грани III и IV столетий.

Троичность Божества является для святого Мефодия твердо установленной аксиомой («Пир» 5, 2; «О различении яств» 12, 2). Он видит символическое изображение Троичного Божества в том числе (1260), которым Тайнозритель обозначает количество дней, проведенных в пустыне Женою, облеченною в солнце (Апок. 12, 6). Если в этой символике чисел ясно проступают приемы, популярные у последователей неопифагореизма, то самое содержание, вложенное в толкование указанного текста из Откровения святого Иоанна Богослова, весьма характерно для постановки триадологической проблемы; здесь идет речь не столько о взаимных отношениях Отца, Сына и Святого Духа, сколько о творческом и промыслительном отношении Лиц Пресвятой Троицы к миру: «совершенное и полное число» — тысяча — «служит символом Отца, Который Сам Собою сотворил и в Себе Самом содержит всё»; число двести «служит символом Святого Духа, так как Он сообщает ведение о Сыне и Отце»; наконец, число шестьдесят «прилагается к Сыну Божию, Который из полноты Божества нисшел в здешнюю жизнь, ... и опять, из Своего умаления, ...вошел в Свою полноту и величие, никогда и при умалении не переставая быть совершенным» («Пир» 8, 11).

Другой символ Троицы — это кедр, иссоп и червленая шерсть, о которых говорится в книге Числ (19, 6). Кедровое дерево, негниющее и вечно зеленое, указывает на нетленность и бессмертие Отца всего сущего; иссоп символизирует Сына, Который пришел, чтобы спасти, исцелить и оживить изнуренное и истлевшее: ведь иссоп употребляется как врачевание и «помогает при телесном изнурении»; червленая (окрашенная пурпуром) пряжа — это символ Святого Духа, Которым запечатлеваются наши души для спасения и дары Которого, пребывающие в христианах, должны быть видимы («сиять») для всех («О различении яств» 12, 2—4). Как видно, и в данном случае внимание экзегета приковано не к взаимным отношениям Лиц Божественной Троицы, а к тому, что может знать об Их действиях в мире человеческий ум.

Заслуживают внимания троичные формулировки, употребляемые святым Мефодием. В конце трактата «О пиявице» находится краткая молитва, содержащая в себе триадологическую формулу, ставшую, вероятно, общеупотребительной в III столетии: «Ты же, Господи, пославший Свою Премудрость для воплощения, — молюсь Господом Иисусом Христом в Духе Святом — очисти мое сердце и сотвори (его) жилищем Святого Духа» («О пиявице» 10, 4). В молитве к Богу Отцу, завершающей диалог «О воскресении», имеется краткое троичное славословие: «Твоя слава и держава во Христе Иисусе Духом Святым».

О Божественном достоинстве Второго Лица Святой Троицы святой Мефодий говорит очень часто и по разным поводам. В его высказываниях по этому вопросу можно встретить и такие формулировки, которые при сравнении с позднейшей терминологией звучат совершенно «понижески», и выражения более или менее субординационистического характера, и, наконец, обозначения не вполне отчетливые. Возникающая таким образом проблема сводится к решению вопроса: принадлежит ли святой Мефодий к числу тех ранних церковных авторов, которые, будучи по существу строго православными в своем богословии, употреби-

ляли обычные для своей эпохи формулировки, дававшие впоследствии повод «заподозрить» их в склонности к субординационизму, или же в данном случае имеется материал для какой-то другой оценки? Вопрос этот относится к числу относительно сложных, и при его решении необходимо исходить из сопоставления разных текстов, которые, как только что было отмечено, не всегда однозначны.

Божий Сын именуется у святого Мефодия «Первородным» и «Единородным» («О воскресении» 3, 23; «О различении яств» 1, 4), «Первой и Единородной Отраслью» («Пир» 3, 4), а также «Старейшим из зонов и Высшим из архангелов» (там же). В речи Домнины («Пир» 10, 6) Божий Сын и Святой Дух названы «двумя первородными Силами, предстоящими Богу». В сохранившихся фрагментах сочинения «О сотворении» имеется такое выражение: «После собственно безначального Начала — Отца — Оно (Слово) становится началом всего прочего» (11). В то же время в речи Феклы («Пир» 8, 9) при истолковании слов псалма 2, 7 («Ты Сын Мой, Я ныне родил Тебя») указывается на совершенную безусловность и вневременность бытия Божия Сына; здесь нет речи ни о появлении Его во времени, ни о каких бы то ни было ограничениях, а возвещается вневременное рождение Сына, Его совечность Отцу¹.

Кроме только что указанных обозначений и толкований, относящихся к Сыну Божию, у святого Мефодия имеются и другие наименования: «Первообразный и Единородный Образ Отца» («О воскресении» 1, 35), «Первороденная Премудрость Божия» (там же, 2, 9), «Сияние славы Отца» («О пиявице» 7, 5) и т. д. Перечень таких наименований можно было бы значительно увеличить, но в этом нет необходимости; достаточно отметить, что святой Мефодий использует в своих богословских формулировках все те библейские выражения, которые относятся и древними и новейшими экзегетами ко Второму Лицу Святой Троицы.

По учению святого епископа, Божий Сын, этот совершеннейший Образ Отца, является Посредником между Отцом и миром, но Его собственная природа безусловно принадлежит Богу, а не твари. Сын образует, устраивает вселенную и управляет ею, определяя ее отношения к Богу Отцу. Основой для таких рассуждений является сопоставление текстов Быт. 1, 1 и Притч. 8, 22 с первыми строками Иоаннова благовестия («О сотворенном» 11). В ряде случаев зиждительная сила возводится непосредственно к Отцу, причем между действиями Отца и Сына усматривается некоторое определенное соотношение: Отец творит, а Сын устраивает и украшает. Из этого следует, что всё сущее в мире должно иметь свое последнее основание в созидательной деятельности Отца, но творческое формирование всех частей мира совершается чрез Сына («О сотворенном» 9; «О воскресении» 2, 10; «Пир» 2, 6). По-видимому, в связи с такими представлениями находится наименование Сына Божия «Десницей Отца» («О сотворенном» 9; «О воскресении» 1, 46). С этим выражением перекликается мысль, содержащаяся в речи Прокиллы в «Пире» («Пир» 7, 1): «Надлежало, чтобы Большой всех прочих после Отца получил свидетельство только от Отца, Который более Его».

В свое время патриарх Фотий высказал предположение, что в тексте творений святого Мефодия были сделаны арианские «поправки», искажившие подлинное учение святого епископа. Патрологи новейшего времени единогласно решили, что в данном случае патриарх Фотий допустил ошибку, поскольку язык творений святого Мефодия — это типичный язык доникейского богословия, особенностью которого, как известно, была характерная неотчетливость и даже неустойчивость термино-

¹ Н. Musurillo высказывает сомнение в подлинности этого текста, обосновывая это предположение своими исследованиями истории рукописной передачи текста «Пира десяти дев» (Méthode d'Olympe. Le Banquet. Paris, 1963, p. 223.)

логии. Такая неустойчивость богословской терминологии временами приобретала характер сознательного подчеркивания тех сторон рассматриваемого догматического положения, которые по существу играют лишь подчиненную роль, не определяя всей сущности данной темы. В частности, так именно в течение довольно продолжительного времени обстоит дело с учением о Троичности и об отношениях Лиц Пресвятой Троицы между собою. Необходимо помнить, что в числе задач, вставших перед апологетами II в., была необходимость опровергнуть обвинение в политеизме, тяготевшее на христианах по инициативе некоторых представителей враждебной христианству языческой философии, соблазнявшей учением о Троице. Апологеты неоднократно высказывали мысль о служебной роли Логоса в деле творения и промысления о мире. Такая постановка вопроса неизбежно влекла за собою ряд представлений и оборотов речи, в которых звучат мотивы субординации. Но эти неточности, обусловленные исторически закономерными условиями развития христианской мысли, ни в какой мере не дают права говорить о фактическом субординационизме тех авторов, для которых дороже всего было Предание Христовой Церкви.

Однако недалек был тот час, когда нашлись в церковной ограде, в церковном клире люди, не дорожившие неразрывными связями с Церковью и с ее Преданием; они пошли по пути намеренного искажения общецерковных убеждений, подчеркивая и развивая, в ущерб основной мысли, отдельные более или менее неудачные выражения и представления. Эти именно искажения, несомненно, имеет в виду тот отдел в речи Феклы («Пир» 8, 10), где обличаются еретические скопища, которые уподобляются «мрачным звездам», низвергнутым с неба диаволом — «драконом» (Апок. 12, 4), потому что они «не остаются внутри тройственного образа благочестия, уклоняясь от православного богочтения». (Затем следует перечень имен и названий еретиков: Савеллий, Артема, евиониты, Маркион, Валентин, Елкесай и другие)¹.

Чрезвычайно важно сопоставить эти мысли «Пира» с тем, что говорится по этому вопросу в сочинении «О прокаже»: «Ум (еретиков) болен проказою неправоверия. Ибо они (грешат) хулою или на Самое То Существо, то есть на Отца, или на Его Предвечное Слово, или на Пресвятого Духа. По справедливости мы говорим поэтому, что еретики больны злою проказою» («О прокаже» 11, 4—5). Как видно, святой Мефодий неоднократно глубоко задумывался над теми искажениями церковного учения о Троице, которые давали себя знать уже в его время. Это «уклонение от православного богочтения», эта «злая прокажа» является предметом его забот и опасений; он, очевидно, предчувствует те глубокие потрясения, которые впоследствии навлекли на Церковь люди, порвавшие с общецерковным учением о Троицином Боге. Эта забота святого епископа о православной церковной триадологии имеет наибольшее значение при определении значения его собственных высказываний о взаимных отношениях Лиц Пресвятой Троицы: если он и пользовался субординационистскими формулировками, то это обстоятельство говорит только о том, что он был сыном своей эпохи².

О Святом Духе святой Мефодий говорит значительно реже, чем о Сыне Божием. В трактате «О прокаже» говорится о том, что «Бог соз-

¹ Н. Musurillo высказывает мысль о том, что перечень имен лжеучителей в речи Феклы является, возможно, позднейшей интерполяцией (Op. cit., p. 227).

² В числе фрагментов, известных с именем святого Мефодия, сохранился еще один текст триадологического содержания, сообщенный Анастасием Синаитом (БО 521, № 3; Лов. 287, № 10). Терминологические и текстуальные особенности этого отрывка (подчеркнуто субординационистического содержания) вызывают сомнения в его подлинности или по крайней мере в достоверности его рукописной передачи (J. Farges. Les idées morales etc. Paris, 1929, pp. 72—73). Возможно, что в этом тексте дан свободный пересказ мыслей, содержащихся в речи Фалии («Пир», 3, 8).

дал всё Духом и Словом» (14, 7, греч. текст). В «Пире» идет речь о действиях Святого Духа в пророческих предсказаниях: именно Дух является предвозвещающим Лицом («Пир» 2, 3); Он же сообщает людям ведение Отца и Сына («Пир» 8, 11)¹. Имеются указания на освящающие действия Духа («Пир» 3, 8), на Его помощь подвигающимся на поприще благочестия (там же, 8, 4). В молитве, которой заканчивается трактат «О воскресении», Святой Дух именуется «Утешителем и Совершителем наших душ» (3, 23). Нередко, говоря о действиях Духа Божия, святой Мефодий относит эти действия одновременно и к Духу и к Слову, подчеркивая этим самым согласное взаимодействие Второго и Третьего Лиц Пресвятой Троицы. Так, например, в «Пире десяти дев» вся христианская жизнь рассматривается как некое соучастие в Божественной жизни. В том сне, которым был объят Адам (Быт. 2, 21), символически предъизображена крестная смерть Божия Сына, уснувшего смертным сном после страданий; в ребре Адама, которое послужило для создания Евы, усматривается символ Духа, — ибо как в результате Адамова сна творческим действием Бога была создана для него помощница, так в результате смертного сна Христова действием Святого Духа воссоздаются души, обручаемые в таинственном браке с Христом и предназначенные для того, чтобы быть Его помощницами в великом деле человеческого спасения («Пир» 3, 8).

Возвращаясь еще раз к субординационистским выражениям, встречающимся у святого Мефодия, необходимо подчеркнуть, что и там, где он употребляет такие выражения, отправной точкой рассуждений для него всегда бывает Священное Писание и Предание Церкви, а не философия. И у него нет тенденции представить внутритроичную жизнь как некий развивающийся процесс. Субординационистские по форме формулировки, употреблявшиеся в некоторых случаях святым Мефодием, служили лишь для того, чтобы более или менее наглядно представить отношение Лиц Пресвятой Троицы к миру и к человеку. В этом и заключается коренное отличие субординационистской терминологии, используемой святым епископом, от сознательного искажения церковной веры теми самонадеянными богословами, которые провозгласили субординационизм своим лозунгом и подготовили почву для будущего арианства².

3. Творение

Причину миротворения святой Мефодий видит в Божественном всемогуществе и в Божественной любви («О свободе воли» 21, 3). Творческие действия возводятся непосредственно к Богу Отцу, но Отец творит вселенную чрез Сына, без Которого ничто в этом мире не совершилось и не оформилось. В толковании видения пророка Иезекииля (Иез. 1, 10) четыре четвероликие существа, управляемые Духом жизни, изъясняются как символическое изображение элементов вселенной — воды, земли, воздуха и огня³. Божественный Логос соединяет их вместе, поддерживает это их нераздельное единство и управляет ими, как опытный возница правит своею колесницею («О воскресении» 2, 10).

Бог, по мысли святого Мефодия, есть Творец в самом точном и абсолютном значении этого слова. Он создал материю из ничего. Совершенно несостоятельны все попытки представить Бога только Устроителем существующей независимо от Него материи, а не ее Творцом («О свободе воли» 3—13).

¹ Необходимо отметить, что Подателем Божественных знаний у святого Мефодия часто называется Сын Божий («Пир» 5, 4; 7, 6 и др.).

² N. Bonwetsch. Die Theologie, S. 55—58; J. Farges. Op. cit., pp. 71—80; H. Musurillo. Op. cit., pp. 19—20, 25—26.

³ Именно эти элементы, по воззрениям древних, составляли в своих сочетаниях весь видимый мир.

В связи с темой о миротворении святой Мефодий занялся разработкой чрезвычайно актуальной для его эпохи темы, возникшей в связи с оригенистическими построениями. Как известно, Ориген, непоколебимо отстаивавший тезис о творении мира из ничего, увлекся мыслью о примирении христианского учения с данными платонизма и пришел к выводу о том, что творческая деятельность Божия совершается вне времени. В связи с этим находятся у него и мысли о множественности сменяющих друг друга миров и о реальном существовании форм вне времени. Основным аргумент Оригена по этому вопросу заключается в следующем рассуждении: Бог благ и Он же являет Себя как Творец, всегда Сушый и Пребывающий; нельзя поэтому представить себе момента, когда Его благость и могущество оставались бездейственными — это было бы и нечестиво и абсурдно («О началах», предисловие 4; 1, 2; 1, 3; 2, 1). Сочинение святого Мефодия «О свободе воли» представляется своего рода поправкой к этим мыслям Оригена, сделанной с традиционно-церковных позиций. В конце этого сочинения содержится как бы прямой ответ на мысли Оригена (хотя имя его здесь не названо): Бог всегда имел творческую силу и благость, но всё это пребывало в Нем в потенции и до творения, а потому нельзя говорить о том, что Бог «был бездейственным»; переход Божия могущества к действию во времени явился лишь обнаружением Божией силы и Божией благости, пребывающих в Боге вечно; Своею мыслью Он «еще прежде творения совершал множество благодеяний» («О свободе воли» 21, 9—11).

В еще более отчетливой и резкой форме святой Мефодий дает ответ Оригену (по вопросу о творении мира) в сочинении «О сотворенном». Изложив в кратком пересказе учение Оригена о совечности созданий и Создателя, он путем логических рассуждений доказывает, что всесовершенный Бог вовсе не нуждается в создании вселенной, чтобы быть Творцом благим и всемогущим: в Нем Самом содержится вся полнота Его бытия и Его свойств. Если же рассуждать по-оригеновски, то необходимо следует сделать вывод, абсолютно несоместимый с истинным учением о Боге, а именно, что «Он есть Вседержитель и Создатель чрез содержимое и созданное, а не Сам чрез Себя». Долг защитников истины — «отвергать такой пагубный грех» («О сотворенном» 2, 7).

Но почему же Богу было угодно дать реальное бытие миру, который Он имел в вечности в Своей мысли? Хотя человеку вообще недоступно ведение Божиих намерений, однако, на основании сообщенного Богом Откровения, человек может, хотя бы отчасти, приближаться к познанию этих намерений. Добрый человек, не имеющий никого, на ком бы он мог обнаружить свою доброту, может представиться бесцельно наделенным этой добротой. Врач и художник, не проявляющие вовне своего искусства, могут показаться напрасно владеющими своими талантами. Доброта только тогда совершенна, когда она в употреблении. Искусство только в том случае приносит славу владеющему им человеку, когда он прилагает это свое умение на деле. «Подобным же образом следует разуметь и о Боге... Он, будучи благим, не наслаждался бы Своею благостью, если бы не имел тех, кто в ней нуждается». Кроме того, творение мира совершилось для той цели, «чтобы Божия благость действовала в созданиях» («О свободе воли» 21, 2—8).

Вчитывающийся в эти рассуждения не может избежать впечатления, что употребленные здесь обороты речи имеют своеобразный антропоморфический оттенок, но, независимо от этого, всё содержание заключительной части сочинения «О свободе воли» убедительно свидетельствует о стремлении автора изложить с наибольшей отчетливостью и ясностью его основную мысль: Бог есть Творец и единое Начало всего сущего в мире; без Его благой воли, без Его силы и без Его искусства ничто сущее не возникало и не могло возникнуть.

Деятельность Бога по отношению к миру не исчерпывается творческими актами. В жизни и в судьбах мира безмерно велико значение Божия Промысла, всё направляющего и устрояющего во благо. Энергично оспаривая распространенную в его эпоху теорию непреодолимого рока (*εἰμαρμένη*), якобы определяющего человеческие судьбы («Пир» 8, 13—16), святой епископ не менее категорически опровергает учения Демокрита и Эпикура о случайностях, будто бы властвующих в мире («О воскресении» 2, 10, 1). Борясь с этими извращениями, он твердо отстаивает библейское учение о том, что жизнь устроится по Божией воле, ибо Богу угодно осуществлять в мире Свои великие цели (там же, 2, 10, 2; «Пир» 2, 7). Бог Творец есть также и Бог Промыслитель. О Его промысле свидетельствует и Писание, и природа («О воскресении» 1, 37; 2, 9). Его благой Промысл не может быть исходным началом роковой необходимости («Пир» 8, 16).

4. Мир духов

Невидимый мир и его обитатели — ангелы — сотворены Богом («О воскресении» 1, 47). Они бессмертны и одарены свободной волей (там же, 1, 37). Среди ангелов имеются разные степени, установленные Творцом: «иной род ангелов, иной властей... Нн херувимы, выступая из своего естества, не пременяются в образ ангелов, равно как ни ангелы в образ других, ибо они должны быть тем, что они есть и какими произошли» (там же, 1, 49). Руководитель и Владыка всех ангельских чинов — Само Божественное Слово, Которое в числе других наименований имеет и название «Первоангела» («Пир» 1, 4). Ангелы выполняют то, что им повелевает Господь; «назначение ангелов — быть с Богом при Его промыслении о творениях» («О воскресении» 1, 37). Ангелы служат тайнам Божия домостроительства; в древние времена они предвозвещали пришествие Спасителя, сообщали Божии откровения Моисею и другим пророкам; архангел Гавриил благовествовал Пречистой Деве Божественную радость («О пиявице» 7, 3—6). Ангелы имеют попечение о Церкви и заботятся о людях («О прокаже» 8, 1; «Пир» 2, 6).

Сотворенные свободными ангелы совершенствуются и утверждают в добре, но не все. Некоторые из них, злоупотребив своею свободою, направились по темному пути богоотступничества. В связи с этой темой слова книги Бытия о «сынах Божиих» и «дщерях человеческих» (Быт. 6, 4) толкуются в духе древнего иудейского предания об обстоятельствах грехопадения ангелов («О воскресении» 1, 37; «Пир» 6, 1)¹. Но первое грехопадение в мире духов совершилось тогда, когда тот, кто был «утренней звездой, возгордился и в управлении вверенным ему сделался лукавым, зачав в себе зависть против нас». Именно зависть к человеку явилась причиною падения денницы и началом космического зла. Но чему же позавидовал диавол? — Тому, что человек более других творений почтен и возвеличен Творцом, Который одного лишь человека удостоил Своего образа и подобия («О воскресении» 1, 36; «О свободе воли» 17, 5). Возмутившийся против Бога и Его заповедей и низвергнутый за это с неба, прежний денница стал диаволом и учителем зла («О воскресении» 1, 37; «О свободе воли» 18, 8). Таким образом, падение диавола находится в теснейшей причинной и временной связи с обольщением им человека. Диавол падает в бездну зла, доведя людей до грехопадения. Дальнейшая деятельность павшего денницы и всех не устоявших в своем достоинстве духов представляется как непрерывное служение злу и противодействие не только Божией воле, но и всем добрым начинаниям человека: «против нас действуют и строят козни диавол и демоны» («Пир» 8, 1). «Демоны ни к чему так не стре-

¹ Это предание нашло свое место в апокрифической «Книге Еноха».

мятся, как к тому, чтобы, прельщая, отводить людей от их Творца и Его Первородного и Единородного Сына Иисуса Христа; они противятся праведным помышлениям... запинают мысли, возводящие ум к бессмертию» («О различении яств» 1, 4; сравн. «Пир» 6, 1). Отвергнув Божие повеление, воспротивившись Богу, диавол, созданный «как некая служебная сила для высших целей», сделался беглецом, дезертиром, добровольно отказавшимся от добра, отступником от своего Создателя. Его цель — учить противиться Богу («О свободе воли» 19, 3—5)¹.

Имея в виду внецерковные дуалистические домыслы, приписывавшие диаволу самостоятельное бытие и едва ли не безграничное могущество, святой Мефодий подчеркивает безусловную зависимость диавола от Божией власти. В связи с этой темой в сочинении «О воскресении» повторяются мысли, сформулированные ранее Афинагором; цитируя Афинагора, святой епископ говорит о том, что диавол — это «дух, обращающийся около вещества» («О воскресении» 1, 37).

5. Человек

Завершением Божиих действий, обнаруживаемых в создании и украшении видимого мира, явилось сотворение человека. В полном соответствии с библейской и церковной традицией антропоцентрическая тема играет у святого Мефодия роль ключа ко всей истории творения и бытия мира. Человек является тем существом, которое, пользуясь разумом и другими богодарованными способностями, в отличие от всех других видимых творений, может познать и прославить Творца. Если весь этот видимый мир сотворен для человека, то «человек создан для Самого Бога, чтобы прославлять Владыку» («О свободе воли» 21, 8).

Мир был приготовлен для своих разумных обитателей заранее, и человек был введен создавшим его Богом в этот мир и помещен в нем подобно тому, как художник помещает в великолепном, заблаговременно построенном храме изваянную им прекрасную статую («О воскресении» 1, 34). Человек существенно отличается от всех других творений, живущих в видимом мире; в общей иерархии мироздания он поставлен на втором месте — непосредственно после бесплотных ангелов («О воскресении» 1, 35). Человек создан особым творческим актом и наделен бессмертием. Если земной художник, создав произведение искусства, заботится о его сохранности, то тем более всемогущий Зиждитель позаботился о том, чтобы сотворенный Им человек обладал бессмертной жизнью. Этот Божественный дар бессмертия относится к целому составу человеческого существа — и к душе, и к телу (там же, 1, 34).

Душа и тело человека созданы и гармонически соединены между собою Богом. Говоря о составе человеческого существа, святой Мефодий, как правило, остается на дихотомических позициях: в человеке различается душа и тело. О тройственном составе человека речь идет сравнительно редко. В «Пире», при истолковании текста Быт. 15, 9, говорится: «Принеси Мне и соблюди... душу свою, ...и плоть, и ум» («Пир» 5, 2); «Будешь совершенным и непорочным, посвятив Мне и душу, и чувство, и ум» (там же). В трактате «О прокаже» (9, 2) человек рассматривается как состоящий из разума, души и тела. Эти весьма немногочисленные указания на трехчастный состав человека имеют одну особенность: здесь не говорится о «духе человека», а речь идет о его «уме» или «разуме».

Своеобразную иллюстрацию к этим представлениям дает сохранившийся отрывок из толкования святого Мефодия на книгу Иова 29, 3 (фрагмент № 12); здесь говорится о том, что как голова является важ-

¹ Об отступничестве и дезертирстве диавола говорится уже у Феофила Антиохийского («Послание к Автолику» 2, 28) и у Иринея Лионского («Против ересей» 5, 21).

нейшим членом тела, так ум (*νοῦς*) следует считать важнейшим в душе. Во фрагменте № 10 (из толкования на книгу Иова 27, 3) Божественный дух, данный всем людям, истолковывается как совесть.

Мнение тех людей, которые считают человека «неудавшимся ангелом», не заслуживает внимания. Бог всегда творит только то, что Ему угодно, а потому нет оснований исказить ясный смысл Писания, которое свидетельствует, что Господь сотворил человека именно таким, каким захотел — из тела и души («О воскресении» 1, 50)¹.

Святой Мефодий выступает также против поддержанного оригенистами гностического учения о предсуществовании души и о ее пребывании в теле, как бы в узах и темнице. Если в его раннем произведении — в «Пире десяти дев» можно найти отдельные выражения, относящиеся к этой теме, в которых как будто нет столь категорического осуждения оригенистических высказываний («Пир» 2, 5, 7), то более позднее сочинение «О воскресении» не оставляет у читателя никаких сомнений в отрицательном отношении святого епископа к внецерковному спиритуализму Оригена². «Тело не должно признавать узами, или темницею, или оковами» («О воскресении» 1, 32). «Говорить, что души низвергаются с неба и, стремясь в наш мир, проходят через огненные источники и воды над пространствами тверди, есть пустословие и натянутая речь» (там же, 1, 55)³. Утверждение оригенистов (в толковании на Быт. 3, 21), будто «кожаные одежды», ставшие достоянием человека после грехопадения, обозначают его физическое тело, должно быть отвергнуто самым решительным образом (там же, 1, 29—33, 57). Заблуждаются оригенисты и в том случае, когда утверждают, что тело есть единственная причина греха: ведь «тело содействует душе и в праведности и в неправедности... Тело вместе с душою есть причина и добрых и худых дел» (там же, 1, 54).

Божественная сила творит и устраивает всё, что есть в мире, из соединения противоположностей, какими являются основные элементы мироздания — тепло и холод, влага и сухость. Так и человека Божия Премудрость создала по подобию вселенной, соединив в его существе различные элементы, а потому человек является «малым миром», микрокосмом, содержащим в себе составные части вселенной и принадлежащим по телу к земле, а по душе — к небу (там же, 2, 10; «О пиявице» 7, 7 — славянский текст и русский перевод).

Не следует уничтожать тело, чтобы возвеличить душу, ибо человек уже в раю жил с телом («О воскресении» 2, 1). Тело человека есть храм и колесница души («Пир» 1, 1; «О воскресении» 2, 22). Тело уподобляется также кораблю, на котором душа совершает плавание по волнам житейского моря («Пир» 11, 3).

Вместе с тем нельзя забывать, что губельная похоть, как правило, находит себе жилище в теле человека. Но возлагать всю ответственность за это на тело было бы большой ошибкой. Выникая в смысл слов апостола Павла в первом Послании к Коринфянам (15, 50), необходимо иметь в виду, что «плоть», которая, по словам апостола, «не может наследовать Царствия Божия», — это «не сама плоть, но безумное стремление души к постыдным удовольствиям»; если бы это было не так, то тело, освободившись от греха и тления, не могло бы сделаться «достоянием нетления». На самом же деле телу надлежит силою Хри-

¹ Допускаемое некоторыми мыслителями принципиальное различие между «телом» и «плотью» категорически отвергается. Разница здесь только количественная: «плоть» относится к «телу», как часть к целому («О воскресении» 1, 62).

² Следует иметь в виду, что указанная здесь неясность в тексте «Пира» может быть обязана своим происхождением не святому Мефодию, а позднейшим интерполаторам, не свободным от определенных тенденций.

³ Учение о странствовании душ, «низвергающихся с неба», было весьма распространенным в гностических системах.

ствою воскреснуть от смерти для будущей нетленной жизни («О воскресении» 2, 18—21).

Всё вышеизложенное свидетельствует с полной отчетливостью о том, что в антропологии святого Мефодия основной темой является не дуалистическое противопоставление души и тела, а целый человек в своей богозданной душевно-телесной органической полноте, предназначенной для вечной жизни.

Борясь с утонченным спиритуализмом Оригена, удаляющимся от библейского учения, святой епископ указывает, что человеческая душа имеет некоторую свойственную ей материальность («духовное тело»), но эта материальность души весьма отличается от физической материальности тела: душа не разрушается смертью (там же, 3, 17—18).

Большое место в творениях святого Мефодия отведено учению об образе Божиим и о Божием подобии в человеке (Быт. 1, 26—27). Бог «создал душу по образу Своего Образа. Потому она и разумна и бессмертна, ибо она, быв создана по образу Единородного..., имеет несравненную красоту» («Пир» 6, 1). Человек — это «прекраснейшее и священное изображение» Творца (там же, 6, 2). Образ и подобие Божие в человеке — не одно и то же: образ фактически дан, а подобие должно быть усвоено; «сотворенный по образу Божию» имеет нужду в том, чтобы «быть по подобию Божию» (там же, 1, 4). В основном эта тема раскрывается при рассмотрении вопросов, относящихся к восстановлению образа и подобия Божия в человеке после грехопадения. Важнейшие высказывания по этому поводу представляются в следующем виде. Придя в наш земной мир, Божий Сын принял на Себя человеческий образ, «запятнанный у нас многими грехами, дабы мы... могли опять получить образ Божественный». «Быть... по подобию Божию возможно тогда, когда, отпечатлев черты Его человеческой жизни в самих себе, ...сохраним их, изучая тот путь, который Он Сам открыл». «Подобие (Божие) состоит в воздержании от растления» («Пир» 1, 4—5). Человеку необходимо деятельно заботиться о сохранении в себе Божия образа (там же, 2, 1). Образ Божий, которым человек запечатлен рукою Создателя, и подобие Божие, которое является драгоценным призыванием человека, служат залогом бессмертия его души и тела и основой всех действий Божественного Промысла, целью которых является человеческое спасение («О свободе воли» 17, 5; «О воскресении» 1, 34—35; 2, 24). Будущее величие человека, предназначенного для нетления, включает в себя причтение к ангелам: число ангелов «будет совершенным», когда к ним «присоединится человек» («Пир» 3, 6).

Антропологические проблемы в творениях святого Мефодия нередко перекликаются с философскими. Не будет ошибкой утверждение, что чаще всего это происходит в тех случаях, где речь идет о свободе воли. Свобода воли, свобода выбора и решения — это одновременно и необходимое условие и надежная гарантия человеческой нравственности. Оценивая свободу воли как драгоценнейший Божий дар человеку («О свободе воли» 16, 2), святой Мефодий утверждает, что люди не подлежат безусловному действию неумолимой необходимости. Они свободны даже по отношению к своему Творцу. Всё другое, существующее в этом видимом мире: солнце, небеса, земля, — связано законом необходимости. Тварь исполняет веления своего Создателя, но она не может выйти за пределы, указанные ей Творцом. Все творения, живущие по закону необходимости, не заслуживают ни похвалы, ни порицания и не могут иметь надежды на будущее воздаяние по той причине, что они исполняют свое предназначение не по своей воле (там же, 16, 4). А человек свободен. Он господин своих желаний и стремлений, ибо имеет возможность выбора, может повиноваться тому, кому хочет, не будучи принуждаем необходимостью, предопределяющей его действия (там же, 16, 5—7; 17, 1).

Эта свобода, это «самовластие» дано человеку для того, чтобы он мог добровольно избирать добро и чтобы ему возможно было унаследовать будущие блага, которые обещаны ему как воздаяние. Подобно тому, как отец учит сына, показывая ему преимущества образования (причем у сына остается в полной силе свобода решения — учиться или не учиться), и Бог призывает человека повиноваться Его заповедям, указывая на будущие блага, но не лишая его права избрать любое — послушание или непослушание. Заповедь дается не для того, чтобы уничтожить свободу, а для того, чтобы могли быть унаследованы вечные блага («О свободе воли» 16, 8—9). Такое призвание человека к блаженному нетлению в радости богообщения обусловлено обязательной нравственной предпосылкой, выявляющейся в направлении человеческой воли. Основным критерий, которым определяется направление свободной воли человека, — это решение повиноваться или не повиноваться Богу. При такой постановке вопроса исключается возможность дуалистических соблазнов, которые неизбежно возникают в том случае, когда объектом свободного выбора представляются сами по себе добро и зло, причем зло противопоставляется добру как нечто равновеликое, совечное ему и имеющее самостоятельное бытие.

Глава III. ГРЕХ И СПАСЕНИЕ

1. Грехопадение и его следствия

Человек злоупотребил дарованной ему свободой и пошел по пути противления Божиим заповедям. Это противление Богу стало причиной несчастий человеческого рода. Таковы основные мысли святого Мефодия о грехе, о его появлении среди людей и о его следствиях.

Наибольшее количество высказываний на эту тему можно найти в диалогах «О свободе воли» и «О воскресении». Изложение рассматриваемых здесь вопросов, как и во многих других случаях, нередко облекается в полемическую форму, так как одной из насущных задач автора являлось стремление опровергнуть распространенные дуалистические учения, в соответствии с которыми зло представлялось как некая самобытная данность, бытие которой предшествует мирозданию.

Своеобразие терминологии и особенности изложения мыслей, характерные для всех произведений святого Мефодия, с особой рельефностью проступают на тех страницах его творений, где решаются вопросы, связанные с появлением в мире греха. Грех по своему существу, его происхождение и значение, грехопадение людей и дурные следствия грехопадения — все эти вопросы рассматриваются в творениях святого Мефодия, как правило, вместе с общими проблемами, относящимися к злу и к смерти. При решении возникающих здесь недоумений темы, относящиеся к области теодицеи, нередко переплетаются с ответами на различные вопросы из области философии и космологии, а категории этического порядка обычно трактуются в неразрывной связи с основными богословскими воззрениями. Пожалуй, наиболее часто повторяющимися здесь взаимосвязанными комплексами мыслей должны быть признаны те общие ответы, которые даются на вопрос, откуда явились зло, грех и смерть, и на вопрос, кто во всем этом виноват. Ответственность прародителя Адама за первородный грех обычно рассматривается не столько в генетическом плане, где вина прародителя представляется неизбежно тяготеющей над его потомками, сколько в контексте широких типологических обобщений: по мысли святого Мефодия, Адам — не только наш прародитель, от которого произошли все люди, но, прежде всего, образ, тип, воплощение человечества, носитель человеческой природы в целом ее объеме. Вот почему, когда в творениях святого епископа идет речь о первозданном человеке и о его падении, на первом плане оказывается

не наследственность греха и вины за этот грех, а своеобразное слияние, идентификация Адама и всех других людей. Именно в силу этой идентификации грех Адама оказывается и нашим грехом («О воскресении» 1, 5, 57; 2, 1—2 и др.). В связи с таким типологическим подходом к проблеме возникновения и распространения греха и зла среди людей находится и то наиболее универсальное определение греха и зла, которое чаще всего встречается у святого Мефодия: грех, как и зло, есть непослушание. В непослушании Богу заключается самое основное, первичное содержание греха и зла: «Только это и есть зло — преслушание» («О свободе воли» 17, 2); «злом я называю преслушание» (там же, 18, 11); «самый тяжкий вред — преслушать Бога» («О воскресении» 1, 38); «грех, получивший начало от этого преслушания, вселился в человека» (там же, 2, 6).

Зло, по учению святого Мефодия, не есть какая-то особая субстанция; оно явилось и стало проявляться лишь в результате определенных действий тварной воли. Зло имеет начало. Оно не самобытно. Так, например, убийство есть действие, совершаемое убийцей, а вовсе не какое-то особое явление или вещество. Названия различных преступлений, прилагаемые в качестве эпитетов к преступному человеку, характеризуют именно деятельность этого человека, но не вытекают из его сущности. Поэтому всякое зло должно рассматриваться как чье-то злое действие («О свободе воли» 8). Зло не может заключаться в природе вещей, потому что никакая вещь не дурна сама по себе, по своей природе. Тот или иной предмет, то или другое существо становится дурным исключительно при злоупотреблении, а всякое дурное действие оказывается таковым только по причине дурной направленности воли действующего лица. Сами по себе вещи ни хороши, ни дурны. Всякое зло — от злоупотребления («О свободе воли» 13—15).

Но каким же образом явилось в мире злоупотребление и дало начало мировому злу? И чем объясняется неповиновение наших прародителей Богу, ставшее причиной всех бедствий человеческого рода? Ответ на эти вопросы следует искать в Священном Писании. По учению Библии, человек не имел в своей природе задатков непослушания; он научился непослушанию извне, от другого. Этот учитель зла — змий, диавол, позавидовавший людям, которые получили от своего Творца дар богоподобия. Завистник-диавол обольстил людей и совратил их с правого пути («О свободе воли» 17, 3—6; «О воскресении» 1, 36—37).

Откуда же знание зла явилось у диавола? Иными словами, откуда он узнал тот способ, которым можно причинить зло? До того времени, когда он совершил свое первое злодеяние, он этого не знал, потому что злых дел еще не было. Но он завидовал человеку и хотел по зависти сделать зло. Случай к этому представился, когда диавол узнал о данной людям заповеди и о том наказании, которое может постигнуть их в случае нарушения ими этой заповеди. Но в чем именно будет заключаться наказание, он узнал только тогда, когда Господь изрек Свой приговор над согрешившими («О свободе воли» 18).

Возникает новый вопрос: не следует ли в таком случае считать Бога ответственным за то, что диавол позавидовал человеку и из зависти увлек его на путь зла? Не является ли Бог, в конечном счете, виновником того, что человек оказался непослушным и понес такое тяжкое наказание за свое неповиновение? Такое рассуждение было бы совершенно неправильным. Ни в каком случае нельзя допускать мысли о том, что зло может иметь своим источником Бога («О воскресении» 1, 4, 36, 38). Бог, почтив человека даром богоподобия, ничего не отнял у диавола, а потому ни в каком случае не может считаться виновным в его зависти к человеку. Точно так же следует рассуждать и в том случае, когда возникает мысль об ответственности Бога за непослушание созданного Им человека и за все последовавшие бедствия. Ведь

если больной поступит вопреки точным предписаниям врача, то ответственность за это неповиновение несет, конечно, не врач, а больной («О свободе воли» 17, 5—6; 18, 1—6).

Вина и ответственность за появление и распространение зла в мире лежит и на диаволе и на человеке, ибо и тот и другой злоупотребили своей свободой (там же, 18, 11—12).

Таким образом, происхождение мирового зла возводится не к какому-то изначальному принципу, а к совершившимся во времени актам. Действующими субъектами этой драмы явились сначала бесплотный ангел, затем человек. Оба они неправильно воспользовались дарованной им свободой воли. В результате этого «люди, поступая так, как не угодно Богу, этим самым научаются познавать зло, которое есть преслушание» («О свободе воли» 18, 9).

Но и такие ответы на возникающие недоумения не в достаточной мере удовлетворяют пытливую мысль, которой всё еще представляется, что Творец неизбежно оказывается несущим ответственность за всё случившееся. В самом деле, как можно согласовать Божие всеведение со свободой воли, данной Богом разумным созданиям? Если Творец, создавая того, кто стал диаволом, знал, что он окажется злым, то в чем же вина диавола? Отвечая на эти вопросы, святой Мефодий указывает, что одинаково неправильно было бы и допускать по отношению к Богу возможность неведения, и возлагать на Бога ответственность за зло. Мысль того, кто размышляет над этими проблемами, должна возвыситься к созерцанию превосходства Божией благодати, которая явилась в мире через дарование оставления грехов. Кроме того, если бы не обнаружилось противоположение зла добру, добро не было бы должным образом оценено и узнано людьми («О свободе воли» 19, 7—10).

В связи с этими вопросами стоит еще одно естественно возникающее недоумение: поскольку диавол оказался злым искусителем, а по отношению к людям Божия благодать является в прощении грехов, то почему же Бог терпит диавола, почему не уничтожает его? Ведь таким путем можно было легко избавить от смерти великое множество людей. Иными словами, для чего Бог оставил существовать причину зла? Ответ на это недоумение звучит так: конечно, Бог мог уничтожить диавола. И, конечно, Бог не радуется смерти множества людей. Но уничтожение твари было бы недостойным величия Божества. Кроме того, нужно было, чтобы Божии благодеяния сделались известны будущим людям. И при этом необходимо иметь в виду, что несогрешивший человек, не знающий упреков совести, мог бы решить, что он благ сам по себе, независимо от Бога. Борьба со злом, противоборство диаволу, совершаемое под Божиим водительством, делает человека искусным в этой борьбе. Динамика борьбы со злом укрепляет волю человека к добру и доставляет ему венец победителя. А побежденными здесь оказываются только те люди, которые пренебрегают Божиими наставлениями; они по этой именно причине становятся «единомышленниками» диавола («О жизни» 7, 5). Подвиг, предпринимаемый для завоевания добра, доставляет человеку славу победы над злом. Таковы причины того, что Бог «пренебрег диаволом, дабы все люди получили знание лучшего и одолели бы того, который ранее одолел их» («О свободе воли» 20, 4). «Следовало лукавому быть побежденным не чрез кого-либо другого, а чрез того, над которым он считал себя властвующим, обольстив его» («Пир» 3, 6).

История человеческого рода после грехопадения, совершившегося в раю,— это история непрерывной борьбы людей с диаволом, который продолжает подстрекать человеческий род к непослушанию Божиим заповедям. Но после грехопадения возможности у людей уже не те, какие были до грехопадения. Первое грехопадение отзывается на всех нас, влияет на нашу волю, становится причиной новых грехопадений.

Эта тема раскрывается в связи с подробным толкованием текста Рим. 7, 9—17. Слова апостола «Я жил некогда без закона» имеют непосредственное отношение к жизни каждого человека: каждый из нас уже существовал в первозданном — именно такова точная мысль апостола. Последовательно проводя принцип типического отождествления всех потомков первозданной четы с Адамом и Евою, святой Мефодий утверждает, что все мы вместе с прародителями, в их лице, жили первоначально без искушений со стороны злой силы. Всем нам была дана заповедь, чтобы наше повиновение в исполнении этой заповеди могло быть увенчано блаженным бессмертием. Но диавол — этот начальник и изобретатель греха — воспользовался заповедью, чтобы толкнуть нас на путь неповиновения и, таким образом, навести на нас осуждение смерти («О воскресении» 2, 1—2). Но самое главное следствие грехопадения, совершившегося в раю, заключается даже не в этом осуждении; гораздо более серьезным следствием нашего непослушания является укоренившаяся теперь в нас склонность к греху, наш греховный плен, наша греховная похоть. Учение апостола Павла о грехе и о его действиях на человеческую природу раскрывается следующим образом: обладая свободой выбора, человек отказался повиноваться Богу и по совету диавола подчинил себя греху. Именно этот выбор, сделанный человеком, отдал его во власть греху, превратил его в пленника злой силы. И с этого момента зло, овладевшее человеком, имеет свое жилище в человеческой плоти. Именно здесь следует искать объяснения слов апостола: «Не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю» (Рим. 7, 15); в этих словах речь идет о тех дурных мыслях и похотениях, которые, проникнув в нас, укореняются в нас и сродняются с нами вопреки нашим желаниям. Эти дурные похотения и злые помыслы осаждают нас со всех сторон и врываются в наши души, так как их привлекает уже поселившийся в нас и живущий в нас грех («О воскресении» 2, 2—4).

И вот, с того времени, когда грех вошел в человека чрез неповиновение, мы, отвергнув Божественные заповеди, оказываемся во власти внушаемых диаволом и живущих в нас плотских похотений: это — наша постоянная беда (там же, 2, 6). Но было бы большой ошибкой считать, что эта власть злых похотений над человеком является безраздельной и что ей не противостоят добрые стремления; свобода воли не потеряна человеком в его падении, человек и теперь может исполнять или не исполнять Божии заповеди.

Свобода воли, сохранившаяся за человеком даже в его греховном падении, может или противостоять той огромной объективной силе, которую грех имеет над поработившимся ему человеком, или же, слагаясь и сочетаясь с этой злой силой, делать узы греха еще более тяжкими. В этих именно условиях и протекает жизнь каждого человека со всем разнообразием ее психологических проявлений, дающих знать о себе ежедневной и ежечасной борьбой, совершающейся в душе между противоположными стремлениями и мотивами.

Внутренняя борьба добра и зла в человеческой душе представляет собою одну из тех проблем, к которым святой Мефодий очень часто возвращается по разным поводам. Фактически в нашей, хотя и падшей, но созданной Богом для добра природе происходит постоянная борьба противоположных начал. Условия, в которых развивается и протекает эта борьба, отличаются большой сложностью: позиция человека, подвергающегося искушениям греха, несмотря на сохраненную им свободу воли, отнюдь не может быть сведена к возможностям бесстрастно и непринужденно избирающего субъекта; человек сделался ареною схваток враждующих сил, действующих как извне, так и в самой человеческой душе. По этой причине человек в одно и то же время оказывается и субъектом, и объектом греха.

Анализ, которому святой Мефодий (следуя в данном случае за Оригеном) подвергает человеческую душу как место встречи и борьбы различных стремлений, представляет собою одну из интереснейших страниц христианской психологии.

Отправной точкой для рассуждений святого епископа на эту тему служит ряд мыслей, высказанных апостолом Павлом в Послании к Римлянам (вторая половина 7-й главы). Здесь говорится о существовании разнообразных мотивов, имеющих диаметрально противоположную направленность, которые оспаривают друг у друга власть над человеческою душою. В словоупотреблении апостола Павла эти мотивы обозначены как различного рода «законы» (νόμοι). Для естественного человека (после грехопадения) характерна борьба, совершающаяся в его душе между тремя основными «законами». Один из них направлен к добру. Это — врожденный «закон ума» или «закон Божий» (Рим. 7, 22, 25). Два других «закона», имеющих дурную направленность, называются «законом, противоборствующим закону ума» и «законом греховным, находящимся в членах» (Рим. 7, 23). Разница между этими двумя последними «законами», влекущими человека во власть греха, заключается в том, что «противоборствующий» греховный импульс всегда исходит извне, от дьявола, а «находящийся (живущий) в членах греховный закон» — это та внутренняя склонность к греху, та похоть, которая вселилась в человека в результате преслушания и грехопадения. Если идущий от Бога «закон ума» является врожденным и гармонирует с естественными стремлениями и склонностями богозданной человеческой природы, то злые импульсы — и идущие от дьявола, приражающиеся извне соблазны, и злые похотения, поселившиеся в душе падшего человека, — по сущности своей чужды человеческой природе. Зло не изначально; оно не входит как некий составной элемент в нашу природу, но, проникнув внутрь нашего существа, укрепляет здесь свои позиции и пускает корни, разветвляющиеся во все стороны. Бедствия души, сделавшейся пленницей греха, картинно описываются в следующих словах: «Закон, внушаемый извне лукавым и изливающийся, подобно асфальтовому потоку, внутрь в самую душу чрез чувства, усиливается законом, пребывающим в плоти действием похоти» («О воскресении» 2, 7). Горе человеку, который становится добычей злых стремлений, идущих и извне, и из внутренних глубин души, объединяющихся в своей разрушительной силе, направленной против врожденного человеку Божия закона. Этот обитающий в человеке закон добра часто оказывается недостаточно сильным, чтобы противостоять нападениям злых сил. Сознание своей слабости в борьбе со злом заставило апостола Павла воскликнуть: «Бедный я человек! Кто избавит меня от этого тела смерти?» (Рим. 7, 24). Избавление приходит от Бога; Сам воплотившийся для нашего спасения Сын Божий подает нам Свою помощь в борьбе с одолевающими нас злыми искушениями: «Закон духа жизни во Христе Иисусе освободил меня от закона греха и смерти» (Рим. 8, 2). Этот четвертый по счету «закон» — «закон духа жизни» — вступает в союз с первоначальным «законом Божиим» и облегчает для нас тяжесть борьбы с дьявольскими приражениями и укоренившимися в душе злыми похотениями. Таким образом, естественный «закон» добра, постоянно побеждаемый в нас нападениями внутренней похоти и атаками зла, идущими извне, получает от Бога в таинстве спасения новую силу. Исполнителями этого дарованного Христом нового «закона» становятся те люди, которые избирают духовные пути в своей жизни. Данный Спасителем «закон духа жизни» есть не что иное, как Евангелие. Принесенный Христом новый «закон» добра по сущности своей есть нечто качественно новое: этот «закон» установлен и возвещается для отпущения грехов, для врачевания тех язв, которые удручают человека, терпящего поражения в борьбе со злом. «Закон духа жизни во Христе

Иисусе» избавляет человека от «закона греха» и от смерти («О воскресении» 2, 8) ¹.

Следует помнить, что и эта богодарованная помощь в борьбе со злом не освобождает человека от необходимости самой борьбы: этой борьбы нельзя избежать. Больше того, задача человека, живущего на земле, заключается как раз в том, чтобы, вооружившись против зла — как внешнего, так и внутреннего, — активно и сознательно отстаивать добро. Борьба за добро может увенчаться успехом только с Божией помощью, ибо развращенность человека грехом ослабляет его естественные возможности («Пир» 8, 1—2, 17). Победа в этой духовной борьбе достигается только искусному и дисциплинированному воину: «Если кто-нибудь, вменив ни во что Божию заповедь, сразится с диаволом, то немедленно будет повержен на землю» («О свободе воли» 20, 7) ².

Поскольку грех живет в человеке до самой его смерти и имеет огромную объективную силу, постольку и борьба с грехом — удел человека в продолжение всей его жизни. Мы не можем воспрепятствовать тому, чтобы к нашей душе приближались искушающие помыслы (λογισμοί), но мы имеем возможность не повиноваться им; в этом — одна из наших важнейших жизненных задач («О воскресении» 2, 3).

В словопотреблении святого Мефодия грех и начальник греха — диавол — иногда так сближаются между собою, что их бывает трудно различить. В толковании на Рим. 7, 9—10 говорится буквально следующее: «Диавол, которого теперь апостол назвал грехом (так как он есть виновник и изобретатель греха), ...обманом склонил меня к преслушанию и, обольстив, умертвил» («О воскресении» 2, 2). Грех завладевает тем, кто грешит, поселяется в нем и пускает корни в его душе.

Мужественный человек, противопостав греху, может в лучшем случае обрезать его ветви, но уничтожить корни греха человеку без помощи свыше не под силу. И никто из людей не может похвалиться тем, что он чист от греха, пока живет в этом теле; только смерть разрывает, развязывает опутывающие нас греховные узы. А «в будущем уничтожится и самое помышление о зле» («О воскресении» 1, 41—43).

В число понятий, постоянно и неразрывно сочетающихся с терминами «грех» и «зло», входит — по крайней мере одной из своих сторон — «смерть». Но необходимо иметь в виду, что многообразие тех смысловых значений, которыми отличается применение этого слова в творениях святого Мефодия, принадлежит к числу самых своеобразных особенностей его словоупотребления. С одной стороны, можно найти множество примеров, где смерть выступает в качестве синонима таких понятий, как греховная гибель и убивающие душу пороки и страсти, а также кара, наказание за грех. В связи с такими представлениями находится категорическое утверждение: «истинная смерть — смерть от грехов» («О различении яств» 13, 2). С другой стороны, смерть очень часто расценивается как великое Божие благодеяние, чрез которое умерщвляется смертоносный грех. При этом оказывается, что смерть входит как составная часть в Божественный план спасения человека, так как при разделении души и тела во время смерти Божией силою отсекаются и уничтожаются самые корни греха («О воскре-

¹ Рассматриваемый здесь «четвертый закон» — «закон духа жизни» — имеет в основном сотериологическое содержание. Но в богословии святого Мефодия очень часто встречаются такие темы, в которых терминологические различия и смысловые рубрики сливаются между собою. И в данном случае сотериологические и антропологические мотивы объединены так тесно, что нет оснований для вынесения рассматриваемого здесь вопроса в другой раздел.

² Тема борьбы, подвига (ζῆλος) во имя достижения высшего блага встречается у святого Мефодия очень часто; развивая мысли апостола Павла (1 Кор. 9, 25; 1 Тим. 6, 12 и др.), он зовет христиан к этому подвигу, в котором человек может наилучшим образом подражать Христу («Пир» 5, 4; 7, 3; 8, 1, 13; 9, 5; «О воскресении» 1, 22, 56).

сении» 1, 41). С этой точки зрения смерть представляется как предначертанный Богом кризис, в котором человек освобождается, отделяется от греха. Смерть служит «для обращения» человека, подобно тому, как наказание служит для исправления учеников (там же 1, 38).

Говоря о смерти как о неизбежном конце земной жизни каждого человека, святой Мефодий рассматривает ее во всем многообразии ее действий и проявлений. В тех условиях, в которых протекает жизнь людей после грехопадения, смерть оказывается неизбежным жребием каждого человека. Смерть есть следствие греха и наказание за грех: «Плоть... подпала тлению и предана смерти для наказания» (там же 2, 18). Но этим определенным отнюдь не исчерпывается значение смерти; мистический смысл смерти раскрывается в том, что она сделалась орудием Божественного Промысла; Богу не было угодно, чтобы грех и зло, сочетавшись с бессмертным человеком, сделались бессмертными (там же 1, 38).

Подобно наказанию, предназначенному для исправления детей, смерть служит, в конечном итоге, на пользу человеку: смертью истребляются корни греха: «Бог разрушает грех смертью» («Пир» 9, 2). Когда люди, находясь в раю, соблазнились и преступили заповедь, чем навлекли на себя осуждение смерти, тогда Бог дал им «кожаные одежды». Под этими «кожаными одеждami» отнюдь не следует подразумевать наше физическое тело, как об этом учит Ориген; «кожаные одежды» — это не что иное, как принцип смертности, присущий бессловесным животным. Этот принцип смертности сделался свойственным человеку в наказание за преслушание Божественной воли. Если человек был изгнан после грехопадения из рая, то это было сделано, собственно говоря, не столько для того, чтобы удалить человека от древа жизни, сколько для того, чтобы зло, живя в бессмертном человеке, не сделалось бессмертным («О воскресении» 1, 39). Божие намерение, явленное в создании человека, непреложно; поэтому и все Божии действия, предпринимаемые по отношению к человеку, не могут противоречить первоначальному Божественному изволению о людях. Таким образом, изгнание людей из рая имеет свою целью предохранение человеческого рода от усиления зла, а смерть предназначена для того, чтобы уврачевать человека от греха: когда умирает человек, то вместе с ним умирает и мучающий его грех, а затем для человека уготовано воскресение (там же 1, 40—41).

Смерть, таким образом, рассматривается как своего рода противоядие, предназначенное для уврачевания грехов. Врач, дающий это противоядие, — Сам Бог. Если бы смерть не излечивала нас от греха, то грех сделался бы не только хронической болезнью всего человечества, но вечным его уделом (там же 1, 42; «Пир» 9, 2).

Для достижения своих премудрых целей Бог использует смерть во благо человеку подобно тому, как ваятель, переплавив исковерканную врагом статую, вновь создает ее из прежнего материала в первозданной красоте и совершенстве («О воскресении» 1, 43). Бог, сокрушив смертью то, что испорчено грехом, творит человека вновь, воскрешая его для лучшей жизни. Окончательно это воссоздание будет завершено в великий день воскресения. Но для того, чтобы достигнуть этого блаженного воскресения, мы должны уже в этом земном бытии, «умерев для греха, жить для Бога» (там же 1, 43—46). Однако человек может успешно бороться с грехом и жить для Бога, по Божиим законам только в том случае, если Сам Бог приходит ему на помощь и делает его участником Своей победы над злом и смертью (там же 3, 23).

2. Спасение

Таинство спасения людей совершается воплотившимся Сыном Божиим: «Слово восприняло человека, чтобы чрез Себя Самого разру-

шить пагубное осуждение, поразив змия» («Пир» 3, 6). При этом «Христос пришел проповедать не превращение, или пременение, человеческого естества в иной образ, но возвращение его в то состояние, в каком человек был сначала до падения» («О воскресении» 1, 49). Человек, сделавшийся добычей зла, уже не мог спастись своими силами, ибо грех исказил всю его богозданную природу. Опираясь на свидетельство пророка Иеремии, святой Мефодий видит в его притче о работе горшечника (Иер. 18, 3—4) не только изображение судьбы израильского народа, но, используя типологические аналогии, усматривает в этой притче указание на общие судьбы человечества: «Созданный из персти Адам был, так сказать, мягким и влажным и еще не успел, подобно обожженной глине, окрепнуть в нетлении... Грех, подобно текущей и каплющей воде, разрушил его. Посему Бог, желая снова восстановить и образовать его из персти, ...сначала сделал его твердым и крепким в девственной утробе, соединив и смешав его с Словом, вывел его в жизнь несокрушимым и невредимым, чтобы он по рождении, когда устремятся на него извне потоки тления, опять не подвергся разрушению» («Пир» 3, 5). Богу угодно было вновь совершить творение, вырвать человека из бездны смертного тления и воссоздать его в бессмертии. Именно для этого и совершилось Боговоплощение¹.

До пришествия в мир Спасителя история человеческого рода была приготовлением к спасению. Господь никогда не оставлял без помощи тех людей, которые «прежде вочеловечения Христова, изобилуя грехопадениями, с мольбою приступали к Богу, чтобы склонить Его нанисхождение к ним» («Пир» 10, 2). Бог и в древние времена указывал людям «пути к богопочитанию» («О различении яств» 7, 4). Последовательность актов Божественного попечения о мире и о людях раскрывается Писанием в повествованиях о том, что было в раю, что совершалось во времена от изгнания из рая до потопа, от потопа до Моисея и от Моисея до Рождества Христова («Пир» 7, 4). Плоды добродетели, принесенные в те давние времена душами праведных людей, могли явиться на свет только по той причине, что «в общение» с этими душами входил Сам Христос (там же). Но всё то, что возвещал и давал людям Ветхий Завет, было лишь «тенью образа»; только Бог, воплотившийся на земле, принес людям «образ истины», а самая истина «в точности открывается по воскресении» («Пир» 5, 7). Последовательность приготовления людей к спасению раскрывается в плане Божественной педагогики: «Как учителя, рисуя для детей простые линии, учат их этими линиями, так и Бог вместо линий дал закон, чтобы научившиеся сначала им восходили затем выше» («О различении яств» 7, 6; сравн. «Пир» 1, 2).

Когда исполнилось время приготовления человеческого рода к принятию спасения, тогда Сын Божий «из полноты Божества нисшел в здешнюю жизнь,... никогда и при умалении не переставая быть совершенным» («Пир» 8, 11). Господь явил Себя в мире, как Добрый Пастырь, оставивший на небесах 99 незаблудившихся овец (ангельские сонмы), чтобы на распутьях и в дебрях земли найти и спасти одну погибающую овцу — человека («Пир» 3, 6). О Единородном Божием Сыне «было предсказано, что Он придет, дабы исцелить и спасти» («О различении яств» 12, 3). «Господь наш Иисус Христос оживил нас, изнуренных и истлевших, и возвел в прежнюю славу» (там же).

Мысли о вочеловечении и о добровольном самоуничтожении Сына Божия, воплотившегося для нашего спасения, сочетаются у святого Мефодия с мыслями о восприятии Спасителем всецелого человечества, символизируемого образом первозданного Адама («Пир» 1, 4; 3, 4, 7;

¹ Сотериология святого Мефодия во многом совпадает с учением святого Иринея Лионского (Bonwetsch. Die Theologie..., S. 87—92).

«О жизни» 7, 2; «О воскресении» 2, 24; 3, 23 и др.). Сравнение выражений, употребляемых во всех этих случаях святым Мефодием, с выражениями, встречающимися у его предшественников (святой Игнатий, Афинагор, Мелитон, святой Ириней, Ипполит и Григорий Чудотворец), говорит о чрезвычайной устойчивости церковного учения о воплощении Сына Божия¹. Особого внимания заслуживают в данном случае те высказывания святого епископа, в которых производится сопоставление Адама и Христа: «Посмотрим, как правильно Павел сравнил Адама с Христом, полагая, что он (Адам) не образ только и подобие (Христа), но именно он сам и стал Христом от того, что на него снизошло Слово, ...ибо надлежало, чтобы... Премудрость вочеловечилась, соединившись с первозданным, первым и первородным человеком, чтобы таким образом Христос был человеком, исполненным чистого и совершенного Божества, и Богом, вместившимся в человеке» («Пир» 3, 4). Не подлежит сомнению, что в этих словах (и во всех аналогичных выражениях) имеется в виду не только типологическое обобщение, но и нечто большее: речь здесь идет о человеческой природе в целом. Носителем этой природы является Адам, а его именем обозначается всё человечество, воспринимаемое в воплощении Божиим Словом².

Эта мысль дополняется и оттеняется сопоставлением девственного рождения Христова с созданием Адама из девственной земли: «Возобновляя бывшее в начале и восстанавливая от Девы и Духа, Он образует того же самого (Адама); ибо и в начале, когда земля была еще девственна и невозделана, Бог, взяв персть, без семени образовал из нее разумнейшее животное (человека)» (там же). Из этого следует, что вочеловечение Слова Божия следует рассматривать не только как акт Божественной любви, воссоздающей то, что разрушил грех, но и как высшую ступень отношений между Богом и человеком: «Человек, сделавшись орудием и одеянием Единородного, совершает то, что и Сам Вселившийся в него» («Пир» 3, 7). В этих словах святого Мефодия отчетливо звучит мысль о полном, совершенном и гармоническом единении во Христе Божества и человечества. Сопоставление Христа с Адамом имеет своей целью представить наиболее наглядно и отчетливо ту роль, которая отводится человеку (во Христе) в деле спасения. Если первый Адам, сотворенный для бессмертия и блаженства, пал и подверг себя суду и смерти, то с явлением в мире Второго Адама — Христа — человечество ставится лицом к лицу перед новыми возможностями, перед новым выбором³.

Реальность и совершенство человеческой природы воплотившегося Слова не подлежит никакому сомнению; докетизм отрицается как тяжкий грех («О различении яств» 12, 7; «О пиявице» 8, 3—4; «О воскресении» 2, 18).

О воспринятой Христом человеческой плоти символически предвозвещает «Песнь песней» (6, 9) и 44-й псалом («Пир» 7, 8). Эта «пречистая и блаженная» плоть, украшенная совершенствами добродетелей и нетлением, восседает по Вознесении «одесную Отца»⁴. Господь, «сняв... одесду ветхого человека, просветил человечество Своею плотью, как солнце» («О прокаже» 16, 3). «Христос, Небесный Человек, явившись, ...носил... одинаковую плоть с нашею» («О воскресении» 2, 18).

¹ J. Farges. Op. cit., pp. 125—126, 128, 131.

² Bonwetsch. Die Theologie..., S. 92.

³ F. Boström. Studier till den Grekiska Theologins Frälsningslära. Lund, 1932, s. 39 ff.

⁴ В конце речи Проклы («Пир» 7, 9) говорится о «посаждении на престоле одесную Отца того человека, которого восприняло Слово». Формальное сходство этого выражения с утверждениями адопционистов отнюдь не может служить свидетельством в пользу симпатий святого Мефодия к этому осужденному Церковью учению: весь строй его мыслей, весь контекст его творений является резкой антитезой адопционизму (J. Farges. Op. cit., pp. 122—123).

Уверенность в тесном и нерасторжимом единении во Христе Божества и человечества звучит в большом количестве высказываний и формулировок, рассеянных в разных сочинениях святого Мефодия. Повторяя слова апостола Павла, он видит цель воплощения Божественного Слова в том, чтобы «как прежде в Адаме все умирали, так, в противоположность этому, во Христе, воспринявшем Адама, все оживали» (1 Кор. 15, 22), а это торжество жизни над смертью имеет своим следствием «разрушение» греха и осуждения («Пир» 3, 6). Победитель смерти, греха и осуждения — воплотившийся Господь; Он есть «Нетление, победившее смерть» («Пир» 3, 7). Дело Христово, начавшееся в воплощении, осуществляется в Его истощании, страдании и восстании. Человек вновь обретает свое нетление, соединяясь с Христом. Тому, кто в лице первого Адама был побежден в первой битве с диаволом, надлежало, возобновив борьбу в лице Второго Адама — Христа, нанести поражение противнику. «Бог не оставил плоть тлению, ...но... победив смерть воскресением, возвратил ее нетлению» («О воскресении» 2, 18). Если бы Христос «принял плоть не для освобождения и воскресения плоти, то для чего Он напрасно и носил плоть?.. Он истинно стал человеком и умер, ...чтобы истинно явиться Первенцем из мертвых, изменив перстного в небесного и смертного в бессмертного» (там же). Истинное воскресение, исключающее самую возможность умереть вновь, сделалось возможным только после сошествия Христа во ад (там же 3, 5).

Борьба со злом, активное противодействие греху и победоносное завершение битвы с диаволом, которая ведется во исполнение Божией воли, эти мотивы принадлежат к числу наиболее часто повторяющихся в творениях святого Мефодия. Исходным пунктом, основой всех высказываний этого рода следует считать ту великую борьбу с силами зла, которую принял на Себя воплотившийся Господь и которую Он завершил на кресте¹. Призывая христиан к подвигу и к борьбе с диаволом, святой Мефодий говорит о том, что «этот многоглавый и многоличный зверь» побеждается силою Божией: его «поразил... Царь Христос... и сделал его совершенно бессильным» («Пир» 8, 12). Поражать диавола люди могут, только «подражая доброму примеру Владычней страсти» («О свободе воли» 20, 8). Божие Слово, «оставив Небесного Отца, сошло на землю... и, уснув истощанием страдания, добровольно умерло за (Церковь)» («Пир» 3, 8). «Слово, ...будучи непричастным страданиям, восприняло... это подверженное многим страданиям тело, чтобы страданием без страданий (слав. «страстию безстрастною») избавить его от страданий, ради страданий сделавшись страданием для страданий, и чтобы угасить смерть умерщвлением Бессмертного, сделавшись смертью для смерти» («О воскресении» 3, 23).

В трактате «О различении яств» имеется ряд мыслей, относящихся к спасительным страданиям Христовым: «Истинная телица (Числ. 19, 2—3) — это плоть Христова, которую Он воспринял для очищения мира; (красной) она называется ради страданий... Она закаляется вне стана, вне Иерусалима... Ее кровию освящается Церковь, ее пеплом очищаются люди, а ее смертью все язычники искуплены от смерти» (11, 4). «Не призрачно, но в действительности претерпел Христос спа-

¹ Все исследователи, занимавшиеся до настоящего времени богословием святого Мефодия, рассматривали вопрос о страданиях Христовых и о спасении, совершенном на кресте, основываясь, главным образом, на фрагментах, обозначаемых как остатки из его обширного сочинения «Против Порфирия». Поскольку В. Бухгейт убедительно доказал, что текст этих фрагментов не принадлежит святому Мефодию, необходимо воздержаться от привлечения указанных фрагментов к решению рассматриваемого вопроса (речь идет о фрагментах №№ 1—3). Следует, однако же, иметь в виду, что, хотя авторство названных здесь фрагментов не принадлежит святому Мефодию, их содержание созвучно его богословию и напоминает высказывания, типичные для лоникейской эпохи.

сительные страдания,... поэтому... не проповедающие о том, что Он действительно ради нас претерпел страдания, пребывают еще в грехах» (12, 7). «Христос умер за нас для спасения мира» (12, 8). Своею смертью и воскресением Он «вводит плоть в вечную жизнь» (там же).

Радость воскресения и драгоценный дар нетления, спасение и вечная жизнь — вот результаты победы Христовой над силами зла. Но этими трофеями победы не исчерпываются Божии благодеяния, подаваемые нам нашим Спасителем; Бог избавляет человека «пришествием Христовым» от похоти, вселяющей грех в человеческое тело. Этот живущий в человеке грех «осуждается» силою Воскресения Христова «на истребление, чтобы явилось в прежней силе требование закона естественного, согласно с заповедью, влекущую нас к добру» («О воскресении» 2, 8). Спаситель наш принес нам «закон духа жизни, т. е. Евангелие», проповедуемое «для прощения грехов» (там же).

Победа Христова над силами зла неразрывно сочетается с действиями Божественной любви, воссоздающей человека и освобождающей его от греховного плена для истинной праведности во Христе.

Глава IV. ЦЕРКОВЬ

Всё то, что святой Мефодий говорит о Церкви, находится в самой тесной связи с его учением о спасении, принесенном в мир воплотившимся Словом. «Исповедовать воплощение Божия Сына от Святой Девы, но не исповедовать, что (Он) и в Церковь приходит, как бы в Свою плоть,— это несовершенно» («О пиявице» 8, 2). «Апостол справедливо отнес ко Христу то, что относится к Адаму. Потому оказывается весьма сообразным, что из костей и плоти (Христовой) произошла Церковь, для которой Слово... сошло на землю... и, уснув истощанием страдания, добровольно умерло за нее, чтобы представить Себе Церковь славною и непорочною, очистив ее банею водною (Еф. 5, 26—27), для принятия духовного и блаженного семени... Слова Писания «Плодитесь и размножайтесь» (Быт. 1, 28) надлежащим образом исполняются, когда Церковь со дня на день возрастает в величии, красоте и численности вследствие союза и общения с Словом» («Пир» 3, 8). «Церковь не могла бы собрать верующих и возродить их банею пакибытия, если бы Христос,... сошедши с небес и соединившись с Своею Женою — Церковью, не попускал исходить из ребра Своего некоторой... силе, чтобы все зиждущиеся на Нем, возрастали, ...воспринимая от костей и плоти Его, т. е. от святости и славы Его» (там же). «Так следует относить сказанное об Адаме и Еве к Церкви и Христу. Это — поистине великая и надмирная тайна» («Пир» 3, 9).

Дело Христово, имеющее свою целью спасение людей, не прекращается; оно начинается воплощением Единородного Сына Божия от Пресвятой Девы, осуществляется страданиями, смертью и воскресением Христовым и живет в Церкви, которая по Божию изволению передает своим членам семя вечной жизни. Церковь, являясь, по словам апостола (1 Тим. 3, 15), «столпом и утверждением истины», «утверждается нетлением», «возвещает о делах рук» Христа Бога («О пиявице» 7, 9—10) и «вызывает на бой чувственные удовольствия» («О сотворенном» 8). Основание Церкви явилось осуществлением вечной Божией мысли. В Церкви нашло свое завершение всё то, что предвизображал Ветхий Завет («Пир» 8, 5). В свою очередь, Церковь является «образом небесного селения» — той нетленной и чистой истины, которая «откроется по воскресении» («Пир» 5, 7).

Основное внимание святого Мефодия сосредоточено на вопросах, связанных с назначением и таинственной жизнью Церкви, тогда как высказывания, относящиеся к устройству и организации Церкви, весьма немногочисленны. Подчеркивается роль апостолов в утверждении и рас-

пространении Церкви («Пир» 7, 7; «О пиявице» 9, 3, 5). Церковь имеет отчетливо выраженное иерархическое устройство: «Церковь есть риза Господня, собранная из многих народов; Он соткал нас так, чтобы мы — самые немощные — имели поддержку в сильнейших, как уток в основе... Основою называется наиболее почетная церковная степень, а именно епископы и учителя, а утком (именуются) подчиненные и пасомые люди» («О прокаже» 15, 3—4)¹. Определенное место в Церкви занимают оглашенные (там же).

В епископах святой Мефодий видит наследников апостолов (там же 6, 9 и 7, 4). Епископское (и неразрывно связанное с ним иерейское) служение — это служение проповедания и духовного врачевания. Епископам принадлежит также власть отпускать грехи или отлучать грешника от Церкви (там же 6, 7—9; 7, 4—7). Заслуживает внимания та роль, которая отводится «учителям», выполнявшим в Церкви в III столетии исключительно важные функции.

Святой Мефодий крайне озабочен тем, чтобы и епископы, и учителя были на высоте своего положения, не забывали о своей повседневной обязанности углубляться в смысл Писаний («О прокаже» 18, 5), не гордились своими преимуществами (там же 12, 1), не были в плену у пороков.

К великому прискорбию святого епископа, современное ему состояние церковного клира, не исключая и носителей высшего иерархического сана, далеко не всегда находилось в соответствии с высокими идеалами. В уста мудрой Ликиянки, речи которой приведены в конце трактата «О прокаже», вкладываются такие грозные упреки в адрес недостойных пастырей и, в особенности, епископов: «Где епископы питаются ростовщицеством, там и уток наш болеет проказоу. Где миряне, там и есть уток. Их порицает и Дух Святой (Иезек. 34, 2—5)» («О прокаже» 17, 2). «Всем нам, (однако), особенно же епископам, надлежит презирать временное» (там же 17, 5). «Поистине трудно теперь найти человека, в котором Божий Сын изобразился терпением, смирением, любовью и другими (добродетелями). Кто жаждет исхода из этого мира, кротко уча и наставляя? (Кто) видимо (пребывает) на земле телом, а умом находится на небесах, насыщая себя святыми познаниями? А таким (именно) и надлежит быть истинному пастырю и учителю» (там же 18, 4—5)².

Для святого Мефодия характерно последовательно проводимое разграничение между тем, что можно назвать церковной «видимостью», и внутренним содержанием того или иного члена Церкви: «Если даже мы можем, согрешая, скрываться и входим в Церковь, (Ангел) обнажает нас духовным мечом... Ибо, если (грешник) считается (находящимся) внутри, (то) он прельщает себя: он находится снаружи, он находится вне. Так (и живущий) праведно находится внутри, если (даже) и считается находящимся вне» («О прокаже» 8, 2—4). Однако очевидное несовершенство многих членов Церкви не служит само по себе причиной исключения их из церковного организма; их временное несовершенство зависит и от степени их преуспеяния в вере: «В Писаниях самое общество и собрание верных часто именуется Церковью, в которой наиболее совершенные и преуспевшие составляют единое лицо и единое тело Церкви. И подлинно лучшие, и яснее усвоившие истину, как избавившиеся от плотских похотей, делаются Церковью и помощницею Христа, ...соединяясь с Ним и уневещиваясь Ему, чтобы, приняв чистое

¹ Такое сопоставление «епископов» и «учителей» свидетельствует о том, что нередко встречающееся в исторических исследованиях противопоставление представителей иерархии и носителей харизматических дарований является заблуждением.

² Церковная история свидетельствует об активном проникновении «мирского духа» в среду христиан и об отходе многих мирян и клириков от первоначальных идеалов в середине III столетия.

и плодотворное семя учения, с пользою содействовать проповеди для спасения других. А несовершенно и еще начинающие познавать спасительное учение возрастают и образуются, как бы в материнском чреве, ...пока они, достигнув зрелости возрождения, приобретут величие и красоту добродетели, и потом, по преуспеянии, сами, сделавшись Церковью, будут содействовать рождению и воспитанию других детей, ...непреложно осуществляя волю Слова» («Пир» 3, 8).

В только что приведенных словах изложена величайшая по своему значению задача и обязанность Церкви, которой надлежит, во исполнение Божией воли, вновь и вновь рождать, воспитывать и совершенствовать своих детей. Усваивая преуспевающим в добродетели христианам наименование «помощниц Христа» (как Ева была создана «помощницей Адама»), святой Мефодий подчеркивает этим деятельную сторону жизни Церкви, ее активную любовь и заботу о спасении всех своих членов.

Церковь есть великая просвещающая сила. Ей дано знание Божиих таин; ей дано могущество веры и таинственная Божия помощь, спасающая и укрепляющая ее в искушениях. Эти мысли с особенной выразительностью изложены в 7-й и 8-й речах «Пира десяти дев». Темы, которые являются основой для рассуждений участниц «Пира» о Церкви, заимствованны как из Ветхого, так и из Нового Завета: образы «Песни песней» (6, 8—9) сменяются видением Жены, облеченной в солнце и страждущей муками рождения (Апок. 12 гл.). Возрождая человеческие души, Церковь исполняет свое великое назначение: через нее множится число спасаемых. «Церковь, постоянно зачиная прибегающих ко Христу и образуя их по образу и подобию Христа, в известный период времени соделывает их гражданами... блаженной жизни» («Пир» 8, 6). «Просвещаемые получают черты, изображение и мужественный вид Христа, ...в них отпечатлевается и рождается образ Слова чрез истинное ведение и веру, так что в каждом духовно рождается Христос. Для того Церковь и носит во чреве и испытывает муки рождения, доколе не изобразился в нас родившийся Христос (Гал. 4, 19), чтобы каждый из святых, чрез причастие Христу, родился помазанныком» («Пир» 8, 8). Таинство возрождения душ и приобщение их ко Христу совершается в муках рождения, в борьбе с кознями и преследованиями дракона, в преодолении страха. Обращаясь к своим собеседницам — участницам «Пира», Фекла говорит: «Для того, между прочим, и предложены все эти речи, чтобы научить вас, прекрасные девы, посылно подражать Матери (Церкви) и не смущаться скорбями, превратностями и бедствиями жизни, дабы вам вместе с нею смело войти в брачный чертог с горящими светильниками» (там же 8, 12).

Каждый уверовавший во Христа призывается к отречению от мрака заблуждений, к просвещению верой, к новой жизни по образу и по подобию Христа. Но это превращение ветхого человека в нового, это просвещение души может совершиться только через посредство Церкви — вечно живой и просвещающей силы Христовой¹.

Величайшим сокровищем, которое вручено Церкви, является возможность приобщения ее членов к истинному учению о Боге. В Церкви хранится познание Отца и Сына и Святого Духа. Правильное учение о Боге является могучим средством богообщения («Пир» 8, 11). Всё содержание правильного — православного — вероучения рассматривается как источник духовного наслаждения. Всякое заблуждение в делах веры, всякое искажение хранимой в Церкви истины — это великая беда.

¹ Заслуживает внимания отношение святого Мефодия к нехристианам: «Для тех людей, которые еще не чувствуют многообразной Премудрости Божией, Христос еще не родился, еще не открылся, еще не явился. Если же и они восчувствуют таинство благодати, то и для них, когда они обратятся и уверуют, Он рождается чрез ведение и разумение» («Пир» 8, 9).

Лжеучители сравниваются с сиренами, «которые ненависть свою к людям... прикрывают приятным пением» («О воскресении» 1, 28). Исказители церковного учения о Пресвятой Троице именуются еретиками, «ум (их) болен проказою неправоверия» («О прокаже» 11, 4).

Обладая драгоценным даром ведения истины, Церковь владеет и силой Божией, являемой в таинствах. В сохранившихся творениях святого епископа речь идет о крещении, о покаянии и о таинстве Евхаристии. Возможно, что отдельные слова относятся и к таинству, сообщаемому новокрещенным дары Святого Духа.

Многokrатно подчеркиваемое святым Мефодием значение крещения как священнодействия, сообщающего крестящимся новую жизнь, отнюдь не заключает в себе мысли о механическом действии крещения; от человека, решившегося стать христианином, требуется добровольное избрание нового пути, а затем соучастие в деле возрождения души: «(Если) находившиеся под законом (оказывались) вынужденными против воли служить Господу, то (напротив) на плотных скрижалях (сердца пишется) о добровольном служении Богу для тех, кто хочет жить вечно» («О различении яств» 10, 5). Получив Божию помощь, человек может «избрать добрую жизнь, признаки (которой), проявляющиеся в обновлении,—внезапное просвещение души, чрез что совершенно очищается грех» (там же 12, 5). Крещение не только именуется очищением, но оно по самому своему существу есть очищение. «Как... до пришествия Христова очищались пеплом (Числ. 19, 2—9), так и здесь очищаются крестящиеся в смерть Христа» («О различении яств» 12, 6).

В речи Феклы («Пир десяти дев») и в трактате «О различении яств», по-видимому, имеются указания и на таинство, сообщаемое новокрещенным дары Святого Духа: «Крещенные во Христа с причастием Духа делаются помазанниками» («Пир» 8, 8). «Нить из червленой пряжи (Числ. 19, 6) мы истолковываем как обозначающую общение Святого Духа, Которым души наши запечатлены во благо и дары Которого сияют из наших тел» («О различении яств» 12, 3).

Христианин, крестившийся в смерть Христову, добровольно умерший для страстей и запечатленный Святым Духом, призывается к участию в духовной жизни, к возрастанию в добродетели и богопознании, к таинственному зачатию и рождению Христа в своем существе. Однако даже просвещенный Божиим светом человек остается мишенью для нападения злых сил. И нападения эти, коварные и опасные, имеют своим результатом грехопадения христиан. Опасность усугубляется тем, что и в человеке, просвещенном крещением, дремлет греховная похоть. Рассуждая о грехе вообще, святой Мефодий неоднократно рассматривает, в частности, те грехи, которые проникали в современное ему христианское общество¹. Грехи, оскверняющие христианское общество, уподобляются святым епископом разным видам проказы (здесь имеются в виду невоздержание, страх, отречение от веры и от Церкви, лицемерие, лжеучение, прелюбодеяние, гнев, зависть, уныние, жадность). Грех, как правило, проникает в душу извне посредством чувств («О прокаже» 4—5). Человек, в котором укоренились страсти и дурные привычки, делается источником греховной заразы для окружающих («О различении яств» 13, 3).

Какими же средствами можно врачевать эту греховную проказу? Основное средство врачевания грехов — покаяние. «Хорошо, согрешив хотя бы в малом, вскоре же очищаться, прежде чем мы погрузимся

¹ Этой теме посвящено в основном сочинение «О прокаже»; значительная часть обличений, содержащихся в конце трактата «О различении яств» (гл. 13—15), также имеет своим предметом грехи, распространенные в тогдашнем христианском обществе. Уныние и излишнее попочение о земных благах в ущерб вечным ценностям отмечаются в трактате «О жизни и разумной деятельности».

в глубину зол» (там же 14, 5). Время от греха до исповеди не должно удлиняться (там же, 14, 6). «Если даже самая незначительная часть (какой-нибудь) из этих (страстей) вселится в наш ум, (то) она погубит у нас и душу и тело, если мы вскоре не отвергнем ее и не излечим покаянием» («О прокаже» 6, 2). «Мы не можем позволить никакой злой похоти свить себе гнездо в нашем духе, но, как древние показывали священникам (телесную проказу), так и мы (должны показывать душевную проказу) нереем» (там же 6, 3).

Согрешивший христианин, обличаемый совестью и приступивший с молитвой к подвигу покаяния, должен «воздерживаться от приношения» (там же 6, 7). Очевидно, здесь идет речь об участии в Евхаристии. Если греховный недуг отступает и совесть очищается, тогда «архангел видит этого человека как достойно приближающегося к алтарю». Если же исправление не последовало, грешник должен обращаться к наставникам¹, должен «открыть» свои греховные язвы не стыдясь и не краснея (там же 6, 8—9). Последовательность излагаемых здесь мыслей, по-видимому, такова: грешник совершает сначала тайную исповедь перед нереем или епископом, пребывает в молитве и воздерживается от участия в Евхаристии. Если такие меры не излечивают его духовной болезни, следует публичное покаяние.

Епископ, приступая к лечению греховной болезни, действует, как опытный врач: он удаляет грешника, как прокаженного, от церковного общения — пусть он пребывает «отлученный от общины» и «кается со слезами». «И через неделю или через две пусть посетит его (иерей): поскорбел ли он, оплакал ли он себя, и так, по милосердию Божию, да будет он восстановлен в своем достоинстве» («О прокаже» 7, 5—6).

«Если же (согрешивший) не печалится о своем грехе и пребывает без покаяния, пусть будет отлучен от Церкви... Согрешающий должен быть лишен этой помощи, так как пребывающий в грехах недостойн принимать эти спасительные таинства» (там же 7, 7—8).

Нераскаянному грешнику грозит вечное осуждение: «Если нечистота проказы не исчезает, т. е. если грех не ослабевают после того, как грешник просил прощения у Бога и каялся перед епископом, если зло не исчезает после того, как он его распространил, и если оно не прекращается у того, кто был отлучен, чтобы выздороветь,... (то) этот человек... искушает Бога и притворяется, будто он верующий. Это проказа едкая (Лев. 13, 51), грех неизгладимый; он будет сожжен в вечном огне геенны. Те, которые будут приняты в небесные селения, должны приблизиться ко Христу чистыми и святыми» («О прокаже» 10, 1—3).

В трактате «О различении яств» говорится о Евхаристии как о таинстве, врачующем грехи тех христиан, совесть которых страдает от общения с нераскаянными грешниками: «Если человек умрет душевной смертью и ты войдешь в его дом (Числ. 19, 14), т. е. в (его) привычки и дела, то ты сразу же осквернишь свою совесть и затемнишь рассудок. Однако, если ты покаешься, прежде чем зло успело разлечь тебя в душе и в теле, то ты придешь и очистишься Святым Телом» («О различении яств» 13, 3). «Таковы истинные очищения боящихся Бога и таковы окропления тех, которые усовершенствуют себя Христовым Телом» (там же 15). В трактате «О пиявице» (4, 2) сказано: «Блаженны те, которые вкушают Тело Господне и пьют Его Кровь».

Из всех приведенных здесь высказываний святого Мефодия о сущности покаянной дисциплины, об участии христиан в евхаристическом приношении и молитве, а также о причащении Тела и Крови Христовых ясно видно, что его основная забота направлена на сохранение у хри-

¹ По-видимому, этим словом обозначены вообще епископы и иереи. Может быть, под «наставниками» подразумевается то духовное судилище, в котором председательствовал епископ, а членами были пресвитеры и диаконы и о котором говорится в «Апостольских Постановлениях» 2, 47.

стиан той святой и благодатной жизни, которая подается в крещении. Он дает советы как сохранять эту жизнь во Христе, как защищать ее от нападений зла, вооружающегося на душу как снаружи, так и с помощью гнездящейся в сердце похоти. Особое внимание святого епископа привлекают к себе те проблемы, которые возникают в связи с необходимостью для христиан общаться с людьми, отделившими себя от Церкви невоздержанием или неправоверием. Все зародыши грехов (точнее — греховных привычек и страстей) должны исторгаться из сердца человеческого при самом их появлении, чтобы они не разрослись и не пленили душу.

Мистическое учение святого Мефодия о Церкви, как и его концепция спасения, имеет ряд предпосылок в богословии святого Иринея. Лионского и других ранних церковных авторов. Высказывания святого епископа по вопросам, относящимся к церковным таинствам, к покаянной дисциплине и к хранению Церковью чистого вероучения, очень часто совпадают и с мыслями Оригена. Это и не удивительно: если в области теодицеи, в философских рассуждениях, в космологических и эсхатологических построениях великий александрийский мыслитель, стремясь иногда совместить несовместимое, чрезмерно увлекался философией и отходил от церковного предания, то в сфере христианского нравоучения, в практической постановке и в решении вопросов церковной жизни и дисциплины он твердо стоял на почве общецерковного учения. Если бы это было не так, то не нашлось бы у него таких восторженных приверженцев и учеников, каким был, например, прославленный святой — Григорий Чудотворец. Если бы авторитет Оригена в вопросах христианской этики и аскетических подвигов не был исключительно велик, то святители Василий Великий и Григорий Богослов не использовали бы в IV столетии его писания для первого по времени «Добротолюбия». И святой Мефодий, последовательно выступавший против оригеновских увлечений, всегда был согласен признать правду Оригена там, где его учение не расходилось с церковным.

Развивая мысли Оригена и других своих предшественников, формулируя свои собственные соображения, святой Мефодий намечает перспективы последующего развития покаянной практики и духовничества, а также дает возможность ознакомиться с начальными стадиями зарождающегося христианского аскетизма, который уже в самом своем возникновении имел все признаки одной из форм самообнаружения церковного бытия и самым тесным образом был соединен с разными сторонами жизни и деятельности всего церковного организма.

Особого внимания заслуживает учение святого Мефодия о покаянии. Если в самом начале церковной истории покаяние было предназначено лишь для врачевания тяжких грехов и сопровождалось длительными, иногда многолетними епитимиями и отлучениями от церковного общения, то в последующие времена распространяется практика частой исповеди, обязательной для всех и имеющей своей целью подавление зародышей греховных страстей при самом их возникновении.

Святой Мефодий рекомендует, как видно из вышеизложенного, исповедь как открытие помыслов, указывает на необходимость покаянной молитвы, настаивает на добровольном принятии кающимися тех советов и указаний, которые будут даны духовным врачом — епископом или иереем, и подчеркивает то исключительное значение, которое имеет принятие своевременных мер, направленных на искоренение греховных страстей при самом их зарождении. Христианин должен уклоняться от греховной скверны, деятельно вооружаться на борьбу с грехом. Для этой борьбы необходимы молитва¹, помощь опытного и искусного ду-

¹ Замечательный образец покаянной молитвы дан самим святым Мефодием в конце сочинения «О воскресении» (3, 23).

ховного врача, которому приносится исповедь, и после этого очищение причащением Тела и Крови Христовой. Исповедь, как известно, в дальнейшем перестала быть исключительной прерогативой епископов и на долгое время перешла в руки монахов, которые целиком усвоили описанные здесь воззрения на покаяние и содействовали самым деятельным образом распространению этих воззрений и основанной на них покаянной практики в христианском обществе¹.

Глава V. ХРИСТИАНСКОЕ СОВЕРШЕНСТВО

Одной из своеобразных особенностей той эпохи, когда жил святой Мефодий, была весьма распространенная (по крайней мере в образованном обществе) односторонняя оценка земной жизни, исходным пунктом которой следует считать гностический дуализм, часто сочетавшийся с идеями неоплатонизма. С этой точки зрения, материальная жизнь и человеческая плоть считались злом и вместилищем скверны. Естественным следствием таких пессимистических представлений было презрение к плоти и уничтожение ее (как и всего материального) во имя интересов «чистого духа». Формальный аскетизм и своеобразное идеалистическое настроение защитников этих теорий нередко импонировали тем людям, которые более или менее серьезно задумывались над смыслом и целью человеческой жизни; серьезные умы не могли, конечно, довольствоваться примитивным языческим гедонизмом с его чувственными удовольствиями. Не подлежит сомнению, что отзвуки таких утонченно-спиритуалистических настроений проникали и в среду христиан².

Святой Мефодий, выступивший в своем «Пире десяти дев» с ревностной проповедью воздержания и прославивший девственную чистоту, соединяемую с мудростью, как высший идеал христианской жизни, стоит на таких позициях, которые не имеют ничего общего с брезгливым пренебрежением к материальной стороне бытия. Его учение об идеале христианской жизни тесно связано с учением о спасении и о Церкви. Закономерности, определяющие направление жизни человека, формулируются следующим образом: «Человек, ...поставленный между нетлением и тлением, если к которому из них преклонится, то и говоритя о нем, что он изменился в природу того, что одержало верх. Склонившись к тлению, он делается тленным и смертным, а (склонившись) к нетлению — нетленным и бессмертным» («Пир» 3, 7). Учение Христова — это учение о том, как человек должен «шествовать к Богу» (там же 1, 4). Обращение человека-христианина к Источнику вечной жизни должно быть предметом его постоянного попечения. От степени этого обращения, от заботы человека о стяжании сокровища нетленной жизни зависит всё его духовное преуспеяние. Само собой разумеется, что устремление человека к Богу, к Его святине и чистоте требует от устремившегося огромной работы над собою, чтобы святыня, чистота и нетление сделались его уделом («Пир» 1, 1). Однако «в делах святости» ничто не должно быть «по необходимости и принуждению, но по свободному произволению души» (там же 3, 13).

Подобно тому, как Церковь, прежде чем совершилось ее явление

¹ История покаянной практики и обстоятельства, при которых полномочия духовников надолго перешли в руки монахов, являются предметом специального исследования — K. Hölzl. *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*. Leipzig, 1898.

² Так, например, оригенист Иеракс, живший на грани III и IV столетий в Египте и бывший одним из основателей аскетических общин, утверждал, что брачная жизнь совершенно несовместима с христианством. Он отрицал также возможность телесного воскресения. Ригористический аскетизм и подчеркнутое пренебрежение к плоти были особенно характерны для нудео-христианской общины.

в мире, предуготовлялась и преобразовывалась еще во времена Ветхого Завета, так точно и целомудрие, чистота и воздержание и венец всех этих добродетелей — девство открылись людям лишь после долгого и постепенного приготовления. «В древности человек еще не был совершенным и потому еще не был в состоянии вместить совершенное — девство» (там же 1, 4). Если в начале для быстрого умножения человеческого рода были допущены плотские связи даже между братьями и сестрами, то со времени Авраама они были объявлены незаконными. Позднее, при пророках, было уничтожено многоженство и единобрачие сделалось уздой, сдерживающей похоть. И уже в ветхозаветные времена показались первые лучи сияющей добродетели девства. Но в те отдаленные века девственная чистота была уделом весьма малого числа избранных («Пир» 1, 2—3). Ведь по существу дела до пришествия Христова «из многих пророков и праведников, возвещавших и совершавших многое и прекрасное, никто не прославлял и не избирал девства» (там же 1, 4). «Преподать это учение предоставлено было одному Господу, так как Он один, пришедши, научил человека шествовать к Богу. Ибо Первосвященнику, Первопророку и Первоангелу надлежало именоваться и Перводевственником» (там же). Пример Христовой жизни на земле — это реальный образец для подражания всем тем, кто хочет всецело исполнять Божии призывы. Господь, «приняв плоть, сохранил ее нерастленною в девстве. Так и мы, если хотим быть подобными Богу и Христу, должны стараться соблюдать девство. Ибо подобие Божие состоит в воздержании от растления» (там же 1, 5).

Но если девство, будучи богоподобным, является той высшей степенью добродетели, на которую человек может подняться, живя на земле, то было бы крайне несправедливо на этом основании осудить и отвергнуть брак и семейную жизнь. Обоснование и защита христианского учения о браке, о чистой и благословенной семейной жизни — вот в чем основное содержание второй речи «Пира десяти дев», являющейся своего рода поправкой и дополнением к первой речи, посвященной исключительно восхвалению безбрачия. Нам «не следует гнушаться определением Творца, вследствие которого и мы сами стали существовать» («Пир» 2, 1). Ведь только в том случае, «если бы реки уже окончили свое течение, если бы свет был совершенно отделен от тьмы (а теперь он еще отделяется), если бы суша перестала производить плоды с пресмыкающимися и четвероногими животными, ...следовало бы воздерживаться и от деторождения» (там же). «Создатель еще доселе образует человека... и мир еще стоит и устрояется» (там же).

Как непреложно Божие повеление «Плодитесь и размножайтесь», так неизменна и забота Божия о людях, вновь и вновь рождающихся в мире. Это Божественное попечение распространяется не только на детей, родившихся в законном браке, но и на тех, которые явились на свет в результате преступных связей. Но «дети, рождаемые от незаконных сожитий, суть свидетели разврата против родителей при допросе их» (Прем. 4, 6) («Пир» 2, 6).

Безусловное осуждение брака было бы «нелепостью» еще и по той причине, что «и после нас ожидаются будущие мученики и противники лукавого» (там же 2, 2). Мысль о том, что явление в мир каждого вновь рождающегося человека происходит в соответствии с Божией волей, подтверждается и таким соображением: если даже найдутся люди, допускающие, «будто плотный покров души, насаждаемый людьми, образуется сам собою, без определения Божия», то, «конечно, никто не поверит тому, кто стал бы учить, что вместе с смертным телом также насаждается и бессмертное существо души; бессмертное и нестареющееся вдыхает в нас Один Вседержитель» («Пир» 2, 7).

Девство, без сомнения, предпочтительнее брачной жизни, но не для всех оно по силам. Вот почему «Церковь уподобляется цветущему и

разнообразнейшему лугу, как украшенная и увенчанная не только цветами девства, но и цветами деторождения и воздержания» (там же).

Истолковывая учение апостола Павла о браке и о девстве (1 Кор. 7 гл.), святой Мефодий подчеркивает (в третьей речи «Пира»), что девство следует рассматривать как высший идеал христианской жизни, тогда как брачная жизнь представляется лишь своего рода уступкой, сделанной во имя слабости человеческой природы. «Нет ничего столь действительного для возвращения в рай, для восстановления в нетлении и для примирения с Богом и столь спасительного для людей, ...как девство» («Пир» 4, 1). Но девство, избираемое как путь жизни, требует от человека, решающегося на безбрачие, самого серьезного и осмотрительного отношения к себе. Речь идет не только о том, что далеко не все люди способны выдерживать трудности и опасности, связанные с девственной жизнью; одно только плотское воздержание отнюдь не есть еще девство. Истинное девство — это девство сердца, воздержание всех чувств и способностей ума и души. Девствующим надлежит «неленостно, соревнуясь, слушать Божественные изречения... стремиться к доброму и отличаться между первенствующими в мудрости» («Пир» 1, 1). «Девство, хотя ходит по земле, но, нужно думать, касается небес» (там же). Идеальные требования, предъявляемые к лицам, избравшим подвиг девства, чрезвычайно разносторонни: «Кто отчасти соблюдает себя и внимателен к себе, а отчасти развлекается и согрешает, тот не всецело посвящает себя Богу» (там же 5, 2). Девственнику и девственнице надлежит «быть чистыми великою чистотою» (там же 5, 4)¹. Проводя девственную жизнь, следует всецело посвящать себя Господу. «Сонм девственниц есть бескровный жертвенник... Таким великим и славным стяжанием является девство» (там же 5, 6).

Величие девства в том, что оно — Божий дар (там же 3, 14). Велика и ответственность тех, кто вступает на этот путь. Святой Мефодий, вслед за апостолом Павлом, самым серьезным образом предостерегает тех христиан, которые избирают девство «по тщеславию», и рекомендует им «не растлевать себя тайно», а вступать в брак (там же). Человек, гордящийся своим девством, но не освободившийся от страстей и пороков, близок к гибели («Пир» 11, 1). Всем, кто принял на себя подвиг девства по изволению сердца, надлежит, зажегши в сердце неугасимый светильник веры и препоясавши чресла целомудрием, ...бодрствовать и постоянно ожидать Господа» (там же 5, 3). Девы, сохранившие нерастленными и душу, и ум, и тело, первыми — вместе с мучениками — войдут в покой новых веков, как бы в брачный чертог. Девы «принадлежат к мученикам, перенося телесные тяготы не какое-нибудь краткое время, но страдая всю жизнь и не убоявшись подвизаться воистину олимпийским подвигом девства; ...они прежде всех получат почести, занимая лучшее место обетования» (там же 7, 3).

Подвиг девства рассматривается как вершина христианских добродетелей и совершенств: «Слово Божие поставило девство в заключение всех добродетелей» (там же 9, 4). Но это вовсе не значит, что девственники и девственницы выделены в какую-то особую категорию (хотя они и удостоятся первых венцов); каждый христианин, совершенствуясь в исполнении Божией воли, должен в той или иной мере приближаться к святыне нетленной чистоты. Об этом многократно и по разным поводам говорится почти во всех речах «Пира десяти дев». Если истинное девство (*παρθενία*) доступно лишь немногим, то целомудрие (*σωφροσύνη*) может и должно быть нормой поведения для множества христиан, в том числе и для живущих в браке; вдовствующим надлежит пребывать в воздержании (*ἐγκρατεία*).

¹ Здесь имеется в виду новозаветное толкование закона о назорействе (Числ. 6 1—8).

Все названные здесь добродетели: девство, целомудрие и воздержание — как бы заключаются в одном всеобъемлющем идеале христианского совершенства. Этот идеал — святая и нетленная чистота (ἀγνεία). Забота о чистоте сердца — задача каждого христианина. «Кто мог когда-либо совершенно вместить Христа или Духа, не сделавшись сначала чистым?» («Пир» 10, 6). Поскольку страсти, загрязняющие душу, умножаются «от нашей изнеженности и беспечности», постольку очищение души от страстей необходимо должно предшествовать ее украшению добродетелями: «Так и в Евангелии вдова нашла кодрант, когда вымела дом и выбросила сор» (там же 9, 4).

Никогда не прекращающаяся борьба с греховным сладострастием, с изнеженностью мыслей, стремлений и чувств, исключительная нравственная серьезность, постоянное памятование об окончательной цели и смысле человеческой жизни, повседневная забота о достойном приготовлении к ожидающему нас великому равноангельному будущему — таковы обязательные элементы истинного девства души. Такова нравственная программа, начертанная святым Мефодием в «Пире десяти дев». Девство души и тела противоборствует влечениям к греху, сохраняет от мирской грязи и является наиболее совершенным средством для восстановления нарушенного грехом богообщения («Пир» 4, 2—6; 6, 1—2).

При чтении вдохновенных речей участниц «Пира» может возникнуть впечатление, что его автор ставит добродетель девства и проповедь воздержания на первое место в христианстве, как бы отодвигая в сторону величайшую Евангельскую заповедь о любви¹. Однако выводы такого рода нельзя признать основательными. Деятельная любовь, милосердие, сострадание, забота о нуждах ближнего — эти темы многократно и очень подробно трактуются в творениях святого Мефодия. Часто он выступает также с гневным обличением пороков, противоположных этим добродетелям («О жизни» 7, 1—7; «О различении яств» 4, 4—6; «О прокаже» 2, 6; 16, 4—10; 17, 1—8; 18, 1—4; «Пир» 1, 1; 5, 4; 9, 4; 11). Необходимо также иметь в виду, что речи участниц «Пира» — это прежде всего увещание и призыв к девству, к целомудренной аскезе, к великим подвигам во имя достижения высочайших целей. А достижение этих целей включает в себе также и награду за понесенные труды. При этом оказывается, что та превосходная награда, которая ожидает подвижающихся «олимпийским подвигом» девства, приравнивается к мученическому венцу («Пир» 7, 3). Чтобы должным образом понять это отождествление подвигов мученичества и девства, необходимо иметь в виду, что в древней Церкви исповедничество и мученичество за Христа, как правило, считалось самым совершенным доказательством величайшей любви христианина к Богу. Святой Мефодий, неоднократно возвращавшийся в своих творениях к теме исповедничества и страданий за Христа, несомненно, придерживался этой же точки зрения на мученический подвиг, именуя и его «состязанием... поистине олимпийским» («О воскресении» 1, 56); он и сам молился о том, чтобы ему также был ниспослан венец исповедничества, которое должно явиться свидетельством его любви к Богу (там же). Таким образом, следует сделать вывод, что подвиг девства, равновеликий с подвигом мученичества, рассматривается в творениях святого Мефодия как величайшее свидетельство истинности христианских убеждений. Подвиг человека, предпринимаемый во имя Христовых заповедей, осуществляется в полном соответствии с Божественными предначертаниями: «Бог... хочет, чтобы человек спасался не даром» («О жизни» 2, 5). По Божию

¹ Именно в такую ошибку впал один из исследователей богословия святого Мефодия — А. Биамонти. Он считает, что в этом предпочтении девства всем другим добродетелям заключается основная отличительная особенность нравственного учения святого епископа (А. Biamonti. *L'etica di Metodio d'Olimpo*. Roma, 1922).

установлению, вообще, не может быть спасения «без труда» («О воскресении» 2, 5).

Подвиг, воздержание, самообуздание, аскетизм — эти мотивы постоянно повторяются в нравственном учении святого Мефодия. Аскетизм имеет много граней. Аскет — это не только девственник; проявлениями аскетизма должна обогащаться жизнь каждого христианина, поскольку следование по пути, указанному Христом, обязательно включает в себя не только борьбу с внутренними похотениями, но и преодоление внешних искушений. Ведя повседневно такую борьбу по Христовым заветам, человек-христианин наилучшим образом свидетельствует о предании своей воли в волю Божию. Какие бы превратности жизни ни подстерегали христианина, он должен терпеливо укреплять себя твердой волей в Божие водительство, идти по «Божим следам» («О жизни» 5, 5) и надеяться на Божественный Промысл. Эта тема подробно рассматривается и выясняется в трактате «О жизни и разумной деятельности» (см. также «О различении яств» 2—5).

Заключительные строки этого трактата позволяют сделать предположение, что основные направления христианской жизни представлялись для святого Мефодия (очевидно, на основании беседы Спасителя с богатым юношей — Мф. 19, 16—21 и паралл.) и как путь творения «евангельских заповедей», и как путь исполнения «евангельских советов». Хотя такая терминология установилась, как известно, у писателей-аскетов в более поздние времена, но сущность указанного здесь понимания вопроса совершенно отчетливо сформулирована уже словами, которые находятся в конце только что названного трактата святого Мефодия: «Если кто-нибудь хочет творить небесные заповеди и выполнять до конца закон спасения, (тот) найдет многие причины бывающих здесь огорчений» («О жизни» 8, 3). Далее речь идет прежде всего о подвиге безбрачия (в чем, очевидно, заключается исполнение «закона спасения» «до конца», т. е. осуществление «евангельского совета»), а затем о делах любви к ближнему, нуждающемуся в помощи (имеется в виду исполнение «евангельских заповедей»). «Такой (человек) будет причислен к лику стоящих направо от Судии, будет почтен Царем,... наименуется Божиим сыном» (там же 8, 4). Здесь, как видно, подвиг девства и труды деятельной любви к ближнему рассматриваются как одинаково ценные в очах Божиих и заслуживающие одинаковой награды.

Нравственный идеал, изображенный святым Мефодием, включает в себя еще одну весьма существенную черту: речь идет о просвещении человеческого познания Божественной премудростью. Без этого просвещения не может быть христианского совершенства.

«Вéдение (γνώσις), доставляющее отпущение грехов и воскресение» («Пир», 7, 6), ценится исключительно высоко. Ревность в исследовании Священного Писания, стремление к стяжанию истинной мудрости и к познанию Божиих таин — эти задачи обязательно должен ставить перед собою каждый христианин. Без духовного упражнения в Писаниях «душа не может разумно принести себя в жертву Вседержителю» (там же 1, 1). Необходимо «насыщать себя... святыми познаниями» («О проказе» 18, 5). Сам Господь повелевает не лениться и не уклоняться от исследования Писаний. Указывая на необходимость богопознания, святой Мефодий продолжает древнейшую традицию, идущую от апологетов и антигностиков к александрийцам — Клименту и Оригену, в творениях которых подробно изображается идеал христианского мудреца-аскета¹. Работа человеческой мысли над усвоением содержания Божественных откровений требует больших.

¹ Особенно подробно писал на эту тему Ориген, но начертанный им аскетический идеал носит на себе печать отвлеченного ригоризма и в известной мере обособлен от Церкви и её задач.

сосредоточенных усилий («О пиявице» 1, 2). Усердно ищущему подается Божественная помощь: «Владыка вселенной показывает такой плод человеколюбия, что всеивает в некоторых (людей) образы Своего ведения» («О свободе воли» 21, 2). Человек, стремящийся к богопознанию, становится «орудием мудрости»: Бог Слово просвещает его ум «глубиною и силою Писаний» («Пир» 5, 4).

Драгоценное сокровище христианского совершенства, воплощаемое в девственной чистоте, богоуподоблении и богомыслии, благословляется благодатию Святаго Духа. Дух «восхваляет девство» («Пир», 7, 9); в сердце человека, живущего в чистоте, «как в храме обитает и покоится Дух Святой» («Пир», 11, 3).

Это харизматическое освящение девства включает в себя и то особое служение в Церкви, к которому призываются девственные души: именно они, как получившие «обновление и возрождение Духа и как совершеннейшие по степени преуспевания», становятся «помощницами» Христа, чтобы «с пользой содействовать проповеди для спасения других» («Пир», 3, 8) (сравн. предыдущую главу). В этом пункте с особой выразительностью встречаются и соединяются экклезиологические и аскетические высказывания св. Мефодия, сделавшиеся впоследствии, в этом своем сочетании, жизненной программой, которую монашество в течение многих веков призвано было осуществлять в недрах Церкви.

Глава VI. ВОСКРЕСЕНИЕ МЕРТВЫХ И ВЕЧНАЯ ЖИЗНЬ

Эсхатологические взгляды святого Мефодия развиваются как антитеза оригеновским построениям. Рассуждения, относящиеся к этой теме, в основном ограничиваются проблемами действительности телесного воскресения и условиями, ожидающими воскресших праведников в будущем веке. В то же время таким вопросам, как конец мира, всеобщий суд и мздовоздаяние, посвящены лишь немногие строки.

В многочисленных высказываниях святого Мефодия о будущем воскресении отчетливо звучит то напряженное ожидание наступления жизни в Божием Царстве с ее неизреченными радостями, которое было одной из отличительных особенностей раннего христианства. Воскресение мертвых, в полном соответствии с учением апостола Павла, рассматривается как завершение великого дела восстановления творения, осуществляемого Христом и утверждающегося на Христовом Воскресении. Это окончательное восстановление (*ἀποκατάστασις*) творения немислимо там, где первозданный человеческий духовно-телесный организм подвержен действию смерти; только в бессмертной полноте своего существа человек может приобщиться к бессмертию и вкушать той радости, которую подает Бог.

Для отчетливого понимания антиоригенистической направленности, которой отличаются мысли святого Мефодия о воскресении, необходимо иметь в виду, что для Оригена вера в воскресение представляется чем-то вроде малосущественной добавки к его догматической системе. Несмотря на то, что Ориген, оперируя многочисленными аргументами из Писания и естествознания, старается отстоять веру в воскресение от языческих нападок, эта вера стоит как бы на периферии его собственных богословских построений. Он — сознательно или бессознательно — оказывается в плену у дуалистических и неоплатонических представлений; он привык смотреть на тело с опаской, с недоверием, противопоставляя телесное духовному.

Земное существование человека рассматривается в оригенизме как нечто неестественное, несвойственное истинной человеческой природе, как результат падения, начало которого следует искать в мире чистой духовности. Тело, для Оригена, — узы, темница и оковы для души, наказание за грех. Представления Оригена о духах были тесно связа-

ны с учением о бесконечных космических изменениях в непрерывном преемстве сменяющих друг друга миров. Ко всему этому следует добавить, что подчеркнуто спиритуалистические представления Оригена о будущем воскресении могут быть правильно оценены только в том случае, если будут учтены бытовавшие в его время упрощенные грубо материалистические представления, распространявшиеся среди известной части христиан (и еще больше среди людей, интересовавшихся христианством), ожидавших и по воскресении продолжения всех материальных отношений и функций современного земного бытия. Можно сказать, что, борясь с этими наивно натуралистическими представлениями, Ориген впал в противоположную крайность, приближающую его систему к гностическим построениям. В связи с этим вера в воскресение теряет в оригенизме то центральное место, которое она занимает в традиционно-церковном учении. Для Оригена воскресение — это не завершающий акт Божия дела в мире, а лишь одна из составных частей общего космического процесса очищения; завершение этого процесса последует в дальнейшем, когда мы освободимся даже от «духовных тел», полученных в воскресении, и когда наши души вновь приобретут свой чисто духовный характер.

Главной ошибкой Оригена, очевидно, было в данном случае пренебрежение церковной традицией, защиту которой сделал своей основной задачей святой Мефодий. Важнейшей принципиальной предпосылкой святого епископа было твердое убеждение в непреложности Божиих намерений, являемых в творении мира и в создании человека как духовно-телесного существа.

На протяжении многих страниц диалога «О воскресении» святой Мефодий воспроизводит различные высказывания Оригена и оригенистов об условиях и обстоятельствах будущего воскресения мертвых. Два оригениста, участвующие в диалоге, — Аглаофон и Прокл — излагают точку зрения «простецов» (т. е. представителей наивного натурализма) и разъясняют с оригенистических позиций возникающие недоумения («О воскресении» 1, 4—26). Основное содержание высказываний защитников оригенизма сводится к тезису о том, что все данные Писания о телесном воскресении должны быть поняты в переносном смысле. Речь идет, по их убеждению, не о восстановлении всех материальных элементов прежнего тела, ибо это невозможно, а о его форме (εἶδος — вид). Этот «вид», эта форма восстановления в будущем воскресении образует собою «духовное» тело воскресения, в котором уже не будет места для материальных элементов, составляющих наши теперешние земные тела. Бестелесная душа облечется в воскресении в свой восстановленный «вид».

Возражая оригенистам, святой Мефодий (устаами защитников Православия — Еввулия и его единомышленников) подробно рассматривает все аргументы, выдвинутые ими для доказательства воскресения одного лишь «духовного» тела («О воскресении» 1, 27 и след.). Что, собственно, значит «воскресение вида», на котором настаивают оригенисты? Ведь души не расстаются со своим «видом», даже когда разлучаются с телами. Святой Мефодий не согласен с тем мнением, что душа имеет чисто духовную сущность: «Душа не может быть совершенно бестелесною» (там же 3, 18). Ориген, утверждавший полную бестелесность души, впадает в противоречие. Явления умерших живым отчетливо свидетельствуют о том, что «вид» не покидает душу и по смерти. Следовательно, когда говорится о воскресении, имеется в виду не восстановление «вида», ибо он не отнимался и не исчезал, а нечто другое — восстановление физического тела. Оригенистические представления о восстановлении «вида» вообще не выдерживают критики: «вид» есть лишь качество тела. Отделить качество от материи можно только в теории, тогда как на самом деле одно от другого неотделимо.

Поэтому бессмысленно говорить о том, что «вид» может воскреснуть без тела («О воскресении» 3, 6).

Вопреки мнению Оригена, святой Мефодий ни в каком случае не может согласиться с тем, что тело является темницею и оковами для души. Тело — помощник души. Уничижая созданное Богом тело, оригенисты прибегают к софизмам (там же 1, 27). Мнение о том, что тело создано для наказания согрешившей душе, есть не что иное, как «нелепость» (там же 1, 48). Ссылки оригенистов на слова святого апостола «Плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия» (1 Кор. 15, 50) вовсе не подтверждают мнения о непригодности плотской части человеческого существа к вечной жизни: здесь речь идет о нечистой земной жизни, о жизни «по плоти» («О воскресении» 2, 18). Основание нашего воскресения — это Воскресение Христово. В Христовой победе над смертью — залог нашего восстановления. Если наше тело, созданное нетленным, через грехопадение оказалось во власти тления, то это отнюдь не соответствует Божией воле. Богу не угодно, чтобы тление восторжествовало. Не напрасно воспринял на Себя Божий Сын человеческое тело; Он сделал это для того, чтобы спасти тело вместе с душою и воскресить его. Воскресение Христово — не только залог и основание нашего воскресения; можно сказать, что в событии Воскресения Христова дана как бы программа нашего воскресения. В самом деле, как воскрес Христос? Он воскрес в том самом теле, в котором пострадал и умер («О воскресении» 3, 12). Так точно и мы воскреснем с нашими телами, которыми обладаем в этой земной жизни. Но униженные теперь тела в воскресении восстанут для славы. Превращение, ожидающее наши тела в воскресении, — это возвращение к бесстрастию и к славе (там же 3, 14—16). Истина телесного воскресения возвещается как Ветхим, так и Новым Заветами. Для исполнения и завершения Божиих намерений относительно человека совершенно необходима смена состояний бытия по схеме: жизнь в условиях греха и тления — смерть — воскресение и вечная жизнь в блаженстве.

Божественный план спасения заключается в том, чтобы «чрез разрушение и распадение тела грех весь до основания погиб, как бы вырванный с корнем, дабы не осталось ни малейшей части корня, от которого опять пошли бы новые отрасли грехов» («О воскресении» 1, 40). Если для ограниченного человеческого рассудка возможность материального воскресения представляется несбыточной фантазией, то для верующего в Божественное всемогущество нет оснований сомневаться в непреложном исполнении Божественных обетований (там же 2, 19—20; 2, 22; 2, 24).

Рассуждения защитников Православия (Еввулий, Авксентий, Систелий), направленные на выяснение церковного учения о воскресении, подтверждаются многочисленными ссылками на Священное Писание, а также данными, заимствованными из естествознания и из логики¹. Несмотря на отдельные неувязки, недочеты и многочисленные повторения, имеющиеся в тексте диалога «О воскресении», всё его содер-

¹ Необходимо отметить, что аргументация отдельных положений в диалоге «О воскресении» не всегда выдержана на достаточно высоком уровне; экзегетические разъяснения нередко представляются более или менее искусственными, иногда даже натянутыми, а логические и диалектические построения — зачастую не вполне убедительными. Более удачными в литературном отношении являются отдельные описания, иллюстрирующие мысли автора средствами художественного выражения; таковы, например, рассказ о смоковнице, укоренившейся на здании древнего храма («О воскресении» 1, 41), притча о художнике и изваянии, которое необходимо переплавить и вновь отлить (1, 43), повествование о кустарнике, цветущем и зеленеющем возле огня на Ликийской горе (2, 23). Указание на обстоятельства работы над этим сочинением, приведенное в начале трактата «О различении яств» (1, 1), свидетельствует о том, что условия, в которых создавался диалог «О воскресении», были далеки от нормальных.

жание свидетельствует о вдохновенной увлеченности автора и о его неизменной принципиальности в трактовке богословских проблем. Эсхатологические мотивы, составляющие главное содержание этого диалога, неразрывно связаны и с нравственными идеалами святого Мефодия. Автор диалога твердо убежден в том, что человек, с Божией помощью, может победить в себе злые похотения и возобладать над низшей частью своего существа. Человеческий дух призывается не к тому, чтобы освободиться от плоти, а к тому, чтобы управлять ею и одухотворить ее. Труд человека на этом поприще, предпринимаемый в земной жизни, не пропадет даром: по воле Божией, человек именно таким образом может обеспечить свою судьбу в будущей жизни. Вместе с этим имеется в виду и судьба всего видимого мира, преданного теперь в рабство тлению; по мысли святого Мефодия, основанной на словах апостола Павла (Рим. 8, 19—23), этому видимому миру предстоит разделить с человеком и будущую нетленную славу: «Не тщетно и не напрасно, не для погибели создал Бог вселенную, как думают суетливые, но для того, чтобы она существовала, была обитаема и продолжала бытие. Посему и земля и небо необходимо опять будут существовать после сожжения и воспламенения всего» («О воскресении» 1, 47).

В связи с учением святого Мефодия о воскресении мертвых находится вопрос о его отношении к распространенным в древней Церкви хилиастическим ожиданиям. Буквальное понимание образов Апокалипсиса (20, 4—6) воспринималось нередко как подтверждение веры в «первое воскресение», уготованное для одних только праведников, которые должны будут воцариться на земле вместе с Христом на тысячу лет. Лишь после этого ожидалось всеобщее воскресение человеческого рода и окончательное решение судьбы всех людей на Божием Суде. Считалось, что 6 дней творения предъизображают собою 6 тысячелетий, будто бы определенных для бытия этого видимого мира (на основании буквального понимания слов псалма 89, 5 и 2 Петр. 3, 8). Ввиду скорого окончания шестого тысячелетия от сотворения мира, ожидалось наступление дня «великого покоя» — седьмого тысячелетия, когда будут царствовать праведники, удостоившиеся первого воскресения. В девятой речи «Пира десяти дев» излагается аллегорическое толкование праздника Кушей (Лев. 23, 39—43), в котором этот праздник рассматривается как прообраз «тысячелетия покоя» и истинной субботы. Если для праведных это тысячелетие покоя является временем радости, то для грешников — это «время суда» («Пир» 9, 5). Все подробности этого толкования свидетельствуют о том, что автор «Пира» разделяет мнение приверженцев хилиазма и ждет наступления тысячелетнего покоя (*ἀνάπαυσις*) праведных до всеобщего воскресения. Интересно отметить, что в четвертой речи «Пира» (4, 4) резко осуждаются люди, «извращающие» Божий закон и «ожидающие чувственного царства». Едва ли здесь можно видеть осуждение хилиазма. Вернее всего, что в данном случае автор «Пира» имел в виду осуждение чувственности. Если бы дошедшее до нас литературное наследие святого Мефодия исчерпывалось «Пиром десяти дев» и теми сочинениями, где автор не имел повода говорить о будущих судьбах мира и человека, то вполне закономерным было бы суждение о нем как о приверженце хилиазма, примыкающем к древней традиции малоазиатских общин. Но необходимо сопоставить вышеприведенные высказывания из «Пира» с тем, что говорится по этому поводу в, очевидно, более позднем по времени написания диалоге «О воскресении». В первой части этого сочинения имеется такое утверждение: «Рай, откуда мы изгнаны в лице первозданного, есть избранное место на этой земле, ...назначенное святым для беспечального успокоения и жизни»

(«О воскресении» 1, 55). Если в этих словах можно уловить какой-то отзвук хилиастических представлений, то этим исчерпывается всё, что можно найти на протяжении всего диалога «О воскресении» по вопросу о хилиазме. Там, где в этом сочинении говорится о таинственном значении праздника Кушей (2, 21), нет ни одного слова, которое хотя бы отдаленно напоминало хилиастические ожидания.

Само собою возникает предположение, что святой Мефодий в более раннюю пору своей литературной деятельности разделял воззрения хилиастов, а в более поздние годы отказался от этой точки зрения. Данных для окончательного решения вопроса об отношении святого Мефодия к хилиазму недостаточно; несомненно лишь то, что существенной роли в его богословских воззрениях хилиастические представления не играли. В том, что святой Мефодий склонялся к хилиазму, хотя бы в более ранние годы, нет ничего удивительного: хилиазм был весьма популярен на его родине — в Малой Азии; сторонником хилиазма был и святой Ириней, богословие которого, несомненно, оказало исключительно большое влияние на святого Мефодия.

Сохранившиеся высказывания святого Мефодия о конце мира, о Божием Суде и о мздовоздаянии праведникам и грешникам весьма немногочисленны, но вполне достаточны для того, чтобы можно было иметь суждение и об этих составных частях его эсхатологии. Конец мировой истории представляется ему в виде грандиозного космического пожара, очищающего вселенную: «Для очищения и обновления весь мир, объятый нисшедшим огнем, загорится, однако же он не придет в совершенную погибель и разрушение» («О воскресении» 1, 47). «Тварь будет страдать, как бы обреченная на смерть во время горения, но для того, чтобы быть воссозданной, а не погибнуть, дабы мы, обновленные, жили в обновленном мире» (там же, 1, 48). Но не все смогут наслаждаться вечными радостями в этом обновленном мире. «Тот, кто не уверовал во Христа, кто не познал, что Он есть Начало и Древо жизни, кто не может показать Богу куцу свою украшенною... как будет праздновать? Как будет веселиться?» («Пир» 9, 3). А Бог будет судить всех людей «по неизменным законам правды» («О воскресении» 1, 45). На этом Божием Суде определится участь каждого человека. «Разве не имеет Бог власти, из того же самого вещества воссоздав и возобновив каждого по-своему, одного воскресить в честь и славу, ...другого — в бесчестие и осуждение? В бесчестие — тех, которые дурно провели жизнь в грехах, а в честь — тех, которые жили в правде» (там же 1, 44). «Кто воспитал зло, ...необходимо подлежит суду» (там же). Если «при сожжении вселенной» совершится «погибель первородных чад сатаны» («Пир» 9, 1), то для добродетельных (и в первую очередь для девственных) предназначены небесные радости, «ангельское величие и красота» (там же 9, 5). Исполнителям воли Своего Небесного Отца Христос дает заповедь «бодрствовать» и «сохранять» свои светильники неугасающими», чтобы ввести их с Собою «в пучину нетления» и «в чертог вечности» («О проказе» 10, 5). Завершение Божиих забот о людях состоит в том, чтобы «рай уже не оставался пустым» и чтобы в нем, «как прежде», обитал человек, «избегнувший разных козней змия» и ставший «нетленным, не знающим страха» («Пир» 22).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Богословские воззрения святого Мефодия необходимо рассматривать в историческом контексте. При этом следует иметь в виду, что привычные в настоящее время нормы богословской систематики вошли в употребление значительно позднее той эпохи, к которой относится его литературная деятельность.

Задача первоочередной важности, которую святой Мефодий должен

был решать в своем богословствовании, состояла прежде всего в том, чтобы с наибольшей отчетливостью определить значение и смысл христианской веры и христианского мировоззрения как для членов Церкви, так и для пристально всматривавшегося в христианство окружавшего мира. При этом следовало правильно оценить наличную сложность обстановки со всем многообразием существовавших в то время и постоянно эволюционировавших религиозных учений, традиций и обычаев, философских воззрений и особенностей культурного уровня той многоликой среды, для которой были предназначены богословские сочинения святого епископа. Неудержимо развивавшийся в то время религиозный синкретизм делал работу богослова исключительно напряженной и ответственной.

Наряду с решением этой первоочередной задачи общего характера следовало найти ответы и на специфические вопросы, выдвинутые жизнью, и защитить истину, хранимую Церковью, от наветов и искажений со стороны модного гностического дуализма, а также от спиритуалистических увлечений Оригена, в которых хранители церковного предания — и прежде всех святой Мефодий — усмотрели немаловажную потенциальную опасность для правой веры. Однако, возражая против крайностей и увлечений в системе Оригена, св. Мефодий никогда не отказывался от тех положительных элементов в богословии знаменитого александрийца, которые согласуются с церковной традицией.

Читая творения святого Мефодия, следует помнить, что многие характерные для него приемы изложения богословских истин были в значительной степени определены литературными вкусами его эпохи. Отправляясь от Священного Писания и имевшегося в наличии церковного Предания, святой Мефодий богословствует на языке своей эпохи, пользуясь при этом той философией и той литературой, которые были известны его читателям. Излюбленным приемом его рассуждений и доказательств (опять-таки в полном соответствии с современными вкусами) была экзегетика, облеченная в форму литературно-философских диалогов. В его экзегетических построениях очень часто встречаются широкие обобщения и схемы типологического характера, намечающие и устанавливающие такие исторические и символические соотношения между различными моментами осуществления Божия домостроительства, в которых каждый предшествующий момент является не только пророчеством или прообразом, но и реальным типическим предвизображением последующих моментов. Исключительно яркое и выразительное изображение одной из таких типологических схем святого Мефодия дано в речах участниц «Пира десяти дев» (5, 7; 9, 2). Типология в приложении к экзегетике в том виде, в котором она встречается в богословии святого Мефодия, стоит в связи с результатами преемственной работы его предшественников. В полном согласии с ними он рассматривает всю историю Божиих действий в мире как последовательную смену «теней» (Ветхий Завет) и «образов» (Новый Завет) и учит о том, что предсказанные «теньями» «образы» в свою очередь предвозвещают «истину» (эсхатологическое будущее).

Аллегория в применении к толкованию Священного Писания, а также различные приемы риторики тоже принадлежат к числу излюбленных инструментов мысли святого Мефодия. И в этом случае он является сыном своего времени и своей среды. Красочная символика образов и уподоблений относится к числу отличительных особенностей литературной манеры святого Мефодия. Используя различные библейские символы, он очень часто употребляет в своих сочинениях и те картинные сравнения из жизни природы и человеческих отношений, которые были привычными элементами греческой литературы и философии. Именно эта особенность изложения сообщает богословским рассуждениям святого епископа особую поэтическую колоритность.

Всматриваясь в особенности богословских идей святого Мефодия, западные исследователи высказывали мнение о том, что его догматические и нравоучительные положения явились для Восточной Церкви во многих отношениях таким же пророчеством будущего развития, каким для западного христианства оказались мысли и высказывания Тертуллиана¹. Следует отметить, что при наличии ряда параллелей и некоторых совпадений в богословии святого Мефодия и Тертуллиана имеются и существенные различия: у святого Мефодия нет тертуллиановской односторонней тенденциозности и резкости, а его богословская база значительно шире; кроме того, он отнюдь не чуждается, подобно Тертуллиану, греческой философии, считая ее своей союзницей в деле раскрытия христианского учения: «Пусть никто не разлучает нас с философией» («О различении яств» 2, 5). Но эта союзница отнюдь не делается для него госпожой: святому Мефодию прекрасно известна опасность прельщения со стороны любителей громких слов, которые не задумываются над последствиями своих увлечений, когда позволяют себе истину подменять ложью («О воскресении» 2, 30, 10).

Для догматического сознания святого Мефодия характерно стремление к сохранению основных устоев того библейского реализма, который бережно хранился Церковью и против которого с исключительной энергией вооружались гностики всех направлений; вот почему в его творениях аллегорические толкования и уподобления всегда подчинены задачам сотериологического порядка. Библейский реализм и сотериологическая направленность в области догматических представлений самым тесным образом сочетаются у него с ярким изображением возвышенного нравственного идеала, с прославлением целомудрия, с торжественным призывом к подъему духа над земными страстями, к безраздельному и добровольному вручению всей жизни Богу и к углублению в сферу богопознания.

Характерной чертой аскетического идеала христианской жизни, изображаемого в творениях святого Мефодия, является воодушевление, радостный оптимизм надежды. Тело с его страстями должно быть покорено духом, чтобы сделаться вместилищем добрых мыслей, чувств и дел и в таком просветленном и очищенном виде служить помощником и союзником духу в его стремлении к Богу. А Бог, близкий для всех, ищущих Его с усердием, не только просвещает ум человека, но и вселяется, как в Свой храм, в очищенное сердце. «Плоть, очищенная от всяких страстей и пригвоздившаяся с Христом к древу жизни, уже не есть плоть, но жилище Божие» («О пиявице» 8, 5). Научая христиан усердной заботе о приготовлении сердца к принятию Святого Духа, святой епископ молится: «Господи... очисти мое сердце и сотвори (его) жилищем Святого Духа» (там же 10, 4).

Окончательная цель всех подвигов самоотречения, самоочищения и терпения, всех забот об усовершенствовании в богопознании, всех трудов, принимаемых для деятельного осуществления Божиих заповедей — это богоуподобление, точнее — уподобление Христу. «Быть в точности по подобию Божию возможно тогда, когда мы, отпечатлев черты Его человеческой жизни в самих себе, ...сохраним их, изучая тот путь, который Он Сам открыл» («Пир» 1, 4). Сын Божий явился на земле для того, чтобы мы могли подражать Ему. Таинства Христовы, хранимые и раздаваемые Церковью, священнодействуются и в каждой христианской душе. Именно по этой причине святой Мефодий говорит не только о том, что совершившееся в евангельские времена воплощение Божия Сына как бы повторяется в Церкви («О пиявице» 8, 2), но и том, что это воплощение таинственно совершается в душе

¹ A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. 4. Auflage, B. I, S. 790.

человеческом: «Каждому из нас надлежит исповедовать Его пришествие не только в той святой плоти, которая была от Пречистой Девы, но и подобное (этому пришествию Его) в духе каждого из нас» (там же 8, 3). Идеальная цель христианина заключается в том, чтобы Божий Сын «изобразился» в нем «терпением, смирением, любовью и другими (добродетелями)» («О прокаже» 18, 4). «Человек не может быть господином самого себя и добродетельным, если он не будет соотноситься с человеческим примером Христа и жить, изображая себя по Его первообразу и подражая Ему» («Пир» 8, 13).

«Совершеннейшие по степени преуспевания», «соединившиеся» с Христом «и увестившиеся Ему души» — это отнюдь не собрание самодовольных праведников, а достигнутые ими степени духовного восхождения — вовсе не самоцель; они, эти «совершеннейшие», становятся «помощниками» Христа, «чтобы, приняв чистое и плодотворное семя учения, с пользою содействовать проповеди для спасения других» (там же 3, 8).

В последующие времена отмеченные здесь мысли святого Мефодия, в известной мере утратив свою экклезиологическую направленность, стали своего рода программой для писателей-аскетов, поставивших своей задачей обоснование, раскрытие и изложение идеалов монашеского подвига, а также выяснение той руководящей роли, которую в течение долгих веков монашество призвано было играть в христианском обществе. Мысли святого Мефодия о покаянии, несомненно, также оказали свою долю влияния на последующее развитие покаянной практики и духовничества, которое надолго сделалось своего рода прерогативой старцев-монахов.

Первоначальное развитие и распространение монашеских идеалов совершалось, без сомнения, в той атмосфере, которую легко почувствовать при чтении творений святого Мефодия. Вместо чистого и святого энтузиазма, которым отличалось большинство членов христианских общин I и II столетий, в III веке нередко наблюдался значительный упадок нравственности, сопутствовавший усилившемуся в это время притоку в Церковь множества лиц, лишь формально расставшихся с язычеством, в периоды затишья между гонениями. Забвение многими христианами первоначальных высоких идеалов, проникновение «мирского духа» в среду клириков и мирян и явились поводом для тех обличений святого епископа, которые содержатся в трактатах «О прокаже» и «О различении яств». Он ревностно проповедует возвращение к идеалам, возведенным в Евангелии и в посланиях святого апостола Павла. Святой Мефодий выступает в данном случае как глашатай тех пламенных душ, которые со скорбью и негодованием смотрели на упадок христианских добродетелей в окружающем их обществе. Так сама собою рождалась мысль о необходимости удаления от лжехристиан, от лицемеров, от тех, которые своим отступлением от веры и закоснением в грехах сами лишали себя достоинства членов Церкви; общение с ними рассматривается как скверна; они обозначаются как «отсеченные, и умершие, потерявшие всякое движение жизни» («О различении яств» 14, 3). Приготовление к пышному расцвету монашества, начавшемуся в IV веке, началось, безусловно, значительно ранее. Святой Мефодий по справедливости может быть назван предтечей этого расцвета: ему принадлежат не только обличения недостойных христиан и указания на необходимость уклоняться от общения с теми, кто носит в себе источник духовной скверны, но и замечательное по силе и убедительности изображение положительного христианского идеала, преимущественное осуществление которого он видит в девстве, в подвижничестве, в углубленном богопознании и в богоуподоблении.