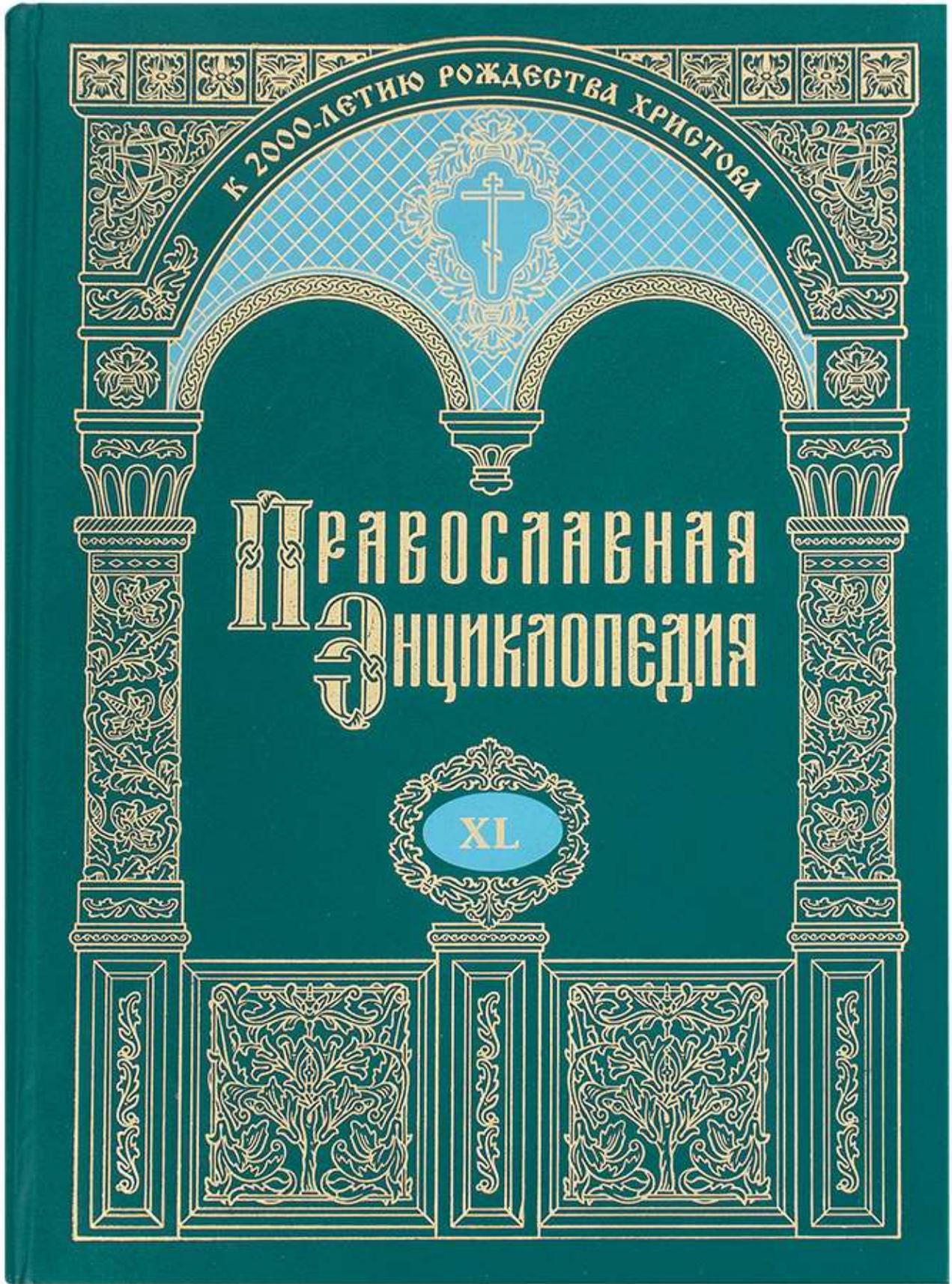


TEZAUUR LITURGIC
18 FEBRUARIE

SF. IERARH
LEON I CEL MARE,
EPISCOPUL
ROMEI



ENCICLOPEDIA ORTODOXĂ-40
MOSCOVA, 2015



Добро пожаловать в один из самых полных сводов знаний по Православию и истории религии
Энциклопедия издается по благословению Патриарха Московского и всея Руси Алексия II
и по благословению Патриарха Московского и всея Руси Кирилла

Как приобрести тома "Православной энциклопедии"

[0](#) [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#)
[22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#) [34](#) [35](#) [36](#) [37](#) [38](#) [39](#) **40** [41](#) [42](#) [43](#) [44](#) [45](#) [46](#) [47](#) [48](#) [49](#) [50](#) [51](#) [52](#) [53](#) [54](#) [55](#) [56](#)
[57](#) [58](#) [59](#) [60](#) [61](#) [62](#)

Т. 40, С. 227-248

Жизнь

- Источники
- До епископского служения
- Первые годы понтификата (440-448)
- Период евтихианского спора (448-451)
- Последние годы (452-461)
- Сочинения
 - Слова
 - Послания
 - Учение
 - Источники вероучения
 - Учение о Боге и Святой Троице
 - Учение о творении. Ангелы и демоны
 - Учение о творении человека, грехопадении и его последствиях
 - Христология
 - I. Единство Лица Спасителя

- II. Две природы
- III. Две энергии, две воли
- Сотериология
- Благодать и свобода
- Экклезиология
- Таинства
- Эсхатология
- Влияние
- Почитание в Византии
- Почитание на Западе
- Иконография

ЛЕВ I ВЕЛИКИЙ

[Лат. Leo Magnus] (кон. IV в., Тоскана или Рим - 10.11.461, Рим), свт. (пам. 18 февр.; пам. зап. 11 апр. и 10 нояб.), папа Римский (440-461), отец и учитель Церкви.

Жизнь

Источники



Свт. Лев Великий. Мозаика Палатинской капеллы в Палермо, Италия. 1146-1151 гг.

Важнейший источник сведений о жизненном пути и деятельности Л. В. - его сочинения, в первую очередь обширнейшая переписка (PL. 54. Col. 581-1218). Богословская и церковно-политическая позиция Л. В. в монофизитском споре находит отражение в актах Вселенского IV Собора; особо значимы высказывания папских легатов, представлявших на Соборе позицию Римского престола. Упоминания о Л. В. в сочинениях его старших современников, блж. Августина и прп. Иоанна Кассиана Римлянина, а также в труде «Против Евтихия» Вигилия, еп. г. Тапс (V в.), проливают свет на ранний период его жизни. Значимые сведения, в т. ч. о контактах Л. В. с зап. Церквями и с предводителями варварских племен, содержатся в лат. хрониках V в. - Проспера Аквитанского, бывшего в течение длительного времени секретарем Л. В., и галисийского еп. Идация. В «Книге о церковных писателях» Геннадия Марсельского Л. В. посвящена отдельная (хотя и очень краткая) запись (*Gennad. Massil. De script. eccl.* 70). Важные сведения о взаимоотношениях Л. В. со свт. Иларием, еп. Арелатским, содержатся в Житии последнего, написанном его учеником - Гоноратом, еп. Массилии. В *Liber Pontificalis* приводятся не только общеизвестные сведения о Л. В. (напр., о его участии в монофизитских спорах и о контактах с Аттилой), но и информация о церковном строительстве в Риме в период его епископского правления и о совершенных им хиротониях (LP. Vol. 1. P. 238-241). Сведения о жизни Л. В. и о его участии в монофизитском споре присутствуют также

в «Церковных историях» визант. авторов - монофизита *Захарии Ритора* и православного *Евагрия Схоластика*. Греч. Житие Л. В. (ВНГ, N 982) не содержит точной достоверной исторической информации.

До епископского служения

О раннем этапе жизни Л. В. известно крайне мало. Точное время и место его рождения неизвестны, хотя можно утверждать, что он появился на свет в кон. IV в. Liber Pontificalis сообщает о его тосканском происхождении и называет имя его отца - Квинтиан (LP. Vol. 1. P. 238). Сам Л. В. в посл. говорил о Риме как о своей отчизне (*Leo Magn.* Ep. 31. 4), но это указание, безусловно, не может рассматриваться как свидетельство в пользу того, что он родился в Риме (*Henne.* 2008. P. 16; *Wessel.* 2008. P. 34-35). В то же время с Римом с самого начала было связано его церковное служение. Вполне возможно, что семья Л. В. переехала в Рим во время гот. нашествия в нач. V в. (*Jalland.* 1941. P. 33-34). В источниках также нет никакой информации об образовании Л. В. Отсутствие в его текстах ссылок и цитат из сочинений античных авторов свидетельствует о том, что его образование носило не классический, а церковный характер (*Wessel.* 2008. P. 35; *Henne.* 2008. P. 16). Впрочем, на отцов Церкви Л. В. ссылался также довольно редко (*Henne.* 2008. P. 16-17). К языческим философам он относился скептически, противопоставляя философскую премудрость простоте апостолов (*Leo Magn.* Ep. 164.

2). Греч. языком он не владел, что в посл. затрудняло его контакты с вост. Церквами.

Первое упоминание о Л. В. относится к 418 г. В послании к Римскому пресв. Сиксту (буд. папе *Сиксту III*) блж. Августин ссылается на письмо Сикста к еп. Аврелиану Карфагенскому, к-рое было доставлено в Африку *аколуфом* Львом; письмо содержало осуждение доктрины Пелагия (*Aug. Ер. 191. 1*). Т. о., в это время Л. В. уже встал на путь церковного служения и сблизился со своим буд. предшественником на кафедре. В период понтификата папы св. *Келестина I* (422-432) Л. В., очевидно, был уже достаточно влиятельной фигурой в Римской Церкви. Он становится архидиаконом (*Gennad. Massil. De script. eccl. 61*) и принимает активное участие в выработке позиции Римского престола в несторианском споре. Л. В. поручает одному из основоположников зап. монашества, прп. Иоанну Кассиану, составить богословский трактат, посвященный опровержению ереси *Нестория*. В своем сочинении прп. Иоанн Кассиан именует Л. В. «украшением Римской Церкви и божественного служения» (*Ioan. Cassian. De incarn. Dom. Praef.*).

Вигилий Тапский упоминает о некоем «свидетельстве правой веры» Л. В., относящемся к периоду понтификата Келестина (*Vig. Thaps. Contr. Eutyech. IV 1*) - о чем конкретно идет речь, установить не представляется возможным. В 431 г. к Л. В. обращается с посланием свт. Кирилл Александрийский (*Leo Magn. Ер. 119. 4*).

Архиепископ столицы Египта сообщает римскому

архидиакону о неоправданной попытке свт. Иувеналия Иерусалимского возвысить Иерусалимскую кафедру. Свое влияние архидиак. Л. В. сохраняет и в период понтификата Сикста III (432-440). Именно он побуждает папу отказать еп. Юлиану Экланскому, низложенному за приверженность пелагианской ереси, в возвращении в лоно Кафолической Церкви (*Prosper. Chron. An.* 439). В 440 г. Л. В. был послан с дипломатическим поручением в Галлию. Он должен был примирить двух наиболее влиятельных представителей рим. администрации в галльском регионе - магистра обеих милиций (*magister utriusque militiae*) Аэция и префекта претория Альбина. Здесь его настигла весть о кончине папы Сикста III (18 авг. 440). Несмотря на отсутствие Л. В. в Риме, он был заочно избран новым Римским епископом (*Ibid.* 440). 29 сент. 440 г. Л. В. был рукоположен и возглавил Римскую Церковь. \tab

Первые годы понтификата (440-448)

Начальный период епископского служения Л. В. прошел под знаком укрепления позиций Римской кафедры на Западе. Это было связано в основном с историческими обстоятельствами: епископы из различных регионов Западной Римской империи были склонны обращаться к папе как к высшему авторитету для разрешения многочисленных дисциплинарных проблем, возникавших в западных Церквях из-за варварских вторжений на рубеже IV и V вв. В качестве высшей инстанции церковного суда Римский престол готов был признать и зап.

имп. Валентиниан III, к-рый не мог в полной мере контролировать церковную ситуацию в своих владениях, поскольку значительная часть территории Западной Римской империи перешла в нач. V в. под контроль варваров. Варварские вторжения оказали нек-рое влияние на религиозную ситуацию и в самом Риме. Переселение вандалов в Африку привело к бегству из этого региона части рим. населения, среди которого были сторонники секты манихеев (см. Манихейство). Внимание Л. В. привлекли аморальные религиозные практики манихеев. В кон. 443 г. Л. В. организовал в Риме публичный процесс над манихеями, в котором приняли участие не только клирики, но и члены сената и представители римского плебса (*Leo Magn. Ep. 15. 16*; см. также: *Idem. Serm. 16. 4* и конституцию имп. Валентиниана III, включенную в собрание писем Л. В.- *Idem. Ep. 8*). Этот процесс является уникальным для позднеантичного периода прецедентом церковно-государственного суда над еретиками. Манихеи, в т. ч. и их «епископ», признали справедливость выдвинутых против них обвинений (*Ibidem*). Многие из них принесли покаяние и отказались от своего учения; упорствовавшие были осуждены в соответствии с имп. законодательством и отправлены в ссылку (*Ep. 7. 1*). 19 июня 445 г. имп. Валентиниан III утвердил решения организованного папой церковно-светского суда. Согласно имп. постановлению, манихеи изгонялись из армии и из городов; могли проживать только в сельской

местности; лишались права передачи имущества по наследству (Ер. 8).

В 40-х гг. V в. Л. В. поддерживал контакты с церковными общинами практически всех регионов западнорим. мира. Особенно тесными были связи Римской Церкви с Церквями Центр. и Юж. Италии, Сицилии, Сардинии и Корсики. Эти территории находились в прямом подчинении викарию Рима. Римский престол осуществлял коммуникацию с этими Церквями, во-первых, посредством переписки, во-вторых, организуя в Риме регулярные Соборы. В период понтификата Л. В. подобного рода Соборы стали ежегодными и приурочивались к годовщине епископского поставления папы, т. н. Natale - 29 сент. (*Marot.* 1957). В посланиях к епископам юрисдикции Римской кафедры Л. В. затронул ряд актуальных дисциплинарных проблем: он выступал против возведения в клир рабов, требовал низложения епископов, женатых на вдовах или вступивших во второй брак, запрещал заниматься ростовщичеством не только клирикам, но и мирянам (*Leo Magn.* Ер. 4). Кроме того, Л. В. стремился к унификации литургической практики в рамках своей юрисдикции. В частности, настаивал на необходимости совершать Крещение только на Пасху и Пятидесятницу, осудив распространенный на Сицилии обычай совершать это таинство в день Богоявления (Ер. 16), а также практику совершения Крещения в дни поминовения мучеников, характерную для церквей Кампании, Пицена и Самния (Ер. 168; написано позднее - в 459 г.).

В 40-х гг. V в. епископы различных зап. областей обращались к Л. В. за разъяснением сложных вероучительных, дисциплинарных и организационных вопросов, к-рые, судя по всему, явились следствием церковных нестроений в разоренных варварами зап. провинциях. В переписке с Аквилейским митрополитом (имя адресата не указано), вызванной жалобой еп. Альтина Септима, Л. В. указывает на необходимость для пелагианских клириков, вернувшихся в лоно Кафолической Церкви, официально отвергнуть ересь. С этой целью он предлагает созвать провинциальный Собор (Ер. 1). Позднее Л. В. написал Аквилейскому митр. Ианнуарию о недопустимости возводить клириков - бывших еретиков в более высокие степени священства, чтобы не возникало подозрение, что их возвращение к истинной вере было мотивировано конъюнктурными соображениями (Ер. 18).

Распространение ереси стало причиной обращения к папе Турибия, еп. г. Асторги. Его беспокоило укрепление позиций в регионе сторонников учения присциллиан. В ответе епископу Турибию Л. В. дает опровержение этой дуалистической ереси и посылает ему акты рим. антиманихейского процесса 443 г. (Ер. 15). Папа призывает созвать общеиспан. Собор для борьбы с ересью, если же это представляется невозможным из-за сложных обстоятельств (значительная часть региона контролировалась свевами), то провести небольшой

Собор галисийского епископата (Ер. 15. 17). Судя по всему, подобный Собор так и не состоялся, однако папское послание было разослано испанским епископам (*Hydat. Chron. // PL. 51. Col. 882*). Церковная ситуация в разоренной вандалами Африке также была весьма сложной. И если ранее африканский епископат дорожил своей независимостью от Римской кафедры и даже соборно запретил в 424 г. подавать апелляции Римскому епископу (см. послание Собора папе Келестину I: CCSL. 149. P. 171), то теперь Церкви региона оказались в орбите римского влияния. Чтобы выяснить положение церковных дел в отдаленной Мавритании, Л. В. направил туда своим представителем некоего еп. Потенция. Папский посланец выявил множество канонических нарушений: среди епископов региона были второбрачные и женатые на вдовах. Кроме того, некоторые были избраны в епископы из мирян, не пройдя всех степеней церковного служения, - данную практику Римская Церковь считала недопустимой. В письме от 446 г. Л. В. указал на необходимость лишения епископского сана второбрачных и женатых на вдовах, но посчитал допустимым в порядке икономии сохранить епископское достоинство для возведенных на кафедру из мирян (*Leo Magn. Ер. 12*). Римский епископ активно вмешивался в церковные дела в Проконсульской Африке. Признавая, что церковные конфликты должны разрешаться в рамках региона, он в то же время указывал на необходимость

предоставления ему отчета, что позволяло ему требовать пересмотра принятых решений (Ер. 12. 13).

Особое значение в рамках церковно-политической деятельности Л. В. имели его взаимоотношения с епископством Галлии. Лидирующую роль в церковной жизни этого региона в V в. играла Арелатская кафедра. Еще в кон. 10-х гг. V в. Арелатский еп. Патрокл добился от Римского еп. св. Зосимы права контролировать епископские рукоположения и внешние контакты галльских Церквей. Бонифаций

I отменил это решение, но прецедент был создан (Pietri. 1976. Vol. 2. P. 1006-1026). В 40-х гг. V в. Арелатскую кафедру занимал свт. Иларий, ученик основателя Леринского мон-ря свт. Гонората и его преемник на кафедре. Свт. Иларий, очевидно, рассматривал себя как примаса всех галльских Церквей. Он организовывал представительные соборы и активно вмешивался в церковные дела за пределами своей митрополии. Властный и иногда жесткий стиль управления, характерный для свт. Илария, стал поводом для его столкновения со Л. В. Свт. Иларий низложил Хелидония, еп. Везонциона (ныне Безансон), который обвинялся в том, что был женат на вдове и до рукоположения, будучи государственным сановником, подписывал смертные приговоры. И то и другое с т. зр. канонического права было несовместимо со священным саном. Хелидоний считал себя осужденным несправедливо и отправился в 444 г. в Рим, чтобы подать апелляцию Л. В. Свт. Иларий также прибыл в Рим. Во время

разбирательства дела между ним и папой произошел конфликт. В посл. Л. В. упрекал свт. Илария в гордости и амбициозности. Он обвинял его в непочтении к Римскому престолу, незаконном присвоении права рукоположения епископов за пределами своей юрисдикции. Свт. Иларий покинул Рим. В это время против него Л. В. была подана еще одна жалоба - Арелатский епископ обвинялся в том, что незаконно под предлогом плохого здоровья сместил с одной из галльских кафедр еп. Проектия и рукоположил на его место нового предстоятеля. Римский Собор рассмотрел дела Хелидония и Проектия и оправдал их. Л. В. объявил также о лишении свт. Илария права совершать рукоположения и созывать Соборы более высокого статуса, чем провинциальные (*Leo Magn. Ep. 10; Honor. Massil. Vita Hilar. 16-17*). 8 июля 445 г. имп. Валентиниан III издал постановление, в котором утвердил решения Римского Собора, указав на особый авторитет Римского престола. Император особо подчеркивал, что решения Римского епископа в принципе не требуют подтверждения со стороны гос. власти. Все епископы обязаны являться в Рим, если их вызывает папа. Деятельность свт. Илария Валентиниан III интерпретировал как опасную не только для Церкви, но и для гос-ва. В документе свт. Иларий обвиняется в том, что он насильственным путем (используя, очевидно, вооруженную свиту) водворял поставленных им епископов на кафедры вопреки воле папствы (*Leo Magn. Ep. 11*). Судя по всему, свт. Иларий смирился с этим решением и

попытался добиться восстановления общения с Римским престолом. С этой целью он направил в Рим пресв. Равенния, своего буд. преемника, а также двух галльских епископов (*Honor. Massil. Vita Hilar. 17*). В 449 г. свт. Иларий умер; его конфликт с Л. В. остался неразрешенным.

Еще в кон. IV в., при папе св. *Дамасе I*, у Римского престола установились особо тесные связи с Церквями Балканского п-ова. Благодаря деятельности пап св. *Сириция*, св. *Иннокентия I* и св. Бонифация I Церкви диоцезов Дакия и Македония оказались включены в объединение во главе с Фессалоникийской кафедрой, которое обычно именуется в научной литературе Фессалоникийским викариатом (*Pietri. 1976. Vol. 1. P. 786-789; Vol. 2. P. 1069-1147*). Однако в отличие от предстоятелей восточных Церквей особые права Фессалоникийского архиепископа (в первую очередь право контроля за рукоположениями и право созыва епископских совещаний) проистекали не из канонического статуса его кафедры, а делегировались ему Римским папой. Т. о., Фессалоникийский архиепископ выступал в роли викария Римского папы на Балканах.

Такая система церковного управления сохранялась в Балканском регионе в период понтификата Л. В. В 444 г. Фессалоникийский архиеп. Анастасий запросил у папы подтверждения своих прав викария. Л. В. подтвердил статус Анастасия не только в письме, адресованном ему лично, но и в послании всем восточноиллирийским митрополитам

(*Leo Magn.* Ер. 5-6). Жесткая политика Анастасия по отношению к иллирийскому епископату привела к тому, что в Рим начали поступать жалобы на папского викария. В послании 446 г., адресованном иллирийским епископам, Л. В. разъяснил, что спорные ситуации следует решать в рамках митрополичьих провинций и лишь в случае затруднений передавать на рассмотрение викария, который при этом должен не принимать решения единолично, а созвать региональный Собор (Ер. 13). В послании к Анастасию (Ер. 14. 1) Л. В. выражал недовольство его действиями по отношению к митрополитам и напоминал, что викарий является представителем папы и не обладает всей полнотой его власти. Он должен действовать более с любовью, чем с властью. Т. о., как и в случае с галльскими Церквами, Л. В. пытался не допустить возникновения на Балканах церковного объединения, сходного с формировавшимися восточными патриархатами. Фактически идеальная модель церковной организации в восприятии Л. В. включает 3 уровня: локальный - местная Церковь, возглавляемая епископом, региональный - церковная провинция, руководимая митрополитом, и вселенский - единство всех Церквей в общении с Римским престолом.

Период евтихианского спора (448-451)

Если зап. Церкви в сер. V в. страдали от варварских вторжений, то для вост. Церквей главной проблемой стало новое обострение христологических споров, оборотной стороной к-рых было острое

соперничество К-польской и Александрийской кафедр. В центре дискуссий оказалась фигура известного и влиятельного при дворе имп. Феодосия II к-польского архим. Евтихия, который, формально опираясь на высказывания свт. Кирилла Александрийского, проповедовал учение о том, что во Христе есть только одна природа и соответственно ставил под сомнение Его единосущие людям. Евтихий в послании попытался привлечь внимание Л. В. к спору на самом раннем его этапе. Папа ответил уклончиво, указав на свою недостаточную информированность о сути дела (Ер. 20). В нояб. 448 г. Евтихий был официально осужден К-польским Собором, созванным архиеп. К-польским свт. Флавианом. Евтихий не согласился с соборным решением и при поддержке имп. Феодосия II стал требовать пересмотра дела. Их намерение полностью поддержал архиеп. Александрии Диоскор. Чтобы заручиться поддержкой Запада, Евтихий обратился к Л. В. (Ер. 21), а также к еп. Петру Равеннскому, намереваясь, очевидно, при его посредничестве привлечь на свою сторону имп. Валентиниана III. Петр Равеннский в ответ на обращение Евтихия рекомендовал ему представить свое дело папе и подчиниться любому его решению, поскольку Римской кафедрой, по его словам, управляет сам ап. Петр (Ер. 25). Л. В. оказался в сложном положении: поскольку он знал о случившемся в К-поле только из рассказа Евтихия, он отправил свт. Флавиану послание, выразив разочарование в том, что Римская кафедра сразу не получила офиц.

сообщения от К-польской кафедры о принятых по делу Евтихия решениях (Ер. 23). На самом деле свт. Флавиан к этому моменту уже отправил в Рим подобного рода послание, но оно сильно задержалось (Ер. 22); он также послал Л. В. акты К-польского Собора. В кон. марта 449 г. Феодосий II объявил о созыве Вселенского Собора в Эфесе для разрешения конфликта. Л. В. взял на себя задачу исчерпывающим образом изложить православное учение о Богочеловечестве Христа. Результатом его усилий стало составление одного из самых авторитетных богословских текстов эпохи христологических споров - «Томоса Льва к Флавиану» (Ер. 28). В этом сочинении, адресованном К-польскому архиепископу, Л. В. полностью поддержал осуждение Евтихия и сформулировал учение о двух природах во Христе.



Встреча папы Льва Великого с Атиллой. Роспись станцы д'Элиодоро. 1511-1514 гг. Худож. Рафаэль (Ватикан)

Состоявшийся в авг. 449 г. в Эфесе под рук. Диоскора Александрийского Собор оправдал Евтихия и низложил его противников - свт. Флавиана К-польского, еп. *Евсевия* Дорилейского и *Феодорита*, еп. Кирского. Требование рим. легатов

Юлия, еп. ПUTEОЛ, и диак. Илария (впосл. папа Римский) зачитать Собору послание Л. В. (Ер. 33) было отклонено. Иларий официально заявил о несогласии Римской кафедры с соборными решениями (*Mansi*. Т. 6. Col. 907-908). По возвращении в Рим Иларий дал отчет о происшедшем в Эфесе Л. В. и участникам ежегодного Римского Собора (*Leo Magn.* Ер. 44). С апелляцией к папе обратились осужденные в Эфесе епископы (*Jalland*. 1941. P. 242-246), при этом свт. Флавиан в своем послании назвал Римскую кафедру «троном Апостольского престола Петра, начальника апостолов» (*Ibid.* P. 243). Л. В. не согласился с соборными решениями. Именно он впервые обозначил Эфесский Собор 449 г. как «разбойничий» (*latrocinium* - *Leo Magn.* Ер. 95. 2). Папа потребовал созыва нового Вселенского Собора в Италии (Ер. 43). Его обращение по этому поводу к имп. Феодосию II было поддержано имп. Валентинианом III, двор которого в 450 г. переместился в Рим (Ер. 55). К этому времени свт. Флавиан К-польский скончался. К-польским архиепископом становится свт. Анатолий, бывш. представитель Александрийской кафедры в К-поле. После смерти в июле 450 г. имп. Феодосия II на имп. престол взошел Маркиан, и политический курс в Восточной империи радикальным образом изменился. Имп. Маркиан, действуя в согласии со свт. Анатолием, вознамерился организовать новый Вселенский Собор для разрешения христологического спора. Л. В. был приглашен принять в нем личное участие, однако, как он

отмечал в одном из посланий, это было невозможно, во-первых, из-за сложной политической ситуации (в Западную Римскую империю вторглись гунны и зависимые от них племена во главе с Атиллой), а во-вторых, из-за обычая неучастия Римских епископов в Соборах за пределами Рима (Ер. 93. 1). В письме к имп. Маркиану Л. В. предлагал отложить созыв Собора, поскольку мн. епископы не могли на него прибыть из-за варварских вторжений (Ер. 83), однако император не последовал его совету. В окт. 451 г. IV Вселенский Собор открыл свои заседания в Халкидоне. Римский престол был представлен на нем легатами: епископами Пасхазином Лилибейским и Луценцием Аскульским, пресвитерами Василием и Бонифацием и доверенным лицом папы - еп. Косским Юлианом. Первого из них папа рассматривал как председателя Собора (Ер. 89, 92, 93, 94), и действительно именно ему первому было предоставлено слово (*Mansi*. Т. 6. Col. 579-580), хотя в реальности соборными прениями руководили представители императора. На всем протяжении работы Собора легаты стремились подчеркнуть особый статус и авторитет Римского престола. Вероучительные решения Халкидонского Собора испытали на себе определенное влияние богословия Л. В. Его «Томос к Флавиану», рассматривавшийся папой как исчерпывающее выражение христологического учения Церкви (*Leo Magn.* Ер. 93. 2), не без некоторых сомнений со стороны ряда епископов был одобрен Собором (его участники утверждали, что

через Л. В. говорит сам ап. Петр - *Mansi*. Т. 6. Col. 971-972) и включен наряду с Никейским и К-польским Символами веры и 2 посланиями свт. Кирилла Александрийского в состав соборного вероопределения. В то же время, несмотря на неодобрение легатов, Собор в своем 28-м прав. провозгласил К-польский престол вторым после Римского, поскольку К-поль является городом императора и сената (АСО. Т. 2. Vol. 1. 3. P. 94-99). Т. о., уникальный статус Римской кафедры во Вселенской Церкви ставился под сомнение. Интенсификация контактов Римского престола с вост. Церквами совпала с новым обострением юрисдикционного конфликта в Галлии. В 449 г. Л. В. приветствовал поставление на Арелатскую кафедру свт. Равенния (*Leo Magn.* Ep. 40-41). Однако новый Арелатский митрополит, хотя и менее последовательно, чем его предшественник свт. Иларий, стал проводить политику вмешательства в дела других галльских кафедр. Жалобу папе на действия свт. Равенния подал митр. Вьенны Никита. В то же время целый ряд других галльских епископов обратился к Л. В. с призывом признать юрисдикцию Арелата над всей Юж. Галлией; они ссылались на историческое первенство в регионе Арелатской кафедры и ее основание учеником ап. Петра св. Трофимом (Ep. 65). В ответе Л. В. указал на необходимость разграничить юрисдикции Арелата и Вьенны при сохранении прерогатив обеих конкурирующих кафедр (Ep. 66).

В 450 г. Л. В. послал Равеннию свой «Томос к Флавиану», стремясь заручиться поддержкой галльского епископата перед созывом Халкидонского Собора (Ер. 67). Ответ галльских епископов сильно запоздал: только в кон. 451 г. они организовали Собор и заявили о консолидированной поддержке христологического учения папы (Ер. 99). Л. В. был разочарован их медлительностью, поскольку Халкидонский Собор к тому моменту уже завершил свою работу (Ер. 102).

Последние годы (452-461)

Вектор церковной деятельности Л. В. во многом определялся результатами Халкидонского Собора. Несмотря на безусловное одобрение его догматических решений, папа не был готов принять канонические постановления Собора, в первую очередь о признании К-польской кафедры второй по чести в иерархии Церкви. Л. В. четко обозначил свое видение ситуации в переписке со свт. Анатолием (Ер. 106), имп. Маркианом (Ер. 104) и имп. Пульхерией (Ер. 105): возвышение К-польского престола было совершено незаконно и являлось следствием интриг К-польского архиепископа. Оно противоречит постановлениям Никейского Собора 325 г. и принижает статус престолов Александрии и Антиохии, которые являются кафедрами ап. Петра (Ер. 106. 5). При этом папа, очевидно, не одобрял не только 28-е прав. Халкидонского Собора, но и 3-е прав. К-польского Собора 381 г., признававшего вост. столицу империи Новым Римом и наделявшего

его первенством чести после Старого Рима. В одном из писем папа заявляет даже о кассации авторитетом ап. Петра решений Соборов, противоречащих никейским установлениям (Ер. 105. 3). Чтобы иметь возможность влиять на ситуацию в К-поле, А. В. назначил своим постоянным представителем в этом городе еп. Юлиана Косского (Ер. 111. 3), однако, несмотря на все старания папы, позиция имп. двора и К-польской кафедры по вопросу об иерархии кафедр не изменилась.

Когда в 452 г. в Италию вторглись полчища Аттилы, мн. города, в т. ч. Медиолан, Аквилея и Тицин (Папия, ныне Павия), были разорены, А. В. принял участие в рим. посольстве к гуннскому предводителю и, по свидетельству Проспера Аквитанского, смог склонить Аттилу покинуть Италию и вернуться в дунайские области (*Prosper. Chron. An. 452; LP. Vol. 1. P. 239*). Рим, т. о., избежал разорения. В 455 г., когда Рим был захвачен вандальским кор. Гейзерихом, папа вновь вел переговоры с варварским правителем, чтобы убедить его не допустить полного разрушения Рима и истребления населения (*Prosper. Chron. An. 455*).

Церкви Сев. Италии, сильно пострадавшие от вторжения гуннов, столкнулись с каноническими затруднениями, к-рые пытались разрешить с помощью Римского престола. Многие христиане были уведены в плен за пределы Империи, некоторые из них, в посл. вернувшись домой, обнаружили, что их жены вступили в повторный

брак. В 458 г. еп. Аквилеи Никита обратился к Л. В., стремясь получить разъяснение по вопросу о том, как нужно поступать в такой ситуации. Папа указал на то, что жена должна вернуться к своему первому мужу, но не может быть обвинена в прелюбодеянии, если же она отказывается поступить таким образом, то должна быть отлучена от Церкви. В том же письме Л. В. разъяснил свою позицию и по другим сложным с канонической т. зр. ситуациям. Пленники, которых заставили участвовать в языческом культе, в случае раскаяния и при принесении покаяния (в течение 6 месяцев) допускаются к таинствам. Те же из римлян, кто были крещены арианскими священниками, находясь в рабстве у гуннов, могли быть приняты в Церковь, однако совершенное еретиками таинство должно было быть восполнено наложением рук (*Leo Magn. Ep. 159*).

Несмотря на столь бедственную ситуацию на Западе, Л. В. не прерывал контактов с восточными Церквями. В Палестине промонофизитски настроенные монахи изгнали с Иерусалимской кафедры свт. Иувеналия. Папа обратился к ним с посланием, в котором призывал примириться с Кафолической Церковью (*Ep. 124. 1*). Когда имп. Маркиан водворил порядок, используя военную силу, Л. В. выразил ему за это благодарность (*Ep. 126*). Поддержав свт. Иувеналия как законного предстоятеля Иерусалимской Церкви, Л. В. в то же время отказался признать обоснованным решение Халкидонского Собора о разграничении юрисдикций Антиохийской и Иерусалимской кафедр, указывая

на его противоречие никейским канонам и настаивая на неизблемости прерогатив Антиохийской кафедры (Ер. 119).

Ситуация в Египте, где были сильны промонофизитские настроения, также вызывала беспокойство Л. В. Он не был уверен в православии нового Александрийского предстоятеля сщмч. *Протерия* (Ер. 113. 3). Однако в 454 г., получив от него разъяснения по поводу его богословской позиции, Л. В. признал Протерия православным (Ер. 129). В 455 г. Л. В. принял сообщенную ему Протерием дату Пасхи, несмотря на то что она не согласовывалась с принятой в Римской Церкви пасхалией (*Prosper. Chron. An. 455; Leo Magn.* Ер. 142. 1). Очевидно, Л. В. руководствовался в данном случае стремлением сохранить церковный мир и единство. Кроме того, он отдавал должное древнему обычаю, в соответствии с к-рым именно Александрийская Церковь устанавливала и возвещала др. Церквам дату Пасхи. В 457 г. умер имп. Маркиан, и когда весть об этом событии дошла до Египта, в Александрии поднялось восстание, в результате к-рого патриарх Протерий был убит, а на кафедру возведен монофизит *Тимофей II Элур*. Обеспокоенный этими событиями Л. В. обратился к вост. имп. *Льву I* с просьбой вмешаться в ситуацию (*Leo Magn.* Ер. 145). Папа также решительно выступал против идеи созыва нового Собора для обсуждения проблем, поднятых монофизитскими спорами, считая, что все вероучительные вопросы

были уже разрешены в Халкидоне (Ер. 156). В 460 г. император силой оружия водворил порядок в Александрии. Тимофей Элур был отправлен в ссылку. Папа приветствовал возведение на Александрийскую кафедру правосл. архиеп. Тимофея III Салофакиола (Ер. 171).

Обстоятельства и причины смерти Л. В. неизвестны. Он был первым папой, похороненным в базилике св. Петра в Риме.

Г. Е. Захаров

Сочинения

Л. В. был выдающимся церковным деятелем и богословом своего времени, однако занятость не позволяла ему посвящать много времени литературно-богословскому творчеству, в связи с чем он занимает скромное место в истории латинской христианской лит-ры. В своем творчестве он ограничился 2 лит. жанрами, совместимыми с его активной церковно-политической жизнью - проповедями и письмами.

Слова

(Tractatus или sermones, CPL, N 1657; PL. T. 54. Col. 477-522; SC. Vol. 22, 49, 74, 200; CCSL. Vol. 138, 138A). С первых дней своего понтификата Л. В. регулярно готовил и произносил церковные проповеди, которым придавал большое значение и рассматривал это как свою прямую обязанность - проявлять заботу не только о своей пастве, но и обо всей Церкви (*Leo Magn. Serm. 38. 1*). Главной целью его проповедей было назидание слушателей и

сохранение единства веры (см.: Ibid. 25. 1; 69. 1). Большинство проповедей несут на себе следы тщательной риторической подготовки, отличаясь утонченной конструкцией периодов, антитезами и ритмическими кадансами. Проповеди Л. В. дошли до наст. времени в неск. средневек. собраниях гомилий (гомилияриях), сохранившихся в рукописях VIII-XII вв., в которых они расположены в разном порядке, причем количество проповедей варьируется (т. н. собрания I и II); а также в независимом полноценном собрании догматического характера, сохранившемся преимущественно в рукописях XII-XV вв. в 3 редакциях - т. н. собраниях III (C), IV (B), V (A). Как установил А. Шавас, собрание III (C) является лишь испорченной формой собрания IV (B), а собрания V (A) и IV (B) представляют собой 2 редакции одного и того же собрания, сформировавшегося в 2 этапа: сначала редакция V (A), затем редакция IV (B) (см.: CCSL. Vol. 138. P. LXXXIV). Инициатива создания двух основных собраний, вероятно, восходит к самому Л. В.; в собрание V (A) были включены проповеди, произнесенные Л. В. в первые 5 лет понтификата (440-445), а заканчивается оно диспутами с рим. манихеями и со свт. Иларием Арелатским (цитаты из 7 проповедей преимущественно антиманихейской направленности были также включены Л. В. в «Томос к Флавиану»). В собрание IV (B), помимо нового издания проповедей из собрания V (A), были включены проповеди, касавшиеся дела палестинских монахов. Ок. 600 г. неизвестный

редактор, руководствуясь желанием свести все проповеди Л. В. воедино, объединил оба собрания в один текст («трехчастное собрание»). Эта 3-я редакция была также составлена с догматическими целями в защиту «Трех Глав» (см.: CCSL. Vol. 138. P. CXIII). Проповеди папы Л. В. наряду с его посланиями включались также в различные средневековые сборники церковных канонов, в частности в Ажеусидоровы декреталии (Ibid. P. CIV). На сегодняшний день известны 97 проповедей (Слов) Л. В. В издании братьев Дж. и П. Баллерини, воспроизведенном в PL. 54, имеется только 96 Слов, т. к. Слово о Маккавеях (De Machabaeis - CPL, N 1658; PL. 54. Col. 518A-520A), помещенное в издании Шаваса под номером 84 bis (CCSL. Vol. 138A. P. 529-532), было отнесено ими к спорным (в наст. время его подлинность вновь ставится под вопрос).

Проповеди Л. В. гл. обр. посвящены праздникам и памятным датам церковного года, их порядок в изданиях, за небольшими исключениями, следует годовому литургическому циклу его времени (с сент. по авг.). В проповедях Л. В. также затрагивает различные догматические, нравственные и церковно-канонические вопросы. По тематике все проповеди разделяются на неск. групп: на день рукоположения Л. В. во епископа Римского (*Leo Magn. Serm. 1-5*; произнесены 29 сент. с 440 по 445), о милостыне, собиравшейся ежегодно (Ibid. 6-11; произнесены в нояб. 440 и 442-445), на декабрьский пост (*De jejuniō decimī mensis*; Ibid. 12-20;

произнесены в дек. 440-444 и 450-452), на Рождество Христово (Ibid. 21-30; произнесены в 440-444, 450-454), на Богоявление (Ibid. 31-38; произнесены в 441-445 и 451-453), на Великий пост (Ibid. 39-51; произнесены в февр.-марте 441-445, 451-455 и 457-458), на Пасху - о Страстях Христовых и Воскресении (Ibid. 52-72; произнесены в марте-апр. 441-445 и 452-454), на Вознесение (Ibid. 73-74; произнесены в мае-июне 444-445), на Пятидесятницу и июньский пост (Ibid. 75-81; произнесены в мае-июне 441-444 и 453), на праздник св. апостолов Петра и Павла (Ibid. 82-83; произнесены 29 июня 441 и 443), на годовщину избавления Рима от осады войск *Алариха* в 410 г. (Ibid. 84; произнесена 30 авг. или 6 сент. 442), о Маккавеях (Ibid. 84 bis; произнесена 1 авг. между 446 и 461), на день памяти св. Лаврентия (Ibid. 85; произнесена 10 авг. между 446 и 461), на сентябрьский пост (De jejuniis septimi mensis, Ibid. 86-94; произнесены в сент. 441-445, 453-454 и 457-458), о евангельских блаженствах (Ibid. 95; произнесена после 445), против ереси Евтихия (Ibid. 96; произнесена 25 дек. 457).

Помимо этих 97 аутентичных проповедей Л. В. приписывался целый ряд других (см.: CPL, N 1658-1660; PL. 54. Col. 477-522; 56. Col. 1131-1154; PLS. 3. Col. 331-340; 4. Col. 1938-1940); как установили ученые, из них только одна напоминает сочинение Л. В. по стилю и лексике, представляя собой центон, составленный из подлинных проповедей и посланий папы. Остальные принадлежат разным лицам: свт.

Амвросию, блж. Августину, Фавсту Регийскому, *Кесарию* Арелатскому, Максиму Туринскому, а также более поздним неизвестным авторам (см.: *Jalland*. 1941. P. 402).

Послания

Эпистолярное наследие Л. В. (CPL, N. 1656) весьма велико - это самое большое собрание папских посланий до папы св. *Григория I Великого*. В издании братьев Баллерини (Venetiis, 1753-1757 = PL. 54. Col. 593-1218), к-рое остается наиболее полным изданием посланий Л. В. (др. издания см.: *Silva-Tarouca*. 1932; *Idem*. 1934-1935; *Idem*. 1937; АСО. Т. 2. Vol. 1-4), содержатся 173 послания, 143 из к-рых принадлежат самому папе (подлинность двух в наст. время отвергается - это Ер. 43 и 120), а 30 адресованы ему или написаны др. лицами - императорами Валентинианом III, Феодосием II и Маркианом, императрицами Галлой Плацидией и Лицинией Евдоксией, еп. Петром Хрисологом, архиеп. Флавианом К-польским, еп. Феодоритом Кирским, архиеп. Евсевием Медиоланским и др., а также отцами Халкидонского Собора (см.: *Leo Magn.* Ер. 3, 8, 11, 21-22, 25-26, 46, 52-53, 55-58, 62-65, 68, 73, 76-77, 97-101, 110, 132-133). Все послания Л. В. написаны в период его понтификата (*Studer*. 1986. P. 595). Мн. послания Л. В. получили широкое распространение уже в V-VI вв., когда из них были составлены 2 сборника. Один, известный под названием *Collectio Ratisbonensis* и состоящий из 72 посланий, был предназначен для догматических целей, гл. обр. для защиты решений Халкидонского

Собора, а другой, известный под названием *Collectio Thessalonicensis*, - для разрешения вопросов церковной юрисдикции. Др. послания Л. В. сохранились вместе с папскими декретами и соборными канонами в церковно-канонических сборниках, таких как *Collectio Quesnelliana*, составленном в Италии в кон. V в., и *Collectio Novara* (IX в.); в них вошли послания Л. В. к епископам Галлии и Испании, написанные в 449 г. по поводу ереси Евтихия. Самое известное 28-е послание к архиеп. Флавиану К-польскому («Томос к Флавиану»), представляющее собой синтез христологического учения (*Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. L., 19752. Vol. 1. P. 530*), было включено в Деяния Халкидонского Собора (АСО. Т. 2. Vol. 2. 1. P. 24-33) и имело широкое распространение в последующие века и на Западе, и на Востоке, в т. ч. в качестве текста для литургического чтения, как об этом свидетельствует Римский гомилярый (Vat. lat. 3835), составленный в VIII в. Агимундом для базилики св. апостолов Филиппа и Иакова в Риме. За исключением некоторых писем, встречающихся в *Collectio Arelatensis* (*Leo Magn. Ep. 40-42, 65-67*), бо́льшая часть посланий Л. В. восходит к перечню его трудов, составленному Проспером Аквитанским и хранившемуся в архивах Римского престола. Проповеди и послания Л. В.- бесценный источник по истории Церкви, христ. богословия и благочестия в V в. (*Studer. 1986. P. 595*).

Л. В. приписывалось составление Сакраментария (см. в ст.: *Веронский Сакраментарий*), а также

эпиграммы «Gens sacranda polis» (CPL, N 1657b; PL. 13. Col. 413A-414A), сохранившейся в баптистерии Латеранской базилики. Наконец, предпринимались попытки атрибутировать Л. В. авторство трактата «De vocatione omnium gentium» (CPL, N 528) и сборника папских изречений по вопросу о благодати (CPL, N 527); однако на сегодняшний день общепризнано, что их настоящим автором является секретарь Л. В. Проспер Аквитанский.

Учение

Некоторые положения богословского учения Л. В. получили широкое признание как при его жизни, так и после смерти. Репутацию авторитетного богослова папа Л. В. стяжал преимущественно благодаря своему «Томосу к Флавиану» (*Jalland.* 1941. P. 440). Как указывает Б. Грин, «Томос» был попыткой Л. В. разрешить христологический спор как 428 г., так и 448 г.- своего рода великой заменой Объединительной формулы 433 г. (*Green.* 2008. P. 227). Единодушное признание этого вероучительного документа отцами IV Вселенского Собора, равно как в посл. и др. правосл. епископами и авторитетными богословами на Западе и Востоке, объяснялось преимущественно простотой его богословского языка и точностью использованных в нем догматических формулировок. Л. В. предложил последовательное и достаточно исчерпывающее изложение церковной веры в Боговоплощение, что дало возможность избежать крайностей и излишней путаности в этом вопросе (*Ibid.* P. VIII-IX, 188). Помимо несомненного вклада Л. В. в развитие христологического учения

Церкви на Западе он также был известен как строгий и последовательный сторонник учения о примате Римского епископа, а также августиновского взгляда на доминирующую роль Божественной благодати в спасении человека. Некоторые аспекты богословского учения Л. В. связаны с темами грехопадения человека и его спасения во Христе.

Источники вероучения

Согласно Л. В., главными источниками христианского вероучения являются Свящ. Писание и церковное Предание, авторитет которых каждый христианин должен безусловно признавать и в соответствии с которыми должен мыслить и жить. Все Свящ. Писание, в состав которого Л. В. включает также некоторые неканонические книги, напр. Книгу Премудрости Иисуса, сына Сирахова, и Книгу Товита (*Leo Magn. Serm. 10. 2*), обладает «несомненным авторитетом» (*Ibid. 52. 1; 75. 5*). Л. В. часто указывает на принципиальное согласие между ВЗ и НЗ (*Ibid. 54. 1; 60. 1; 63. 2*) при несомненной разнице между ними. ВЗ содержит тени (*umbra veteris Testamenti*) и прообразы (*significationes, figurae, signa, mysteria*) новозаветных событий, а НЗ - их явное исполнение (*manifestum esse, effectus* - *Ibid. 60. 3; 66. 2; 69. 2; 95. 1*). Евангелие обладает наибольшим авторитетом (*Ibid. 66. 2*); именно в свете Евангелий и апостольских Посланий следует постигать все остальные книги Библии: «От евангельского и апостольского учения нельзя отступать ни единым словом или мыслить о

Божественных Писаниях иначе, чем были научены и научили [нас] блаженные апостолы и отцы наши» (Ер. 82. 1; ср. 64. 1).

Не меньшим авторитетом в вопросах вероучения обладают мнения отцов Церкви и Символ веры, в которых заключается «апостольская и вселенская вера, происшедшая из источника Божественной милости» (Ер. 102. 2; ср.: Ер. 28. 1-2). Эта вера единая, истинная, не допускающая ни добавления, ни убавления и ни в чем не отступающая от исповедания св. отцов (Serm. 24. 6; Ер. 124. 1); она торжествует над всеми ересями, поскольку ей научает и помогает Сам Бог (Serm. 30. 3; Ер. 28. 2). Нападки еретиков служат вере только на пользу, делая ее еще более прочной и непоколебимой (Ер. 102. 1-2; 104. 1; 120. 1). Для Л. В. эта вселенская вера выражается «в кратком и совершенном исповедании вселенского Символа, к-рое было запечатлено голосом всех двенадцати апостолов и так снабжено небесным ограждением, что одним его мечом можно обезглавить все мнения еретиков» (Ер. 31. 4; ср.: Serm. 96. 1; Ер. 45. 2; 124. 8; *Ioan. Cassian. De incarn. Dom. VI 3*). Помимо Символа веры папа указывает на важность вероучительного авторитета определений церковных Соборов, более всего - Никейского Собора 325 г. (*Leo Magn. Ер. 12. 4; 106. 4; 107. 1*), приводя целиком текст его Символа веры в одном из посланий (Ер. 165. 3). Равный авторитет имеют и вероучительные постановления св. отцов (Ер. 12. 4-5; 124. 3; 165. 3), особенно Римских

епископов - предшественников Л. В. (Ер. 1. 1; 12. 5; 13. 3).

Авторитет Свящ. Писания и церковного Предания, основанного на апостольской и вселенской вере, требует от христианина безусловной личной веры, поскольку, как утверждает Л. В. вслед за ап. Павлом, «без веры угодить Богу невозможно (Евр 11. 6) и без нее нет ничего святого, ничего чистого, ничего живого, ибо праведный верою жив будет... (Авв 2. 4) и как чрез веру - праведность, так же чрез истинную веру приобретается и жизнь вечная» (*Leo Magn. Serm. 24. 6*). В согласии со своим учением о достаточности исповедания апостольской и вселенской веры для истинного богопознания Л. В. презрительно отзывается о мирской мудрости и ее умозаключениях, которые неспособны привести человека к познанию истины, но лишь порождают заблуждения и ереси (*Ibid. 46. 3; 69. 5*). Иногда Л. В. полностью отрицает необходимость для христианина изучения философии, риторики и др. наук (Ер. 164. 2).

Учение о Боге и Святой Троице

Учение Л. В. о Боге не отличается спекулятивным характером - ему чужды абстрактные рассуждения о бытии Бога, Его сущности или атрибутах. Чаще всего он говорит о различных совершенствах Бога, проявленных по отношению к Его творениям, к-рые ясно свидетельствуют о Творце (*Serm. 44. 1; 19. 2; 27. 6*). В проповедях Л. В. рассуждает о справедливости и милосердии Бога (*Ibid. 12. 2-3*), Его всеведении и всемогуществе (*Ibid. 22. 1; 43. 3*),

долготерпении (Ibid. 43. 4; 50. 1) и неизменности (Ibid. 5. 3; Ер. 15. 13), вездесущии и абсолютном превосходстве (Ibid. 22. 1; 23. 1; 25. 3; Ер. 15. 6). Благость и любовь Божия проявляются гл. обр. в заботе о человеческом роде и его спасении (Ibid. 12. 1; 23. 1).

Хотя тринитарные споры к тому времени уже отошли на второй план, уступив место спорам христологическим, в проповедях Л. В. присутствуют и рассуждения, посвященные тринитарному вопросу (*Battifol.* 1926. Col. 283-284), особенно в проповедях на Рождество (*Leo Magn. Serm.* 21-30) и Пятидесятницу (Ibid. 75-77), в которых Л. В. подчеркивает божество Св. Духа. Главный акцент в тринитарном учении Л. В., как и его зап. предшественники (см.: [Фокин](#). 2014. С. 188-189, 263-265, 531-534), ставит на единстве Лиц Св. Троицы (*Jalland.* 1941. P. 445), которые обладают единой сущностью (*una deitas, essentia, substantia*) и суть единый Бог (*tota simul Trinitas est unus Deus* - *Leo Magn. Serm.* 77. 6): «Мы знаем и всем сердцем исповедуем, что существует одно Божество (*unam esse deitatem*) Отца и Сына и Духа Святого и единосущная сущность предвечной Троицы (*consubstantialem sempiternae Trinitatis essentiam*), ни в чем от себя не раздельная, ни в чем не различная, ибо она есть полностью вневременная, полностью неизменная и никогда не перестающая быть тем, что она есть» (Ibid. 64. 2). Именно единство сущности и отсутствие природных различий

свидетельствуют о вере в Троицу как единого Бога (Ibid. 23. 2). Дополнительным аргументом в пользу природного единства Троицы для Л. В. является нераздельность ее могущества, воли, действия и славы (Ibid. 75. 3). Он учит, что «неизменное божество сей блаженной Троицы едино в сущности, нераздельно в действии, согласно в воле, одинаково в могуществе, равно в славе» (Ibid. 76. 2; ср.: Ibid. 64. 2; 77. 1). При этом Л. В. стремится сохранить не только это единство и равенство божественной сущности, ее свойств и проявлений, но и неслитное различие Лиц, имеющих особые свойства, к-рые указывают на Их взаимные отношения (Ibid. 72. 5; 76. 2-3; 77. 1). Однако Л. В. не проясняет, что означают тринитарные термины «сущность», «субстанция», «природа», «лицо», но просто использует их в рамках предшествующей зап. традиции (Jalland. 1941. P. 447), настаивая, что различие Лиц - это различие не просто в именах, как думал Савеллий (*Leo Magn.* Serm. 24. 5; Ер. 15. 1), но также и в особых свойствах и особых функциях в домостроительстве спасения (Ibid. 77. 1). Сын предвечно рожден от Отца и совечен Ему, поскольку не было момента, когда Бог не был бы Отцом Единородного Сына, или когда Сын был бы без Отца, а Отец без Сына, ибо там ни Родитель не прежде Рожденного, ни Рожденный не позже Родителя (Ibid. 25. 2-3; 76. 2; 51. 6; Ер. 15. 2). Единосущие Сына с Отцом Л. В. подчеркивает, употребляя выражение из Никейского Символа веры: Сын не сотворен из иной природы, но рожден из

сущности Отца (Serm. 27. 2; 51. 6). Поэтому «Сын Божий есть истинный Бог, обладающий всем тем, что есть Отец, ни с какого начала не временный, ни в каком разнообразии не переменчивый, неотделимый от Единого [Отца], нераздельный со Всемогущим, предвечному Родителю Единородный и совечный» (Ibid. 72. 5).

Св. Дух также совечен Отцу и Сыну (Ibid. 76. 2), «вечно получая бытие от того, что есть Отец и Сын» (Ibid. 75. 3). Он есть общий Дух Отца и Сына (Ibid. 75. 3; 76. 2) - это отголосок августиновского представления о Духе как связи в Троице (см.: [Фокин](#). 2014. С. 570-588, 623). Непосредственно связано с таким представлением и воспринятое Л. В. от блж. Августина учение о «двойном исхождении» Св. Духа, основанное, в частности, на том, что Отец в рождении Сына передает Ему свойство изводить Духа, Который «хотя не есть ни Отец, ни Сын, но не отделен от Отца и Сына и как имеет собственное Лицо в Троице, так имеет и единую сущность в божестве Отца и Сына» (*Leo Magn. Serm. 77. 6*) и именно поэтому «исходит от Обоих» (Ep. 15. 1). Особенно подробно Л. В. в своих проповедях освещает различные духовные дары (*dona*) и благодатные действия (*charismata, gratia*) Св. Духа в ветхозаветных пророках и пророках (Ibid. 76. 3), в апостолах (Serm. 76. 4), в Церкви и душах верующих (Ibid. 75. 5; 3. 1; 50. 2).

Учение о творении. Ангелы и демоны

Л. В. не занимался толкованием Шестоднева, и вопросы творения и устройства мира волновали его лишь в применении к нуждам духовной жизни христиан. Так, в 22-м Слове он указывает на основные различия между Богом и Его творением и призывает христиан не следовать языческим обычаям почитания небесных светил, но почитать Творца исходя из величия и красоты творения (Serm. 22. 6). Согласно Л. В., все творения Божии не только благи (Ер. 15. 6), но и прекрасны и самой своей красотой свидетельствуют о том, что они суть творение единого Бога, а потому надо служить не творениям, а Творцу всяческих (Serm. 19. 2; ср.: Ibid. 44. 1), при этом сам акт творения и дальнейший Промысл Божий о нем рассматриваются как единое действие Лиц Св. Троицы (Ibid. 77. 1). Важнейшее отличие творения от Творца Л. В. вслед за блж.

Августином видит в его изменчивости:

«Несопоставимо иное Творец, и иное - творение. В самом деле, Он всегда один и Тот же и не изменяется никаким изменением, а оно изменчиво (*mutabilis*), а если и неизменно, то может иметь эту неизменность как дар, а не как собственное свойство» (Ер. 15. 13) - последнее относится к ангелам и святым. Об ангелах Л. В. рассуждает очень редко; он не исследует их происхождение и не объясняет их функции, говоря лишь, что Бог делает ангелов «слугами своей воли» (Serm. 90. 3), и часто упоминает ангелов в связи с теми или иными событиями из ВЗ и НЗ, где они выступали как вестники воли Божией и ее служители (Ibid. 4. 2; 9. 2; 32. 3; 40. 3; 54. 4; 73. 1;

74. 4; Ер. 69. 1; 139. 2). Кроме того, Л. В. побуждает христиан подражать св. ангелам, блюсти их тайны и быть с ними в дружеских отношениях (Serm. 35. 4; 22. 5). О диаволе, о его падении и происхождении зла он рассуждает следующим образом: «Истинная, то есть католическая, вера исповедует, что сущность всех творений - духовных ли или телесных - благая и нет никакой природы у зла, ведь Бог, Который есть Творец вселенной, не сотворил ничего, кроме блага. А потому и диавол был бы благим, если бы пребывал в том состоянии, в котором был сотворен. Однако по причине того, что он дурно воспользовался своим природным превосходством и не устоял в истине (Ин 8. 44), он не превратился в противоположную сущность, но отпал от высшего Блага, с Которым должен был пребывать в единении» (Leo Magn. Ер. 15. 6; ср.: Serm. 9. 1). По мнению Л. В., причиной падения диавола была гордыня, из-за которой он утратил всю славу своей природы; так диавол стал возбудителем и источником греха и всякого рода заблуждений в мире (Serm. 9. 1; 48. 2).

Непримиримая вражда существует между диаволом и человеком, к-рого он стремится всеми возможными средствами отвратить от Бога (Ibid. 39. 4; 57. 5; 70. 4 и др.).

Учение о творении человека, грехопадении и его последствиях

Согласно Л. В., человек, сотворенный Богом, был удостоен от Него высокой чести образа Божия и царя видимого творения (Serm. 12. 1; 20. 2; 22. 1; 24. 2). Он был составлен из тела и души, каждое из к-

рых имеет свое особое происхождение и назначение (Ibid. 24. 2; 64. 2). По мнению Л. В., в райском состоянии человек обладал особыми дарами Божиими, в частности залогом бессмертия (Ibid. 22. 1; Ер. 28. 3). Хотя человек пребывал в состоянии естественной невинности (Serm. 66. 1), он был наделен свободой произволения и мог свободно избирать добро и зло (Ibid. 28. 3). Если бы человек «в постоянстве воздвигал прекраснейшее достоинство своей природы посредством соблюдения данного ему закона, то его нетленный дух возвел бы и само качество земного тела в небесную славу» (Ibid. 24. 2). Так человек исполнил бы замысел Божий о себе, сохранив и преумножив дары Божии и обретя окончательное бессмертие (Ibid. 22. 1; Ер. 28. 3). Однако осуществлению этого замысла помешало грехопадение прародителей, суть которого Л. В. характеризует с разных сторон. Прежде всего он говорит о превозношении Адама и его гордыне, из-за которой он возжелал удостоиться ангельской чести (Serm. 25. 5; 69. 3; 44. 3; Ер. 106. 1); ведь Адам, вняв «совету превозношения», пожелал не заслужить, а завладеть обещанным ему «приращением чести» (Serm. 24. 2). Кроме того, Л. В. указывает на чревоугодие и вожделение прародителей, обольщенных запретной пищей (Ibid. 77. 2; 79. 1; 81. 1; 87. 1). Наконец, Л. В. подчеркивает доверчивость Евы, из-за которой люди лишились райского блаженства (Ibid. 16. 5). Обманутый диавольским коварством (Ibid. 22. 1; 77. 2), Адам совершил преступление против Бога, пренебрегнув заповедью

Божией (Ibid. 25. 5; 77. 2), за что и был изгнан из рая (Ibid. 22. 5). Вместо достижения ангельской чести он, напротив, погубил достоинство своей природы, лишился Божественных даров, в т. ч. дара бессмертия и вечной жизни, и стал смертен (Ibid. 22. 1; 24. 2; 25. 5; 66. 1). Так в человеческую природу вошли немощь и смерть, к-рые являются наказанием за грех, совершенный прародителями (Ibid. 72. 2). Кроме того, в людях исказился образ Божий (Ibid. 27. б), а вместе с тем возник разлад между плотью и духом (Ibid. 90. 1) - «дурное вожделение» (Ibid. 93. 1) и «склонность к худшему» (Ibid. 18. 1). Это искажение первоначальной человеческой природы вместе с виной и осуждением за нее от Адама перешло на всех людей (Ibid. 24. 2). По мнению Л. В., вместе с прародителями «пала вся полнота рода человеческого» (Ibid. 72. 2). Человеческая природа подверглась коренной «порче, которая не была вложена в нее Творцом, но привлеклась от преступника [Адама] и по закону рождения перешла от него к потомкам (in posteris generandi lege transfusum), так что от тленного тела происходит то, что способно осквернить душу» (Ibid. 90. 1; ср. 93. 1). Эта порча определяется Л. В. по-разному: как «первородный грех», присутствующий в людях наряду с их личными грехами (Ibid. 49. 3) и господствующий над ними (Ibid. 25. 5); как «первородные оковы», сковавшие людей и подчинившие их волю диаволу и греху (Ibid. 22. 3; 23. 3; 52. 1; 62. 3); как «греховное осквернение», перешедшее ко всем людям (Ibid. 72. 2; 77. 2); как

«яд», отравивший человеческую природу (Ibid. 22. 4; 87. 1). Подобно свт. Амвросию Медиоланскому, блж. Августину (*Aug. De Trinit. XIII 12. 16*) и мн. др. зап. писателям Л. В. полагает, что эта наследственная порча передается от родителей к детям через «скверну плотского вожделения», или «скверну греха» (*Leo Magn. Serm. 22. 3*), сопровождающую зачатие всякого человека (Ibid. 25. 5; 30. 4; 90. 1; Ер. 28. 4). В лице прародителей все человечество попало в плен к диаволу (*Serm. 23. 3; 24. 2; 30. 6; 57. 5; 66. 1; 77. 2; 90. 1*) или в рабство к нему (Ibid. 22. 3), поскольку «древний враг» рода человеческого, воспылавший завистью к людям, «небезосновательно присвоил себе тираническую власть над всеми людьми и вполне заслуженным господством поработал тех, кого соблазнил к нарушению заповеди Божией, добровольно подчинив своей воле» (Ibid. 22. 3; ср.: Ibid. 9. 1; 30. 6; 64. 2; 69. 3 и др.). Погибавшее в грехах и преступлениях человечество не могло спастись своими силами и требовало Божественной помощи, к-рая пришла в лице Христа, воплотившегося Сына Божия (Ibid. 24. 2; 49. 1; 72. 2).

Христология

Христология занимает в богословии Л. В. особое место, что обусловлено не столько его участием в евтихианском споре, сколько его глубокой верой во Христа Спасителя, Бога, пришедшего во плоти; эту веру наряду с верой в единосущную и нераздельную Троицу Л. В. отождествляет с «верой кафолической»

(Serm. 28. 4; 30. 3; 54. 1; 64. 4; Ep. 156. 1). В связи с этим «таинство Господнего воплощения» (Serm. 27. 1; 96. 2; Ep. 15. 12; 84. 2; 93. 2), которое одновременно есть «таинство спасения человека» (Serm. 23. 4) и «таинство восстановления человека» (Ibid. 25. 1), рассматривается им не только в специальных проповедях на Рождество и Богоявление (Ibid. 21-38), но и во множестве других проповедей, в частности, на Пасху, Вознесение и Пятидесятницу (Ibid. 52-77), а также в «Томосе к Флавиану» (Ep. 28) и ряде других посланий (Ep. 31, 59, 124, 165 и др.). Особенностью христологии Л. В. является ее строго сотериологическая направленность; как отмечает А. Грильмайер, «его христология служит основанием для сотериологии» (*Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. L., 19752. Vol. 1. P. 530*). По мнению Л. В., воплощение Сына Божия было predetermined предвечным «тайным советом», т. е. решением Божиим (*Leo Magn. Serm. 22. 1; 28. 3; 21. 1*). Необходимость Боговоплощения Л. В. тесно связывает с грехопадением человека (Ibid. 77. 2). Т. о., Бог предвидел грехопадение человека и от вечности приготовил способ для его спасения через воплощение Своего Единородного Сына (Ibid. 22. 1; 30. 6; Ep. 31. 2).

I. Единство Лица Спасителя

В одной из своих кратких христологических формул Л. В. выражает суть учения о Христе Спасителе следующим образом: «Кафолическая вера передает и требует того, чтобы мы признавали, что в нашем Искупителе соединились две природы (*duas*

convenisse naturas), и при сохранении своих особых свойств образовалось такое единство двух сущностей (tantam factam unitatem utriusque substantiae), что с того момента, когда, как того требовала польза человеческого рода, в утробе блаженной Девы Слово стало плотью, не позволено мыслить Его Богом без того, что есть человек, ни человеком без того, что есть Бог» (Serm. 54. 1). В другом месте Л. В. выражает свою мысль еще более кратко: «Никто не отклонился от истины, если только поверил в истинность двух природ во Христе при исповедании [в Нем] одного Лица» (Idem. 28. 4). Как отмечает Грин, в центре христологии Л. В. находится «таинство единства и двойства Христа - Посредника, приведшего человечество к примирению с Богом в Самом Себе» (Green. 2008. P. 247). Единство Лица Иисуса Христа Л. В. отстаивает против ереси Нестория, полагавшего, что блаженная Дева Мария была Родительницей лишь человека (Leo Magn. Ер. 124. 2). В полном согласии с Символом веры (см.: Ер. 28. 1-2) Л. В. учит, что «Тот, Кто был истинным Богом, Он же был и истинным человеком», и «один и Тот же есть Сын Божий и Сын человеческий» (Ер. 28. 4). Будучи Образом Божиим, Сын сотворил человека, и «Он же во образе раба стал человеком (Ер. 28. 3); так что после восприятия человеческой природы у Него было «одно и то же Лицо» (Ер. 35. 2), и «хотя одна природа, которая воспринимается, а другая - которая воспринимает, различие обеих природ соединяется в такое единство, что один и Тот же есть Сын, Который утверждает, что Он меньше Отца

согласно тому, что есть истинный человек, и исповедует себя равным Отцу согласно тому, что есть истинный Бог» (Serm. 23. 1). Т. о., Л. В. ясно учит, что в Господе Иисусе Христе - «одно Лицо Бога и человека» (Ер. 28. 4), поскольку у Него не было отдельного человеческого лица, но Его Лицо было предвечным Божественным Лицом Бога Слова: «[Христос] имеет одно и то же Лицо в Божестве Слова» (Ер. 35. 3), поскольку «Божество Слова восприняло человеческую природу в единство Своего Лица» (Serm. 69. 5). И хотя «в неизреченном единстве Троицы все деяния и решения суть общие во всем, но только Лицо Сына в собственном смысле предприняло восстановление человеческого рода, так что Сам Тот, чрез Кого все начало быть и без Кого ничто не начало быть (ср.: Ин 1. 3), Кто одушевил дыханием разумной жизни человека, созданного из праха земного, Он же восстановил в утраченном достоинстве нашу природу, ниспавшую с высоты вечности, и чей Он был Создатель, той стал и Воссоздатель» (*Leo Magn. Serm. 64. 2*). Как отмечает Грильмайер, «это «лицо» во Христе не представляет собой третий элемент, возникающий как результат соединения двух природ... ведь Тот, Кто стал человеком,- это Сын Отца, уже существовавший от вечности, и, таким образом, Он предсуществовал в качестве лица» (*Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. L., 19752. Vol. 1. P. 532*). Именно это Божественное Лицо Спасителя стало и Его человеческим лицом (*Leo Magn. Serm. 72. 2*), ведь «чудесное рождение от святой Девы произвело в

качестве дитя одно истинно человеческое и истинно Божественное Лицо, поскольку обе [Его] сущности не так сохраняют свои отличительные свойства, чтобы в них было возможно разделение лиц» (Ibid. 23. 1; ср.: Ibid. 69. 3). Человеческая плоть была воспринята Словом Божиим в единство Его Лица (Ibid. 27. 2; 28. 5); и ни плоть, ни душа Христа не существовали до момента их восприятия, поскольку, согласно Л. В., «наша природа не так была воспринята, что вначале была создана, а потом воспринята, но она была создана в самом этом восприятии» (Ер. 35. 3; ср.: Serm. 28. 6).

II. Две природы

Как отмечает Т. Джалланд, основной задачей христологии Л. В. было «продемонстрировать необходимость двух природ или дифизитской доктрины для правильной веры в воплощение, а вместе с тем недостаточность и ложность монофизитства» (Jalland. 1941. P. 452). Христос как Бог и человек (Leo Magn. Serm. 22. 1) обладает двумя природами - божественной и человеческой, и, как об этом говорится в «Томосе», «когда обе природы и сущности, сохраняя свои свойства, соединились в одном Лице, уничижение было воспринято величием, немощь - силой, смертность - вечностью» (Ер. 28. 3; ср.: Serm. 21. 2; 23. 2). Только Тот, Кто был истинным Богом, мог спасти человечество (Serm. 21. 2; 30. 2-3; 47. 2; 54. 1; 64. 4; Ер. 31. 1; 32. 1; 35.2; 59. 2; 88. 1; 102. 3). Христос и был одновременно «истинным человеком и истинным Богом, вечным в Своем, временным в нашем, единым со Отцом по

сущности, которая никогда не была меньше Отца, и единым с Матерью по телу, которое создал» (Serm. 25. 3). Это стало возможным через «восприятие» человеческой природы в личное единство с Богом Словом (Ibid. 24. 3), притом Его Божественная природа не претерпела никакого умаления или изменения (Ер. 28. 2), поскольку «неизменная сущность не могла ни уменьшиться, ни увеличиться» (Serm. 27. 2; ср.: Ibid. 21. 2; 64. 2). Божество, которое у Сына общее с Отцом и Св. Духом, «не претерпело никакой убыли всемогущества, и образ раба не умалил Образа Божия, ибо высшая и вечная сущность, приклонившись к спасению рода человеческого, нас возвела в свою славу, не перестав быть тем, чем была» (Ibid. 27. 1). Это «уничуждение Божественного величия» (Ibid. 62. 1), в котором Сын Божий «словно бы лишил Себя собственной силы» (Ibid. 25. 2), Невидимый сделался видимым, Творец и Господь всех захотел стать одним из смертных, в действительности было «снисхождением милосердия, а не умалением могущества» (Ibid. 23. 2; Ер. 28. 3). Господь вселенной принял образ раба, тем самым как бы «затемнил безмерность Своего величия» (Ibid. 28. 4; ср.: Serm. 22. 2). Под немощным покровом нашего естества Он скрыл силу Своего божества (Ibid. 22. 4) и блеск Своего величия (Ibid. 25. 2). В этом уничиженном состоянии, т. е. восприняв смертную плоть, Сын Божий стал не только меньше Отца, но и меньше Самого Себя, в Своем же божестве Он остался равен Отцу и Св. Духу (Ibid. 25. 2; Ер. 28. 4). Т. о., Сын Божий, сохранив всю полноту

Своей божественной природы, воспринял всю полноту человеческой природы (Ер. 28. 3; Serm. 23. 2). После соединения свойства божественной и человеческой природы во Христе сохраняются, но пребывают нераздельно (Ер. 28. 5), так что «ни Слово не изменилось в плоть, ни плоть - в Слово, но обе природы сохраняются в одном [Христе], и один существует в двух, не разделенный различием и не слианный смешением» (Ер. 35. 2). По глубокому убеждению Л. В., отрицание в Господе Иисусе Христе наличия двух совершенных природ ведет к отрицанию нашего спасения (Serm. 30. 6; Ер. 28. 5 и др.), а признание во Христе двух совершенных природ, сохраняющих свои свойства несмешанными и после соединения, не ведет к признанию двух лиц (Serm. 65. 1; 69. 3; Ер. 124. 6). Обе природы Христа были истинными, поскольку «Тот, Кто есть истинный Бог, Он же есть и истинный человек, и нет никакой лжи в обеих природах» (Serm. 24. 3; Ер. 21. 2; 35. 3). Отсюда возникает необходимость в «двойном единосущии»: «Оправданию людей главным образом способствовало то, что Единородный Сын Божий соизволил стать Сыном человеческим, так что Бог, единосущный Отцу, то есть одной с Ним сущности, Он же стал истинным человеком, единосущным Матери по плоти, да возрадуемся о том и другом [обстоятельстве], поскольку мы спасаемся не иначе как тем и другим» (Serm. 30. 6; ср.: Ibid. 25. 3; 69. 3; Ер. 28. 3). Как часто повторяет Л. В. в полемике против манихеев, докетов и аполинаристов, человеческая природа Христа была истинной и

целостной, т. е. состояла из разумной души и материального тела (Ер. 35. 1; Serm. 63. 1; 64. 2). Прибегая к антропологической аналогии, Л. В. утверждает, что подобно тому как душа и тело, будучи совершенно различными природами, составляют одного человека, так и «Слово, плоть и душа - это один Иисус Христос» (Ер. 35. 2-3). Образ раба, который воспринял Сын Божий в Своем воплощении, означает не что иное, как истинность плоти, т. е. истинную человеческую плоть (Ер. 28. 5), которая была подвержена страданиям и смерти (Serm. 48. 1). Полемизируя с Евтихием, считавшим плоть Христа лишь внешней временной оболочкой Его божества, Л. В. указывает, что отрицание истинности плоти ведет к отрицанию и телесных страданий, а значит - к отрицанию всего таинства нашего спасения (Ер. 28. 5). Человеческая природа Христа и ее происхождение имели некоторые особенности, отличавшие ее от природы остальных людей и дававшие ей превосходство над ними. В самом деле, Он единственный из людей, Кто был зачат бессеменно и бесстрастно, «без осквернения плотским вожделением», почему и не унаследовал первородного греха (Serm. 22. 2-3; 23. 2; 25. 5; 27. 2; 30. 4; Ер. 28. 3-4; 35. 3; 124. 3). Он «принял образ раба без скверны греха» (Ер. 28. 3) и «воспринял от Матери природу, а не вину» (Ер. 28. 4). Христос родился «новым порядком», поскольку родился от Девы, Которая, став Матерью Бога (Serm. 21. 1), и после рождения сохранила Свое девство (Ibid. 23. 1; 22. 2; 24. 3; Ер. 28. 1, 4; 35. 3). Хотя зачатие и

рождение Спасителя было чудесным, от этого Его человеческая природа не стала менее подобной нашей (Ер. 35. 3; 28. 4; Serm. 22. 2; 25. 3). Христос был единственным человеком, Который «был рожден без осквернения древним преступлением, ибо один лишь Сын блаженной Девы был рожден без греха, не отстраняясь от рода человеческого, но будучи чужд преступлению. В Нем была совершенная невинность и истинная природа того, кто был создан по образу и подобию Божию, ибо Он был единственным представителем рода Адамова, в Котором диавол не имел того, что считал принадлежащим себе» (Ibid. 64. 2; ср. 66. 1; Ер. 59. 4). Несмотря на Свою непричастность греху Адама, Христос добровольно подчинил Себя немощи и смерти (Serm. 72. 2; 22. 2).

III. Две энергии, две воли



Свт. Лев Великий. Роспись ц. Св. Софии в Охриде, Македония. 40-е гг. XI в.

По мнению Л. В., две природы Христа соединились в Его Лице неслитно и нераздельно, т. е. пришли в теснейшее единение, но сохранили свои свойства неизменными (Serm. 21. 1; 46. 2; Ер. 28. 3-4). Наряду с этим они сохранили все свойственные им

естественные функции и действия, которые всегда проявлялись совместно по причине их нераздельного единства: «Каждая природа совершает то, что ей свойственно, в единстве с другой; это значит, что Слово действует так, как свойственно Слову, и плоть исполняет то, что свойственно плоти. Одно из них сияет чудесами, другая подвергается несправедливостям. И как Слово не потеряло равенства в славе со Отцом, так и плоть не утратила природы нашего рода» (Ер. 28. 4; ср.: Serm. 54. 2). Так, по словам Л. В., «обе природы проявляют свою истинность в различных действиях (sub distinctis actionibus), и при этом ни одна из них не отделяет себя от союза с другой (ab alterius connexione)» (Serm. 54. 1). Как отмечает Грильмайер, у Л. В. «единство двух образов действия подчеркивается не меньше, чем различие Божественной и человеческой деятельности... При этом признание природы принципом активности ни в коем случае не наделяет ее характером личности. Поэтому для Л. В. «communio» или «connexio» между Божественной и человеческой деятельностью достигается через единство лица» (Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. L., 19752. Vol. 1. P. 535-536). Хотя Христос имел свойственные немощному человеческому естеству т. н. неукоризненные страсти, силой Своего божества Он мог возвышаться над законами тварной природы: «Алкать, жаждать, утомляться и спать - это, очевидно, свойственно человеческой природе. Но насыщать пять тысяч человек пятью хлебами... не утопая ходить по поверхности моря,

усмирять бурю - это, без сомнения, свойственно божественной природе» (*Leo Magn.* Ep. 28. 4). Как утверждает Л. В. в «Томосе», «не одной и той же природе свойственно плакать из сострадания к умершему другу и... воскрешать к жизни силою одного слова... или говорить: «Я и Отец одно», и «Отец Мой более Меня»» (Ep. 28. 4). По мнению Грильмайера (*Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. L., 19752. Vol. 1. P. 536*), именно из идеи единства Лица Богочеловека для Л. В. вытекает т. н. общение свойств (*communicatio idiomatum*) обеих природ Христа, когда имена, свойственные для одной природы, переносятся на другую, и наоборот (см.: *Leo Magn.* Ep. 28. 5). Поскольку плоть Христа была истинной и во всем подобной нам, кроме греха, то, как полагает Л. В., ее чувства и страдания тоже были истинными, а не призрачными (*Serm. 58. 4*). Взаимодействие двух волей во Христе особенно хорошо проявляется в Гефсиманском борении. Как отмечает Грильмайер, у Л. В. мы уже встречаем «четкую дифелитскую формулу задолго до монофелитского спора» (*Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. L., 19752. Vol. 1. P. 535*). По мнению Л. В., когда Христос молит Отца: «Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем, не как Я хочу, но как Ты» (Мф 26. 39), то этим показывает наличие в Себе двух волей (*Leo Magn. Serm. 56. 2*). Во Христе не было никакого конфликта между разумной человеческой волей и низменными желаниями, поскольку Он был свободен от греховной воли (Ep. 35. 3). Как Бог Он принял на Себя все

оскорбления, издевательства, мучения «не по необходимости, а по Своей воле» (Serm. 54. 2), и когда Он шел на смерть, то это произошло «как по воле Отца, так и по Его собственной воле, так что [на кресте] Его оставляет не только Отец, но и Он в некотором смысле оставляет Самого Себя: не в страхе отступая, а вольно уступая» (Ibid. 68. 2).

Л. В. учит, что в результате воплощения человеческая природа Христа приобретает нечто новое благодаря соединению с природой божественной (Ibid. 23. 2; 63. 1). Это касается прежде всего свободы Христа от первородного греха, а также отсутствия в Нем греховных желаний. В момент Преображения сияние Славы, которое открылось взору учеников Христа, указав им на Его величие как Бога и на Его царскую Славу, «особым образом принадлежало к природе воспринятого человека» (Ibid. 51. 2). В еще большей степени преобразование человеческой природы Христа было явлено в Его воскресении, к-рое, по мнению папы, было «не концом плоти, а ее изменением» (Ibid. 71. 4). Поэтому слова ап. Павла «ныне мы уже не знаем» Христа по плоти (2 Кор 5. 16) означают лишь то, что мы не можем до конца понять состояние Его воскресшей плоти (*Leo Magn. Serm. 71. 4*).

Сотериология

Как отмечает Джалланд, понимание Л. В. совершенного Христом спасения можно свести к 3 теориям: теории обмана дьявола, теории искупительной жертвы и теории мистического инкорпорирования человечества во Христа

(*Jalland*. 1941. P. 464-467). По мнению Л. В., Бог не случайно выбрал именно такой путь спасения человека, «чтобы восстановление природы не произошло бы помимо самой природы и чтобы ее последующее состояние оказалось по достоинству выше, чем первоначальное» (*Leo Magn.* Serm. 72. 2; ср. 21. 1; Ер. 28. 3).

Бог мог спасти человечество разными способами, но воспользовался именно таким, к-рый дал возможность возобладать над диаволом, завладевшим человеческим родом, и разрушить его дело не внешним насилием, но руководствуясь принципом справедливости (Serm. 22. 3; 64. 2); вероятнее всего, эта идея заимствована у блж. Августина (*Aug.* De Trinit. XIII 13. 17). Поскольку власть диавола над человеком была законной, он не мог ее потерять до тех пор, пока не был бы побежден тем, кто поработил бы его самого. Но обычный человек не мог этого сделать, ибо он находился в положении раба, которое получил через плотское рождение. Это могло произойти лишь тогда, когда Единородный Сын Божий, Иисус Христос, был зачат Девой бессеменно, не от соития мужа и жены, но от нaitия Духа Святого и, т. о., был изъят из общей греховной преемственности человеческого рода (*Leo Magn.* Serm. 22. 3; 64. 2; 66. 1; Ер. 28. 4; 59. 4). Т. о., Христос с момента зачатия был свободен от первородного греха и власти сатаны. Но само это обстоятельство еще не обеспечивало победу над диаволом и освобождение от греха для всего человечества, хотя Л. В. часто рассматривает само

бесстрастное рождение Христа как «обновление» человеческой природы (Serm. 27. 2; 22. 4; 25. 5; 66. 1). Однако это обновление было актуально лишь для Христа, а чтобы освободить от греха и власти диавола людей, бывших у него в плену, Христу нужно было уверить сатану в том, что Он - обычный человек, и тем самым заставить его посягнуть на жизнь безгрешного и невинного человека (Ibid. 22. 3-4). В результате диавол, обладавший властью над человеческим родом, «сам попался в свои путы», будучи «побежден тем, над чем господствовал» (Ibidem; ср.: Ibid. 63. 1; 21. 1). Когда же «князь мира» был связан, то потерял власть над всеми плененными людьми (Ibid. 62. 3; ср.: Ibid. 22. 4; 40. 2; 64. 2). Так были «разрешены узы человеческого плена, которыми злокозненный творец греха связал первого человека и всех его потомков» (Ibid. 30. 6; ср.: Ibid. 22. 3), а древний смертный приговор человеческому роду был отменен еще более древним замыслом Божиим о вечной жизни и блаженстве человека (Ibid. 22. 1; Ер. 28. 3).

Л. В., как и многие его зап. и вост.

предшественники, полагают, что диавол «обманулся» (Serm. 69. 3) насчет Христа, приняв Его за обычного человека, отягощенного общей человеческой виновностью и человеческими немощами, под покровом которых Христос «сокрыл силу Своего божества, нераздельную от Своей человеческой природы», - т. о. «была посрамлена хитрость беспечного врага» (Ibid. 22. 3-4; ср.: Ibid. 42. 3).

В дополнение к теории обмана диавола Л. В. развивает теорию искупительной жертвы, принесенной Христом Богу за грехи человечества, хотя под термином «искупление» (*redemptio*) он в большинстве случаев понимает выкуп, принесенный диаволу за освобождение плененного человечества (*Ibid.* 22. 4; 56. 1; 66. 1; 67. 5; 72. 1; *Ep.* 124. 6).

Развивая мысль, выраженную в словах ап. Павла «Пасха наша, Христос, заклан за нас» (1 Кор 5. 7), Л. В. говорит, что «Он был распят вне и за пределами города, чтобы, после того как прекратится таинство ветхозаветных жертвоприношений, на новый алтарь возлагалась бы новая Жертва и Крест Христов был бы жертвенником не храма, а мира» (*Leo Magn. Serm.* 59. 5). Таинство нашего спасения Творец вселенной «оценил ценой своей крови» (*Ibid.* 74. 1). Через жертву Христа люди примирились с Богом, с Которым были во вражде из-за преступления прародителей (*Ibid.* 23. 3; 66. 1-2; 69. 2). С этим примирением Л. В. тесно увязывает и победу над диаволом, послужившим причиной вражды между Богом и людьми (*Ibid.* 21. 1). Как «истинный Первосвященник» Христос «вознес на алтаре Креста священнейшую Жертву посредством приношения Своей плоти», и Его смерть как безгрешного за грешников была «умилованием за мир» (*Ibid.* 64. 3; *Ep.* 165. 5).

Крест Христов означает «таинство предреченного и истинного Жертвенника, где посредством спасительной Жертвы совершилось приношение человеческой природы. Там кровь непорочного

Агнца упразднила сделку древнего преступления, там была сокрушена вся враждебность диавольского господства и победившее смирение восторжествовало над гордым превозношением» (Serm. 55. 3). В деле искупления принимали участие все Лица Пресв. Троицы - каждое своим особым образом: «Милосердие Троицы распределило внутри себя дело нашего восстановления (*opus nostrae reparationis*), так что Отец умилоствлялся, Сын - умилоствлял, а Святой Дух воспламенял» (Ibid. 77. 2). Кроме того, Л. В. тесно связывает крестную Жертву Христа с евхаристической Жертвой (Ibid. 5. 3).

Л. В. дополняет свое сотериологическое учение восходящей к сщмч. Иринею Лионскому теорией рекапитуляции человеческой природы Христом - Новым Адамом, собравшим воедино и возродившим в Себе все человечество. Как замечает Грильмайер, Л. В. «вместе с Иринеем и Афанасием является одним из самых значительных представителей так называемой «мистической доктрины искупления», т. е. той доктрины, которая предполагает, что основания искупления уже заложены в самом бытии Христа, а не только в Его действиях... У Льва и доктрина двух природ становится доктриной обожения человека» (*Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. L., 19752. Vol. 1. P. 531*). По мнению Л. В., совершившееся во Христе «второе рождение людей» намного более удивительно, чем их первое создание, ибо воссоздание Богом в последние времена того,

что погибло, гораздо важнее создания Им в начале того, чего не было» (*Leo Magn.* Serm. 66. 1). Во Христе человечество приобрело намного больше того, что потеряло в Адаме (*Ibid.* 24. 2). Во Христе «высшая и вечная сущность, приклонившись к спасению рода человеческого, нас возвела в свою славу» (*Ibid.* 27. 1). Ведь когда бесстрастная сущность восприняла подверженную страданиям природу, в последней уже не сохранилось «условие смерти», и «то, что было смертным, смогло воскреснуть посредством того, что не могло умереть» (*Ibid.* 70. 3). По мнению Л. В., это прославление и преображение человеческой природы во Христе обеспечивается полным взаимопроникновением двух Его природ (*Ibid.* 63. 1). Л. В. рассматривает Христа как «пришедшего с небес единственного [в своем роде] Врача» (*Ibid.* 64. 2), Который пришел устранить наши болезни, исцелить всякий свойственный нашей поврежденной природе недуг и все язвы оскверненных душ (*Ibid.* 22. 3).

Благодать и свобода

По вопросу о соотношении человеческой воли и божественной благодати в спасении Л. В. придерживался позиции, противоположной Пелагию и весьма близкой блж. Августину (см.: *Jalland.* 1941. P. 474). С одной стороны, будучи учителем христианской нравственности, Л. В., так же как и его современник и сподвижник прп. Иоанн Кассиан Римлянин, подчеркивал важность человеческих усилий для достижения спасения: необходимость трудиться, соблюдать заповеди Божии, творить милостыню и делать добрые дела любви (*Leo Magn.*

Serm. 35. 3; 59. 8; 92. 1). По его мнению, как никому из верующих не отказано в дарах благодати, точно так же никто не свободен от исполнения своих христианских обязанностей, ведь хотя Евангелием и была устранена суровость Моисеева закона, но возросла польза от добровольного соблюдения нравственных заповедей; в нравственных предписаниях ВЗ ничто не было отвергнуто, но благодаря евангельскому учению они еще более возросли, чтобы то, что дает спасение, было совершеннее и ярче того, что предвозвещало Спасителя (Ibid. 63. 5). Церковные установления и практики, такие как соблюдение поста, умерщвление плоти, постоянство в молитве, необходимы, потому что для соблюдения заповедей Божиих весьма полезно, если христиане освятят себя воздержанием и милостыней (Ibid. 18. 3; 81. 1). Человеческий дух не должен забывать свое «начальственное положение» и подчиняться плотским вожделениям (Ibid. 3. 4). Бог хочет, чтобы мы заботились о нищих, чтобы и Он был милосерден к нам на будущем Суде, ведь Он никого не обманывает обещанием награды за заслуги (Ibid. 8. 1). При этом Бог в Своем вечном знании предвидит, но не предопределяет все наши свободные поступки и воления (Ibid. 67. 2). Вместе с тем Л. В., как и большинство его предшественников по Римской кафедре, был противником пелагианства (см.: Ер. 1-2) и разделял учение о благодати, развитое блж. Августином и ко времени понтификата Л. В. ставшее офиц. позицией Римской Церкви. Л. В. говорит, что для соблюдения заповедей необходима

божественная благодать, поскольку, по его мнению, «человек, творящий добрые дела, получает от Бога и результат дела, и начало воли» (Serm. 38. 3). Бог, желая сообщить нам «образ Своей благости», «дает нам то, благодаря чему и мы делали бы то, что делает Он, зажигая светильник в наших умах и воспаляя нас огнем Своей любви» (Ibid. 12. 1; ср.: Ibid. 3. 1). Человек, отягощенный личным или первородным грехом, нуждается в благодати для своего оправдания, которое «воздается не по заслугам, но даруется одной лишь щедростью благодати» (Ibid. 49. 3). Повторяя мысль блж. Августина (см.: *Aug. Enchirid.* 107), Л. В. настаивает, что благодать дается человеку даром, вне зависимости от его заслуг, поскольку, если она дается не даром (*gratis*), она будет уже не благодатью (*gratia*), но заслугой и воздаянием за заслуги (*Leo Magn. Ep.* 1. 3; ср.: *Serm.* 35. 3). Для каждого человека благодать есть «основание праведности, источник благ и начало заслуг» (Ep. 1. 3). Именно благодатью Божией «оправдана вся совокупность святых» (Serm. 23. 4).

Вместе с тем Л. В. не чужда идея о соработничестве человеческой воли и божественной благодати в спасении. Осознавая неизреченную щедрость и обилие даров Божиих, мы должны быть «соработниками действующей в нас благодати Божией», ибо Царство Небесное не открывается спящим и вечное блаженство не дается пребывающим в праздности (Ibid. 35. 3). Только при содействии благодати, а не своими собственными

силами человек может делать то, что любит Бог, и воздерживаться от того, чего Он не одобряет, поскольку Бог Сам дает человеческой воле как желание, так и силу исполнить его, чтобы «мы были соратниками Его дел» (Ibid. 26. 4; ср.: Ibid. 43. 1).

В целом учение Л. В. о свободе и благодати недостаточно ясно выражает момент синергии между человеческой и Божественной волей в деле спасения (хотя и лишено крайностей позднего Августина), чем оно существенно отличается от учения его друга и соратника прп. Иоанна Кассиана Римлянина.

Экклезиология

Развивая мысль ап. Павла, Л. В. учит, что Церковь есть Тело Христово (Serm. 25. 5; 46. 3; 82. 7; Ep. 80. 2), «Невеста единого мужа Христа», не оскверненная никаким заблуждением (Ep. 80. 1), «вселенский Дом Господень» (Ep. 104. 3), в котором Христос нераздельно пребывает «по образу своего Храма» (Serm. 63. 3), наконец, это «святой Град» (Ibid. 66. 3). Церковь ведет свое начало от момента воплощения Христа, поскольку «Рождество Христово есть начало христианского народа и день рождения Главы есть день рождения Тела» (Ibid. 26. 2). Церковь, пройдя через жестокие гонения (Ibid. 36. 3), распространилась по всему миру как поистине вселенская (universalis Ecclesia - Ibid. 5. 2; 9. 4; Ep. 1. 2; 14. 11; 95. 1; 156. 2; universa Ecclesia - Ibid. 4. 1; 18. 2; 88. 2; Ep. 15. 1; 165. 7) - выражение, которое Л. В. стал использовать одним из первых на христ.

Западе. Ее единства и чистоты апостольской веры не нарушили многочисленные внутренние ереси и расколы (Serm. 16. 3; 96. 3; Ер. 156. 1; 165. 7). Хотя существует большое различие между членами Церкви в чинах и служениях, всегда неизменно сохраняется целостность священного Тела Христова (Serm. 4. 1; ср.: Ibid. 26. 2).

Л. В., как полагают исследователи, сыграл ключевую роль в формировании учения о примате Римского епископа, отдельные элементы которого появились у его предшественников по кафедре (пап св. Дамаса I, св. Сириция и св. Иннокентия I) и в решениях зап. Соборов (Сардикийский Собор 343 г. и Аквилейский Собор 381 г.), но которому он, опираясь на рим. право, придал вид продуманной системы (Ullmann. 1960. P. 25, 41, 46). Согласно Л. В., «хотя у всех епископов есть общее достоинство, но нет общего ранга, поскольку и между блаженнейшими апостолами при равной чести было некое различие власти; ведь хотя у всех них было равное избрание, только одному было дано то, чтобы он превосходил всех» (Ер. 14. 11; ср.: Serm. 4. 1). Речь идет об ап. Петре, к-рого Христос сделал главой апостолов (Ер. 10. 1) и всей Церкви (Serm. 4. 4; 73. 3; 82. 3). Подобно Христу ап. Петр есть тот камень, на к-ром, как на твердыне, Господь воздвиг Свой вечный Храм - Свою Церковь, достигающую самого неба (Serm. 4. 2; 73. 2). Хотя право власти вязать и решить, т. е. отпускать грехи, перешло к другим апостолам, но ап. Петру эта власть была дана

исключительным образом, всем же остальным предстоятелям Церкви она была вручена в лице ап. Петра (Serm. 4. 3; 73. 2). То, что принадлежит Христу по власти, принадлежит и ап. Петру по причастию Христу (Ibid. 4. 2; 73. 1). По мнению Л. В., на ап. Петра была возложена Христом поистине вселенская миссия (Ibid. 4. 2); ап. Петр как добрый пастырь продолжает исполнять повеление Господа пасти Его овец (Ibid. 4. 4).

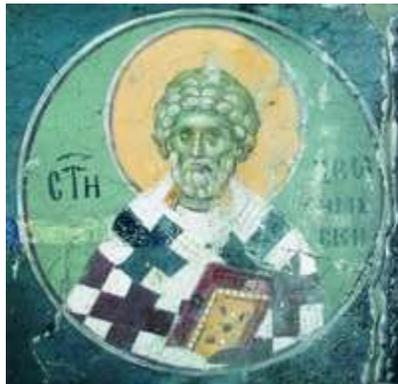
Христос пожелал, чтобы у проч. предстоятелей Церкви было нечто общее с ап. Петром, именно через него Он даровал им все то, в чем не отказал Петру (Ibid. 4. 2). По примеру различия среди апостолов имеется различие и среди епископов Церкви, считает Л. В. Он описывает современное ему церковное устройство следующим образом: во-первых, в отдельных провинциях существуют епископы, мнение которых должно считаться первым среди братьев-епископов; во-вторых, епископы, поставленные в главных городах, имеют по сравнению с ними еще более обширные обязанности; в-третьих, через этих епископов забота о всей Церкви переходит к одной лишь кафедре Петра, и ничто нигде не должно отдаляться от своей главы (Ер. 14. 11; 10. 1).

Л. В. полагает, что как преемнику ап. Петра по кафедре и заместителю, исполняющему его функции (Serm. 3. 4), ему вверена «забота о всех Церквах», т. е. власть над Вселенской Церковью, - и это не человеческое, а Божественное установление (Ер. 14.

1; Serm. 5. 2). Т. о., Римская Церковь председательствует над всеми остальными Церквами (Ер. 120. 1-2), а Римский епископ является начальником всех остальных (Ер. 14. 11) и «примасом всех епископов» (Serm. 3. 4).

Основные положения учения Л. В. о примате Римского епископа сводятся к следующему (см.: *Kelly J. N. D. Early Christian Doctrines. L., 19684. P. 420-421*). Во-первых, слова из Евангелия от Матфея о передаче ап. Петру власти вязать и решить и ключей от Царства Небесного (см.: Мф 16. 18-19) должны пониматься в том смысле, что Господь наделил ап. Петра высшей властью в Церкви. Во-вторых, ап. Петр действительно был Римским епископом, и его авторитет передается его преемникам по кафедре. В-третьих, ап. Петр сам таинственно присутствует на Римской кафедре, и власть других епископов происходит не непосредственно от Христа, но, как и в случае с остальными апостолами, через посредничество ап. Петра, т. е. через Римского епископа, к-рый представляет собой ап. Петра или, точнее, является своего рода «вечно живым Петром». В-четвертых, если власть проч. епископов ограничена их собственными епархиями и диоцезами, то ап. Петр и его преемники - Римские папы обладают «полнотой власти» (*Leo Magn. Ер. 14. 1*), распространяющейся на всю Церковь, так что в конечном счете исключительно им принадлежит «не только высшая юрисдикция над всей Церковью, но и конечное и суверенное право интерпретации

законов церковной дисциплины» (*Jalland*. 1941. P. 477).



Свт. Лев Великий. Роспись ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Грачаница, Косово и Метохия. Ок. 1320 г.

Двенадцать апостолов были свидетелями земной жизни, смерти и воскресения Господа Иисуса Христа. Власть проповедовать, учить, прощать, крестить и руководить общинами Христос даровал всем ученикам. Апостолы равны между собой (ср.: Мф 20. 20-27; Мк 9. 34-35; 10, 35-44). В эсхатологическом Царстве все они воссядут «на двенадцати престолах судить двенадцать колен Израилевых» (Мф 19. 28). Большинство отцов Церкви истолковывали слова Христа: «Ты - Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее» (Мф 16. 18), сказанные Им в ответ на исповедание Христа Сыном Бога Живого (Мф 16. 16), в том смысле, что Церковь основана не на личности Петра (Πέτρος), а на камне (πέτρα) веры, которую он исповедал. «Церковь зиждется на Том, кого Петр исповедал, сказав: Ты Христос, Сын Бога Живого. Так Петр получил свое имя от этого камня,

стал прообразом Церкви, которая на этом камне основана, и получил ключи Царства Небесного. Причем Он не сказал ему: ты - камень (petra), но ты - Петр (Petrus). Итак, камень - Сам Христос, Которого исповедал Симон, как Его исповедует и вся Церковь, а он получил имя Петр», - разъяснял блж. Августин (*Aug. Retractat. I 21*). «На этом камне (пётра) Я воздвигну Церковь Мою, то есть на вере твоего исповедания», - так толкует Мф 16. 18 свт. Иоанн Златоуст (*Ioan. Chrysost. In Matth. 54. 2*).

Когда носителем высшей церковной власти становится вселенский епископат - Вселенский Собор епископов, прообразом к-рого был *Иерусалимский Собор апостолов* (Деян 15. 6-29), папы продолжали отстаивать примат Римского епископа. Папа св. Келестин I (422-432) полагал, что определение Римского Собора (430) под его председательством против Нестория есть приговор Самого Иисуса Христа (АСО. Т. 1. Vol. 2. P. 22), поэтому и после созыва *Вселенского III Собора* (431) он считал свое постановление сохраняющим силу, а инициативу нового Собора - излишней. Послание папы Келестина, которого отцы Собора называли «сослужителем», было зачитано на Соборе; Собор констатировал, что «папа присоединился» к их приговору, что он «единодушен с Собором» (АСО. Т. 1. Vol. 1. 3. P. 57); о приговоре Собора говорится как о «выборе всей вселенной» (АСО. Т. 1. Vol. 1. 3. P. 64). В истории IV Вселенского Собора также просматривается разный подход Запада и Востока к концепции примата, проявляющийся уже в период

подготовки Собора. Распоряжение имп. Маркиана о созыве епископов появляется ранее, чем он получает письмо от Л. В., в к-ром Римский предстоятель отговаривал его от идеи нового Собора в связи с неблагоприятными обстоятельствами времени. Собор полностью признает право императора на инициативу созыва Собора: в надписании соборного послания к папе говорится, что он созван «благодатию Божией и повелением императора» (АСО. Т. 2. Vol. 1. 3. Р. 116). Л. В. со своей стороны отмечал, что Собор состоялся «предписанием христианских государей и с согласия Апостольского престола» (*Leo Magn.* Ep. 114 // PL. 54. Col. 1029; АСО. Т. 2. Vol. 4. Р. 71). Собор развивался вопреки воле Л. В. Самым уязвимым для рим. примата стал момент, когда в начале 4-й сессии сановники предложили каждому епископу высказать свое мнение о соответствии «Томоса» Л. В. католической вере и одобрить его (АСО. Т. 2. Vol. 1. 2. Р. 94). Т. о., авторитет «Томос» получает только в силу его одобрения Собором. Согласие же папы со всеми решениями Собора было необходимо как гарантия его «вселенскости».

Халкидонский Собор 28-м прав. провозгласил равенство кафедры К-поля, как «града царя и синклита», и кафедры «ветхого царственного» Рима. Трульский Собор 36-м прав. не только подтвердил это установление, но и утвердил, что епископы 5 престолов - Рима, К-поля, Александрии, Антиохии, Иерусалима - в отношении власти совершенно равны, в отношении же чести соблюдается норма,

соответствующая важности и гос. значению городов, в к-рых находятся престолы.

Таинства

Хотя Л. В. использует термины *sacramentum* и *mysterium* в различных смыслах, в значении церковного таинства он применяет их лишь к Крещению (*sacramentum baptismatis* - *Leo Magn. Serm. 21. 3; Ep. 15. 10; 16. 3; mysterium baptismatis* - *Ep. 166. 1*) и Евхаристии (*corporis et sanguinis sacramentum* - *Serm. 5. 3; 58. 3-4; 59. 7*). В совершаемом Церковью таинстве Крещения, прообразованном истекшей из пронзенного бока Христа водой (*Ep. 16. 6; 28. 5*), действует сила Св. Духа (*Serm. 25. 5; ср.: Ibid. 24. 6; 57. 5*), отсутствующая в Иоанновом крещении (*Ep. 16. 6*) и в еретическом крещении (*Ep. 159. 7*). Л. В. сравнивает возрождающее и очищающее действие Крещения на верующего с наитием Св. Духа на Деву Марию (*Serm. 24. 3*). Так верующий, освобождаясь от ветхости древнего Адама, становится новым человеком, облакаясь в «новизну Христа» (*Ibid. 45. 1; 61. 5*); силой Св. Духа ему прощаются грехи и подается новая жизнь (*Ibid. 43. 3; Ep. 16. 6*). Крещение делает христиан храмом Св. Духа (*Ibid. 21. 3*); посредством этого таинства произошло «бесчисленное множество детей Божиих» (*Ibid. 63. 6*), которые становятся членами Тела Христова - Его Церкви (*Ibid. 23. 5*). В Крещении происходит отречение от сатаны, исповедание веры в Бога, переход от ветхого состояния в новое, отложение

образа перстного человека и облечение в образ Небесного, а также уподобление смерти и воскресению Христа, так что «воспринятый Христом и воспринявший Христа не остается после купели тем же, что был до крещения, но тело возрожденного становится плотью распятого [Христа]» (Serm. 63. 6; ср.: Ibid. 70. 4). Крещение совершается епископом (лишь один раз упоминается пресвитер - Ер. 3. 3) посредством троекратного погружения крещаемого в воду, в подражание тридневному погребению Христа (Serm. 70. 4; Ер. 16. 3). Допустима практика крещения младенцев (Serm. 32. 3), хотя обычно оно совершается в зрелом возрасте после предварительной подготовки (Ibid. 49. 3; Ер. 15. 10), включающей экзорцизмы, пост и наставление в вере (Ер. 16. 6). В Крещении человек, возрожденный водой и Духом, принимает «помазание спасения» и запечатлевается «знаком вечной жизни» (Serm. 24. 6; Ер. 124. 8; 156. 5), т. е., вероятно, крестным знаменем. Л. В. иногда различает значение крестного знамения и помазания Св. Духом для крещаемых: первое делает их царями, а второе поставляет священниками (Serm. 4. 1). Крещение однократно, и его не следует повторять ни при каких обстоятельствах; тех же, кто были крещены у еретиков и получили лишь форму Крещения без его освящающей силы, следует принимать в Церковь через возложение рук и призывание Св. Духа (Ер. 159. 7; 18. 1; 166. 1-2). Грехи, совершенные после Крещения, отпускаются через покаяние, поскольку «многообразное

милосердие Божие так помогает человеческим падениям, что не только посредством благодати крещения (*per baptismi gratiam*), но и посредством врачевства покаяния (*per paenitentiae medicinam*) возвращается надежда вечной жизни (Ep. 108. 2; Serm. 49. 3; 60. 4); Л. В. упоминает о практике как общей публичной исповеди, так и частной исповеди перед священником (Ep. 168. 2).

Таинство Евхаристии было установлено Самим Христом на Тайной вечере, где Он, по словам Л. В., «исполнил ветхий Завет и основал новую Пасху»; Он «учил, каковые жертвы надлежит приносить Богу, и этого таинства не был лишен даже предатель» (Ibid. 58. 3). Историческое исполнение этого таинства Л. В. связывает с крестной Жертвой Христа (Ibid. 58. 4), принесение которой в ВЗ прообразовал Мелхиседек (Serm. 5. 3; Ep. 28. 5). Т. о., Л. В. подчеркивает жертвенный характер Евхаристии, заменившей все остальные жертвоприношения (Serm. 59. 7), а также свидетельствует о реальном присутствии Христа в этом таинстве (Ibid. 91. 3; Ep. 59. 2).

Эсхатология

Л. В. уделяет мало внимания вопросам христ. эсхатологии, которая имеет для него прикладное значение при рассмотрении христ. нравственности. В рассуждениях он опирается исключительно на Свящ. Писание. В одной из своих проповедей он обобщает новозаветные сведения о Втором пришествии Христа и Страшном Суде, делая из них практические выводы о необходимости милосердия

к ближним (Serm. 9. 2; Ibid. 10. 2; 45. 3). По мнению Л. В., Второе пришествие Христа и Страшный Суд наступят только тогда, когда «закончатся предустановленные Богом сроки для умножения сынов Церкви», т. е. будет достигнута известная одному Богу полнота Церкви (Ibid. 74. 2); Л. В. полагал, что это время уже близко (Ibid. 19. 1). В аду, куда грешники будут ввергнуты для вечных мучений и вечной смерти (Ibid. 10. 2; 21. 2), не будет возможности для покаяния и исправления, поскольку там уже не будет возможности для волевой деятельности (Ibid. 35. 4). Блаженство праведников будет состоять в «неизреченном и неприступном видении Самого божества» (Ibid. 51. 2), поскольку в вечной жизни «Бог будет все во всем» (Ibid. 63. 3).

Влияние

Л. В. заслужил титул «Великий» из-за огромного влияния, которое он оказал на историю, вероучение, литургическую практику и духовность христ. Церкви на Западе. Средневеков. папство обязано ему своими вероучительными, юридическими и политическими основаниями (Jalland. 1941. P. 420-421; Ullmann. 1960. P. 46-51). В орос IV Вселенского Собора были включены христологические формулы из «Томоса», где Л. В. свел воедино лучшие достижения современной ему христологической мысли (Galtier. 1951. S. 385-387), а в посл. позитивная оценка «Томоса» была дана целым рядом церковных Соборов V-VIII вв.; его отдельные

выражения вошли также в догматические творения прп. Анастасия Синаита, прп. Максима Исповедника и прп. Иоанна Дамаскина (см., напр.: *Ioan. Damasc. De fide orth.* III 47). Весом и вклад Л. В. в зап. литургическую традицию, к-рая несет на себе глубокий след его редакторской деятельности (см.: *Hudon.* 1959. P. 263-270). Его проповеди широко использовались на Западе в течение всего литургического года и цитировались такими лат. церковными авторитетами, как папа *Адриан I*, *Алцин*, *Рабан Мавр*, *Гинкмар* Реймский, *Флор* Лионский; начиная с каролингской эпохи они стали составной частью средневек. зап. гомиляриев. Определенное влияние Л. В. оказал и на развитие канонического права на Западе, имевшего две важнейшие составляющие - церковные каноны и папские декреты, кодификацию к-рых выполнили Проспер Аквитанский и его продолжатель *Дионисий Малый*. Соч.: CPL, N 1656-1657; *Sancti Leonis Magni Papae primi Opera omnia* / Ed. P. Quesnel. P., 1675; *Sancti Leonis Magni Romani pontificis Opera* / Ed. G. et P. Ballerini. Venetiis, 1753-1757. Vol. 1-3 (= PL. 54-56); *Sermones selecti* / Ed. H. Hurter. Innsbruck, 1906; ACO. T. 2. Vol. 2-4; *Silva-Tarouca C. S., ed. S. Leonis Magni Tomus ad Flavianum episcopum Constantinopolitanum additis testimoniis patrum et eiusdem S. Leonis Magni epistula ad Leonem I imperatorem.* R., 1932; *idem, ed. S. Leonis Magni Epistulae contra Eutychis haeresim.* R., 1934-1935. 2 vol.; *idem, ed. Epistularum Romanorum Pontificum ad*

vicarios per Illyrium aliosque episcopos Collectio Thessalonicensis. R., 1937; *Leon le Grand. Sermons* / Ed. J. Leclercq, R. Dolle. P., 1949-1973. 4 vol. (SC; 22, 49, 74, 200); PLS. Vol. 3. P. 331-340; *Leo Magnus. Tractatus septem et nonaginta* / Ed. A. Chavasse. Turnhout, 1973. 2 vol. (CCSL; 138, 138A); **русские переводы:** Слово пред вступлением в пост святой Четыредесятницы // ЖМП. 1969. № 2. С. 31-32; На Рождество Господа нашего Иисуса Христа / Пер.: М. Козлов // Там же. 1987. № 1. С. 33-34; На начало Святой Четыредесятницы / Пер.: М. Козлов // Там же. 1992. № 3. С. 2-3; Слова 7, 26, 42, 45 / Пер.: О. Е. Нестерова // ПСЛЛ, IV-VII вв. С. 273-291; Слова на Рождество Христово / Пер.: Д. Зотов. М., 2000; Слова 3 и 4 на Рождество Господне / Пер.: А. Р. Фокин, А. Селезнева // АиО. 2000. № 3(25). С. 43-51.

Лит.: *Arendt W. A. Leo der Grosse und seine Zeit.* Mainz, 1835; *Chantrel J. Saint Léon le Grand et les barbares: (Ve siècle).* P., 1860; *Певницкий В. Ф. Св. Лев Великий и его проповеди.* К., 1871; *Дроздов И. Н. Св. Лев Великий: Его жизнь и творения.* X., 1898; *Battifol P. H. Leon Ier (Saint) // DTC.* 1926. T. 9. Col. 218-301; *Voigt K. Papst Leo der Grosse und die «Unfehlbarkeit» des oströmischen Kaisers // ZKG.* 1928. Bd. 47. S. 11-17; *Halliwell W. J. The Style of Pope St. Leo the Great.* Wash., 1939; *Mozeris D. A. Doctrina S. Leonis Magni de Christo restitutore et sacerdote.* Mundelein (Ill.), 1940; *Jalland T. The Life*

and Times of St. Leo the Great. L., 1941; *Mueller M.* The Vocabulary of Pope St. Leo the Great. Wash., 1943; *Galtier P.* St. Cyrille d'Alexandrie et St. Leon le Grand a Chalcedoine // Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart / Hrsg. H. Bacht, A. Grillmeier. Würzburg, 1951. Bd. 1. S. 345-387; *Richard M.* Le pape St. Léon le Grand et les «Scholia De incarnatione Unigeniti» de St. Cyrill d'Alexandrie // RechSR. 1952. Vol. 40. P. 116-128; *Bajcer F.* Ecclesiologia S. Leonis Magni ex epistolario desumpta. R., 1957; *Lang A. P.* Leo der Grosse und die Texte des Altgelasianums: Mit Berücksichtigung des Sacramentarium Leonianum und des Sacramentarium Gregorianum. Steyl, 1957; *Marot H.* Les conciles romains des IVe et Ve siècles et le développement de la primauté // Istina. P., 1957. Vol. 4. P. 435-462; *Soos M. B., de.* Le mystère liturgique d'après St. Léon le Grand. Münster, 1958; *Hudon G.* La perfection chrétienne d'après les sermons de St. Léon le Grand. P., 1959; *Ullmann W.* Leo I and the Theme of Papal Primacy // JThSt. N. S. 1960. Vol. 11. P. 25-51; *Jiménez Delgado J.* Hacia una edición del epistolario leonine // Helmantica. Salamanca, 1962. Vol. 13. P. 235-268; *Chavasse A.* Les lettres de St. Leon le Grand dans le supplément de la «Dionysiana» et de l'«Hadriana» et dans la collection du manuscrit du Vatican // RSR. 1964. T. 38. N 2. P. 154-176; *idem.* Identification et date de la collecte prescrite par les sermons VI à X du pape Léon le Grand // Epektasis: Mélanges J. Daniélou / Ed. J. Fontaine. P., 1972. P. 51-53; *idem.* Les lettres du pape Léon le Grand

(440-461) dans l'«Hispania» et la collection dites des Fausses Décrétales // Revue de droit canonique. Strasbourg, 1975. T. 25. P. 28-39; *idem.* Un utilisation inattendu du recueil dit «leonien»: Le sermon «Filioli» // AfLW. 1984. Bd. 26. S. 18-37; *Dvornik F.* Byzance et la primauté romaine. P., 1964; *Hope D. M.* The Leonine Sacramentary: A Reassessment of Its Nature and Purpose. L.; N. Y., 1971; *Silva-Tarouca K.* Die Quellen der Briefsammlungen Papst Leos des Grossen // Papsttum und Kaisertum: Forschungen zur politischen Geschichten und Geisteskultur des Mittelalters / Hrsg. A. Brackmann. Aalen, 1973r. S. 23-47; *Polo G. M.* Maria nel mistero della salvezza secondo papa Leone Magno. Vicenza, 1975; *Pietri Ch.* Roma Christiana. P., 1976. 2 vol.; *McShane P. A.* La romanitas et le pape Léon le Grand: L'apport culturel des institutions impériales à la formation des structures ecclésiastiques. Tournai, 1979; *Wojtowysch M.* Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I.: (440-461). Stuttg., 1981; *Arens H.* Die christologische Sprache Leos des Grossen: Analyse des Tomus an den Patriarchen Flavian. Freiburg i. Br., 1982; *Martorell J.* Mysterium Christi (Leon Magno). Valencia, 1983; *Saenz A.* San Leon Magno y los misterios de Cristo. Parana, 1984; *Studer B.* «Una persona in Christo»: Ein augustinisches Thema bei Leon dem Grossen // Augustinianum. R., 1985. Vol. 25. P. 453-487; *idem.* Leo the Great // *Quasten.* Patrology. 1986. Vol. 4. P. 589-612; *Blumer W.* Rerum Eloquentia: Christliche Nutzung antiker Stilkunst bei St. Leo Magnus. Bern etc., 1991; *Фокин А. Р.* Из истории зап. богословия: Свт. Лев Великий //

АиО. 2000. № 3(25). С. 378-388; он же.
Формирование тринитарной доктрины в лат.
патристике. М., 2014. С. 621-623; *Armitage J. M.* A
Twofold Solidarity: Leo the Great's Theology of
Redemption. Strathfield, 2005; *Krannich T.* Von
Leporius bis zu Leo dem Grossen: Studien zur
lateinischsprachigen Christologie im fünften Jh. nach
Christus. Tüb., 2005; *Feichtinger H.* Die Gegenwart
Christi in der Kirche bei Leo dem Grossen. Fr./M.; N.
Y., 2007; *Green B.* The Soteriology of Leo the Great.
Oxf.; N. Y., 2008; *Henne P.* Léon le Grand. P.,
2008; *Wessel S.* Leo the Great and the Spiritual
Rebuilding of a Universal Rome. Leiden; Boston,
2008; *Bronwen N., ed.* Leo the Great. L.; N. Y.,
2009; *Pidolle L.* Une ecclésiologie d'incorporation,
d'adoption et de croissance chez St. Léon le Grand //
Les Pères et la naissance de l'ecclésiologie. P., 2009. P.
259-276; *idem.* Petite présentation de la christologie
historique du Pape S. Léon le Grand // NRT. 2012. T.
134. P. 58-77; *Robinson D. C.* Informed Worship and
Empowered Mission: The Integration of Liturgy,
Doctrine, and Praxis in Leo the Great's Sermons on
Ascension and Pentecost // Worship. Collegeville,
2009. Vol. 83. N 6. P. 524-540; *Hainthaler Th.* Die
Petrus-Idee bei Leo I von Rom // Heiligkeit und
Apostölizität der Kirche. Innsbruck, 2010. S. 211-
234; *Greschat K.* Neues zu Leo dem Grossen // ThRu.
N. F. 2010. Bd. 75. N 4. S. 473-478; *Мейендорф И.,
протопр.* Единство империи и разделения христиан:
Церковь в 450-680 гг. М., 2012; *Emery G.* Le mystère
de incarnation dans le «Tome à Flavien» de St. Léon le

А. Р. Фокин

Почитание в Византии

Л. В. почитался как святитель, боровшийся с ересью монофизитства; день памяти - 18 февр. (SynCP. Col. 471-472). Сохранилось греч. Житие Л. В. (BHG, N 982), изданное Ш. ван де Ворстом (AnBoll. 1910. Vol. 29. P. 405-408), в отрывках - Р. Гусенсом (Byz. 1931. Vol. 6. P. 427-431). Также в Византии было широко известно чудо о видении Л. В. ап. Петра в связи с составлением «Томоса к Флавиану». Короткий рассказ об этом чуде приводится в «Луге духовном» *Иоанна Мосха*; он не содержит новых деталей (*Ioan. Mosch. Prat. spirit. 147*). Там же приводится речь *Амоса*, новоизбранного Иерусалимского патриарха (594-601). Он сообщает, что читал о 40-дневном посте Л. В. на гробе ап. Петра и о видении апостола, возвещающего Л. В. о прощении его грехов. Амос ссылается на это чудо как на пример глубокого понимания Л. В. сути патриаршего служения (*Ibid. 149*). Еще один рассказ из «Луга духовного» повествует о видении Л. В. Феодору, еп. Дерны Ливийской. По словам Феодора, бывшего тогда синкеллом свт. *Евлогия I*, патриарха Александрийского, Л. В. трижды являлся ему в сновидении с требованием сообщить о его приходе Евлогию, затем святители беседовали, и Л. В.

благодарил свт. Евлогия за поддержку «Томоса к Флавиану» и за помощь в борьбе с ересью (Ibid. 148).

Э. П. А.

Почитание на Западе

В Liber Pontificalis содержится краткое жизнеописание Л. В., составленное вскоре после 530 г. (1-я редакция, известная только по эпитамам) и переработанное не позднее 546 г. Нек-рые сведения, приведенные в этом источнике, вызывают сомнение, напр. неправдоподобно большое количество рукоположенных Л. В. епископов (175), пресвитеров (81) и диаконов (31), а также дата погребения понтифика (11 апр.). После перенесения мощей Л. В. по указанию папы Римского Сергия I (687-701) в базилике св. Петра поместили стихотворную эпитафию, текст к-рой сохранился в рукописях эпохи Каролингов. «Великий пастырь» отстаивал чистоту христ. веры, в сочинениях излагал «истинную догму»: «Лев зарычал, сердца хищников замерли в страхе / Пастыря слову паства смиренно вняла». Даже после кончины Л. В. продолжал заботиться о христианах; погребенный у входа в храм, он стал «привратником твердыни», т. е. базилики св. Петра (Vat. Palat. lat. 833. Fol. 54v - 56r; ICUR. N. S. T. 2. N 4148). Впосл. папа Римский Николай I также обыгрывал имя «великого Льва, подражателя того льва, о котором написано: «Победил лев из колена Иудина»» (ср.: Откр 5. 5) (MGH. Epp. T. 6. P. 473).

Краткие сказания о Л. В. в «исторических» Мартирологах IX в. восходят к Liber Pontificalis. В

Мартирологе Рабана Мавра сообщается, что понтифик, узнав о появлении ересей монофизитства и несторианства, побудил имп. Маркиана созвать «синод 256 епископов в Халкидоне», на к-ром было провозглашено правосл. учение о двух природах во Христе (St. Gallen. Stiftsbibl. 457. P. 43).

Архиеп. Адон Вьеннский включил в составленный им Мартиролог 2 записи о Л. В.: в 1-й записи указано, что «при нем состоялся св. Халкидонский Собор», во 2-й подчеркивается значение Л. В. как защитника православного учения от еретиков.

В сказании о Л. В., составленном Иаковом из Варацце для агиографического сб. «Золотая легенда», преобладают фантастические мотивы. Согласно этому сказанию, после мессы в рим. базилике Санта-Мария-Маджоре некая матрона поцеловала руку понтифика. Подвергшись плотскому искушению, Л. В. в тот же день отрубил себе руку. Когда римляне стали роптать из-за того, что папа перестал совершать богослужения, Л. В. обратился к Деве Марии и получил исцеление. В благодарность за это понтифик повелел именовать Ее Богородицей. Во время нашествия гуннов Л. В. отправился на встречу с их предводителем Атилиой, который принял его с почтением и пообещал исполнить все просьбы. В ответ на упреки гуннов, возмущенных поведением вождя, Атила ответил, что ему явился воин, пригрозивший истребить всех его подданных, если он не окажет почтение святому. Составив догматический «Томос к Флавиану», Л. В. возложил текст на гробницу ап. Петра и попросил апостола

проверить содержание. Через 40 дней ему явился ап. Петр и сказал, что его просьба выполнена. После этого Л. В. постился еще 40 дней; по истечении этого срока апостол снова явился понтифику и сообщил, что все его грехи отпущены, но ему следует внимательнее выбирать кандидатов для рукоположения в священник. В одну из версий «Золотой легенды» добавлено повествование о кончине Л. В., в к-ром также содержатся вымышленные подробности (незадолго до смерти понтифик был предупрежден об этом в чудесном видении; на смертном одре его посетили апостолы Петр и Павел; в ночь его кончины зазвонили колокола базилики св. Петра и т. д.). Подобные легенды отсутствуют в жизнеописании Л. В., составленном Петром *Канизиум* для печатного Собрания сочинений понтифика. Основное внимание здесь уделено переговорам Л. В. с Атиллой, защите им христ. вероучения и опровержению ересей (в т. ч. подробно сообщается о «Томосе к Флавиану»), его заботе о восстановлении и об украшении церковью Рима, пострадавших от варваров (*D. Leonis Papae... Opera, quae quidem extant omnia. Coloniae, 1546; ActaSS. Apr. T. 2. P. 17-21*).

Поминание Л. В. указано в основных рукописях Иеронимова Мартиролога и в календаре св. Виллиброрда († 739) 10 нояб., в день кончины понтифика, среди дополнений - память перенесения его мощей 28 июня (MartHieron. P. 141; The Calendar of St. Willibrord / Ed. H. A. Wilson. L., 1918. P. 8, 13).

В Риме поминовение Л. В. совершалось 28 июня, в день вигилии (предпразднства) апостолов Петра и Павла. Проприй мессы содержится в *Григория Сакраментарии*, окончательная редакция которого относится к сер. VIII в. (Sac. Greg. T. 1. P. 243), чтения указаны в рим. лекционариях того же времени (*Klauser Th. Das römische Capitulare evangeliorum. Münster, 19722. S. 76, 184*). Однако при адаптации рим. обряда в гос-ве Каролингов поминовение Л. В. стали совершать 11 апр., в день погребения понтифика, согласно *Liber Pontificalis*. Под этой датой празднование указано во франко-геласианских Сакраментариях; их архетип был создан предположительно в 60-х гг. VIII в., но самые ранние рукописи относятся к рубежу VIII и IX вв. Приведенные в них молитвы не соответствуют римским текстам, включенным в Сакраментарий Григория (напр.: *Liber Sacramentorum Gellonensis / Ed. A. Dumas. Turnhout, 1981. Vol. 1. P. 118. (CCSL; 159)*). В Сакраментарии Мецского архиеп. Дрогона (823-855), который принадлежит к смешанному григорианскому типу, проприя мессы в день памяти Л. В. добавлен в конце рукописи без указания даты (*Paris. lat. 9428. Fol. 128v*).

По мнению И. *Делеэ* и др. исследователей, поминовение Л. В. 11 апр. было введено *Бедой Достопочтенным* (см.: *MartHieron. Comment. P. 183; MartRom. Comment. P. 134; Jounel. 1977. P. 231*). Однако в рукописи, самой близкой к оригинальной версии Мартиролога Беды (*St. Gallen. Stiftsbibl. 451*), нет указаний на поминовение святого. В

Мартирологе Лионского анонима, составленном в нач. IX в., память Л. В. указана под 28 июня (Paris. lat. 3879. Fol. 82). Под 11 апр. память святого значится в тексте Иеронимова Мартиролога в Бернской рукописи, созданной в кон. VIII в. в мон-ре Сент-Авольд в Лотарингии (Bern. Burgerbibl. 289; см.: MartHieron. P. 41). В сокращенной версии Иеронимова Мартиролога из аббатства *Корби* имя Л. В. (пара Leonis) добавлено к записи под 11 апр. почерком IX в. (Paris. lat. 12260. Fol. 4v). В дополненной версии Мартиролога Беды указания на память «Льва, папы и исповедника, в Риме» содержатся под 11 апр. и 28 июня (Monac. Clm. 15818. Fol. 110v, 120v, 2-я четв. IX в., Зальцбург; Vat. Palat. lat. 834. Fol. 7r, 12r, 1-я пол. IX в., Зап. Германия). По-видимому, Флор Лионский в составленном им Мартирологе также указал память Л. В. под 2 датами, хотя в основной рукописи первоначальной редакции Мартиролога («Флор-М») запись под 11 апр. о поминовении «в Риме, на Аврелиевой дороге, Льва, папы и исповедника», возможно, является добавлением (Paris. lat. 5254. Fol. 18r, 36v, XII в.). В других рукописях указаны оба праздника, но формулировки записей различаются (Paris. lat. 9085. Fol. 21r, 32r, рубеж X и XI вв., из собора в Клермон-Ферране; Paris. lat. 5554. Fol. 25r, 46v, XIII в., из аббатства Сент-Круа в диоцезе Амбрён; Bonon. 925, XIII в., из собора в Лионе (см.: Martyrologe de la sainte église de Lyon / Éd. J. Condamin, J.-V. Vanel. Lyon; P., 1902. P. 30, 58); ср. ркп. более поздней редакции - «Флор-ЕТ» (2-я треть

IX в.): Paris. lat. 10158. Fol. 30v, 55v, XII в., из аббатства Эхтернах; Paris. lat. 10018. Fol. 49r, 64r, XIV в., из собора в Туле). *Вандальберт Прюмский*, Рабан Мавр, Адон Вьеннский и *Узуард* также поместили память Л. В. под 11 апр. и 28 июня. По данным А. Борста, оба дня памяти святого указаны в большинстве календарей эпохи Каролингов; в некоторых календарях приведена более древняя дата праздника - 10 нояб. (Der karolingische Reichskalender und seine Überlieferung bis ins 12. Jh. / Hrsg. A. Borst. Hannover, 2001. Tl. 2. S. 774, 1026-1027; Tl. 3. S. 1482). Т. о., обычай совершать поминовение Л. В. 11 апр. возник во 2-й пол. VIII в. во Франкском гос-ве; после этого память святого, как правило, указывали под 2 датами. Под влиянием франкской традиции в Риме также было введено поминовение Л. В. 11 апр. и 28 июня. О празднике 11 апр. впервые сообщается в источниках X в.; оба дня памяти приведены в календарях XII в. из Латеранской и Ватиканской базилик (Jouanel. 1977). В богослужбных книгах папского двора XIII в. упоминается только праздник 28 июня с указанием чтения о папе *Льве II* из Liber Pontificalis. Лишь в календаре кард. Джованни Гаэтано Орсини (впосл. папа Римский *Николай III*), составленном ок. 1255 г., поминовение Л. В. значится также под 11 апр. (Van Dijk J. P. The Ordinal of the Papal Court from Innocent III to Boniface VIII and Related Documents. Fribourg, 1975. P. 16-17, 44-45, 68, 72, 406). В календаре первопечатного Римского миссала указаны оба дня памяти Л. В., но

только под 28 июня приведен проприй мессы, тексты которого восходят к Сакраментариию Григория (*Missale Romanum Mediolani*, 1474 / Ed. R. Lippe. L., 1899. Vol. 1. P. XVI, XVIII, 345). Во время литургической реформы, проведенной после *Тридентского Собора*, была устранена неясность, возникшая из-за наличия 2 дней памяти папы Льва. Поминование Л. В. стали совершать 11 апр.; под 28 июня указывали память папы Льва II, сохранив в проприи мессы древние молитвы, составленные для поминования Л. В. Из комментариев кард. Цезаря *Барония* к Римскому Мартирологу следует, что рим. литургисты смешали Л. В., память которого в средневек. Мартирологах была указана под 28 июня, с папой Львом II. После *Ватиканского II Собора* поминование Л. В. было перенесено на 10 нояб. В проприи мессы о святом говорится как об истинном пастыре, наставнике христиан и защитнике Церкви; в Римском мартирологе (редакция 2001 г.) подчеркивается его значение как учителя Церкви, сформулировавшего правосл. учение о Воплощении. Л. В. был первым папой Римским, погребенным в Ватиканской базилике св. Петра. Его могила находилась в секретарии (сакристии), примыкавшем к портику храма с юга (*Picard*. 1969). По указанию папы Сергия I мощи Л. В. были перенесены в храм и положены в алтаре, устроенном в юж. трансепте, слева от главного алтаря и гробницы ап. Петра (28 июня 688). Гробница Л. В. была покрыта мрамором, над ней поместили изображения похороненных в

базилике святых (vatum procerumque; см.: LP. T. 1. P. 375, 379; ICUR. N. S. T. 2. N 4148). Алтарь Л. В. упоминается в добавлении сер. VIII в. к паломническому итинерарию «Заметка о церквах города Рима» (Itineraria et alia geographica. Turnhout, 1965. P. 310. (CCSL; 175)). На средства папы Римского *Льва III* алтарь Л. В. был окован серебром; папа *Лев IV* возвел над ним ораторий, стены которого были облицованы мрамором и украшены мозаикой (LP. T. 2. P. 26, 113). При папе Римском *Пасхалии II* ораторий Л. В. был отремонтирован, в алтарь поместили мощи пап Льва II, Льва III и Льва IV. В 1580 г., во время строительства новой базилики св. Петра, алтарь Л. В. был разобран, в 1607 г. папа *Павел V* поместил ковчеги с мощами в алтарь Верджине-делла-Колонна (ActaSS. Apr. T. 2. P. 21-22). Скульптор А. Альгарди изготовил мраморный алтарный образ с рельефным изображением встречи Л. В. и Атилы (завершен в 1653), предназначенный для алтаря во имя святого. Однако этот алтарь был сооружен лишь при папе Римском *Клименте XI*, к-рый в 1715 г. поместил в него мощи Л. В. При освидетельствованиях (в 1607 и 1715) было обнаружено, что мощи плохо сохранились; в ковчеге находились все останки святого и фрагменты папского облачения (подробнее см.: *Sergardi L.* Ragguaglio della solenne Traslazione del Corpo di S. Leone Magno. R., 1715; *Mignanti F. M.* Istoria della Sacrosanta Patriarcale Basilica Vaticana dalla sua fondazione fino al presente. R.; Torino, 1867. Vol. 2. P. 63-66).

Папа Римский *Бенедикт XIV* провозгласил Л. В. учителем Церкви (см. ст. *Doctor Ecclesiae*), назвав его «мудрейшим из понтификов, чья слава и репутация столь велики, что с ним едва ли может сравниться кто-либо из святых учителей, просиявших в Церкви» (апостольская конституция «*Militantis Ecclesiae*» от 12 окт. 1754; см.: PL. 55. Col. 337-340). В энциклике «*Aeterna Dei sapientia*», изданной в честь 1500-летия кончины Л. В., папа *Иоанн XXIII* подчеркнул значение деятельности Л. В. как защитника Церкви и «учителя церковного единства» в условиях расколов и разобщенности христиан (11 нояб. 1961; см.: *Никодим (Ротов), митр.* Иоанн XXIII, папа Римский. W., 1984. С. 442-447). К 1500-летию IV Вселенского Собора в Риме, в квартале Пренестино-Лабикано, была построена ц. во имя Л. В. (освящена в 1952).

Ист.: BHL, N 4817-4817b; ActaSS. Apr. T. 2. P. 14-22; LP. T. 1. P. 90-93, 238-241; Le martyrologe d'Adon: Ses deux familles, ses trois recensions / Éd. J. Dubois, G. Renaud. P., 1984. P. 122, 208-209; MartUsuard. 1965. P. 210, 256; *Iacopo da Varazze*. Legenda aurea / Ed. G. P. Maggioni. Firenze, 19982. Vol. 1. P. 556-558.

Лит.: *Quentin H.* Les martyrologes historiques du Moyen Âge. P., 1908. P. 50, 52; *Tiberii Alpharani De Basilicae Vaticanae antiquissima et nova structura / Ed. M. Cerrati. R., 1914. P. 26, 38-40, 89, 173, 175, 184; MartHieron. Comment. P. 182-183, 340, 593-594; MartRom. Comment. P. 134, 260; Zannoni G.,*

Colafranceschi C. Leone I // *BiblSS*. Vol. 7. Col. 1232-1280; *Picard J.-Ch.* Étude sur l'emplacement des tombes des papes du IIIe au Xe siècle // *MARHist*. 1969. T. 81. N 2. P. 749, 757-760, 773; *Jounel P.* Le culte des saints dans les basiliques du Latran et du Vatican au XIIe siècle. R., 1977. P. 230-231, 249; *Cavalcanti E.* Leone I, santo // *Enciclopedia dei Papi*. R., 2000. Vol. 1. P. 423-442.

А. А. Королёв

Иконография

Одно из ранних изображений Л. В. (с надписанием имени) сохранилось на фреске в левом нефе ц. Санта-Мария-Антиква в Риме (705-706). Он изображен в группе святых, представленных фронтально в рост в соответствии с иерархией чина прославления по сторонам тронного образа Спасителя. Рядом с тронном - предстоятели Восточной (справа) и Западной (слева) ветвей христианской Церкви; Л. В.- 3-й в левой группе, ему предшествуют изображения пап святых Климента и Сильвестра (парный Л. В. образ справа - свт. Василий Великий). Облачения вост. и зап. иерархов различаются: на папах - туники, казулы (на Л. В. охристая), паллии; правой рукой, через которую перекинута манипула (узкая белого цвета полоса ткани с красными вертикальными линиями), Л. В. придерживает кодекс на покровенной левой руке. Л. В. молодой, безбородый, волосы темные, на темени тонзура (гуменцо). Подобные композиции в

раннесредневековых римских храмах были не единичны (напр., в ц. Санта-Пассера, ц. Сан-Кризогоно), однако из-за плохой сохранности неизвестно, включали ли они образ Л. В. В росписи пещерного храма свт. Николая Чудотворца (Сан-Никола) близ Моттолы (Апулия, Италия, XI в.?) в нише на северной стене изображение Л. В., его возраст, состав облачения (с разницей в цвете) те же, что и в ц. Санта-Мария-Антиква; рядом помещен образ первоверховного ап. Петра.

В памятниках восточнохристианской традиции возрастная характеристика Л. В. меняется: он представлен седовласым (или светловолосым) мужем с короткой бородой, венцом кудрявых волос и тонзурой и напоминает обликом сщмч. Климента, еп. Римского; облачен в фелонь, с омофором (начиная с Нового времени вместо фелони появляется орнаментированный саккос, на голове - митра), в левой руке держит Евангелие, правой благословляет. Так Л. В. изображен, напр., на миниатюре в Минологии Василия II (Vat. gr. 1613. P. 412, 1-я четв. XI в.) - фронтальная в рост фигура св. папы показана на фоне архитектурных колонок, на Л. В. охристый подризник, вишневая фелонь, на плечах - омофор, в руках (левая покровенная) держит кодекс. Этот тип изображения становится наиболее распространенным, в то же время в греч. руководстве для иконописцев - Ерминии иером. Дионисия Фурноаграфиота (ок. 1730-1733) - Л. В. описан как «старец с длинной бородой» (разд.

«Святые иерархи: внешний вид их и надписания». Ч. 3. § 8. № 34).



Свт. Лев Великий. Миниатюра из Минология Василия II. 1-я четв. XI в. (Vat. gr. 1613. Fol. 412)

С конца средневизантийского периода в монументальной живописи образ Л. В. встречается в зоне вимы в ряду др. святителей. Напр., в апсиде диаконника ц. Св. Софии в Охриде, Македония (до 1056), помещены фронтально в рост образы святителей различных христ. церковных центров, в т. ч. Римских понтификов визант. времени. Л. В. изображен рядом с папами Григорием I Великим и Сильвестром. Все в фелонях с омофорами, у каждого в левой покровенной руке Евангелие, правая перед грудью в жесте благословения; обликом напоминает папу Климента. Более молодым (волосы темные), но с теми же особенностями внешности святой представлен в росписи ц. св. Бессребреников в Кастории, Греция (70-80-е гг. XII в.) на зап. склоне арки из алтаря в жертвенник (полуфигура, напротив - папа Елевферий). Существуют и др. примеры размещения образа Л. В., напр., в обширной программе росписи каппадокийской Токалы-килисе (2) в Гёреме (кон. X в.) полуфигура св. папы

представлена в медальоне на одной из арок колоннады в поперечном коридоре наряду с образами разных чинов святости.



Свт. Лев Великий. Роспись ц. святых Космы и Дамиана в Касторье, Греция. Кон. XII в.

В минейных циклах в росписи храмов, рукописных минологиев и на иконах наличие образа Л. В. носит устойчивый характер (под 18 февр.), иногда его изображают в паре с исп. Агапитом, еп. Синадским, память к-рого приходится на тот же день. В настенных минеях: в ц. вмч. Георгия мон-ря Старо-Нагоричино, Македония (1317/18), - погрудно вместе с исп. Агапитом, Л. В. светловолосый, кудрявый, обеими руками держит Евангелие; в притворе собора Св. Троицы мон-ря Козия, Румыния (между 1390 и 1391), - в рост, покровенными фелонью руками на омофоре держит Евангелие, облик тот же, что и в Старо-Нагоричино; в ц. свт. Николая в Пелинове, Черногория (1717-1718), - оплечно. В рукописных минологиях: в греко-груз. рукописи кон. XV в. (т. н. Афонской книге образцов - РНБ. О.І.58. Л. 100 об.) - подобен папе Клименту, в рост, к облачению добавлена палица, правой рукой благословляет, в

левой - кодекс; др. характера предположительный образ Л. В. помещен на миниатюре в Минологии деспота Фессалоники Димитрия Палеолога (Vodl. gr. theol. f. 1. Fol. 28r, 1322-1340 гг.) вместе со свт. Львом Катанским (?) и с прп. Тимофеем (на полях подписано только имя прп. Тимофея) - по пояс, у него высокий лоб с залысинами, седой, волосы слегка вьются у ушей, клиновидная борода средней длины, на нем вишневая фелонь, омофор, держит Евангелие в покровенной левой руке.

В рус. иконописных подлинниках память с описанием облика Л. В. приводится под 18 февр. В подлинниках сводной редакции (XVI-XVII вв.) С. Т. Большакова и Палехской редакции (нач. XVIII в.) Г. Д. Филимонова облик святого уподоблен облику свт. Иоанна Златоуста: «...вельми стар, власы рус, брада подоле Златоустовы, риза лазоревая крестечная, саккос и кресты в крузех, держит обема рукама Евангелие, и омофор... в глубоцей старости ко Господу отыде» ([Филимонов](#). Иконописный подлинник. С. 273-274). Этому описанию в целом соответствует прорись в наиболее раннем сохранившемся комплексе графических изображений из собрания С. Г. Строганова (1-я четв. XVII в.), на к-рой святой, как и в подлиннике сводной редакции Большакова, именуется Леонтием (см.: [Большаков](#). Иконописный подлинник. С. 74). Такой вариант имени Л. В. известен не только по рус. памятникам: в слав. традиции он фиксируется уже в кон. XIV в. (собор Св. Троицы мон-ря Козия), встречается в XVIII в. (ц. свт. Николая в Пелинове).

Без указания на конкретный источник в подлиннике Палехской редакции приведен еще один вариант иконографии святого: «...в иных Подлинниках пишет у ног (Л. В.- [Э. III.](#)) зверь лежит, подобен рыси» ([Филимонов](#). Иконописный подлинник. С. 274).

Поскольку в Житии Л. В. отсутствуют сюжеты, связанные с этим описанием, изображение рыси, а скорее льва, может быть зрительным выражением имени святого. Не исключено, что и на самого папу спроецированы свойства льва как христ. символа (ср.: лев, возвещающий Славу Господню (Иез 1. 10), - символ евангелиста Марка; мощь, покоренная смирением, - прп. Герасим Иорданский и др.). В руководстве для иконописцев В. Д. Фартусова (1910) имеется уточнение к возрастной характеристике святого: «...не старец, но более средних лет», а также предложен текст для его хартии, взятый из оглашенного на IV Вселенском Соборе «Томоса к Флавиану»: «Божество восприяло нашу немощь, не нарушив свойств ни того, ни другого: истинный Бог явился в истинном и совершенном естестве истинного человека, весь с тем, что свойственно Ему, и весь в том, что свойственно нам. Человек не уничтожается величием Божества» ([Фартусов](#). Руководство к писанию икон. С. 213).

Одно из ранних изображений Л. В. (папы Елевферия?) в рус. монументальной живописи представлено на фресках жертвенника Успенского собора во Владимире работы преподобных Андрея Рублёва и Даниила (1408). Святой сохраняет черты, известные по средневизант. памятникам, а именно

сходство с папой Климентом: русый цвет вьющихся волос передан светлой охрой, борода короткая, аккуратная. Примеры изображения Л. В. встречаются в настенных ансамблях эпохи Иоанна Грозного (напр., роспись диаконника Спасо-Преображенского собора в Ярославле, 1563-1564, поновления XVII и XVIII вв.) и Нового времени (роспись Троицкого собора Клопского монастыря, кон. XVII - нач. XVIII в.) - в саккосе, седовласый, с бородой средней длины.

Изображение Л. В., также напоминающее по типу св. Климента - со светлыми волосами, лежащими кудрявой шапкой, но с клиновидной бородой средней длины, - встречается на рус. иконах XVI в. (в т. ч. минейных), напр. на новгородской «Богородица «Знамение», святые Василий Великий, Николай Чудотворец, Иоанн Предтеча, Лев, папа Римский» (1-я пол. XVI в., ГИМ). Известен и более редкий вариант изображения Л. В. темноволосым средовеком, напр. на иконе избранных святых нач. XX в. (частное собрание): Л. В. (в крещатой фелони) и исп. Никита, архиеп. Аполлонии Вифинской (?), предстоят Нерукотворному образу Спасителя (вверху). Единоличных изображений мало, их возникновение, как и включение Л. В. в состав избранных святых, очевидно, связано с желанием заказчика иметь образ соименного небесного покровителя. К таким примерам относится, напр., миниатюрная (5,6×4,8 см) в серебряном окладе икона кон. XVIII в., принадлежавшая гр. А. Н. Толстому (дар его бабушки

П. Н. Толстой; находится в музее-усадьбе Л. Н. Толстого «Ясная Поляна»). На иконе святой изображен в рост, в саккосе, на голове митра, правой рукой благословляет, а в левой держит архиерейский посох с сулоком. В живописных изображениях академического стиля Л. В. предстает также седовласым, с длинной клиновидной бородой (до середины груди), напр. на иконе работы самарского иконописца Г. Н. *Журавлёва* (1892, ЦАК МДА).

В русских минеях одно из ранних сохранившихся изображений Л. В. представлено на иконах на февр. из комплекта годовых миней: кон. XVI в. (ВГИАХМЗ) - Л. В. в паре с исп. Агапитом, еп. Синадским, нач. XVII в. (ЦАК МДА); на годовых минеях: нач. XIX в. (УКМ), 3-частной иконе-складне «Минья годовая» (после 1872, собрание В. А. Бондаренко) - русый, в красном саккосе. В гравированных Святцах (лист на февр.) работы Г. П. Тепчегорского (1714 и 1722) Л. В. изображен в саккосе, в митре, перстом правой руки он указывает на раскрытую книгу.

Лит.: Строгановский иконописный лицевой подлинник кон. XVI - нач. XVII в. М., 1869; *Мијовић*. Менолог. С. 275, 356, 385; Ерминия ДФ. С. 161; LCI. Bd. 7. Sp. 387-389; Возрожденные шедевры Рус. Севера. М., 1998. Кат. 56, 140; «И по плодам узнается древо...»: Русская иконопись XV-XX вв. из собр. В. Бондаренко. М., 2003. Кат. 59; *Евсеева*. Афонская книга. С. 278; *Ермакова, Хромов*. Русская гравюра. Кат. 34.6; *Скворцов А.*

И. Наследие земли Владимирской: Монументальная живопись. М., 2004. Ил. на с. 127; Попов Г. В. Андрей Рублев. М., 2007. Ил. 50.

Э. В. Шевченко

