

Религиозная организация —
духовная образовательная организация высшего образования
**«МОСКОВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ»**

Кафедра Богословия

На правах рукописи

**Диссертация на соискание ученой степени
кандидата богословия**

**Критика фатализма
в восточной церковной письменности
II–VIII веков**

Специальность: Патрология

Автор

/иерей Сергей Денисюк/

Научный руководитель

/доцент Доброцветов П. К./

Сергиев Посад, 2019

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	4
ГЛАВА 1. ВВЕДЕНИЕ В ФАТАЛИСТИЧЕСКУЮ ПРОБЛЕМАТИКУ В АНТИЧНОЙ И РАННЕХРИСТИАНСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ: КРАТКИЙ ЭКСКУРС	21
1.1. Основные термины и понятия диссертационной работы	21
1.2. Происхождение и развитие фаталистических идей и полемики с ними	28
1.3. Святоотеческая полемика с фатализмом при экзегезе Священного Писания	51
1.3.1. Ожесточение сердца фараона в Исх. 4:21; 14:17	52
1.3.2. Предопределение в пророческих книгах Ветхого Завета	58
1.3.3. Тема предопределения в Священном Писании Нового Завета	61
1.3.4. Выводы	68
ГЛАВА 2. КРИТИКА ФАТАЛИЗМА В ВОСТОЧНОЙ ЦЕРКОВНОЙ ПИСЬМЕННОСТИ ДОНИКЕЙСКОГО ПЕРИОДА	70
2.1. Мч. Иустин Философ (110/120 – 163/167)	70
2.2. Татиан (II в.)	77
2.3. Сщмч. Ириней Лионский (ок. 130–202)	82
2.4. Сщмч. Ипполит Римский (ок. 170 – ок. 235)	85
2.5. Бардесан (154–222/223)	87
2.6. Климент Александрийский (ок. 150 – ок. 215)	94
2.6.1. Общий анализ основных произведений Климента Александрийского	95
2.6.2. «Извлечения из Феодота»	98
2.7. Ориген (185–254)	101
2.7.1. Свободная воля в сочинениях Оригена	102
2.7.2. Критика Оригеном астрологического фатализма	105
2.7.3. Концепция Оригена о звездах как предвещающих знаках	108
2.7.4. Соотношение Божественного предвещения и свободной воли человека	110
2.8. Свт. Дионисий Великий (к. II в. – 264/265)	113
2.9. Сщмч. Мефодий Патарский (ок. 260–312)	115
2.10. Евсевий Кесарийский (258–265 – 339/340)	120
2.10.1. Предсказания оракулов	121
2.10.2. Poleмика с εἰσαρμένῃ	122
2.10.3. Нравственный аргумент против фатализма	124
2.10.4. Судьба в истории человечества	125
2.11. Выводы	128
ГЛАВА 3. КРИТИКА ФАТАЛИЗМА В ВОСТОЧНОЙ ЦЕРКОВНОЙ ПИСЬМЕННОСТИ ЭПОХИ ВСЕЛЕНСКИХ СОБОРОВ	132
3.1. Прп. Ефрем Сирин (ок. 306–373)	132
3.1.1. Прп. Ефрем Сирин как проповедник свободы воли	133
3.1.2. Критика еретических воззрений, содержащих фаталистические идеи	135
3.2. Свт. Кирилл Иерусалимский (315–386)	138

3.3. Свт. Василий Великий (330–379)	140
3.4. Свт. Григорий Богослов (325/330 – 389/390)	145
3.5. Свт. Григорий Нисский (ок. 335–394)	148
3.5.1. Свобода воли в сочинениях свт. Григория Нисского	148
3.5.2. Трактат «Против судьбы»: обзор содержания	151
3.5.3. Трактат «Против судьбы»: анализ проблематики	158
3.5.4. Моральный аргумент в «Большом огласительном слове»	161
3.6. Диодор Тарсский (ок. 305 – ок. 394)	163
3.6.1. Критика астрологического фатализма	164
3.6.2. Свободная воля человека и проблема зла	166
3.6.3. Фатализм в контексте полемики с учением о несотворенности мира	168
3.7. Свт. Епифаний Кипрский (ок. 315–403)	170
3.8. Свт. Иоанн Златоуст (ок. 347–407)	173
3.8.1. Нравственный аргумент в трудах свт. Иоанна Златоуста	175
3.8.2. Шесть слов «О судьбе и Промысле»	177
3.9. Прп. Исидор Пелусиот (350/360 – 435/440)	183
3.10. Синезий Киренский (370/375 – 413/414)	185
3.11. Свт. Кирилл Александрийский (376–444)	190
3.12. Блж. Феодорит Кирский (386/393–457)	194
3.13. Немесий Эмесский (IV–V в.)	196
3.13.1. Свободная воля в сочинении Немесия	197
3.13.2. Критика астрологического фатализма	200
3.13.3. Критика представления стоиков о судьбе	201
3.13.4. Критика фаталистических представлений средних платоников	202
3.14. Эней Газский (V–VI в.)	206
3.14.1. Свобода воли и другие связанные вопросы	207
3.14.2. Пределы человеческой жизни	209
3.15. Иоанн Филопон (ок. 490 – ок. 575)	212
3.16. Псевдо-Кесарий (VI в.)	216
3.17. Прп. Максим Исповедник (580–662)	218
3.17.1. Свобода воли: классические определения	220
3.18. Прп. Иоанн Дамаскин (ок. 650 – ок. 750)	224
3.18.1. Предведение и предопределение Божие	226
3.19. Выводы	229
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	233
СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ	239

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования

Как известно, одним из самых важных свойств человеческой природы и основанием для богообщения и обожения — подлинной цели бытия человека и, соответственно, христианской жизни, является свободная воля. По авторитетному свидетельству прп. Иоанна Дамаскина (ок. 650 – ок. 750) — собирателя и систематизатора восточнохристианского святоотеческого учения, из библейского факта сотворения человека по образу Бога, Который по природе независим и обладает способностью желания, следует то, что и сам человек, как образ Божий, по природе своей изначально свободен и обладает способностью желания (см.: *Expositio fidei*. III.14).

Наряду с этим, среди различных верований и научно-философских представлений существует и совершенно противоположное фаталистическое мировоззрение, согласно которому все происходящие в мире процессы подчинены необходимости, изначально предопределены таинственной силой (роком, судьбой), которая не оставляет места свободе человека. Фатализм находил сторонников как в Античности, так и в христианские и нынешние, определяемые некоторыми как «постхристианские», времена. Чтобы осознать значимость данного вопроса, достаточно вспомнить, какую важную роль в сознании не только древнего, но и современного человека играет астрология, идеология которой неотделима от темы фатализма. Издаются газеты и журналы, выходят телепередачи, существуют многочисленные астрологические школы, миллионы наших соотечественников начинают свой день с изучения «астропрогноза». И большинство из них совершенно не представляет себе, что вера в астрологию, строго говоря, обесмысливает христианскую веру, лишая нас свободной воли, нравственной ответственности, необходимости молитвы, духовных усилий по нравственно-

аскетическому усовершенствованию. В таком случае отпадает необходимость в учебе, воспитании детей, соблюдении гражданских законов и т. п.

Фатализм настолько резко расходился с благовестием евангельской свободы, что полемика с ним занимала значительное место уже в сочинениях первых поколений церковных авторов, подвергавших его критике особенно в доникейскую эпоху и в начале периода Вселенских Соборов, когда значимость борьбы с языческими представлениями была наиболее насущной.

В последние годы представителями светской философской науки был проведен глубокий и всесторонний анализ представлений о судьбе в языческой античной философии. Однако в отечественной патрологической и в целом — богословской науке тема критики фатализма церковными авторами не нашла целостного освещения, а ограничивается лишь фрагментарными исследованиями и упоминаниями. Иными словами, рассмотрению этого учения с точки зрения Предания не было уделено должного внимания.

Таким образом, назрела необходимость проведения в рамках отечественной патрологической науки исследования, посвященного изучению вопроса об отношении церковных авторов к фатализму. С позиции науки такое исследование позволяет раскрыть важный аспект церковного вероучения. Миссионеру, священнику и рядовому верующему, в свою очередь, антифаталистические аргументы древних отцов дают полезный инструментарий для опровержения современных заблуждений, тождественных древним. Тем самым обращение к церковной традиции антифаталистической полемики сегодня представляется очень актуальным и своевременным.

Выбор временных рамок диссертации обусловлен тем, что впервые критика учения о судьбе, среди известных произведений восточной церковной письменности, встречается уже в произведениях раннехристианских апологетов мч. Иустина Философа и Татиана. В свою

очередь, периодом VIII в. и трудами прп. Иоанна Дамаскина заканчивается этап так называемого патристического синтеза в творениях церковных авторов эпохи Вселенских Соборов¹, который подвел промежуточную черту в церковной полемике с античным представлением о фатуме и стал формативным для последующего богословия.

Намеченные границы исследования не предполагают анализа проблематики борьбы с фатализмом в латиноязычной церковной традиции, хотя этой теме уделялось немалое внимание на Западе. Достаточно назвать таких авторов, как Минуций Феликс (*Octavius*), Тертуллиан (*De idololatria, Apologeticum* и др.), Арнобий (*Adversus nationes*), Лактанций (*Divinae institutiones*), блж. Августин (*De civitate Dei, Confessiones* и др.), Боэций (*De consolatione Philosophiae*), Исидор Севильский (*Differentiae, De natura rerum*). Специфика подхода западных писателей заключалась, в частности, во влиянии латинской философской антифаталистической традиции и общей методологии западного богословия, а также в существенно большем значении теологического фатализма, то есть учения о непреодолимой силе Божественной благодати и о предопределении Богом людей ко спасению или к вечной гибели. Ни в коем случае не умаляя значимости западной древнецерковной письменности, следует признать, что для православной христианской традиции ближе восточная, прежде всего греческая, святоотеческая мысль. Восточные авторы по понятным причинам оказали несравненно большее влияние на последующую церковную традицию в Византии и России. Кроме того, основные церковные аргументы против фатализма в достаточной полноте были озвучены на Востоке. В условиях ограниченного объема диссертации полноценный анализ трудов западных авторов неизбежно сделал бы поверхностным и неполным исследование восточной традиции².

¹ См. об этом: *Сидоров А. И.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. II: Доникийские отцы Церкви и церковные писатели. М., 2011. С. 71.

² Вместе с тем антиастрологическая полемика Тертуллиана и блж. Августина была проанализирована в нашей магистерской диссертации. См.: *Денисюк С.* Астрологическая тематика в церковной письменности II–VIII веков (маг. дисс.). Сергиев Посад, 2015. С. 71–76, 135–147.

Степень разработанности проблемы

Изучение фаталистической тематики в церковной письменности привлекло внимание целого ряда отечественных и зарубежных исследователей, но преимущественно как к сопутствующей теме в связи с учением о судьбе языческих философов и в контексте других вопросов и обобщающих исследований письменного наследия и богословия церковных авторов.

Наиболее значимыми из философских исследований по проблемам античного фатализма являются работы С. С. Аверинцева³; Ю. Я. Бондаренко⁴; В. П. Гайденко⁵; В. П. Горана⁶; Ф. Х. Кессиди⁷; А. Ф. Лосева⁸; М. А. Солоповой⁹; А. А. Столярова¹⁰, С. Н. Трубецкого¹¹ и др. Из зарубежных авторов можно назвать таких ученых, как С. Бобцин¹², О. Буше-Леклерк¹³, Э. Р. Доддс¹⁴, М. А. Мюллер¹⁵, П. Фрик¹⁶ и др. Стоит отметить также два научных сборника: «Понятие судьбы в контексте разных культур»¹⁷ и «Судьба, Промысл и моральная ответственность»¹⁸.

Однако если учение о судьбе языческих философов исследовано достаточно хорошо, то анализу критики фатализма в церковной

³ Аверинцев С. С. Судьба // Философская энциклопедия. Т. V. М., 1970. С. 158–159; *Он же*. Предопределение // Философская энциклопедия. Т. IV. М., 1967. С. 357–359.

⁴ Бондаренко Ю. Я. Идея судьбы: корни и эволюция. М., 1989; *Он же*. Человек. Судьба. Вселенная. Глазами древних мудрецов. М., 1994.

⁵ Гайденко П. П. Тема судьбы и представление о времени в древнегреческом мировоззрении // Вопросы философии. № 9, 1969. С. 88–98.

⁶ Горан В. П. Древнегреческая мифологема судьбы. Новосибирск, 1990.

⁷ Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу. Становление греческой философии. СПб., 2003.

⁸ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Т. I–VIII. М., 2000.

⁹ Солопова М. А. Александр Афродисийский // Античная философия: Энциклопедический словарь. М., 2008. С. 83–89.

¹⁰ Столяров А. А. Судьба // Античная философия: Энциклопедический словарь. М., 2008. С. 715–721; *Он же*. Свобода воли как проблема европейского морального сознания (Очерки истории: от Гомера до Лютера). М., 1999; *Он же*. Стоя и стоицизм. М., 1995.

¹¹ Трубецкой С. Н. Метафизика в Древней Греции. М., 2010.

¹² Bobzien S. Determinism and Freedom in Stoic Philosophy. Oxford, 1998.

¹³ Буше-Леклерк О. История гадания в Античности. Греческая астрология, некромантия, орнитомантия. М., 2011; Bouché-Leclercq A. L'astrologie grecque. Paris, 1899.

¹⁴ Доддс Э. Р. Греки и иррациональное. СПб., 2000; *Он же*. Язычник и христианин в смутное время: некоторые аспекты религиозных практик в период от Марка Аврелия до Константина. СПб., 2003.

¹⁵ Müller M. A. Destino y libertad en el pensamiento antiguo (PhD. diss.). Barcelona, 2015.

¹⁶ Frick P. The Concept of Divine Providence in the Thought of Philo of Alexandria (PhD diss.). McMaster University, 1997.

¹⁷ Понятие судьбы в контексте разных культур / Под ред. Н. Д. Арутюновой. М., 1994.

¹⁸ Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought / Ed. by Pieter d'Hoine and Gerd Van Riel / Leuven, 2014.

письменности уделялось намного меньше внимания. Зачастую тема судьбы рассматривалась в связи с другими вопросами и обобщающими исследованиями письменного наследия и богословия церковных авторов. В таком контексте интерес к изучению фаталистической тематики нашел свое отражение в исследованиях таких отечественных и зарубежных авторов, как М. Бандини¹⁹, П. Бутенев²⁰, И. Ю. Ващева²¹, свящ. Н. Виноградов²², Ф. С. Владимирский²³, А. Диле²⁴, Б. Домански²⁵, А. Конкато²⁶, В. И. Коцюба²⁷, свящ. Э. Лаут²⁸, Г. Лозза²⁹, А. В. Мартынов³⁰, К. Морескини³¹, Б. Мотта³², А. А. Остроумов³³, М. А. Приходько³⁴, А. И. Сидоров³⁵, М. Спаннеут³⁶, свящ. Н. Фетисов³⁷, Г. Чеснат³⁸, А. М. Шуффрин³⁹ и др.

¹⁹ *Bandini M.* Gregorio di Nissa, *Contro il fato*. Bologna, 2003.

²⁰ *Bouteneff P. C.* The Two Wills of God: Providence in St John of Damascus // *Studia Patristica*. Vol. 42, 2006. P. 291–296.

²¹ *Ващева И. Ю.* Евсевий Кесарийский и становление раннесредневекового историзма. СПб., 2006.

²² *Виноградов Н., свящ.* Догматическое учение святого Григория Богослова. Казань, 1887.

²³ *Владимирский Ф. С.* Антропология и космология Немезия, епископа Емесского. Житомир, 1912.

²⁴ *Dihle A.* Liberté et destin dans l'Antiquité tardive // *Revue de Théologie Et de Philosophie* 121 (2), 1989. P. 129–147.

²⁵ *Domanski B.* Die Psychologie des Nemesius. Münster, 1900.

²⁶ *Concato A.* Astrologia, Fatalismo e Libero Arbitrio nel Pensiero di Origene // URL: https://www.academia.edu/6225531/Astrologia_fatalismo_e_libero_arbitrio_nel_pensiero_di_Origene (дата обращения: 26.09.2018).

²⁷ *Коцюба В. И.* Христианский и неоплатонический провиденциализм: понятие о Промысле у Иоанна Златоуста, Саллюстия и Прокла // *Альфа и Омега*. М., 2005. № 3 (44). С. 153–175.

²⁸ *Louth A., St. John Damascene.* Tradition and Originality in Byzantine Theology. Oxford, 2002.

²⁹ *Lozza G.* Il *Contra Fatum* di Gregorio Nisseno // *Nova vestigia antiquitatis*. Milano, 2008. P. 183–194.

³⁰ *Мартынов А. В.* Антропология святого Григория Нисского: опыт исследования в христианской философии IV века // Прибавления к Творениям святых отцов. 1886. Ч. 37. Кн. 1. С. 3–154.

³¹ *Морескини К.* История патристической философии. М., 2011.

³² *Motta V.* Il «Contra fatum» di Gregorio di Nissa nel dibattito tardo-antico sul fatalismo e sul determinismo. Pisa, Roma, 2008.

³³ *Остроумов А. А.* Синезий, епископ Птолемаидский. М., 1879.

³⁴ *Приходько М. А.* Учение ранних апологетов в историко-философском контексте (Иустин Философ и Татиан Ассириец). СПб., 2014; *Он же.* Раннехристианская критика языческой религии и платоническое учение о судьбе // *Универсум Платоновской мысли: Корпус текстов Платона в истории его интерпретаций: Материалы XXII Международной конференции*. СПб, 2015. С. 124–132.

³⁵ *Сидоров А. И.* Экзегетические труды Оригена: Толкования на Ветхий Завет // *Альфа и Омега*. М., 2005. № 1 (42). С. 80–93; № 2 (43). С. 76–90.

³⁶ *Spanneut M.* Le stoïcisme des Pères de l'Église: de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie. Paris, 1969.

³⁷ *Фетисов Н., свящ.* Диодор Тарсский. Опыт церковно-исторического исследования его жизни и деятельности. Киев, 1915.

³⁸ *Chesnut G. F.* The First Christian Histories: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius. Macon (Georgia), 1986.

³⁹ *Шуффрин А. М.* Схолии к избранным главам трактата Немезия Эмесского «О природе человека» // *Антология восточно-христианской богословской мысли*. Т. I. М., СПб., 2009. С. 434–447.

Отдельного упоминания заслуживают несколько работ, находящихся ближе к предмету исследования. Так, книга Давида Аманд «Фатализм и свобода в Древней Греции»⁴⁰ посвящена в основном изучению влияния классической антифаталистической аргументации Карнеада на греческих философов и христианских богословов первых четырех веков. Автор стремится показать влияние греческой философии на патристику и тем самым продемонстрировать, что многие аргументы язычников и христиан против фатализма происходят от одного общего источника — учения философов-скептиков. Например, нравственный аргумент против фатализма встречается одинаково часто как у языческих антифаталистов, так и у христианских писателей. Вместе с тем в этом кроется и самый существенный, на наш взгляд, недостаток данного исследования. Поскольку основное внимание Д. Аманд уделяет антифаталистическим доказательствам Карнеада, он явно недостаточно анализирует собственно христианскую аргументацию церковных авторов, которая для многих отцов была значительно более важной, чем общефилософская. Кроме того, это исследование охватывает лишь первые четыре века христианской письменности, выпуская из вида последующий период, отраженный в нашем исследовании.

В силу тесной связи фатализма и астрологии большое значение в контексте предмета исследования приобрел труд Т. Хегедуса «Раннее христианство и древняя астрология»⁴¹. В книге исследуются различные взгляды на астрологию среди ранних христианских авторов эпохи поздней Античности (до VI в.). Работа состоит из двух основных частей. В первой рассматривается христианская полемика против астрологии и астрологического фатализма на основании уже существующей аргументации, полученной от греко-римской философской традиции антифаталистической полемики, а также на основании христианского учения и Священного

⁴⁰ *Amand D. Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque. Amsterdam, 1973.*

⁴¹ *Hegeudus T. Early Christianity and Ancient Astrology. NY, 2007.*

Писания. Во второй части автор анализирует произведения тех христианских писателей, которые в той или иной степени использовали астрологические и фаталистические представления в своих богословских учениях, включая таких авторов, как Бардесан, Ориген, Тертуллиан, Присциллиан и др. Недостатками книги можно считать ее заостренность исключительно на проблеме астрологии, вне связи с более общей проблематикой учения о судьбе, а также слишком узкий круг рассматриваемых церковных авторов. Более того, автор недостаточно полно рассмотрел даже таких значимых в полемике с астрологией и фатализмом авторов, как мч. Иустин Философ, сщмч. Мефодий Патарский, свт. Григорий Нисский, свт. Иоанн Златоуст, Диодор Тарсский, Немесий Эмесский и др., что производится достаточно подробно в представленной кандидатской диссертации.

Теме отношения Древней Церкви к астрологии посвящен сборник «Отцы Церкви и астрология»⁴². Данная книга представляет собой собрание переводов на французский язык антиастрологических фрагментов творений Оригена, сщмч. Мефодия Патарского, свт. Василия Великого, свт. Григория Нисского, Диодора Тарсийского, Прокопия Газского, Иоанна Филопона. По тексту этих сочинений даются примечания к наиболее непонятным местам и высказываниям. Особенную ценность имеет предисловие к этой книге, где рассматривается историческое развитие астрологии, технические характеристики, основные философские антиастрологические и антифаталистические аргументы, а также дается краткая характеристика христианской полемики против астрологии и фатализма. Тем не менее в этом труде нет подробного концептуального анализа самих творений церковных авторов.

В магистерской диссертации К. Эпплинга «Исследование патристической доктрины о свободной воле»⁴³ рассматривается философский

⁴² Les Pères de l'Église et l'Astrologie. Paris, 2003 («Les Pères dans la foi» n. 85). Авторы переводов: L. Quesnel, J.-P. Bigel, M.-É. Allamandy, C. Collinet, M.-Cl. Rosset. Введение написано М.-É. Allamandy, примечания — М.-Н. Congourdeau, М.-É. Allamandy.

⁴³ *Eppling C. J. A Study of the Patristic Doctrine of Free Will (ThM diss.)*. Southeastern Baptist Theological Seminary: Wake Forest, North Carolina, 2009.

и богословский контекст ранней Церкви вокруг учения о свободной воле человека, а также учение об этом предмете наиболее значимых писателей Западной и Восточной Церкви первых четырех столетий. Среди представителей восточной письменности проанализированы Климент Александрийский, Ориген, свт. Афанасий Великий, свв. отцы-каппадокийцы, свт. Иоанн Златоуст. Однако темы фатализма К. Эпплинг касается лишь попутно. Значимость работы умягчает и небольшой круг церковных авторов.

Снижает ценность западных исследований тот факт, что все они написаны в отрыве от православной традиции. Например, если в глазах православного человека между учением свт. Василия Великого и, скажем, Оригена или Бардесана разница огромна, то для протестантских ученых (в частности, Т. Хегедуса) их авторитет по сути одинаков. Западные авторы (например, Д. Аманд) склонны сводить святоотеческую антифаталистическую полемику только лишь к классической философской аргументации, не уделяя пристального внимания именно христианским доказательствам против учения о власти судьбы.

Большой интерес представляет фундаментальный труд Г. И. Беневича «Краткая история “промысла” от Платона до Максима Исповедника»⁴⁴. Это историко-философское исследование истории одного из ключевых понятий некоторых философских школ поздней Античности и в особенности христианского учения — Промысла Божия. Поскольку тема Промысла очень тесно связана с понятием судьбы, автор часто обращается к фаталистической тематике в произведениях церковных авторов. Помимо античных философов, в книге проанализированы взгляды таких авторов, как мч. Иустин Философ, сщмч. Иринеи Лионский, Климент Александрийский, Ориген, Немесий Эмесский и др. Вместе с тем Г. И. Беневич основное внимание уделил учению о Промысле, а также соотношению Промысла и фатума. Частные вопросы критики фатализма в их необходимой системной взаимосвязи не рассмотрены.

⁴⁴ Беневич Г. И. Краткая история «промысла» от Платона до Максима Исповедника. СПб., 2013.

Таким образом, на данный момент в отечественной патрологической науке не существует комплексных исследований, которые бы систематически анализировали проблематику критики фатализма в восточной церковной письменности. В свою очередь, и в иностранной литературе не удалось обнаружить трудов с подробным и расширенным анализом святоотеческой критики фатализма, изложенным в соответствии с православной традицией. Все это определяет актуальность и значимость темы исследования.

Источники исследования

Основными источниками данной работы послужили Священное Писание и творения восточных святых отцов и церковных писателей II–VIII вв. Те их творения, в которых затрагивается тема критики фатализма и некоторые смежные темы, и вошли в источниковую базу диссертации. В процессе исследования были изучены сочинения более 25 представителей восточной церковной письменности: мч. Иустина Философа (*Apologia 1, Apologia 2, Dialogus cum Tryphone Iudaeo*), Татиана (*Oratio adversus Graecos*), сщмч. Иринея Лионского (*Adversus Haereses*), сщмч. Ипполита Римского (*Philosophoumena*), Бардесана (*Liber legume regionum*), Климента Александрийского (*Excerpta ex scriptis Theodoti, Quis diues saluetur, Paedagogus, Protrepticus, Stromatum*), Оригена (*Contra Celsum, De oratione, De principiis* и др.), сщмч. Мефодия Патарского (*Convivium decem virginum, De resurrectione, De libero arbitrio*), Евсевия Кесарийского (*Contra Hieroclem, Praeparatio Evangelica* и др.), свт. Кирилла Иерусалимского (*Catecheses ad illuminandos*), свт. Василия Великого (*Homiliae in hexaemeron, Homiliae super psalmos* и др.), свт. Григория Богослова (*Carmina dogmatica, Carmina Historica, Orationes*), свт. Григория Нисского (*Contra fatum, De opificio hominis, Oratio catechetica magna*), Диодора Тарсского (*Fragmenta e libro contra fatum*), свт. Епифания Кипрского (*Ancoratus, Panarion*), свт. Иоанна Златоуста (*De fato et providentia, Homilia de perfecta caritate, Homilia habita postquam presbyter gothus, Sermo de pseudoprophetis* и др.), прп. Исидора

Пелусиота (*Epistulae*), свт. Кирилла Александрийского (*Contra Julianum, De adoratione et cultu in spiritu et veritate, Glaphyrorum in Exodum* и др.), блж. Феодорита Кирского (*De providentia orationes, Graecarum affectionum curatio* и др.), Немесия Эмесского (*De natura hominis*), Энея Газского (*Theophrastus*), Иоанна Филопона (*De aeternitate mundi, De opificio mundi*) прп. Иоанна Дамаскина (*Dialogus contra Manichaeos, De haeresibus, Expositio fidei*) и др.⁴⁵.

Объект и предмет исследования

Объектом исследования являются творения восточных святых отцов и церковных писателей II–VIII вв., содержащие критику фатализма.

Предметом исследования выступает антифаталистическая аргументация, содержащаяся в сочинениях восточных святых отцов и церковных авторов II–VIII вв.

Цель и задачи исследования

Цель исследования — на примере творений восточной церковной письменности II–VIII вв. всесторонне изучить и систематически изложить древнехристианскую критику фаталистических воззрений той эпохи, выявить основные антифаталистические аргументы, а также характерные особенности воззрений в вопросе о судьбе в Древней Церкви как в целом, так и у отдельных представителей древнецерковной мысли в частности.

Исходя из этой цели, можно сформулировать *основные задачи исследования*:

- изучить фаталистические воззрения в грекоязычной античной дохристианской традиции и сделать их общий обзор в работе;
- выявить и изложить основные положения и аргументы дохристианской антифаталистической полемики;

⁴⁵ Более подробное описание источников предлагается в Списке источников и литературы в конце диссертационного исследования. Там же указаны выходные данные соответствующих сочинений.

- исследовать философскую и богословскую терминологию, связанную с фатализмом и его критикой у античных философов и патристических авторов указанного периода;
- проанализировать экзегезу восточными святыми отцами и церковными писателями II–VIII вв. избранных мест Священного Писания, которые древние еретики-фаталисты (в частности, гностики) использовали в защиту своих фаталистических взглядов;
- проследить историю христианской антифаталистической полемики у восточных святых отцов и церковных писателей II–VIII вв.;
- выявить характерные для различных периодов, направлений и отдельных авторов древнецерковной письменности II–VIII вв. особенности и тенденции в борьбе с фаталистическим учением;
- изложить и проанализировать основные положения и аргументы антифаталистической полемики у восточных святых отцов и церковных писателей II–VIII вв.;
- показать специфику взглядов отдельных святых отцов и церковных авторов в сравнении с общим церковным направлением полемики;
- выявить степень преемственности антифаталистической полемики восточных святых отцов и церковных писателей II–VIII вв. с дохристианской антифаталистической аргументацией;
- определить сугубо христианские аргументы в антифаталистической полемике у восточных святых отцов и церковных писателей II–VIII вв.

Методы исследования

При написании настоящей работы применялся комплексный подход в области методологии. Так, с помощью *описательно-аналитического, текстологического и системного методов* в работе выявлено содержание церковной полемики с фатализмом во II–VIII вв. *Сравнительный метод* позволил сопоставить представления о судьбе у разных церковных

авторов между собой и с языческими философами, а *исторический* выявил некоторые причины этих расхождений. *Богословско-полемический метод* использован при опровержении фаталистического учения и изложении положительного православного учения.

Рабочая гипотеза исследования

Церковная критика фатализма претерпевала историческое развитие. Начавшись как нечто самоочевидное, она со временем вбирала некоторые классические антифаталистические аргументы, которые творчески изменялись и уточнялись применительно к целям христианской полемики. Наряду с этим всё большее значение стали приобретать собственно церковные аргументы, основанные текстуально на Священном Писании, а концептуально – на принципах власти Бога как Вседержителя над миром и Его Промысла о мире, а также свободы воли и личной ответственности человека перед Богом и Его грядущим Судом. Такое направление полемики в конечном счете привело к заметному уменьшению сторонников фатализма на православном Востоке к концу указанного периода.

Научная новизна исследования

В работе впервые с точки зрения православного вероучения комплексно и всесторонне исследована история и аргументация антифаталистической полемики восточных святых отцов и церковных писателей II–VIII вв., прежде всего на основе анализа первоисточников. Наряду с изложением общего для восточных святых отцов и церковных писателей II–VIII вв. подхода к вопросу о судьбе и их антифаталистической аргументации, в диссертации предлагается критический анализ своеобразных взглядов на данную тему ряда церковных и христианских авторов. Выявлено также соотношение между достижениями античной полемики против фатализма и его христианской критики.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Полемика с языческим представлением о судьбе и ее власти над миром и человеческой жизнью претерпевала определенное развитие в течение II–VIII вв., как это можно видеть на примере восточных святых отцов и церковных писателей указанного периода.
2. Основные места Священного Писания, которые использовали древние «христианские» фаталисты (в частности, гностики) в своей аргументации (Исх. 4:21, 14:17; Ис. 25:1; Иез. 11:19–20; Рим. 9), в толковании святых отцов и церковных писателей не содержат фаталистического учения. Указанные тексты Священного Писания говорят о всемогуществе и всеведении Бога, Который, однако, не отменяет свободной воли Своего творения.
3. В трудах раннехристианских греческих апологетов II в. антифаталистическая полемика еще не носила научно-философского характера. Адресованная язычникам и гностикам, она строилась на основополагающем и очевидном принципе свободной воли и соответствующего ей Божественного воздаяния. Идее слепого фатума апологеты противопоставили веру в премудрый, хотя и до конца не постижимый Промысл Благого и Всемогущего Бога, управляющего жизнью мира, Который дает верующим надежду и в этой жизни, и в вечности.
4. В последующий период (к. II–IV вв.) святые отцы и церковные писатели, в связи с развитием христианской богословской науки (в частности, Александрийская и Антиохийская школы), основанной в том числе на плодотворном синтезе христианского Богооткровенного учения и лучших достижений античной философии, всё более активно начинают использовать классическую философскую антифаталистическую аргументацию, разработанную такими философами, как Аристотель, Карнеад, Филон Александрийский, Александрий Афродисийский и др. В борьбе с фатализмом церковные

- авторы наиболее часто пользуются нравственным аргументом, усиливая его другими классическими аргументами: разных судеб, общей судьбы, «обычай варваров», аргумент от животных.
5. Философские аргументы в трудах церковных авторов подвергаются некоторой адаптации к реалиям христианской полемики. Например, обрезание у евреев представляется как разновидность «обычаев варваров», упоминаемые в Библии катастрофы — как пример аргумента общей судьбы и т. п. Классический нравственный аргумент против фатализма в церковной традиции представляется как элемент сотериологии. Отрицание существования у человека свободного выбора и перенесение ответственности за зло на Бога противоречит не только благочестию, как учили язычники-антифаталисты, но и всему Домостроительству нашего спасения.
 6. Наряду с этим у представителей научных школ христианского богословия вышеуказанного периода появляются собственно христианские аргументы: апелляция к авторитету Священного Писания, которое исключает фаталистическое мировоззрение; указание на действие демонических сил, стремящихся увести человека с пути христианской жизни; бессмысленность молитв и почитания Бога для фаталистов, причисляющих себя к христианам; звездопоклонство астрологов, обожествляющих небесные светила. Наиболее часто используются аргументы о свободной воле человека и действии в мире Божественного Промысла.
 7. В представлении святых отцов фатализм связан с вопросом теодицеи. Так, например, если в рамках астрологического фатализма звезды — причины всех земных событий, в том числе и злых поступков людей, следовательно, их Создатель, Бог — виновник зла. Поэтому христианское представление о Благом Боге несовместимо с фатализмом.

8. Пика своего развития антифаталистическая аргументация достигает в IV–V вв. Наиболее значимыми являются труды таких авторов, как Евсевий Кесарийский, свт. Григорий Нисский, Диодор Тарсский, свт. Иоанн Златоуст, Немесий Эмесский.
9. Произведения VI–VIII вв. демонстрируют падение интереса к антифаталистической полемике. Предположительно, причиной этого является окончательная победа в империи христианского учения, с присущими ему положениями о свободной воле человека и Божественном Промысле, над фаталистическими языческими и гностическими взглядами. Редкие авторы, обращающиеся к этой тематике (например, Псевдо-Кесарий, прп. Иоанн Дамаскин), в целом воспроизводят аргументацию, существовавшую в предшествующие века.
10. В истории антифаталистической полемики встречаются отдельные попытки примирить христианское мировоззрение с элементами учения о судьбе. Таковыми были взгляды Бардесана, отчасти Оригена и Синезия Киренского. Однако они остались акцидентальным явлением в общем направлении церковной и в целом — христианской восточной мысли той эпохи.

Теоретическая и практическая значимость результатов исследования

Материалы и обобщения, содержащиеся в диссертации, заполняют имевшуюся в отечественной патрологической науке лакуну по данной проблеме, создавая цельную картину учения святых отцов и церковных писателей II–VIII вв. о неприятии фатализма. Полученные сведения могут быть использованы в ходе дальнейших научных исследований в области патрологии и апологетики, а также в миссионерско-апологетических целях при реальной полемике с современными сторонниками фатализма. Кроме того, результаты исследования могут быть полезны при подготовке учебных курсов по патрологии и апологетике в православных духовных учебных заведениях.

Апробация результатов исследования

Основные теоретические положения и материалы диссертации излагались в докладах на следующих конференциях:

1. Студенческая патрологическая конференция «Святые отцы-каппадокийцы: наследие и актуальность» (МДА, 17 ноября 2014 г.)⁴⁶.
2. Историко-богословская конференция «Златоустовские чтения» (Москва, 9 февраля 2016 г.)⁴⁷.
3. Студенческая конференция в Московской духовной академии (11–12 мая 2016 г.).

Три статьи опубликованы в изданиях, рецензируемых ВАК РФ, и в приравненных к ним:

1. *Денисюк С., иер.* Критика фатализма в трактате «Против судьбы» святителя Григория Нисского в контексте его учения о свободе воли // Вестник Омской православной духовной семинарии. 2018. № 1. С. 25–35.
2. *Денисюк С., иер.* Понимание «ожесточения» сердца фараона (Исх. 4:21; 14:17) восточными церковными писателями как пример опровержения «теологического» фатализма // Вестник Омской православной духовной семинарии. 2019. № 1 (в печати).
3. *Денисюк С., иер.* Учение Бардесана о судьбе // Богословский вестник. 2019 (в печати).

Также по материалам магистерской диссертации автором была издана книга «Священное Писание, святые отцы и церковные писатели об астрологии»⁴⁸.

⁴⁶ *Денисюк С.* Классическая аргументация в антиастрологической полемике отцов-каппадокийцев // Материалы кафедры богословия. 2014–2015. Сергиев Посад: Московская духовная академия, 2016. С. 314–335.

⁴⁷ *Денисюк С., диак.* Критика астрологического фатализма в творениях святителя Иоанна Златоуста // Сборник докладов историко-богословской научно-практической конференции «Златоустовские чтения». М., 2017. С. 167–176.

⁴⁸ *Денисюк С., свящ.* Священное Писание, святые отцы и церковные писатели об астрологии. М., 2017.

Структура работы

Работа состоит из Введения, трех глав, Заключения, Списка источников и литературы. *Введение* содержит основные сведения о работе: актуальность темы исследования; степень разработанности проблемы; краткий обзор источников; объект и предмет, цель и задачи, методы исследования; рабочая гипотеза и научная новизна исследования; основные положения, выносимые на защиту; теоретическая и практическая значимость результатов исследования; информация об апробации результатов и о структуре работы. В *первой главе* излагаются основные термины и понятия диссертационной работы, предлагается краткая история развития идей фатализма, показывается место фатализма в представлении древних людей о мире, излагаются фаталистические идеи некоторых философских и религиозных течений, а также анализируется дохристианская антифаталистическая полемика. Кроме того, на основании творений восточных святых отцов (II–VIII вв.) проанализированы некоторые места Священного Писания, которые сторонники фатализма толкуют в свою пользу. Во *второй главе* исследованы взгляды на фатализм восточных святых отцов и церковных писателей доникейского периода (II – начало IV вв.): мч. Иустина Философа, Татиана, сщмч. Иринаея Лионского, сщмч. Ипполита Римского, Климента Александрийского, Оригена, Бардесана, свт. Дионисия Великого, сщмч. Мефодия Патарского, Евсевия Кесарийского. *Третья глава* выявляет антифаталистическую полемику восточных святых отцов и церковных писателей эпохи Вселенских Соборов (IV–VIII вв.): прп. Ефрема Сирина, свт. Кирилла Иерусалимского, свт. Василия Великого, свт. Григория Богослова, свт. Григория Нисского, Диодора Тарского, свт. Епифания Кипрского, свт. Иоанна Златоуста, прп. Исидора Пелусиота, Синезия Киренского, свт. Кирилла Александрийского, блж. Феодорита Кирского, Немесия Эмесского, Энея Газского, Прокопия Газского, Иоанна Филопона, Псевдо-Кесария, прп. Максима Исповедника, прп. Иоанна Дамаскина. В *Заключении* суммированы выводы по всей работе. *Список источников и литературы* включает 383 наименования.

ГЛАВА 1. ВВЕДЕНИЕ В ФАТАЛИСТИЧЕСКУЮ ПРОБЛЕМАТИКУ В АНТИЧНОЙ И РАННЕХРИСТИАНСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ: КРАТКИЙ ЭКСКУРС

Прежде чем перейти к хронологическому исследованию критики фатализма в восточной церковной письменности (II–VIII вв.), необходимо кратко рассмотреть общие предпосылки возникновения рассматриваемого учения и полемики с ним в языческой и раннехристианской библейско-экзегетической мысли. Исходя из этого, в первом параграфе настоящей главы будут изложены основные термины и понятия исследования. Во втором — проанализирована краткая история развития идей фатализма некоторых философских и религиозных течений, а также классическая философская полемика с учением о судьбе. В третьем параграфе, на основании творений восточных церковных авторов (II–VIII вв.), рассмотрены избранные места Священного Писания, которые древние «христианские» сторонники фатализма толкуют в свою пользу.

1.1. Основные термины и понятия диссертационной работы

Специфика предмета исследования требует предварительно дать определения основным терминам и понятиям диссертационной работы.

Фатализм — термин, имеющий различную трактовку в разных мировоззренческих системах. Это обусловлено наложением на общие свойства, вкладываемые в это явление, различных исторических, религиозных и культурных особенностей. Понятие «фатализм» происходит от латинского существительного *fatum* и переводится следующим образом⁴⁹:

⁴⁹ Более подробно см.: Definition of *fatum*: the Latin Lexicon. URL: <http://latinlexicon.org/definition.php?p1=2021891&p2=f> (дата обращения: 20.11.2016).

- судьба, жребий, участь. Синонимы: *fortuna* — «судьба, случай, участь»; *fors* — «случайность»; *sors* — «жребий, часть, доля»; *casus* — «падение, крушение, случай». Вечный, неизменный закон мира;
- безызвестная воля или определение богов, которую человек не в силах изменить;
- предопределенный рок личности или вещи;
- предсказание⁵⁰;
- Fāta персонифицирована как божество (Парка, Мойра⁵¹);
- горе, бедствие, катастрофа.

Первые три значения, как правило, и являются основным предметом церковной антифаталистической критики.

От существительного *fatum* образовано часто встречающееся прилагательное *fatalis* — «предопределенный судьбой», «предназначенный», «гибельный», «пагубный».

Эквивалентом понятия *fatum* является греческий термин **εἰμαρμένη**, который происходит от глагола μεῖρομαι («получать по жребию», «получать в удел») того же корня μέρος, μοῖρα, μόρος, среди значений которых базовыми являются «доля»⁵², «участь», «жребий» (латинский аналог *sors*, который происходит от *sero* — «соединять», «связывать»). Также для обозначения фатализма используется термин περρωμένη (от перфекта πέρωται — презенс πόρω — «суждено», «определено»). Значение принуждающей необходимости выражают *fatum*, εἰμαρμένη, а также αἴσα; у Гомера встречается выражение Διὸς αἴσῃ «по велению Зевса» (*Homerus. Ilias. IX.608*).

⁵⁰ В основном имеются в виду предсказания древнегреческих Сивилл. *Lentulum sibi confirmasse ex fatibus Sibyllinis haruspicum* — «Лентул ободрял себя предсказаниями Сивилл прорицательниц» (*Cicero. In catilinam. III.4.9*).

⁵¹ М о й р ы — три богини судьбы: Клото, Лахесис и Атропос (Κλωθώ, Λάχεσις и Ἄτροπος). Мойры прядут нить судьбы, вытаскивая жребий, на котором записана судьба, предназначенная для богов и людей. Они же обрезают нить, устанавливая границы жизни. См. об этом, например: *Шаталович И. В. Идея детерминизма в мифолого-натурфилософском мировоззрении Античности // Грані: Науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах. Дніпропетровськ, 2014/1, № 4. С. 46.*

⁵² В отечественной культурной традиции представление о фатализме практически тождественно содержанию понятия о доле. См. об этом: *Сторожев В. Н. Доля // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. X(A). СПб, 1893. С. 936.*

К фатализму примыкают близкие, но не синонимичные понятия детерменизма и предопределения. Детерминизм (от лат. *determino* — определяю) — учение о том, что всё происходящее в мире взаимосвязано, имеет свои причины и законы существования⁵³. Поэтому детерминисты склонны тщательно исследовать причины происходящего; а на вопрос, кто установил принципы бытия вселенной, — детерминисты не считают себя обязанными отвечать. Главную свою задачу они видят в доказательстве, что бытие мира детерминировано⁵⁴. Детерминизм в различных мировоззрениях может пониматься как определение ключевых моментов жизни, но не как рок, исключая свободу человека.

В отличие от детерминизма, фатализм исходит из аспекта неизбежности и отрицания свободы воли⁵⁵. Таким образом, фатализм — крайнее выражение детерминизма, то есть детерминизм — общее, в то время как фатализм — частное.

В свою очередь, предопределение, по мнению С. С. Аверинцева, — «в религиозных системах мышления исходящая от воли Божества детерминированность этического поведения человека и отсюда — его “спасения” или “осуждения” в вечности (греч. προορισμός, лат. *praedestinatio* или *praedeterminatio*). Поскольку с точки зрения последователей монотеизма всё существующее в конечном счете определяется волей Бога, всякая монотеистическая теология по необходимости должна считаться с идеей предопределения»⁵⁶. В других статьях⁵⁷ тоже подчеркивается, что предопределение отличается религиозным характером. При этом фатализм — проявление слепой судьбы, в то время как предопределение имеет

⁵³ Ср.: Сачков Ю. В. Детерминизм // Новая философская энциклопедия Т. I. М., 2010. С. 631.

⁵⁴ При этом формирование идеи детерминизма в философском миропредставлении Античности неразрывно связано с мифологемой судьбы. См.: Шаталович И. В. Идея детерминизма... С. 46.

⁵⁵ Ср.: «Основная формула всякого фатализма выражается таким образом: что бы человек ни делал, с ним случится непременно то, что ему на роду написано... Не только окружающие человека обстоятельства и разные случайности, которым он подвергается, но и самая воля человека подчиняется некоей высшей направляющей» (Кареев Н. И. Фатализм // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXXV. СПб., 1902. С. 357).

⁵⁶ Аверинцев С. С. Предопределение // Философская энциклопедия. Т. IV. М., 1967. С. 357.

⁵⁷ См., например, энциклопедические статьи на следующем сайте: https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/975/ (дата обращения: 13.10.2018).

разумный и личностный Источник, то есть происходит от Бога, Который считается со свободой воли человека.

Итак, фатализм, согласно этимологии рассмотренных понятий, — это представление или учение о предопределенности бытия мира, жизни людей. Судьба в этом представлении является неизбежной необходимостью, которая управляет всеми людьми, вещами и процессами и которая, как можно будет увидеть в дальнейшем, могла персонифицироваться или представляться безличной. В античном наследии спорадически встречалось мнение, что и боги несвободны от фатума, то есть что и у них есть судьба, которую они не в силах корректировать. При этом судьба не воспринималась как нечто положительное; к ней относились как к безысходности, окрашенной зачастую в негативные тона. Поэтому фатум и определяли как *горе*, *бедствие*.

Встречается различие трех основных видов фатализма⁵⁸:

1. Мифологический (позднее — бытовой, обывательский) фатализм — представление о судьбе как непостижимой, иррациональной силе, которая предопределяет всю жизнь человека и бытие мира в целом.
2. Теологический фатализм — представление о божественном предопределении всех происходящих на земле процессов. В крайнем своем выражении это учение о том, что Бог еще до рождения каждого человека спланировал их жизни. Все происходящее в мире не является случайностью, но было предрешено и «запрограммировано» с самого начала.
3. Логический (или рационалистический) фатализм — это мнение, согласно которому то, что происходит сейчас, является результатом предшествующих событий и поступков. Иными словами, речь идет об абсолютном детерминизме — сцеплении причин и следствий, которые человек не в силах прервать.

⁵⁸ См. об этом, например: Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 713–714.

Отметим также следующее. В русских переводах творений восточных церковных авторов⁵⁹, равно как и греческих философов, одни и те же термины, такие как εἰμαρμένη, περρωμένη, αἴσα, ἀνάγκη (реже τύχη), переводятся по-разному: «судьба», «рок», «фатум», «необходимость» и др.⁶⁰ В настоящей диссертации мы будем оставлять русский перевод исследуемых текстов без изменений, ставя зачастую знак равенства в понимании вышеприведенных терминов.

Наряду с этим кратко изложим содержание понятия «свобода воли», «самовластие». Два наиболее классических и характерных греческих эквивалента: τὸ ἐφ' ἡμῖν и τὸ αὐτεξούσιον. Обобщенно можно сказать, что это способность человека совершать внутренний свободный выбор в определенных обстоятельствах, которые зависят от него. С. М. Зарин, подытоживая учение святых отцов по этому вопросу, подчеркивает, что αὐτεξουσιότης — это «свойственная человеку, как разумному существу, способность сознательного выбора (προαίρεσις) из различных стремлений (ὄρεξις), способность принимать решение (κρίσις) в пользу одного из них, с точки зрения присущего человеку критерия добра и зла»⁶¹.

Кроме того, некоторые характерные фаталистические термины можно встретить в Священном Писании. Так, в Книге Псалмов, а также в Книге Притчей Соломоновых наличествуют два стиха, в которых прямо употребляется русское слово «судьба». В Пс. 35:7 (в еврейской Библии — Пс. 36:7) читаем: *Правда Твоя, как горы Божии, и судьбы Твои — бездна великая! Человеков и скотов хранишь Ты, Господи!* Отметим, что в масоретском тексте написано מִשְׁפָּטֶיךָ / *mišpāṭekā*, которое переводится как

⁵⁹ В западной церковной письменности также обстоит дело с понятием *fatum*.

⁶⁰ Впрочем, как замечает Г. И. Беневич относительно термина εἰμαρμένη, его содержание в позднеантичной философии не передает ни один из принятых переводов. См.: *Беневич Г. И.* Краткая история «промысла»... С. 12, сноска 8.

⁶¹ *Зарин С. М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. Т. I. Кн. 2. СПб., 1907. С. 79, сноска 71. Более подробный анализ вышеозначенного понятия в античной философии, Священном Писании и патристике см.: *Топалов А.* Понятие самовластия (τὸ αὐτεξούσιον) в античной философии и святоотеческой письменности (маг. дисс.). Сергиев Посад, 2016.

«Твои суды (правосудие), постановления, заключения»⁶² (образовано от глагола טָפַץ / *šāpāṭ* — судить, определять, управлять⁶³). В LXX перевели аналогично: τὰ κρίματά σου *Твои решения, приговоры* (от глагола κρίνω — судить, постановлять). Соответственно, в данном стихе речь идет о Божиих постановлениях, Его судебных решениях, то есть о Божественном волеизъявлении.

Подобное по смыслу выражение наличествует и в Притч. 29:26: *Многие ищут благосклонного лица правителя, но судьба человека — от Господа*. В масоретском тексте используется то же слово, что и в предыдущем примере — טִשְׁרֵף / *tišrāṭ* «правосудие, справедливость...». В LXX при переводе использовали слово δίκαιον — «право, справедливость». Таким образом, согласно автору Книги Притчей, Господь является Законодателем для человека, Источником его прав.

В пророческих книгах Ветхого Завета также встречаются русские слова «судьба» и «предопределение». Так, в Книге пророка Даниила читаем: *И будет поступать царь тот по своему произволу, и вознесется и возвеличится выше всякого божества, и о Боге богов станет говорить хульное и будет иметь успех, доколе не совершится гнев: ибо, что предопределено, то исполнится* (Дан. 11:36). Своеобразным итогом пророчества являются последние слова из рассматриваемого стиха: כִּי נִקְרָא הַיְיָ / *kī neḥērāšā^h nešēšātā^h* «ведь, что определено, то сделается». Примечательно, что оба глагола написаны в пассивной породе (Niṣṣal), а поэтому не люди (действующие лица) решают, что должно произойти, но Господь относительно определенных событий Сам определяет, как должно быть. И Его постановления, естественно, исполняются.

Также данный глагол (חָרַץ / *ḥāraṣ* «решать, предопределять»⁶⁴) в той же форме встречается в Книге пророка Исаии: *ибо определенное* (חָרַץ /

⁶² A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an appendix containing the Biblical Aramaic. Boston, 2000. P. 1048.

⁶³ Ibid. P. 1047.

⁶⁴ Ibid. P. 358.

neḥērāšā^h) истребление совершит Господь, Господь Саваоф, во всей земле (Ис. 10:23). Следовательно, здесь подчеркивается, что человеческие злоключения происходят согласно решениям Божиим.

Кроме того, в Книге пророка Исаии содержатся следующие слова: *И это происходит от Господа Саваофа: дивны судьбы Его, велика премудрость Его!* (Ис. 28:29). Согласно масоретскому тексту, от Господа исходит *פֶּזֶז / ḥēšā^h* «совет, желание, план действий»⁶⁵. В LXX читаем своеобразный перевод анализируемого понятия: βουλευσασθε «обдумайте, посоветуйтесь, решите!», то есть люди должны определить то чудесное, знаменательное (τὰ τέρατα), что они получают от Бога⁶⁶.

Вместе с тем шесть раз в Священном Писании Нового Завета (Деян. 4:28; Рим. 8:29, 30; 1 Кор. 2:7; Еф. 1:5, 11) встречается глагол προορίζω, который имеет следующее базовое значение: «заранее определять, предопределять». При этом в 1 Кор. 2:7 и в Еф. 1:11 при переводе на русский язык использован глагол «предназначать», а во всех остальных случаях — «предопределять»⁶⁷.

Итак, в целом теологический фатализм представляет собой искажение христианского учения о предопределении. По классическому определению прп. Иоанна Дамаскина, «Бог всё наперед знает, но не всё предопределяет. Ибо Он наперед знает то, что в нашей власти, но не предопределяет этого. Ибо Он не желает, чтобы происходил порок, но не принуждает к добродетели силою. Поэтому предопределение есть дело Божественного

⁶⁵ A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an appendix containing the Biblical Aramaic. Boston, 2000. P. 358.

⁶⁶ В синодальном переводе Нового Завета также встречается русское слово «судьба». В Послании к Римлянам ап. Павла читаем: *О, бездна богатства и премудрости и ведения Божия! Как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его!* (Рим. 11:33). Переведем с оригинального языка вторую часть стиха: ὡς ἀνεξεραύνητα τὰ κρίματα αὐτοῦ καὶ ἀνεξιχνίαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ «как непостижимы Его решения и таинственны Его пути». Ключевое слово — κρίμα — семантически коррелирует с древнееврейским מִשְׁפָּט / mišpāt, которое встречалось в Пс. 35:7 и в Притч. 29:26. Стало быть, ап. Павел хотел подчеркнуть, что Господь относительно существования нашего мира вынес определенные заключения, некие судебные постановления. Таким образом, в строгом смысле слова, здесь ошибка перевода на русский язык. Здесь смысл — суды, суждения, решения. О значении термина κρίμα и ссылки на него в Священном Писании см., например: Греческо-русский лексикон Нового Завета. Житомир, 2006. С. 187.

⁶⁷ Относительно Ветхого Завета отметим, что глагол «προορίζω не встречается в LXX, точно так же, как и простая его форма ὀρίζω не наличествует там в значении “предназначение/предопределение”». См.: Theological Dictionary of the New Testament. Grand Rapids (Michigan), 1968. Vol. V. P. 456. Тем не менее апостолы активно использовали данный глагол, подчеркивая решения Божьи относительно нашего мира.

повеления, соединенного с предведением. Но, по причине предведения Своего, Бог предопределяет и то, что не находится в нашей власти. Ибо по предведению Своему Бог уже предрешил всё, сообразно со Своею благостию и правосудием» (*Iohannes Damascenus. Expositio fidei. II.30*).

1.2. Происхождение и развитие фаталистических идей и полемики с ними

Для правильного понимания содержания и основных направлений православной антифаталистической полемики следует кратко изложить суть представлений о фатуме в античном мире⁶⁸. Как правило, греки и римляне верили в судьбу, хотя их взгляды на этот вопрос зачастую были непоследовательны, как это ярко видно в творчестве Гомера, Софокла и Геродота⁶⁹. Судьбу понимали как некое существо, космическую силу, случай, а также и олицетворяли с некоторыми языческими богами. Она, согласно различным мнениям, подчинялась богам, но, по другим верованиям, даже последние подчинялись ей. С другой стороны, отсылки к фатуму порой считались характерными для простолюдинов, в то время как мудрые сами могли всё рассчитать и быть творцами собственной жизни; рок — это, по большому счету, лишь отговорка. Поэтому судьба, как ни странно, у многих

⁶⁸ Мы сознательно опускаем историю происхождения и развития древней астрологии, которая неразрывно связана с идеей фатализма, объясняя по мере необходимости содержание астрологических понятий. Об этом см. наше предыдущее исследование: *Денисюк С. Астрологическая тематика в церковной письменности II–VIII веков. (маг. дисс.).* Сергиев Посад, 2015; *Он же. Священное Писание, святые отцы и церковные писатели об астрологии.* М., 2017. Однако отметим, что фатализм был основным принципом, который насаждала астрология. См.: *Кюмон Ф. Восточные религии в римском язычестве.* СПб., 2002. С. 223. Известный французский историк астрологии конца XIX в. О. Буше-Леклерк, давая нравственно-психологическую оценку этому явлению, называет астрологию «фаталистическим ведовством по преимуществу, ведовством, которое подчиняет свободу человека гигантскому механизму и подавляет ее тяжестью вселенной» (*Буше-Леклерк О. История гадания в Античности. Греческая астрология, некромантия, орнитомантия.* М., 2011. С. 168). Об истории древней астрологии и ее связи с учением о судьбе см. также его исследование: *Bouché-Leclercq A. L'astrologie grecque.* Paris, 1899.

⁶⁹ Анализ представления о судьбе в древнегреческом эпосе см., например, в следующих исследованиях: *Müller M. A. Destino y libertad en el pensamiento antiguo (Ph.D. diss.).* Barcelona, 2015; *Мищенко Ф. Г. Рок // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXVII.* СПб., 1899; *Кессиди Ф. От мифа к логосу. Становление греческой философии.* СПб., 2003; *Трубецкой С. Н. Метафизика в Древней Греции.* М., 2010; *Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика.* М., 2000.; *Он же. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития.* М., 2000; *Magris A. Destino, provvidenza, predestinazione: dal mondo antico al cristianesimo.* Morcelliana, 2008.

древних авторов не препятствует человеку быть героем, проявлять себя достойно⁷⁰.

Вера в судьбу, предопределяющую всё, являлась непреложным фундаментом миропонимания древних греков. Ядром этой идеи была мысль о всеобщей детерминированности и неизбежности происходящего⁷¹. Впрочем, в Античности судьба представлялась либо проявлением богов, божественного провидения, либо как материальное, несовершенное проявление божественного начала⁷².

Античный рок характеризуется не только словом τύχη («случайность»), но прежде всего это ἀνάγκη («непреложность», «необходимость»). В более поздней литературе τύχη преобладает над ἀνάγκη, поскольку непредвидимая и трудно преодолимая случайность зачастую рушит все человеческие расчеты. Как следствие, древним грекам казалось, что в их жизни проявляла себя некая непреодолимая, непредсказуемая сила, заранее творящая историю. Поэтому именем Тюхе нарекается и могущественнейшая из трех сестер-богинь судьбы⁷³.

В античной философии греческое поэтическое и бытовое понимание судьбы претерпело ряд изменений. Тем не менее в общих чертах эти представления во многом совпадают.

Так, согласно **Анаксимандру** (610–547 до н. э.), все вещи возникают и гибнут в силу некоей «роковой задолженности» (κατὰ τὸ χρεῶν). **Гераклит** (544–483 до н. э.)⁷⁴, впервые использовавший термин εἰμαρμένη⁷⁵, учил, что «всё происходит через борьбу и по необходимости»⁷⁶, а судьба есть «логос, создающий сущее через противоположенное движение» и «тождественна

⁷⁰ См. об этом, например: *Лосев А.Ф.* Двенадцать тезисов об античной культуре // Студенческий меридиан. 1983. № 9. С. 14.

⁷¹ *Колмаков В. Б.* Античный пессимизм // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. 2012. № 2. С. 131; *Он же.* Пессимизм в Древнем мире // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. 2012. № 1. С. 133.

⁷² *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1. М., 2000. С. 267.

⁷³ См.: *Мищенко Ф. Г.* Рок // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXVII. СПб., 1899. С. 31–32.

⁷⁴ О судьбе в концепции всего учения Гераклита см.: *Виндельбанд В.* История древней философии. Киев, 1995. С. 58; *Трубецкой С. Н.* Метафизика в Древней Греции. М., 2010. С. 224–254.

⁷⁵ *Столяров А. А.* Судьба // Античная философия: Энциклопедический словарь. М., 2008. С. 716.

⁷⁶ *Материалисты Древней Греции: собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура.* М., 1955. С. 48.

необходимости», так как всё предопределенно⁷⁷. Так же считал и **Эмпедокл** (490–430 до н. э.), который обозначал необходимость единым богом, направляющим все вещи⁷⁸. **Парменид** (540/515–470 до н. э.) или **Демокрит** (460–370 до н. э.) — им приписывается одна и та же формулировка — считал, что всё происходит в силу необходимости, которая есть судьба (εἰμαρμένη), справедливость, провидение и творец мира⁷⁹. Спорадически у Демокрита судьба представляется случайным стечением обстоятельств (τύχη), однако в силу его понимания мира как причинно-следственного взаимодействия материальных структур случайности трудно было найти место в такой философии⁸⁰. Поэтому, несмотря на различные взгляды исследователей на проблему необходимости у Демокрита, традиционным всё же принято считать мнение, что он придавал «казуальным связям такой же абсолютный характер, как впоследствии стоики»⁸¹.

Понятия εἰμαρμένη и ἀνάγκη играют важную роль в философии **Платона**⁸². Прежде всего они означают необходимость, которая, впрочем, не исключает свободы⁸³. Мир создан Демиургом, который сочетал в нем гармонию и необходимость, а потому и вращается на «веретене Ананки» (Resp. X. 617c). После творения мир существует под воздействием εἰμαρμένη и врожденного ему вождения (Polit. 272e).

В мифе об Эре⁸⁴ из десятой книги «Государства» Платон повествует, что душам предлагается большой выбор «моделей бытия», которую каждая конкретная душа выбирает в соответствии с опытом прошлой жизни. Чтобы душа пребывала в рамках этой выбранной «парадигмы», к ней приставляется

⁷⁷ Столяров А. А. Судьба... С. 716.

⁷⁸ Ср.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. М., 2000. С. 445.

⁷⁹ См.: там же. С. 356. Правительство миром Парменид приписывает богине Ἀνάγκη, которая олицетворяет естественную необходимость, определяющую природу и пределы бытия. См.: Amand D. Op. cit. P. 3.

⁸⁰ Столяров А. А. Судьба... С. 716.

⁸¹ Столяров А. А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М., 1999. С. 30.

⁸² Подробнее об этом см.: Amand D. Op. cit. P. 4–5.

⁸³ Однако, как замечает А. Ф. Лосев, и действия судьбы и человеческая воля у Платона мыслятся подчиненными единому, универсальному закону: «Ни в действиях судьбы, ни в произволении богов, ни в жизни космоса и людей, с точки зрения Платона, нет ровно никакой случайности и произвола, а есть только одна и единственная вечная закономерность». См. об этом: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 2000. С. 644.

⁸⁴ Анализ данного мифа см.: Delcomminette S. Liberté et caractère dans le mythe d'Er // Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Leuven. 2014. P. 39–57.

даймон, страж и хранитель. И в этом смысле она сама выбирает своего даймона⁸⁵. Но как только выбор сделан, всё существование человека определяется этой «моделью». Таким образом, платоновский «антифатализм» ограничен — это своего рода обусловленный фатализм: свободой выбора душа обладает только перед выбором образчика своей будущей жизни, а затем уже этот выбор обуславливает фатальность осуществления человеческой судьбы»⁸⁶.

Следовательно, отмечает А. А. Столяров, «Платон наметил (правда, весьма скупой) ход мысли, характерный затем для средних платоников и неоплатоников: умопостигаемое (демиург) выше судьбы, которая властвует лишь над вещественным, природным миром. Вместе с тем Платон впервые отчетливо выделяет этическую проблематику судьбы и четко формулирует проблему вменения: абсолютизация внешней необходимости и подчинение ей свободного произвола (ἐκούσιον — Crat. 420d) делает вменение невозможным. Хотя всем людям и вещам назначена судьба-участь (τύχη, μοῖρα, εἰμαρμένη — например, Apol. 41b; Gorg. 512e; Crit. 120e; Phaed. 115a; Tim. 89bc; Legg. IX 873c), складывается она в том числе и на основе свободных действий человека. В рамках теодицеи Платон предлагает следующее решение: каждая душа сама выбирает свой жребий и несет ответственность за выбор («это вина избирающего; бог невиновен»⁸⁷ — Resp. X.617e)»⁸⁸. Поскольку же творение неразумной части человека предоставлено в концепции Платона младшим богам, то сам Демиург никак не ответствен за зло (Tim. 42d–e).

В качестве философски продуманной и теоретически обоснованной категории судьба выступает у **стоиков**, которые впервые разработали

⁸⁵ Беневиц Г. И. Краткая история «промысла»... С. 23.

⁸⁶ Горан В. П. Древнегреческая мифологема судьбы. Новосибирск, 1990. С. 163. Также см.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 2000. С. 667–668.

⁸⁷ αἰτία ἐλομένου θεός ἀνάιτος. Эту классическую формулу Платона впоследствии неоднократно будут использовать церковные авторы в полемике с фатализмом.

⁸⁸ Столяров А. А. Судьба... С. 716–717.

радикальную фаталистическую доктрину в истории античной мысли и начали использовать термин εἰσαρμένη в нормативном значении⁸⁹.

Целостный и вечный порядок стоического мира покоился на всеобщей замкнутой связи причин и следствий, нерушимость которых выражается предопределением и суммируется в определениях: «рок», «судьба», «природа» и «провидение»⁹⁰. То есть судьба — это вереница причин (SVF II.914, 915, 917 и т. д.)⁹¹. В космическом плане у стоиков судьба понималась как вечное движение божественного духа, гарантирующее целостность космоса как духовная сила (δύναμις πνευματική). Характер причинных связей передавался через термин ἀνάγκη, имеющий значение «неодолимой и принуждающей причины»⁹².

Согласно представлениям основоположника стоицизма Зенона (ок. 334 – ок. 262 гг. до н. э.), мир представляет собой нечто целое, а человек является его частью, следовательно, часть должна подчиняться, согласно своей природе, целому. Поэтому конечную цель человеческого существования китийский философ видел в жизни, во всем согласной с природой, а Диоген (ок. 240–150 гг. до н. э.) «в благоразумном выборе того, что ей соответствует»⁹³. Иными словами, ни один человек не может быть более могуществен, чем нечто мировое целое. Каждый может делать то, что угодно его собственному произволению, однако всё это на самом деле будет выражением не собственной воли, а явлением целого мироздания: «человек действует добровольно, поскольку его определяет его собственное влечение

⁸⁹ Подробнее о фатализме в стоицизме см., например, следующее крупное исследование: *Bobzien S. Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford, 1998. А также: *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М., 1995; *Гринцер Н. П.* Грамматика судьбы (фрагмент теории Стои) // Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994. С. 19–25; и др. В настоящей диссертации мы ограничимся кратким изложением общего взгляда стоиков, не вдаваясь в частные подробности учения о судьбе отдельных стоических философов. Об этом см.: *Amand D.* Op. cit. P. 6–13; *Algra K.* Plutarch and the Stoic Theory of Providence // Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Leuven, 2014. P. 119–126.

⁹⁰ *Целлер Э. Г.* Очерк истории греческой философии. М., 2012. С. 228. Таким образом, в стоической философии понятие судьбы (εἰσαρμένη) зачастую отождествляется с идеями «Бога», «Природы» и «Промысла». См. об этом: *Bobzien S.* Op. cit. P. 45–47; *Spanneut M.* Le stoïcisme des Pères de l'Église: de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie. Paris, 1969. P. 94. Иными словами, для стоиков нет никакой разницы между «Промыслом» и «Судьбой».

⁹¹ *Hankinson R. J.* Determinism and Indeterminism // *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge, 2002. P. 527.

⁹² См.: *Лосев А. Ф.* История античной философии в конспективном изложении. М., 1998. С. 139–140.

⁹³ *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 2011. С. 273.

(ὀρμή), и он может выполнять свободно, то есть с собственного согласия то, что судит рок; но выполнять это он вынужден во всяком случае»⁹⁴.

Основное содержание философской идеи стоиков, основанной на фаталистической концепции, раскрывается в следующем знаменитом изречении: *ducunt volentem fata, nolentem trahunt* «судьба ведет добровольно повинующегося и влечет противящегося» (*Seneca. Ad Lucilium. CVII.11*)⁹⁵.

Итак, видимая свобода человека является иллюзией, которая скрывает совершенную его несвободу. Он и все его действия строго определяются вечной «конкатенацией» причин, находясь таким образом в распоряжении внешних и не зависящих от человеческой воли сил. Никто не в состоянии избежать этого универсального детерминизма, поскольку даже попытки убежать были предусмотрены фатумом. Свобода же существует, однако она есть не способность к действиям согласно своему желанию, но заключается в том, чтобы максимально точно понять высший замысел и добровольно следовать ему, подчиняться своей судьбе и року и принимать предначертанное. Поэтому на вопрос о том, что вообще «зависит от человека», Хрисипп (ок. 281 – ок. 208 до н. э.) отвечал: «Единственное, что “от нас зависит”, — наше “согласие” (συγκατάθεσις) принять или отвергнуть соответствующее “представление”, возникающее в душе»⁹⁶. В итоге, как замечает Р. Ханкинсон, люди имеют своего рода «свободу от свободы выбора»⁹⁷.

Стало быть, «свобода» человека может существовать только для тех, кто учитывает двойную перспективу: с точки зрения всей вселенной ничто никогда не может считаться действительно «свободным», поскольку всё предопределено; тем не менее, с позиций нашей ограниченной перспективы,

⁹⁴ Целлер Э. Г. Очерк истории греческой философии. М., 2012. С. 228.

⁹⁵ Это наиболее очевидно в хорошо известном сравнении человеческой судьбы с собакой, привязанной к телеге. Она может бежать добровольно или может сопротивляться. Но в любом случае конечный результат тот же. См. об этом, например: *Spanneut M.* Op. cit. P. 94.

⁹⁶ Столяров. А. А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М., 1999. С. 44–45. Ср.: «Все на свете повинуетя мировым законам; но только человек в силу своего разума способен познавать их и сознательно выполнять. Именно в этом заключается руководящая мысль нравственного учения стоиков». См.: Целлер Э. Г. Очерк истории греческой философии. М., 2012. С. 230.

⁹⁷ *Hankinson R. J.* Determinism and Indeterminism... P. 540.

без знания будущих событий или окончательных последствий наших решений кажется, что мы можем свободно решать, что делать. Следовательно, «обычные» люди просто ведут свою жизнь так, как будто они обладают свободой в собственных действиях⁹⁸, и только настоящий мудрец может видеть совершенную гармонию этой двойной перспективы⁹⁹.

Так, Сенека (4 до н. э. – 65 н. э.), отвечая на вопрос, почему при наличии промысла (= судьбы) злые благоденствуют, а праведники страдают, писал, что страдания служат к совершенствованию человека, поскольку «удачи выпадают черни и натурам ничтожным; но покорять беды и ужасы — удел великого мужа» (*Seneca. De Providentia. IV.1*). Напротив, «всегда быть счастливым и проводить жизнь без скорби душевной — это значит не ведать другой стороны природы вещей» (*Seneca. De Providentia. IV.1*). Следовательно, стремление к подлинным благам должно научить человека презирать блага внешние, временные, а к несчастьям относиться как к «точильному камню», который совершенствует человека. Поэтому Сенека и называет провидение подлинно благим и считающимся со свободой воли человека: «Я всему подчиняюсь, всё претерпеваю добровольно: и не служу богу подобно рабу, но пребываю с ним в единомыслии» (*Seneca. De Providentia. V.8*)¹⁰⁰.

Таким образом, свобода мудреца — высшая ступень возможной для человека свободы, которая по сути тождественна необходимости, ибо свои действия мудрец направляет на повиновение последней¹⁰¹. Более того, помимо признания верховенства судьбы в человеческих делах и осознании

⁹⁸ Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Leuven, 2014. P. XI.

⁹⁹ Ср.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 2000. С. 205.

¹⁰⁰ Ср.: «Стоический мудрец пассивен, он примиряется со всем происходящим, теша себя иллюзией, что в целом всё хорошо и прекрасно, и всё, что происходит, происходит по промыслу вселенского богоразума» (Чанышев А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. М., 1991. С. 140).

¹⁰¹ В. Ф. Асмус отмечает, что специфика учения стоиков о свободе заключается в том, что субъектом свободного действия является только мудрец, свобода — достояние элиты. См.: Асмус В. Ф. Античная философия: учебное пособие. М., 1976. С. 467.

невозможности ее преодолеть, стоики полагали, что бороться с ней вообще нечестиво¹⁰². Итак, свобода для стоиков есть познанная необходимость.

В среднем платонизме также широко обсуждалась тема судьбы¹⁰³. Так, Алкиной (II в.), автор компендиума среднего платонизма, «Учебника платоновской философии», считал, что «все вещи находятся во власти судьбы, но не все определены судьбой. Судьба имеет власть, прежде всего, над следствиями человеческих поступков, которые сами находятся в нашей власти»¹⁰⁴. Стало быть, несмотря на то, что всё подчиняется судьбе, она не предопределяет то или иное действие человека, а лишь распространяется на то, что последует вследствие какого-либо человеческого поступка. Это так называемая концепция «условной судьбы»¹⁰⁵.

Согласно стандартной интерпретации, представители среднего платонизма, в частности Псевдо-Плутарх, стремятся дать философский аргумент в пользу концепции «зависящего от нас», то есть ответственности, которая подразумевает возможность альтернативного выбора, не определяемого внешними факторами. Более того, эти альтернативные варианты не должны определяться физическими причинами вообще и никоим образом не должны являться результатом детерминированной цепочки событий. Первоначальный выбор, который зависит от нас, в этом смысле является свободным выбором, поскольку его происхождение лежит только в душе.

Таким образом, в сравнении с абсолютным детерминизмом стоиков, платоники I–II вв. демонстрируют более смягченный взгляд, подчеркивая неподчиненность человеческих поступков судьбе. Сжато их мнение можно определить так: «В среднем платонизме отстаивается личная ответственность (в специфическом смысле личной ответственности перед общим законом

¹⁰² Петров А. В. Феномен теургии. Философия и магия в Античности. СПб., 2003. С. 74.

¹⁰³ См. обширнейшее исследование о средних платониках, в том числе и об их понимании судьбы: Диллон Д. Средние платоники. СПб., 2002.

¹⁰⁴ Лонг А. А. Средний платонизм // Академия. Материалы и исследования по истории платонизма. Вып. 4. СПб., 2003. С. 134.

¹⁰⁵ О теории условной судьбы см. подробнее: Opsomer J. The Middle Platonic Doctrine of Conditional Fate // Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Leuven, 2014. P. 137–167.

фатума), а Бог выводится из-под обвинения в ответственности за зло, а также и за наказание (страдания, беды и т. п.), поскольку оно совершается объективно — за нарушение законов фатума»¹⁰⁶.

Наконец, для **неоплатоников** сверхразумное Первоединоство вмещает в себя всё то, что в Античности называлось судьбой¹⁰⁷. Судьба — это детерминация всего существующего, совокупность четких причинно-следственных законов бытия, управляющих существованием всего материального¹⁰⁸.

Как показывает В. И. Коцюба, у Прокла рок «так же соотносится с Промыслом, как чувственно воспринимаемая вещь со своей идеей, и зависит от Промысла, как мир становления зависит от вечного мира подлинного бытия... Зависимость от рока определяется степенью вовлеченности человека в сферу чувственно воспринимаемого. В мире, созерцаемом “чистым мышлением”, действует только Промысл, приносящий лишь благо, в материальном мире становления наряду с благами Промысла действуют и слепые, равнодушные к человеку законы фатума»¹⁰⁹. Таким образом, душа человека, будучи в определенной степени связанной с телом, отчасти подчиняется року. Но человек может своей умственной сущностью возвыситься над судьбой как сферой бытования материи либо подчиниться ей; стало быть, фатум не отрицает человеческой свободы, которая реализуется благодаря Промыслу, включающему и сферу материального, и сферу умопостигаемого¹¹⁰.

Вместе с тем, наряду с умеренным и крайним фатализмом, Античность породила и антифаталистическую полемику, во многом повлиявшую на аргументы позднейших христианских авторов.

¹⁰⁶ *Беневич Г. И.* Краткая история «промысла»... С. 39.

¹⁰⁷ Обстоятельный анализ учения о промысле и фатуме в неоплатонизме (Плотин, Ямвлих, Гиерокл, Прокл, поздний неоплатонизм) см.: *Беневич Г. И.* Краткая история «промысла»... С. 77–126; *Amand D.* Op. cit. P. 157–176. Также см.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 2000; *Он же.* История античной эстетики. Последние века. Кн. 1–2. М., 2000; и др.

¹⁰⁸ Ср., например: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 2000. С. 894–895.

¹⁰⁹ *Коцюба В. И.* Указ. соч. С. 170.

¹¹⁰ Там же.

Так, **Анаксагор** (ок. 500–428 до н. э.) полностью отрицал существование судьбы (εἰμαρμένη): «Судьбы никакой нет, пустое это слово»¹¹¹. Философское опровержение фатализма начал **Горгий** (ок. 480–380 до н. э.)¹¹², который апеллирует к нравственности. В «Похвале Елене» Горгий говорит, что вина не может быть обоснованной, если предположить, что некие высшие силы вынуждали человека действовать:

«Как же можно считать справедливым, если поносят Елену? Совершила ль она, что она совершила... иль принуждением богов принужденная, — во всех этих случаях нет на ней никакой вины» (*Gorgias. Encomium on Helen. 20*).

В свою очередь, **Аристотель** (384–322 до н. э.) считает свободу необходимым условием нравственности. От нас зависит, являемся ли мы хорошими или плохими. За исключением случаев невежества или принуждения, взрослый, здоровый человек сам ответствен за свои действия. Косвенные нападки Аристотеля на фатализм очень важны, поскольку они использовались противниками εἰμαρμένη¹¹³. Философ обращает внимание на практику законодателей: они наказывают преступников и вознаграждают творящих добро. Кроме того, награды и наказания, похвалы и порицания, наставления и предупреждения предполагают полную ответственность человека и, следовательно, свободную волю (*Aristotle. Ethica Nicomachea. III.7*)¹¹⁴. Иными словами, вменение поступка имеет смысл «только в отношении разумно-произвольных, то есть “зависящих от нас” действий. Добродетель и порок равно “зависят от нас”. Стало быть, человек отвечает за те действия, источник которых находится в нем самом и причиной которых он, таким образом, является»¹¹⁵.

Эпикур (342/41 – 271/70 до н. э.) также стремился обосновать свободу воли человека и вменение людям их поступков (выступая против учения о

¹¹¹ Солопова М. А. Анаксагор // Античная философия: Энциклопедический словарь. М., 2008. С. 112.

¹¹² Amand D. Op. cit. P. 30–31.

¹¹³ Ibid. P. 33–37.

¹¹⁴ О том, что Аристотель не был «этическим детерминистом», см.: Müller J. Was Aristotle an Ethical Determinist? Reflections on His Theory of Action and Voluntariness // Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Leuven. 2014. P. 75–100.

¹¹⁵ Столяров. А. А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М., 1999. С. 40. О свободе выбора в сочинениях Аристотеля также см.: Magris A. Destino, provvidenza, predestinazione: dal mondo antico al cristianesimo. Morcelliana, 2008. P. 285–307.

судьбе)¹¹⁶. Для него вообще не существует ἐπιαιρένη как предопределяющей всё силы: это всего лишь устрашение для людей и глупость (*Lucretius. De rerum natura. I.150–160*). Не существует также и Промысла, а весь мировой процесс происходит механически. Ни космос, ни человек не управляются необходимостью¹¹⁷. Полемизируя с судьбой, он специально ввел «отклонение» атомов, чтобы обеспечить нужный «зазор» между причинной связью и субъективным произволом¹¹⁸.

Эпикур придерживался прочной концепции свободы воли и утверждал, что каждая личность имеет возможность свободного выбора своего поведения. Эпикурейское понятие свободы было попыткой исправить кажущиеся несоответствующими принципы случайного, бесцельного создания с моралью и этической ответственностью¹¹⁹. Истинный мудрец в представлении эпикурейцев «не раболепствует перед судьбой (как это делает стоик): он понимает, что в жизни одно действительно неизбежно, но другое случайно, а третье зависит и от нас самих, от нашей воли. Эпикурец не фаталист. Он свободен и способен на самостоятельные, самопроизвольные поступки, будучи подобен в этом отношении атомам с их самопроизвольностью»¹²⁰. Однако нельзя не согласиться с замечанием А. А. Столярова, что «абсолютизация случайности не дает никаких новых подходов к проблеме, заменяя детерминизм рока еще менее удобным детерминизмом случая»¹²¹.

Римский философ **Цицерон** (106–43 до н. э.) в ряде сочинений высказывался против идеи судьбы как силы, которая предопределяет жизнь

¹¹⁶ Асмус В. Ф. Античная философия. М., 1976. С. 431, 440.

¹¹⁷ Amand D. Op. cit. P. 38.

¹¹⁸ Учением об отклонении атомов Эпикур разрушал представление о сквозной необходимости всех природных движений. Лукреций прямо говорит, что отклонение разрывает «законы [узы] рока» (*Lucretius. De rerum natura. II.253*), но он же употребляет выражение «законы [узы] природы» (*Lucretius. De rerum natura. I.586*). См. комментарии Т. Васильевой к русскому переводу произведения Лукреция «О природе вещей»: *Лукреций. О природе вещей*. М., 1983. С. 352. Ср.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 2000. С. 242–243, 368–369.

¹¹⁹ Eppling C. J. Op. cit. P. 18.

¹²⁰ Чанышев А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. М., 1991. С. 90.

¹²¹ Столяров А. А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М., 1999. С. 61.

человека¹²². Несмотря на утверждение, что «разум заставляет нас признать, что всё происходит от судьбы» (*Cicero. De Divinatione. I.LV.125*), Цицерон всё же полагал, что идея судьбы является ложной, ведь «если судьба есть, нет ни свободы, ни ответственности, и тогда нравственность теряет всякий смысл»¹²³.

В более позднее время против всевластия судьбы-необходимости (εἰμαρμένη) выступил и яркий представитель неоплатонизма **Плотин** (204/205–270), поскольку она своим существованием устраняет свободу разумных существ (*Plotinus. Enneades. III.1.2.4*). Неприемлемым для философа было и подчинение Единого и свободы души судьбе-случаю (τύχη), так как она действует лишь во вторичных и множественных вещах (*Plotinus. Enneades. VI.7.8*).

Таким образом, очевидно, что в античные времена рассуждения языческих философов неизменно касались соотношения фатума со свободной волей богов и людей. В общем они пришли к выводу, что боги оказывают определенное влияние на жизнь человека, а значит, существует их забота и Провидение. Такое понимание влияло на представление о роке — со временем его воздействие всё более подвергалось сомнению и мнения сводились к тому, что судьба является неким законом вселенной, который можно преодолевать и который не играет, в отличие от Промысла, ключевой роли в человеческой жизни. Более того, страдания и беды случаются со всеми людьми не потому, что такова их судьба, но для того чтобы совершенствовать их, изменить их в лучшую сторону, то есть всё происходит *промыслительно*.

Вместе с тем изложенная выше полемика носила чисто спорадический и несистемный характер. Первым, кто разработал последовательную

¹²² Цицерону принадлежит специальный трактат «О судьбе», в котором содержится важная аргументация против стоического фатализма. См., например, краткий обзор означенного сочинения в следующем труде: *Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1. М., 2000. С. 156–158.*

¹²³ В то же время он полагал, что от идеи судьбы нельзя полностью отказаться, поскольку существует дивинация, то есть возможность предсказывать будущие события, которая была бы невозможна, если бы что-то совершалось случайно (без причин). Впрочем, не всё может быть предсказано, а значит и наличие судьбы под вопросом, и человек свободен. Это некая компромиссная позиция и «мягкое» понимание судьбы. См.: *Колмаков В. Б. Античный пессимизм... С. 133–134.*

аргументацию против фатализма, был **Карнеад** (214–129 до н. э.). Он противостоял стоикам диалектическим отрицанием астрологического фатализма настолько сильно и умело, что его аргументы стали впоследствии общепhilософскими и получили название «классических» или «традиционных», так что оказали заметное влияние и на церковных авторов¹²⁴.

Оспаривая стоический детерминизм, Карнеад считал неустойчивой доктрину всеобщей причинности, согласно которой все причины связаны между собой в одной универсальной цепи, и, следовательно, все индивидуальные действия predeterminedены заранее, от происхождения мира¹²⁵.

Еще с большим упорством Карнеад опровергал астрологический фатализм¹²⁶, против которого разработал шесть основных аргументов¹²⁷:

- 1. Аргумент практической невозможности точного определения гороскопа.** Этот аргумент связан с практической трудностью в определении позиции неба в конкретный момент зачатия или

¹²⁴ Карнеад не писал философских сочинений; его учение было известно из лекций, записанных его учениками Клитомахом и Зеноном Александрийским. Представление о его взглядах можно составить благодаря Цицерону, а также Сексту Эмпирику, Плутарху и др. См.: Шичалин Ю. А. Карнеад // Античная философия: Энциклопедический словарь. М., 2008. С. 409–410. Нет сомнения, что Карнеад критиковал учение о судьбе и мантике. Однако некоторые исследователи указывают на невозможность точного определения, какие именно аргументы, записанные последователями, принадлежат самому Карнеаду. Несмотря на то, что все нижеизложенные «аргументы Карнеада» не противоречат общему стилю мышления философа и действительно могли им развиваться, в источниках нет подтверждения тому, что сам Карнеад предлагал именно такие доводы. Об этом см.: Смирнов Д. В. Карнеад // Православная энциклопедия. Т. XXXI. М., 2013. С. 256–257. Впрочем, какой бы ни был источник происхождения данной аргументации, она всё же остается классической и философской, оказавшей заметное влияние на церковную письменность. Мы традиционно всё же будем относить эту аргументацию к Карнеаду.

¹²⁵ По мнению философа, концепция причин имеет только эмпирическую ценность. Цицерон так передает понимание Карнеадом причинности: «Ведь причина здесь та, что произвела то, чему она является причиной, как, например, ранение — смерть, нездоровая пища — болезнь, огонь — тепло. Итак, под причиной следует понимать не всё то, что чему-то предшествовало, но что и предшествовало, и совершило то, чему было причиной. Например, то, что я вышел на поле, не было причиной того, что я стал играть в мяч... Ведь [если рассуждать как стоики], то можно сказать, что путник, так как был хорошо одет, был причиной того, что разбойник его ограбил» (*Cicero. De fato. XV*). Таким образом, Карнеад, оспаривая универсальную причинность стоиков, утверждает, что причины зиждутся на случайной основе и могут быть обнаружены только при наличии определенного действия.

¹²⁶ Как можно будет увидеть в дальнейшем, критика астрологического фатализма занимала особое место в церковной письменности.

¹²⁷ Подробнее см.: *Hegedus T. Early Christianity and Ancient Astrology...* P. 23–25; *Concato A. Op. cit.* P. 28–29. Большинство из этих аргументов повторяет Секст Эмпирик (*Sextus Empiricus. Adversus astrologos*). Ср. также дословное копирование данного учения Секста в «Опровержении всех ересей» сщмч. Ипполита Римского (Ref. IV.1.3–7). Анализ этого произведения см.: *Денисюк С. Астрологическая тематика в церковной письменности...* С. 77–84.

рождения. Во-первых, точный момент зачатия или рождения не может быть установлен, так как и то и другое событие происходят в течение короткого или более длительного периода времени, но не в один конкретный момент. А за это время позиция неба меняется. Во-вторых, когда человек, наблюдающий за родами, подает сигнал, чтобы указать находящемуся наверху астрологу, что ребенок родился, снова проходит некоторое время, пока сигнал дойдет наверх. В-третьих, позиция неба меняется с такой быстротой, что астролог не в состоянии отметить все точности. В-четвертых, восхождение зодиакального знака (имеется в виду асцендент — одна из важнейших точек гороскопа) должно быть замечено в точности, а на это влияют разные факторы: сколь обширно пространство, открывающееся с места наблюдения, тучи, туман, горы и другие препятствия, которые загораживают астрологу небо, и т. д.

2. **Аргумент разных судеб:** в жизни людей, имеющих одинаковый гороскоп, существуют расхождения. Поэтому люди, родившиеся в один и тот же момент, например близнецы, должны иметь одинаковую судьбу¹²⁸.
3. **Аргумент общей судьбы:** у людей, имеющих разные гороскопы, бывают одинаковые судьбы. Так, например, в случае природных или военных катастроф многие люди умирают одновременно, хотя рождены они были в разные моменты времени.
4. **Аргумент вѣща варварика́ («обычаи варваров»):** поскольку характерные особенности, нравы и обычаи целых народов и наций одни и те же, они не зависят от индивидуального гороскопа каждого человека. Иными словами, у каждого народа есть характерные

¹²⁸ Самый яркий пример данного аргумента — близнецы. Так называемый аргумент близнецов чаще всего встречается в творениях блж. Августина. Именно этот аргумент сыграл решающую роль в его собственном отказе от астрологии. Об этом см.: *Денисюк С.* Астрологическая тематика в церковной письменности... С. 135–146.

особенности и обычаи, хотя у конкретных представителей данного народа гороскопы рождения разные¹²⁹.

5. **Аргумент от животных.** Животные также рождаются при определенном схождении небесных тел. Если же человек и животное рождается в одно и то же время, то, как бы это ни было парадоксально, они должны иметь одинаковую судьбу.
6. Последний, самый важный аргумент Карнеада, в котором он опирается на предшествующую антифаталистическую полемику, — **нравственный.** Суть его заключается в том, что вера в могущественную судьбу подавляет нравственные обязательства (чувство долга), поскольку нравственность предполагает личную ответственность.

При этом Карнеад рассуждает следующим образом¹³⁰. Во-первых, если действия людей подчиняются судьбе, тогда существование всех судебных инстанций, наказаний и исправительных учреждений не имеет смысла. Более того, эти инстанции и учреждения становятся несправедливыми, поскольку преступник не может действовать по-другому. Отрицание ответственности входит в противоречие как с нравственностью, так и со здравым смыслом и потребностями жизни в обществе. Во-вторых, если действия людей подчиняются судьбе, то разница между добром и злом стирается. Ее не существует. В-третьих, если действия людей подчиняются судьбе, все формы поощрений и наказаний исключены, так как они бессмысленны и бесполезны. В-четвертых, если действия людей подчиняются судьбе, то тогда следует оставить попытки стать лучше и вообще всякие попытки — работы и деятельности. И наконец, фатализм приводит к атеизму, профанации божеств, отрицанию просьб, молитв и жертв.

¹²⁹ По этому поводу Цицерон писал: «А местные особенности разве не обусловили врожденные различия между людьми? Я без труда мог бы указать бесчисленные различия как в физическом, так и в духовном отношении между индийцами и персами, эфиопами и сирийцами» (*Cicero. De divinatione. II.XLVI.96*). Впоследствии церковные авторы будут уточнять обычаи некоторых народов.

¹³⁰ См.: Les Pères de l'Église et l'Astrologie. Paris, 2003. P. 43–44.

Критика фатализма занимает важное место и во взглядах **Филона Александрийского** (15 до н. э. – 50 н. э.). Центром его богословского мировоззрения является представление о Всемогущем Боге, Который абсолютно трансцендентен миру¹³¹. При этом Промысл понимается как то, посредством чего Бог присутствует в этом мире¹³².

Поэтому первая фундаментальная проблема, которую представляет для него астрологический фатализм, — противоречие концепции об абсолютной трансцендентности Бога, Который является единственной Причиной и Промыслителем Вселенной¹³³. Вторая — вызов этической предпосылке свободы человека в принятии нравственно-ответственных решений¹³⁴. В первом случае Филон не может согласиться с утверждением о том, что «природа сама по себе во всей вселенной управляется звездами» (Prov. 1.77) из-за его убежденности в том, что создание и управление естественным порядком, включая звезды, связано только с Божественным Промыслом, Который Один «является причиной всего» (Prov. 1.88). Во втором случае, если звезды обладают каузальной силой над действием человека, подрывается антропологическая предпосылка человеческой свободы, равно как и логика концепции Филона о моральной ответственности¹³⁵. Ибо если человек лишен свободной воли, само понятие этической справедливости становится бессмысленным и подрывается необходимость повиновения Закону, данному Богом. Бог в таком случае не имеет права судить человека, а значит, и Закон не нужен вообще. Следовательно, твердая вера Филона в свободную волю человека является неременным условием богочеловеческих отношений. Ведь если соблюдение или нарушение заповедей Закона осуществляется под принуждением, то отношения человека

¹³¹ Чанышев А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. М., 1991. С. 366.

¹³² Подробнее об этом см.: Беневиц Г. И. Краткая история «промысла»... С. 40–41.

¹³³ Об отношении Филона к звездам и астрологии см.: Amand D. Op. cit. P. 87–90; Concato A. Op. cit. P. 30.

¹³⁴ Frick P. The Concept of Divine Providence in the Thought of Philo of Alexandria (PhD diss.). McMaster University, 1997. P. 164.

¹³⁵ Понятие свободы воли является настолько основополагающей предпосылкой филоновской антропологии, что он не прилагает много усилий для доказательства данного учения. См.: Ibid. P. 177.

с Богом по существу выходят за рамки человеческого контроля, ответственности и виновности¹³⁶.

В I книге «О Промысле»¹³⁷ (Prov. 1.77–88) Филон приводит 4 аргумента против астрологического фатализма, опираясь отчасти на традиционные доказательства:

1. Находясь под непосредственным этическим и религиозным влиянием Закона, который предполагает свободу и ответственность человека, Филон решительно поддерживает психологический факт нашего самоопределения и подробно описывает фатальные нравственные последствия абсолютного астрального детерминизма (Prov. 1.78–83). По его мнению, это самое мощное доказательство против фатализма¹³⁸. В качестве примера к нравственному аспекту Филон приводит возможность выбора человеком между добром и злом, основывая свои возражения на эмпирических наблюдениях. Страх перед наказаниями, который судьи вселяют в преступников, часто побуждает последних отказаться от своей извращенной жизни (Prov. 1.83). Этот факт противоречит гипотезе фатализма и показывает, что человек абсолютно свободен. Для Филона вся идея справедливости ставится под сомнение, если судья «предает наказанию тех, кто грешит против их воли, кто совершил свои действия невольно, не контролируя собственное поведение» (Prov. 1.80). Равным образом непонятны основания для оценки и признания добродетели. Таким образом, принятие астрологического фатализма на теоретическом уровне приводит к невозможности формулировать этическую структуру, тогда как на практическом уровне это может способствовать нравственному хаосу¹³⁹.

¹³⁶ По словам Г. И. Беневича, в представлении Филона, «душа человека получила от Бога способность свободного движения и в этом, освобожденная от уз необходимости, уподобляется Ему». См.: *Беневич Г. И. Краткая история «промысла»...* С. 42.

¹³⁷ Изложение содержания I и II книг «О промысле» см.: *Иваницкий В. Ф.* Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности. Киев, 1911. С. 46–61.

¹³⁸ Подробнее о нравственном аргументе в произведении Филона см.: *Amand D.* Op. cit. P. 90–93.

¹³⁹ Интересно утверждение Филона, что астральный фатализм равносителен «софистическим стремлениям» («sophistical endeavors»), потому что идея фатализма предлагает очевидные основания тем, кто хочет найти предлоги для совершения несправедливых действий (Prov. 1.78). См.: *Frick P.* Op. cit. P. 179, n. 75.

2. Независимо от различий в возрасте, поле или социальном положении, все люди, принадлежащие к определенному народу, соблюдают одни и те же обычаи, законы и религиозные предписания. Так, евреи практикуют обрезание на восьмой день и воздерживаются от свинины, а также никогда не нарушают субботу. Но нелогично утверждать, говорит Филон, что все, соблюдающие эти обычаи, рождаются под теми же сочетаниями звезд и поэтому вынуждены соблюдать законы Бога, данные через Моисея. Таким образом, сохранение одних и тех же обычаев многими поколениями отдельных евреев является веским доказательством, что люди не подчиняются судьбе, но обладают свободной волей (Prov. 1.84–86)¹⁴⁰.

3. Третий аргумент представляет собой набросок доказательства «общей судьбы». Разрушение целого города часто приводит к захвату всех его граждан; чума уносит множество жизней... Можем ли мы утверждать, что все эти несчастные рождаются под одним и тем же созвездием? (Prov. 1.87).

4. Наконец, Филон заимствует у философии и последнее доказательство: астрологи не могут объективно определить с точностью момент зачатия и тем более астральную конфигурацию, которая господствовала в этот момент (Prov. 1.87).

Александр Афродисийский (к. II – н. III в. н.э.) в трактате «О судьбе»¹⁴¹ пишет, что люди ссылаются на судьбу, чтобы избежать собственной ответственности за происходящее. Сам он считал, что судьба — это проявление природы¹⁴², а личность не сводится к природе и не определяется ею (De fat. VI.169). Поэтому индивид до конца не определяется судьбой, что в его представлении равносильно природе. Человек имеет свободную волю и поскольку ничего не делается без причины, то сам человек является ответственным принципом действий, исходящих от него

¹⁴⁰ *Amand D.* Op. cit. P. 84–85.

¹⁴¹ О структуре трактата и проблематике его литературных источников см.: *Солопова М. А.* Александр Афродисийский // *Античная философия: Энциклопедический словарь.* М., 2008. С. 86–87; *Alexander of Aphrodisias.* On Fate. London, 1983. P. 17; *Amand D.* Op. cit. P. 138–140.

¹⁴² См. об этом: *Солопова М. А.* Александр Афродисийский... С. 87.

(De fat. VI.170). Кто признает фатализм — не должен хвалить, наказывать, советовать, увещевать других, молиться богам и благодарить их. Уберите убеждение в свободной воле, и человеческая жизнь станет беспорядочной, потому что теперь она лишена какого-либо нравственного основания¹⁴³.

Итак, стоический детерминизм, по словам Александра, не оставляет места непредвиденным обстоятельствам (случайному), которые очевидно присутствуют в мире. Курс природы, которую он отождествлял с судьбой, можно пустить по «другому течению», если действия находятся во власти человека. И тот факт, что мы обсуждаем и консультируемся перед совершением действий, является явным доказательством того, что в будущем могут произойти непредвиденные события¹⁴⁴.

Действия, «зависящие от нас» (ἐφ' ἡμῖν), в собственном смысле означают возможность в любое время поступить иначе¹⁴⁵. Таким образом, понимание судьбы и ее отношения к нашей воле, выраженное в трактате Александра Афродисийского, «призвано обосновать (в отличие от «детерминизма» стоиков) возможность человека поступить так или иначе при одной и той же «конstellляции» причин, то есть вывести «зависящее от нас» из-под определенности фатумом в какой-либо форме (не только в смысле фатализма, но и в смысле стоического детерминизма)»¹⁴⁶. А значит, человек сам является причиной происходящего¹⁴⁷.

Защищая свободную волю человека, Александр апеллирует к нравственности. Он утверждает, что у человека есть способность действовать независимо, способность быть в мире автономным принципом движения. Человек, и он один, является принципом и причиной действий, которые он совершает.

¹⁴³ Как видим, в этой аргументации Александр опирается на классический нравственный аргумент против фатализма.

¹⁴⁴ О случайности в философии Александра Афродисийского см.: *Amand D.* Op. cit. P. 141–142.

¹⁴⁵ *Haas F. A. J.* Presuppositions of Moral Action in Aristotle and Alexander of Aphrodisias // *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought.* Leuven, 2014. P. 111.

¹⁴⁶ *Беневич Г. И.* Краткая история «промысла»... С. 49. Об этом же см.: *Шуфрин А. М.* Схолии... С. 444–445.

¹⁴⁷ Ср.: «Поиск причинности, которая вывела бы индивидуума из сферы предопределения, приводит А. к утверждению о том, что наши поступки не предопределены, но небеспричинны, ибо мы сами и есть их причина (De fat. 15)». См.: *Солопова М. А.* Александр Афродисийский... С. 87.

Наконец, Александр формулирует и моральные аргументы против абсолютного фатализма¹⁴⁸:

1. Фатализм уничтожает стремление к добродетели, поскольку совершение последней требует труда, в то время как пороку человек предается с легкостью и радостью (De Fat. XVI).
2. В случае абсолютного фатализма упреки, наказания, поощрения и награды не имеют смысла. Это учение разрушает свободу воли и фактически уравнивает добродетель с пороком. Фактически эта доктрина защищает нечестных людей, поскольку никто не возлагает ответственность на εἰμαρμένη и ἀνάγκη за добрые дела, в то время как нечестивые утверждают, что стали такими по вине εἰμαρμένη (De Fat. XVI).
3. Сторонники полного детерминизма должны логически отрицать промысл, отвергать благочестие в отношении богов, в том числе и молитвы к ним (De Fat. XVII).
4. Практическая жизнь стоиков явно противоречит их фаталистической теории. По мнению Александра Афродисийского, все речи стоиков предполагают свободную волю, поскольку эти философы стремятся увещевать своих слушателей, пытаются убедить их принять ту или иную из своих догм, упрекают их за невыполнение своих обязанностей. Кроме того, они пишут много трактатов для образования молодежи, полностью осознавая свою возможность писать. Как утверждают сами стоики, они составляют сочинения не под давлением обстоятельств, но по любви к человечеству (De Fat. XVIII).
5. Стоики фактически признают нашу свободу, поскольку вместо того, чтобы прощать преступников, якобы совершающих зло по своей природе и ограничению обстоятельств, они считают их достойными наказания, как это делают все люди (De Fat. XIX).

¹⁴⁸ Более подробно об этом см.: *Amand D.* Op. cit. P. 143–148.

Идея судьбы занимает важное место в доктрине **ГНОСТИКОВ**. Подразделяя всё человечество на плотских (*σαρκικοί*), душевных (*ψυχικοί*) и духовных (*πνευματικοί*), лишь последним они обещали освобождение от телесной оболочки. При этом принадлежность к тому или иному типу не зависела ни от нравственности, ни от каких-либо поступков человека¹⁴⁹. Она определялась всеильной судьбой, начертанной Богом¹⁵⁰. Лишь для душевных людей в какой-то мере сохранялась свобода воли.

Впрочем, как верно замечает Г. Уингрэн, подобное учение о типах людей по своей сути умаляет силу и власть Бога: «Если пневматики спасаются, а хилики погибают, то Бог — пассивный зритель, когда одни люди восходят к небесам, а другие — нисходят во ад. Он не способен разрушить силу различных субстанций, и человек предопределен изнутри своей неизбежной природы»¹⁵¹.

Некоторые исследователи считают, что гностики, отвергая представление о духе в философии Платона и Аристотеля как о трансцендентном и невещественном начале в человеческой природе, колебались между утверждением о вещественности «Я» (духа), схожим с искрой света, и незыблемой естественностью судьбы. В конечном счете, однако, гностицизм постулировал диктатуру предопределения в виде детерминированного фатализма¹⁵².

Так, по мысли Валентина, воля есть показатель Божественного предопределения о людях в широком смысле и одновременно олицетворяет индивидуальную судьбу личности¹⁵³. Люди поставлены в состояние естественно-детерминированного предопределения в творческом замысле небесного мира, ничего не в силах изменить в лучшую или худшую сторону,

¹⁴⁹ См. об этом, например: *Никольский А. И., свящ.* Святой Ириной Лионский в борьбе с гностицизмом // Христианское чтение. 1881. № 1–2. С. 82–83; *Hall S. G.* *Doctrine and Practice in the Early Church*. London, 1991. P. 43–44; *Пономарев А. В.* Гностицизм // Православная энциклопедия. Т. XI. М., 2006. С. 633–636.

¹⁵⁰ *Eppling J.* Op. cit. P. 34.

¹⁵¹ *Wingren G.* *Man and the Incarnation. A Study in the Biblical Theology of Irenaeus*. Eugene, Oregon, 1959. P. 140.

¹⁵² *Eppling J.* Op. cit. P. 33.

¹⁵³ *Ibid.* P. 36–37.

но от вечности до бесконечности будут находиться в отведенной для них расщепленности природы на три категории¹⁵⁴.

У гностиков Провидение, имеющее значение «пробуждения» от Отца, заранее определяет тех, кто способен откликнуться на него, а потому оно избирает из душевных христиан особенных и добродетельных, могущих бороться с духами вещественности¹⁵⁵.

Практически во всех гностических системах одной из центральных идей было «ограничение человека», связанное с судьбой или детерминизмом¹⁵⁶. Ограничение, которому подвергается эмпирический человек, указывает на то, что его истинное духовное «я» заключено в материальном теле и в мире, образованном из материи и созданном низшим божеством. После освобождения из этой тюрьмы «я» человека поднимается над судьбой, чтобы достичь свободного самоопределения. Это освобождение можно понять только как когнитивный акт, потому что деятельность ума — это прежде всего знание¹⁵⁷.

С этим связано популярное в Древнем мире чаяние спасения от физического мира, отождествляемого с миром судьбы, на что огромное воздействие оказала астрология¹⁵⁸. Так, например, Климент Александрийский приводит следующую цитату из гностика Феодота: «Сам Господь, Руководитель человека, снизошел на землю для того, чтобы увести верующих в Него от судьбы к Его Промыслу» (Ех. 74.2). Эти слова свидетельствуют о наличии в среде валентиниан (как минимум) учения о Христе, Который избавляет человека от власти судьбы и поставляет под действие Своего Промысла. Таким образом, в отличие от стоиков, желающих

¹⁵⁴ Хеллер С. Гностицизм // URL: <https://castalia.ru/component/k2/item/974> (дата обращения: 12.01.2018).

¹⁵⁵ Афонасин Е. В. Гносис. Фрагменты и свидетельства. СПб., 2008. С. 130.

¹⁵⁶ Ср.: «В первые века нашей эры получили распространение многие варианты гностических ересей, которые обещали в качестве главного элемента спасения — свободу от 7 планетарных божеств, которые управляют этим материальным миром в соответствии со всеопределяющей *εἰσαρμένῃ*» (Ващева И. Ю. Евсевий Кесарийский и становление раннесредневекового историзма. СПб., 2006. С. 101).

¹⁵⁷ Dihle A. Liberté et destin dans l'Antiquité tardive // *Revue de Théologie Et de Philosophie* 121 (1989). P. 135.

¹⁵⁸ Подробнее об этом см.: Hodges H. J. Gnostic Liberation from Astrological Determinism: Trepidation and the Breaking of Fate // *Vigiliae Christianae*, № 51 (1997). P. 359–373; Jonas H. The Gnostic Religion: The Message of the Alien God & the Beginnings of Christianity. Boston, 2001. P. 43, 254–255; Magris A. Destino, provvidenza, predestinazione: dal mondo antico al cristianesimo. Morcelliana, 2008. P. 548–575.

привести всю свою жизнедеятельность в согласие с довлеющей необходимостью, гностики, наоборот, стремились духовно выйти из-под власти судьбы, стать от нее независимыми.

Таким образом, учение о судьбе было характерным и для античных, и для последующих времен, хотя нельзя сказать, что представления о фатуме были единообразными. По-разному понимали рок и поэты, и философы различных течений. Тем не менее большинство дохристианских авторов — стихийные фаталисты, для которых судьба представлялась как нечто самоочевидное. Наиболее значимое место она занимает в рассуждениях стоиков, определяя свободу мудреца как подчинение необходимости. Вместе с тем античность породила и полемику с представлением о судьбе, венцом которой стали аргументы Карнеада, повлиявшие на последующих языческих и христианских авторов. У позднейших антифаталистов, однако, эти аргументы творчески видоизменяются. Так, Филон подчеркивает значимость Закона и равные для всех евреев обычаи (обрезание, суббота, воздержание от свинины), исправление преступников в силу страха перед наказаниями. Александр Афродисийский акцентирует внимание на свободе личного выбора. Опровергая стоиков, он показывает, что их увещания предполагают свободу воли слушателей. Особняком стоят взгляды гностиков, которые выглядят непоследовательно: они признают свободу воли для душевных людей, отвергая ее у плотских и духовных.

Важно отметить, что для древних греков принципиальным вопросом было участие богов в жизни людей. Именно это служило камнем преткновения для сторонников фатализма. Вторым таким неподъемным камнем послужил феномен человеческой свободы, с которым нельзя было не считаться. Как следствие, апологетам фатума приходилось либо полностью подчинять богов и людей судьбе, либо примирять детерминизм с индетерминизмом.

1.3. Святоотеческая полемика с фатализмом при экзегезе Священного Писания

Согласно святоотеческому пониманию, все отрывки Священного Писания, в которых говорится о прямом вмешательстве Бога в дела людей и о Его непосредственном воздействии на человеческие умы и сердца, содержат идею благого влияния Промысла Божия, встраивающего подчас даже злодеяния отдельных лиц, групп и народов в план по спасению человечества. В то же время, через искаженное понимание отдельных мест Библии, уже в древности некоторые авторы пытались подтвердить теологический фатализм, который делает людей безвольной игрушкой в руках Божества. Так, Ориген указывает, что гностики и другие фаталисты таким образом толковали следующие тексты:

«Многих смущает сказанное о фараоне, о котором Бог говорит много раз: *Я ожесточу сердце фараона* (Исх. 4:21 и др.). Ведь если (фараон) ожесточается Богом и грешит именно вследствие этого ожесточения, то сам он уже не виновен в своем грехе; если же это так, то фараон не свободен. А кто-нибудь скажет, что подобным же образом и погибающие не свободны и погибают не сами собой. У прор. Иезекииля сказано: *И возьму из плоти их сердце каменное, и дам сердце плотяное, чтобы они ходили по заповедям Моим и соблюдали уставы Мои* (Иез. 11:19–20). Эти слова могут внушить кому-нибудь мысль, будто ходить в заповедях и хранить суды дает Бог именно тем, что отнимает каменное сердце, препятствующее этому, и влагает лучшее, плотяное сердце. Посмотрим также из Евангелия, что отвечает Спаситель тем, которые спрашивали (у Него), почему толпе Он говорит в притчах. Он говорит: *своими глазами смотрят и не видят; своими ушами слышат и не понимают, да не обратятся, и прощены будут им грехи* (Мк. 4:12). Еще у Павла (читаем): *Помилование зависит не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего* (Рим. 9:16). И в других местах: *Потому что Бог производит в вас и хотение и действие по Своему благоволению. Итак, кого хочет, милует; а кого хочет, ожесточает. Ты скажешь мне: за что же еще обвиняет? Ибо кто противостанет воле Его?* (Фил. 2:13. Рим. 9:18–19). Еще: *Вера от призывающего, а не от нас. А ты кто, человек, что споришь с Богом? Изделие скажет ли сделавшему его: зачем ты меня так сделал? Не властен ли горшечник над глиною, чтобы из той же смеси сделать один сосуд для почетного употребления, а другой для низкого?* (Рим. 9:20–21). Эти слова сами по

себе способны многих смутить, как будто человек не свободен, но Бог спасает и губит, кого хочет» (*Origen. De princ. III.7*).

Итак, рассмотрим названные Оригеном тексты, чтобы показать их согласие с общим учением Писания о свободной воле человека¹⁵⁹.

1.3.1. Ожесточение сердца фараона в Исх. 4:21; 14:17

- *И сказал Господь Моисею: когда пойдешь и возвратишься в Египет, смотри, все чудеса, которые Я поручил тебе, сделай пред лицом фараона, а Я ожесточу сердце его, и он не отпустит народа* (Исх. 4:21).
- *Я же ожесточу сердце [фараона и всех] Египтян, и они пойдут вслед за ними; и покажу славу Мою на фараоне и на всей войске его, на колесницах его и на всадниках его*¹⁶⁰... (Исх. 14:17).

Как свидетельствует Ориген в приведенной цитате, данный библейский текст можно понять как предопределение Богом нравственных состояний людей (фараона и египтян), которое лишает их свободного волеизъявления. Однако церковные писатели и богословы настойчиво восстают против такого понимания. Они толкуют эти тексты из книги Исход об ожесточении сердца фараона не как преднамеренное воздействие Бога на фараона, а как предсказание о его сознательном озлоблении, направленном против Израиля, которое Бог использовал в целях прославления Своего могущества.

¹⁵⁹ Подробное рассмотрение данного вопроса выходит за рамки настоящей диссертации. Кроме того, теологическим фатализмом интересовались больше на Западе, а на Востоке практически нет. Поэтому без анализа пелагианских и полупелагианских споров и позиций блж. Августина, Пелагия, Юлиана Экланского, прп. Иоанна Кассиана, Арнобия Младшего, Кесария Арльского и других западных богословов V–VI вв. анализ данной проблематики никак нельзя назвать исчерпывающим. Об этом см., например: *Уивер Р. Х. Божественная благодать и человеческое действие: исследование полупелагианских споров*. М., 2006. Однако совсем оставить данную тему в стороне нецелесообразно ввиду того, что данные тексты Священного Писания напрямую использовались в полемике между древними церковными авторами и сторонниками фаталистических идей. Поэтому мы ограничились краткой восточной святоотеческой экзегезой избранных мест Священного Писания. Впрочем, можно смело предположить, что выявленные в настоящем параграфе основные тенденции в понимании восточными церковными авторами вышеозначенных текстов Библии будут применимы и схожи при экзегезе других выражений Писания, которые можно было бы на первый взгляд истолковать в пользу фатализма.

¹⁶⁰ Вообще, в книге Исход 18 раз (Исх. 4:21; 7:3; 7:13; 7:22; 8:11; 8:15; 8:28; 9:7; 9:12; 9:34; 9:35; 10:1; 10:20; 10:27; 11:10; 14:4; 14:8; 14:17) написано, что сердце фараона сделалось тяжелым, закаменелым. В синодальном переводе Священного Писания во всех случаях употребляются формы глагола «ожесточать», за исключением Исх. 9:34; 10:1, где переводчики написали «отягчил». См.: *Шаблевский Н., диак. «Отяжелил», «укрепил» или «прославил»? Мотив отяжеления сердца фараона в древнееврейском тексте книги Исход, таргумах и Пешитте // Сборник трудов кафедры библеистики Московской духовной академии. № 3. М.-Сергиев Посад, 2016. С. 201. В этой же статье см. подробный филологический и лингвистический анализ библейского текста об ожесточении фараона.*

Так, свт. Григорий Нисский в «Жизни Моисея Законодателя» задается вопросом: «За что был бы осужден, кто по необходимости получил бы свыше жестокое и упорное расположение сердца?» И сам сравнивает фараона с мужеложниками и развратниками, о которых так говорит апостол: *И как они не заботились иметь Бога в разуме, то предал их Бог превратному уму — делать непотребства* (Рим. 1:28). Эти выражения, однако, свт. Григорий объясняет спецификой языка Писания, а не буквально, опираясь на учение о нашей свободной воле:

«И фараон не по Божию изволению ожесточается, и не добродетелью производится эта кипящая жабами жизнь. Ибо если бы угодно сие было Божией воле, то, без сомнения, такое изволение простиралось бы равно на всех, так что относительно к жизни не усматривалось бы различия между какою-либо добродетелью и пороком. Если же каждый по-своему пользуется жизнью — одни преуспевают в добродетели, а другие впадают в порок, — то никто не имеет основания высшим каким-либо necessitatibus, установленным Божьею волею, вменять сии различия в жизни, которые содержит во власти своей произвол каждого» (*Greg. Nyss. De vita Moys. 2.73–74*).

Святитель сравнивает фараона и грешников с человеком, который днем не смотрел на дорогу и упал в ров, обвиняя за это солнце.

Другие святые отцы в этом тексте делают акцент на человеколюбии Бога. В таком же ключе толкует ожесточение сердца фараона и предание Богом грешников превратному уму свт. Иоанн Златоуст. Все эти выражения, объясняет он, означают одно: «...позволил, попустил. В этих местах выражено не то, будто Бог и это производит, но показывается, что это происходит от злобы других». Свидетельствуя о человеколюбии Божиим, свт. Иоанн приводит ряд текстов, которые убедительно показывают, что грешник сам себя отчуждает от Бога грехом: «А что Бог не только не предаст нас, но и не оставляет, если мы сами того не захотим, — послушай, что говорит: *беззакония ваши произвели разделение между вами и между Мною?* (Ис. 59:2). И еще: *Удаляющие себя от Тебя гибнут* (Пс. 72:27); а Осия говорит: *Ты забыл закон Бога твоего, и Я забуду тебя* (Ос. 4:6). И Сам Христос в Евангелии: *Сколько раз хотел Я собрать чад твоих, и вы не захотели* (Лк.

13:34). И опять Исаия: *Я приходил, никого не было, Я звал, никто не отвечал* (Ис. 50:2). Говоря таким образом, показывает, что мы сами полагаем начало оставлению нас Богом, сами бываем виновны в своей гибели. А Бог не только не хочет ни оставлять нас, ни наказывать, но когда и наказывает, — делает это против Своего желания. *Не хочу, говорит Он, смерти грешника, но еже обратится ему и жити* (Иез. 18:32). А Христос даже плачет о разрушении Иерусалима (Лк. 19:41–44), как поступаем и мы в отношении к своим друзьям» (*Iohan. Chrysost. In Iohan. 68.2*).

Итак, в эпизоде ожесточения сердца фараона следует видеть не рок, но нечто иное: свидетельство всеведения и всемогущества Божия. Ведь еще при купине, задолго до того, как фараон узнал о требованиях Моисея и даже увидел его, Бог уже знал об этом ожесточении (Исх. 3:18–19). Поэтому Климент Александрийский понимает эти слова Божии как свидетельство Божественного предведения и человеколюбия, дающего правителю, одаренному свободной волей, время на исправление и возможность покаяния (*Clem. Alexandr. Paed. I.3*).

В таком же ключе церковные толкователи изъясняют и Исх. 4:21, когда Господь повелевает Моисею идти к фараону и требовать освобождения Израиля, продемонстрировав чудеса и знамения. При этом Господь предвещает, что фараон не послушает пророка по причине ожесточения своего сердца, которое Бог пошлет фараону.

Наряду с этим, через ожесточение фараона, Господь по Своему Промыслу устраивает и спасение избранного Им народа, о чем говорит Ориген. Фараон не был ожесточен Богом преднамеренно и систематически, но так как Господь предвидел его упорство во зле, Он устроил через добровольно погибающего правителя чудесное избавление угнетаемых иудеев (*Origen. De princ. III.1.10–11*). Если бы, согласно логике еретиков, фараон был «земной природы», что в их терминологии синонимично плохой и погибшей, тогда Богу не нужно было бы ожесточать его, ибо фараон уже был бы обречен на гибель (*Origen. De princ. III.1.8*). А поскольку Господь

показывает египетскому правителю чудеса, это означает только одно — фараон мог уступить требованиям Моисея, не проявляя греховного упрямства и злобы, но он самостоятельно ожесточается против евреев (*Origen. De princ. III.1.10*).

Таким образом, именно расположения и желания людей, имеющих разные мотивы и цели — идти путем добродетели или сваливаться в пучину греха, — являются причиной либо ожесточения, либо добродушия. Необходимо, однако, заметить, что сердце фараона частично смягчалось, и он в какой-то мере уступал воле Господа, когда предлагал компромисс — отпустить еврейских мужчин на три дня, но только без их жен, детей и имущества. Это, по мысли александрийского экзегета, является фактом, свидетельствующим о самопроизвольном ожесточении египетского правителя (*Origen. De princ. III.1.11*). Иначе бы, если его ожесточение действительно было предопределено Самим Богом и проходило под непосредственным Его вмешательством, тогда он никогда бы не уступил требованиям евреев даже после десятой казни — гибели египетских первенцев (Исх. 12:29–30).

На это обращает внимание и прп. Ефрем Сирийский:

«Если Бог ожесточает сердце, то в сердце, которое ожесточает Бог, не могут происходить перемены. Если же фараон, терпя наказание, говорит: “Отпущу”, а по миновании казни удерживает и не отпускает евреев, то значит, что ожесточение сердца его было не от Бога, но от внутреннего расположения, по которому во время наказания готов он соблюдать заповедь, а как скоро получает облегчение — попирает законы» (*Ephr. Syri. In exod. 10*).

Подобным образом объясняет механизм произвольного ожесточения сердца фараона и вообще любого грешника также и Ориген¹⁶¹. Более того, в

¹⁶¹ При этом Ориген опирается на Рим. 9:18: «Ожесточалось сердце фараоново таким образом. Бог не хотел навести на него внезапное и полное возмездие; ибо хотя тот был совершенно порочен, однако Бог по долготерпению Своему не преграждал даже для него возможности покаяния; и потому бичевал его вначале более легкими, а затем и более тяжкими карами. Но оттого, что Бог делал по Своему долготерпению, фараон ожесточался еще более, собирая против себя такой гнев, что к нему подошли бы слова апостола: Или пренебрегаешь богатство благодати, кротости и долготерпения Божия, не разумея, что благодать Божия ведет тебя к покаянию? Но, по упорству твоему и нераскаянному сердцу, ты сам себе собираешь гнев на день гнева. Итак, Бог ожесточает не того, кого хочет, но того, кто не желает быть вразумленным Его долготерпением» (*Origen. Ad Rom. 9.18*).

самом тексте Библии есть подтверждение того, что ожесточение сердца фараона было свободным волеизъявлением с его стороны. Так, языческие жрецы говорят филистимлянам: *и для чего вам ожесточать сердце ваше, как ожесточили сердце свое Египтяне и фараон? Вот, когда Господь показал силу Свою над ними, то они отпустили их, и те пошли...* (1 Цар. 6:6).

Святитель Василий Великий несколько сдвигает акценты в трактовке ожесточения фараона и последовавших за этим казней: его внутреннее озлобление только вынуждает нелицеприятного Судью показать торжество правды. При этом по отношению к фараону и всем тем, кто противится воле Божьей, он пользуется апостольским определением незаконных людей — «сосуды гнева» (Рим. 9:22). Через это свт. Василий показывает, что сосуды сами по себе полезные и необходимые для быта предметы, только от человеческого произволения их ценность может варьироваться (*Basil. Caesar. Hom. 9.5*).

Согласно свт. Василию, Господь предвидел порочность египетского царя, а потому predetermined его к гибели, которая должна была послужить назидательным примером для всех знавших его современников, а также будущих поколений богобоязненных людей. Именно собственная греховность, перешедшая границу абсолютной нераскаянности и неисправимости, навлекла праведный гнев Божий, ожесточивший сердце фараона своею медлительностью и отлагательством наказания:

«Ожесточил же его Бог, Своим долготерпением и замедлением в наказании да усилятся его греху, чтобы открылась на нем правда суда Божия, когда лукавство его возросло до крайнего предела» (*Basil. Caesar. Hom. 9.5*).

Очевидным свидетельством того, что египетского правителя постигла справедливая участь гордецов и противников воле Божьей, стало потопление его самого и конного войска в водах Чермного моря, так как он возмечтал пойти дорогой народа Божия по сухому дну (*Basil. Caesar. Hom. 9.5*).

Подобно и свт. Григорий Нисский приходит к выводу, что сердце фараона сделалось жестоким не по причине Божественного вмешательства,

что однозначно сделало бы фараона невиновным и лишило бы свободы воли, но он стал таким из-за своей склонности к пороку:

«...Дело не в том, что противодействие было вложено в душу фараона по Божественной воле, но в том, что он по собственному выбору вследствие склонности к пороку не принял доводов, смягчающих это противодействие» (*Greg. Nyss. De vita Moys. II.76*).

Свт. Кирилл Александрийский акцентирует внимание на надменном поведении фараона, когда он на требование Господа, переданное через Моисея, отпустить Израиль, высокомерно спрашивает: «Кто Такой Бог еврейский?» По мысли толкователя, фараон уже был ожесточен и озлоблен, поэтому он никак не хотел отпускать евреев даже после страшных казней и только последняя из них на время отрезвляет обезумевшего царя Египта, бросающего вызов Богу (*Cyrl. Alexandr. Glaph. in Pent. In Exod. II.1*).

В фрагментах толкования на Послание к Римлянам (Рим. 9:14–24) александрийский святитель отмечает справедливость наказания фараона, поскольку он, имея свободную волю, заслужил своими делами возмездие от Господа: «Итак, домостроительно воспротивился фараон, и ожесточался Божественной силой, которой был наказан не несправедливо, ведь он был нечестивцем и идолослужителем...» (*Cyrl. Alexandr. Ad Rom.¹⁶²*).

Итак, христианская экзегетическая мысль исключает возможность фаталистического толкования в эпизоде об ожесточении сердца фараона. Церковные авторы подчеркивают роль внутреннего состояния фараона, обнаруженную из-за сопротивления воле Божьей. Его ожесточение — это реакция человека, свободно избравшего зло, на действия Божественной силы. Фараону суждено было даже войти в Священную историю в качестве отрицательного образца жестокости человеческого сердца, благодаря собственному злобному волеизъявлению. Поэтому справедливо замечание Оригена, что слова об ожесточении Богом сердца фараона есть только речевая фигура еврейского языка, подразумевающая всецелую озлобленность

¹⁶² PG 74, 841.

и жестокость египетского тирана и не предполагающая непосредственного неблагоприятного действия Бога на Свое творение (*Origen. De princ.* III.1.11).

1.3.2. Предопределение в пророческих книгах Ветхого Завета

Пожалуй, одним из самых ярких примеров того, что пророчество не является «причиной» предсказанных событий, является история прор. Ионы (Иона 1–4). В ситуации с Ниневией именно свободная воля и покаяние жителей стали причиной «иногo предопределения» и «отмены» пророчества. Равным образом и те испытания, через которые прошел сам прор. Иона, были лишь неким вразумлением со стороны Бога, чтобы подвигнуть первого свободно повиноваться повелению Господа. Таким образом, пророчество стало педагогическим средством, которое привело ниневитян к покаянию.

Так, свт. Григорий Богослов следующим образом объясняет бегство Ионы:

«Иона бежал, чтоб не идти к ниневитянам с печальной и необыкновенной вестью и чтобы впоследствии не оказаться лжецом, если город спасется через покаяние. Ибо не спасение злочестивых огорчало его, но он стыдился быть служителем лжи и как бы ревновал о достоверности пророчества, которое в нем могло подвергнуться сомнению, потому что многие не способны проникать в глубину Божьего об этом Домостроительства» (*Greg. Nazianz. Orat.* III).

Подобно и свт. Иоанн Златоуст учит, что «он предался бегству, имея в мыслях то, что Бог по человеколюбию раскается о зле, которое определил ниневитянам, и что он явится лжепророком» (*Iohan. Chrysost. De poenit.* 2.3). Свт. Кирилл Александрийский свидетельствует, что прор. Иона предвидел покаяние ниневитян, но не знал, что после этого они не обратятся против Самого Бога и Его пророка¹⁶³. Эти представления, как мы помним, вошли и в Великий канон прп. Андрея Критского: «*Иона в Фарсис побеже, проразумев*

¹⁶³ «Как пророк, он не не знал об исходе своего служения; но он боялся, как бы ниневитяне, после того, как не пришли в исполнение его предсказания, не оставили без внимания благодати помиловавшего их Бога, не подняли на него рук и не умертвили его, как пустослова, обманщика и лжеца, возбудившего в них напрасное беспокойство» (*Cyril. Alexandr. In Jon.* 1.3).

обращение ниневитянов, разуме бо, яко пророк, Божие благоутробие: темже ревноваше пророчеству не солгаться»¹⁶⁴.

Вместе с тем в пророческих книгах встречаются и такие высказывания, которыми фаталисты пытаются доказать существование неумолимой судьбы. Так, прор. Исаия обращается к Господу с благодарением о славном предопределении Его, которое всегда истинно и правдиво: *Господи! Ты Бог мой; превознесу Тебя, восхваляю имя Твое, ибо Ты совершил дивное; предопределения древние истинны, аминь* (Ис. 25:1). Однако святые отцы видят в этом отрывке предсказание о будущих событиях, связанных со Христом и Его прославлением среди иудеев¹⁶⁵.

Свт. Кирилл Александрийский говорит, что Исаия предвидел по внушению Божию поражение враждебных диавольских сил и избавление от грехопадения всего человеческого рода страданиями Сына Божия, предопределенного на Предвечном Совете. Ибо «тайна Христова не есть что-либо новое или только что явившееся; но она предопределена прежде сложения мира, открылась же в свое время» (*Cyrl. Alexandr. In Issaiam. III.25.1*). Подобно свт. Иоанн Златоуст в толковании на Пс. 88:51 ссылается на эти слова прор. Исаии:

«Итак, пророк просит об исполнении обетования, указывая на пришествие Христа, которое служит основанием всякой милости и любви к нам Бога. Милости эти древние, потому что тайна их предусмотрена была Богом от вечности, почему Павел и говорит: *тайну, сокрытую от веков и родов, ныне же открытую святым Его* (Кол. 1:26), а Исаия называет ее советом древним истинным» (*Iohan. Chrysost. In psalmos. 88.8*¹⁶⁶).

¹⁶⁴ Во вторник первой седмицы Великого поста, песнь 8.

¹⁶⁵ Есть и историческое толкование этого славословия. Прп. Ефрем Сирин так пересказывает слова пророка: «Господи Боже мой, прославлю Тя за поражение Ассирийского войска, издавна предопределенное, и за избавление, обещанное Тобой Иерусалиму, ныне же совершившееся» (*Ephr. Syri. In Isaiam. 25.1*). Ср. сходное толкование у новейшего исследователя: *Лопухин А. П.* Толковая Библия. Т. V. Книги Екклесиаста, Песни песней, Премудрости Соломона, Иисуса, сына Сирахова, и пророка Исаии. СПб., 1908. С. 347–348.

¹⁶⁶ Данное произведение в Патрологии Миня отнесено к разряду *spuria* (PG 55, 747–755). Некоторые патрологи приписывают это толкование прп. Исихию Иерусалимскому. См.: <https://ekzeget.ru/interpretation/is/25/1/41> (дата обращения: 24.12.2018). Так же учит и Евсевий Кесарийский: «Дивное у Исаии — это обетованное языкам, а не Израилю — помазание прекрасным благовоением и миром, вследствие чего по праву они удостоились именованья христианами. Он предсказывает народам и о вине радости, намекая на таинство нового завета Христа, которое явным образом празднуется всеми народами с определенного времени» (*Euseb. Caesar. Demonstr. Ev. I.10*).

Таким образом, в этих словах прор. Исаии открывается понимание предопределения Божия в отношении судеб мира — пророчество о Воплощении Сына Божия¹⁶⁷.

Аналогично, через призму представления о свободе воли, следует понимать и слова Господа, сказанные через прор. Иезекииля, о том, что Он исторгнет каменное сердце от Израиля и даст ему плотяное сердце, и тогда он будет ходить в оправданиях Его, исполняя заповеди: *И дам им сердце единое, и дух новый вложу в них, и возьму из плоти их сердце каменное, и дам им сердце плотяное, чтобы они ходили по заповедям Моим, и соблюдали уставы Мои, и выполняли их; и будут Моим народом, а Я буду их Богом* (Иез. 11:19–20).

Ориген комментирует эти слова на примере неграмотного и неученого человека, желающего научиться чему-либо у учителя, который обещает ему помочь в достижении цели, если только тот действительно хочет пройти обучение. Господь поможет преодолеть духовную косность любому, кто сам желает этой помощи (*Origen. De princ. III.1.15*). Таким образом, Бог не заставляет никого соблюдать Его заповеди, но Он поддерживает каждого имеющего доброе намерение исправиться и стать лучше, ибо больные приступали ко Христу, желая получить исцеление¹⁶⁸.

Блж. Феодорит Кирский специально опровергает мнение о том, что Бог может лишить кого-то воли:

«Не то выразил сим Бог, что отымет свободу, но что Сам будет помогать им и содействовать в делании добра. Духом же новым назвал стремление души к прекрасному. Поелику наклонны были к противоположному, то перемену на лучшее нарек духом новым. Как сказав: сердце ино, означил не перемену естества, но наклонность сердца к лучшему; так и

¹⁶⁷ В целом, о Промысле Божиим в Книге пророка Исаии см.: *Митрофанов С., свящ.* Откровение о Промысле Божиим в отношении к народу Израиля в Книге пророка Исаии (маг. дисс.). Сергиев Посад, 2015.

¹⁶⁸ Ср. подобное толкование и у прп. Исидора Пелусиота: «Сие: исторгну у них (очевидно, у добровольно приступающих к Божественному наставлению) сердце каменное, — указывает на грубое и бесчувственное состояние души, в котором она противодействует Божественным законам. А сие: и дам им сердце плотяно, — значит сердце покорное, благопослушное, подчиняющееся Божественным уставам, из чего и порождается именитый сонм добродетели... Как грамматик и софисты берут к себе детей, говорящих нечисто, и отпускают их от себя говорящими чисто, не языки у них переделывая, что невозможно, но влагая в них искусство, и душ не переменяя, а изгоняя из них леность, так и Божественная мудрость, изгоняя порок и незнание, влагает разумение и знание» (*Isidor. Pelus. Ep. III.62*).

словами: дух нов, выразил то же самое... Ни один здравомыслящий не поймет так, что каменное сердце есть действительный камень, а, напротив того, будет разуметь под оным сердце непокорное, упорное, которое не хочет повиноваться Богу; также и под сердцем плотным сердце благопокорное и благопослушное» (*Theodor. Cyrensis. In Ezech. 11.19*).

Таким образом, ветхозаветные тексты опровергают представление о том, что Бог может нарушить дарованную Им свободу воли. В полном согласии с Ветхим учит и Новый Завет, в котором, однако, более подробно изъясняется учение о предопределении Божиим.

1.3.3. Тема предопределения в Священном Писании Нового Завета

В Новом Завете фаталистические коннотации преимущественно возникали в связи с учением ап. Павла о предопределении, изложенном в 9-й главе Послания к Римлянам. Важность этого учения нельзя переоценить: оно раскрывает перед нами тайны предвещения Божия, показывая бережное отношение Бога к человеческой воле. Учение о предопределении в истории христианства вызвало множество ошибочных толкований, самым известным из которых является представление Кальвина об абсолютном предопределении Богом одних людей к спасению, а других — к гибели¹⁶⁹. В этом учении вполне возродился древний фатализм.

Однако Святая Церковь с самого начала понимала предопределение в контексте своей веры в свободную волю человека, хотя и поврежденную первородным грехом. Не отменяя эту волю, Бог заранее предвидит будущие поступки человека. Даже зная, что человек плохо распорядится своей волей, Бог всё равно всемерно помогает ему в стремлении к добру. И если мы этой помощью Божией не воспользуемся, то виновны в этом мы сами, а не Бог.

Свт. Иоанн Златоуст при анализе предопределения и соотношения воли Божьей и человеческой свободы начинает с конца 8-й главы Послания к Римлянам, где говорится: *Кого Он предузнал, тем и предопределил быть*

¹⁶⁹ Ср.: Козлов М., прот., Огицкий Д. П. Западное христианство: взгляд с Востока. М., 2009. С. 455–458.

подобными образу Сына Своего, дабы Он был первородным между многими братьями (Рим. 8:29). Златоуст понимает этот стих как особенное благоволение Бога к людям, склонным к благочестию, которые могут уверовать и стать достойными членами Тела Христова (*Iohan. Chrysost. Ad Rom. 15*). Если человек желает лучше узнать окружающих, он обращает внимание на их поведение и дела, что впоследствии служит для суждения об их дружелюбии или враждебности. Но Господь знает наперед расположение некоторых людей к добродетели, почему и проявляет к ним Свое покровительственное отношение, ожидая их взаимного отклика (*Iohan. Chrysost. Ad Rom. 15*). Иными словами, предвидение Богом тех, кто добровольно может совершать добродетели, является причиной их избрания Устроителем человеческих жизней. В подобном ключе свт. Иоанн Златоуст интерпретирует и следующие стихи: *а кого призвал, тех и оправдал; а кого оправдал, тех и прославил* (Рим. 8:30–31). Милосердный Бог призывает способных к христианской жизни и омывает их водами таинства Крещения, что означает оправдание, а прославление заключается в приобщении новообращенных членов Церкви к благодати Христовой, которая делает причастников Божьей милости чадами Небесного Отца (*Iohan. Chrysost. Ad Rom. 15*)¹⁷⁰.

Емкое и ясное описание православного понимания предопределения предлагает блж. Феодорит Кирский в своей интерполяции слов ап. Павла:

«В ком предузнал твердое изволение, тех изначала предустави, а предуставив, призва; потом, призвав, оправда крещением; оправдав же, прослави, наименовав сынами и даровав им благодать Всесвятого Духа. Но никто да не утверждает, что причина сего —

¹⁷⁰ Подобным образом рассуждает и Диодор Тарский: «Даже в этом рассуждении [Рим. 8:29. — *иер. С. Д.*] апостол не уничтожает свободу воли. Ведь сначала он сказал, что Бог предведает, а потом — что предопределяет. Предведение же не принудительно в отношении устремления и выбора поступков. Речение это будет яснее, если, начав с конца сказанного, мы вернемся к его началу. Итак, кого здесь прославил Бог? Тех, кого Он оправдал. А кого предопределил? Тех, кого предузнал, тех, кто призван по выбору, то есть тех, кто благодаря собственному выбору был достоин призвания и уподобления Христу» (*Диодор Тарсийский. Фрагменты. Цит. по: Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII века. Новый Завет. Т. VI. Послание к Римлянам. Тверь, 2003. С. 353*).

предведение, потому что не предведение соделало их таковыми, но Бог издавеча предусмотрел будущее, как Бог» (*Theodor. Cyrrensis. Ad Rom. III.8.30*)¹⁷¹.

Стало быть, Господь промыслительно предопределяет человеческую жизнь, сообразуясь с мыслями, словами и поступками людей, которые Богу известны заранее. Естественно, что все действия Божественного Промысла направлены на спасение человека. Поэтому то, в чем мы нуждаемся для спасения, но что не зависит от нашего произволения, совершает Сам Бог по Своему предопределению, как объясняет прп. Максим Исповедник: «Предведение есть [касается] находящихся в нашей власти мыслей и слов и дел, а предопределение касается не находящихся в нашей власти событий» (*Maxim. Confes. Disp. Biz. 3*).

Связующим звеном между ветхозаветным представлением о предопределении и Новым Заветом служит уже рассмотренный образ фараона, который упоминает и ап. Павел. Еще более усиливая свою мысль, апостол говорит о горшечнике: *А ты кто, человек, что споришь с Богом? Изделие скажет ли сделавшему его: «зачем ты меня так сделал?» Не властен ли горшечник над глиною, чтобы из той же смеси сделать один сосуд для почетного употребления, а другой для низкого?* (Рим. 9:20–21). Фаталистическое видение этого текста вполне выразил Кальвин, который на основании этого фрагмента утверждает, что «к хотению Божию относится то, что погибающие предопределены к смерти... Люди избираются и отвергаются по тайному совету Божию... Бог был лишен Своего права, если бы не имел свободы постановлять о творениях то, что Ему угодно... Прежде, чем родились, они уже были предназначены к своему жребию»¹⁷².

¹⁷¹ Для сравнения приведем сходный пересказ мысли ап. Павла проф.-прот. Л. Вороновым: «Бог предузнал (προέγνω), что те, кто раньше не знали о Христе, но теперь стали римскими христианами, хорошо воспользуются своей свободной волей, и потому дал им благодатный дар восприимчивости к благовествованию о Нем, тем самым как бы предопределив (προόρισεν) их вступление в спасительную христианскую жизнь. А дав этот дар, Он затем и действительно призвал (ἐκάλεσε) их в Церковь Христову, оправдал (ἐδικαίωσε) их в таинстве Крещения и прославил (ἐδόξασε) приобщением ко всей полноте жизни во Христе. И потому могут ли они унывать или падать духом на пути христианского подвига, если Сам Бог всё делает для того, чтобы они спаслись?». См.: *Воронов Л., проф., прот.* Догматическое богословие. Клин, 2000. С. 47.

¹⁷² *Кальвин Ж.* Толкования на Послания апостола Павла к Римлянам и Галатам. Минск, 2007. С. 251–256. Кальвин даже доводит до крайности свою мысль, приводя аргументы защитников свободной воли: «Нечестивые возражают, что люди не виновны, если в их гибели и спасении главную роль играет Божия

Однако в действительности в этом тексте апостол выражает мысль о том, что тварь не может всецело понять Творца и должна покориться Ему в Его определениях:

«Как кусок (глины) не имеет способности упрекать горшечника, так и вы не можете брать на себя дерзость — порицать достоинство власти Творца» (*Ephr. Syri. Ad Rom. 9.21*).

Но, конечно, эта покорность Творцу вовсе не означает, что Бог ничего не объясняет людям. Напротив, уже в Ветхом Завете было сказано, что *Господь Бог ничего не делает, не открыв Своей тайны рабам Своим, пророкам* (Ам. 3:7). В Новом Завете, когда отношения людей с Богом сделались еще более тесными, Бог открывает Свою волю не только пророкам, но и всем верным, каждому в свою меру: *Посему ты уже не раб, но сын; а если сын, то и наследник Божий через Иисуса Христа* (Гал. 4:7).

Блж. Феодорит Кирский видит в употребляемых образах горшечника и глины намек ап. Павла на отсутствие рассудительных способностей у глины и здоровое желание горшечника сотворить из нее нечто полезное и прекрасное, что отображает отношение Божественного Промысла к каждому человеку. Всесильный Господь желает только положительной участи для всех людей, но Его произволение не стесняет волю разумных творений, которые могут ответить взаимностью милосердному замыслу Творца (*Theodor. Cyrrhensis. Ad Rom. IV.9.20*)¹⁷³.

В противном случае можно додуматься до абсурдных и неприемлемых для христианина предположений о создании Богом двух родов воли — доброй и злой, а также приписать Ему непосредственное вмешательство в человеческие дела ради властолюбивых амбиций. Поэтому и свт. Иоанн Златоуст считает, что апостольское употребление данных подобий ремесленника и его изделия имеет одно правильное значение — это

воля. Отрицает ли это Павел? Нет. Больше того, он подтверждает своим ответом, что Бог постановил о людях то, что было Ему угодно. Он говорит: “Напрасно яростно оспаривают люди то, что Бог дает Своим изделиям ту судьбу, какую Сам пожелает” (с. 252–253).

¹⁷³ Поэтому и фараон, по мысли блж. Феодорита, не хотел покориться велению Божию, ибо считал слабостью Его долготерпение, проявленное к нему (*Theodor. Cyrensis. Ad Rom. IV.9.24*).

внушение покорности и смиренного осознания горделивому людскому разуму собственных пределов перед безграничным и абсолютным Божественным. Ап. Павел в образе горшечника и глины метафорически пресекает любые попытки творения требовать подробного отчета от Творца, не совершающего никаких ошибок из-за незнания или ограниченности (*Iohan. Chrysost. Ad Rom. 16*). Горшечник, который сделал из одной глины сосуда, знает, что по воле пользующихся ими одна их часть будет использоваться только для почетных мероприятий, а другая станет обыденным предметом в быту. Также и Господь сотворил в лице Адама весь человеческий род из одной субстанции, вложил в них разумную душу и оставил в распоряжении произволение: «Апостол не уничтожает свободной воли, но показывает, до какой степени должно повиноваться Богу» (*Iohan. Chrysost. Ad Rom. 16*).

Итак, изложив учение о предопределении как предведении Божиим, не нарушающем нашей свободной воли, в 9-й главе Послания к Римлянам ап. Павел защищает от ложных иудейских толкований обетования Божии о наследии потомков Авраама. Христос спасает не исключительно тех, от кого Он произошел по плоти и кому даны были заветы и законоположения (Рим. 9:1–9). Выше плотского происхождения и правды закона является вера Авраама, как об этом было сказано в 4-й главе того же послания. Эту веру содержит Церковь, состоящая совместно из уверовавших израильтян и бывших язычников. Это учение ап. Павел подтверждает через аллегорическое толкование предсказанной Ревекке судьбы двух ее сыновей — Иакова и Исава: *Ибо, когда они еще не родились и не сделали ничего доброго или худого (дабы изволение Божие в избрании происходило не от дел, но от Призывающего), сказано было ей: больший будет в порабощении у меньшего, как и написано: Иакова Я возлюбил, а Исава возненавидел* (Рим. 9:11–13).

Покажем разрешение этой проблемы на примере толкования свт. Иоанна Златоуста, который вполне выражает общее мнение Церкви. Как бы

ощущая то замешательство, которое чувствовали евреи, слыша об уравнивании язычников с ними в достоинстве перед Богом, святитель сравнивает их с потерявшим царскую честь сыном перед унаследовавшим ее узником, обвиненным в многочисленных преступлениях и приговоренным к смертной казни. От лица возмущенного Израиля он задает вопросы — неужели Бог не исполняет Собственных обещаний? В чем смысл Его обетований, если, давая их, Он заранее знал о гибели евреев, отказавшихся от Христа? (*Iohan. Chrysost. Ad Rom. 16*).

В ответ свт. Иоанн Златоуст отождествляет проблему призвания язычников и падения еврейского народа с конкретным фактом предопределения Иакова как любимца Божия, а Исава как отверженного. Господь проявляет терпение по отношению к заведомо обреченному на гибель, несмотря на точное знание о его печальной участи. И Он же помогает возрасти доброму намерению в сердце, способном к добродетели (*Iohan. Chrysost. Ad Rom. 16*)¹⁷⁴. Прп. Максим Исповедник подчеркивает, что отношение Бога к Иакову и Исаву зависело от их собственных будущих поступков:

«Бог, знающий всё прежде рождения их, знал, какими оба станут по их собственному произволению, а зная, одного ненавидел, а другого любил» (*Maxim. Confes. Quast. et dub. 38*).

По мысли свт. Иоанна, внутренняя тенденция помыслов и неиспорченная воля людей показывают справедливость Божьего суждения. Например, царь Давид, несмотря на смертные грехи убийства и прелюбодеяния, не теряет благоволения свыше, но покаянный образ мышления, свойственный его духовному облику, определяет судьбу согрешившего правителя. Наоборот, фарисей из притчи Спасителя, не

¹⁷⁴ Свт. Кирилл Александрийский следующим образом показывает свободную волю сынов Израиля, о которой заранее знал Господь по Своему предведению: «Бог изначально сделал Израиль Своим избранником и назвал его первенцем; но иудеи стали надменными и наглыми и, еще хуже того, убийцами Господа. Поэтому они и погибли: ибо они стали изгнанниками и отверженными и, раз утратив близость к Богу, были поставлены после язычников. Оказались они и чуждыми отеческого упования» (*Cyrl. Alexandr. Ad Rom.*).

сделавший ничего плохого и противозаконного, губит самого себя злой волей самохвальства и самодовольства (*Iohan. Chrysost. Ad Rom. 16*).

В свою очередь, Ориген в примере Иакова и Исава акцентирует внимание на противопоставлении веры и плотского происхождения:

«Если бы Исаак или Иаков были избраны ради тех заслуг, которые они приобрели, находясь во плоти, и заслужили бы оправдание делами плоти, то благодать их заслуг, конечно, также принадлежала бы потомству плоти и крови. Ныне же, поскольку избрание их произошло не от дел, но от изволения Божия и от суждения Призвавшего, то благодать обетований исполняется не на сынах плоти, но на сынах Божиих, то есть на тех, кто подобным же образом избирается и усыновляется изволением Божиим» (*Origen. Ad Rom. 9.11*)¹⁷⁵.

Таким образом, изложенное в Послании к Римлянам учение ап. Павла о предопределении нисколько не противоречит доктрине свободной воли человека. Напротив, в толковании восточных отцов предлагается классическая концепция сотрудничества Божественной благодати и разумной твари, вопреки языческой непреклонной судьбе. Вместе с тем несовершенный ум человека не может состязаться с глубиной премудрости Божьей, избирающей одного для прославления Собственной милости, а другого обрекающей на болезни и страдания, ибо только Богу видны мельчайшие движения души свободного создания, навлекающего на себя определенные последствия. Представление о Боге как предопределяющем кого-то к гибели сделало бы Его источником зла, что совершенно невозможно для Божества.

Условием нашего входа в Царство Небесное, согласно богословскому *via regis* восточной традиции, является Божественная благодать, способствующая правильному совершению христианского подвига и помогающая малые добрые намерения реализовать в полноте духовного состояния обновленного естества.

¹⁷⁵ Опираясь на Оригена и Златоуста, П. Гордей объясняет, что пример Иакова и Исава (Рим. 9:10–13) в общем контексте Послания к Римлянам выявляет важный аспект механизма Божественного избрания, основанного на предсказании будущей пользы такого заочного благоволения Бога, но при этом воля человека остается неприкосновенной и свободной в собственном самоопределении. См.: *Gorday P. J. The place of chapters 9–11 in the argument of the epistle to the Romans: a study of the Romans exegesis of Origen, John Chrysostom and Augustine. Vanderbilt University, 1980. P. 255.*

1.3.4. Выводы

Итак, в Библии нет и следа языческого представления о всеильной и неподкупной судьбе, которое подрывает ценность свободного волеизъявления человека. Предопределение Божье зиждется на Его предведении общей судьбы целого мира и каждого отдельного человека. Поэтому восточные отцы Церкви настойчиво предлагают откликнуться на призыв Бога стать наследниками уготованных Им благ. Следовательно, человек — существо нравственно свободное и способное сознательно выбирать между добром и злом, а значит, человек сам решает, как использовать свою свободную волю — для спасения или гибели.

Священное Писание содержит колоссальное количество текстов, в которых утверждается свободная воля и подчеркивается способность человека «поступить иначе» в одних и тех же обстоятельствах жизни. Так, например, в притче о талантах (Мф. 25:14–30) господин говорит ленивому рабу: *ты знал, что я жну, где не сеял, и собираю, где не рассыпал; посему надлежало тебе отдать серебро мое торгующим, и я, придя, получил бы мое с прибылью...* (Мф. 25:26–27). Как видим, слуга не просто поступал неправильно, но мог поступить по-другому и избежать наказания. Ясно, что другие слуги заслужили бы аналогичное наказание, если бы они совершили то, что сделал ленивый слуга, равно как и последний мог изменить свою участь, избегая порицаемых действий¹⁷⁶. Подобно и в книге Бытия Бог призывает Каина господствовать над грехом, который его угнетает (Быт. 4:6–7), а в книге Откровения Сам Господь Иисус Христос *стоит у двери и стучит* (Откр. 3:20), ожидая, когда Ему позволят войти.

¹⁷⁶ Так, прп. Анастасий Синаит на основании этой притчи учит, что «Бог часто дарует [людям] недостойным, и даже иноверцам, некие дары исцелений и научения из Богодухновенных Писаний, чтобы они, устыдившись Даровавшего, пришли к добродетели. Однако же некоторые [из них], будучи лукавыми и не поняв этого [Промысла Божия], посчитали самих себя праведниками и подумали, что именно за такую праведность они и обладают дарами. Омраченные гордыней и ослепленные ею, они там, [в другой жизни], лишившись подобного дара, идут в геенну» (*Anastas. Sinaita. Quaest. et respons. 82.2*). Свт. Григорий Нисский, в свою очередь, связывает притчу о талантах с таинством Крещения, заостряя внимание на необходимости труда тех, кому доверен талант (*Greg. Nyss. De instituto christiano. II.3*).

Таким образом, все рассмотренные тексты Священного Писания Ветхого и Нового Заветов говорят не о фатализме, а о всемогуществе и всеведении Бога, Который, однако, не отменяет свободной воли Своего творения (предопределение и пример горшечника). При этом будущее известно лишь Богу, но не людям. Наказывает же Бог лишь за злое употребление людьми своей свободной воли (фараон). Хотя Бог всех зовет ко спасению, но Он Сам знает, кого звать, когда и как, а также заранее знает о том, кто окажется достойным Его призыва, а кто откажется от него.

ГЛАВА 2. КРИТИКА ФАТАЛИЗМА В ВОСТОЧНОЙ ЦЕРКОВНОЙ ПИСЬМЕННОСТИ ДОНИКЕЙСКОГО ПЕРИОДА

В сочинениях восточных святых отцов и церковных писателей доникейского периода полемика с фатализмом занимала весьма значимое место¹⁷⁷. Для них она была одним из важных элементов борьбы с язычеством и гностицизмом. В той или иной мере проблемы фатализма касались мч. Иустин Философ, Татиан, сщмч. Иринеи Лионский, сщмч. Ипполит Римский, Бардесан, Климент Александрийский, Ориген, свт. Дионисий Великий, сщмч. Мефодий Патарский, Евсевий Кесарийский.

2.1. Мч. Иустин Философ (110/120 – 163/167)

Душа человека в представлении мч. Иустина — особый предмет Божественного Промышления. Естественно, что на первый ряд своей религиозной системы он ставит догмат свободы воли (*αὐτεξούσιον*)¹⁷⁸. Вместе с тем, как справедливо замечает Д. Аманд, для св. мч. Иустина свобода — не самоцель, но *sine qua non* нравственной деятельности,

¹⁷⁷ Следует отметить, что непосредственной критики фатализма не было обнаружено в произведениях мужей апостольских. Впрочем, несомненным фактом является признание ими свободной воли человека. Так, например, зная о своей участи, сщмч. Игнатий Богоносец прямо просит своих сторонников не препятствовать его мученичеству (Ad Rom. 2) и говорит, что поход на смерть — есть его осознанный выбор, результат действия свободной воли. Очевидно, что святой имел возможность освободиться. Языческий сатирик Лукиан Самосатский писал: «Лишь только Протей был посажен в тюрьму, как христианин, считая это несчастьем, пустили всё в ход, чтобы его оттуда вырвать» (*Lucianus. De morte Peregrini. 12–13*). Под Протеем, как полагают исследователи, Лукиан иронически изображал сщмч. Игнатия Богоносца (*Аллен Б. Игнатий Антиохийский. Епископ-мученик и происхождение епископата. М., 2012. С. 45*). По мысли святого отца, подлинная свобода человека состоит в том, чтобы сделать выбор: быть ли со Христом или отказаться от Него: «Лучше мне умереть за Иисуса Христа, нежели царствовать над всею землею... Его ищю, за нас умершего. Его желаю, за нас воскресшего» (Ad Rom. 6). Следовательно, каждый человек имеет право свободного выбора. Более того, уже в «Дидахе» есть попытка предостеречь христиан от астрологии — учения, которое самым непосредственным образом связано с фатализмом: «Дитя мое, не имей дела с предзнаменованиями, так как они ведут к идолопоклонству; ни с чародеем, ни с астрологом, ни с магом, и не испытывай желаний видеть их, так как все они порождают идолопоклонство» (*Didache. III. Цит. по: Плотников М., диак. Астрология // Православная энциклопедия. Т. III. М., 2000. С. 655*).

¹⁷⁸ Заметим, что именно св. Иустин первым среди всех отцов Церкви использует термин *αὐτεξούσιον*. Более подробно об этом см.: *Telfer W. Autexousia // The Journal of Theological Studies. T. VIII. V. 1. Oxford, 1957. P. 123–129.*

использование которой определяет посмертную участь человека¹⁷⁹. Иными словами, мораль требует свободы в качестве необходимого условия осуществления.

Во многих местах «Апологий» и «Диалога с Трифоном иудеем» он по-разному повторяет мысль, что Бог

«...сотворил род человеческий разумным и способным избирать истинное и делать доброе, для того чтобы никакому человеку не оставалось перед Богом извинения; ибо все сотворены разумными и способными к созерцанию» (1Apol. 28; ср.: 1Apol. 10, 12, 43, 44; 2Apol. 7; Dial. 88, 102, 141).

Таким образом, свобода — это Божий дар человеку, через который люди имеют возможность обратиться к Нему и быть оправданными. И если люди, самовластные по природе, правильно воспользуются этим даром, изберут угодное Господу, то Он «сохранит их нетленными и свободными от наказания; если же сделают зло — накажет каждого, как Ему угодно» (Dial. 88; ср.: Dial. 141; 2Apol. 7)¹⁸⁰.

Итак, свобода — свойство, которым обладает всякая природа разумных существ (людей и ангелов), способных самоопределяться к благу или злу¹⁸¹. «В бытии этих существ Иустин, соответственно, усматривает две фундаментальные причины: первая — акт творения жизни, начальный и неокончательный, это есть дело Бога и от человека не зависит; за ним следует второй акт — действие разумного существа, определяющего свое состояние и развитие»¹⁸².

¹⁷⁹ *Amand D.* Op. cit. P. 201.

¹⁸⁰ Ср. об этом же у свт. Феофила Антиохийского: «Бог создал человека свободным и самовластным. Итак, что человек навлек на себя своим нерадением и непослушанием, то Бог ныне прощает ему по Своему человеколюбию и милосердию, если человек Ему повинется. Как непослушанием человек навлек на себя смерть, так повиновением воле Божией желающий может доставить себе вечную жизнь. Ибо Бог дал нам закон и святые заповеди, исполняя которые всякий может спастись и, достигнув воскресения, наследовать нетление» (Ad Autol. II.27). Таким образом, подчиняясь Богу, используя свою свободу, человек обретает бессмертие или, наоборот, он сам же виновен в собственной смерти.

¹⁸¹ Исключительную основу свободы мч. Иустин видит в самой природе человека, сотворенного Богом и наделенного разумными силами. Быть добрым — это дело только лишь самого человека. А поэтому апологет не видит различия между свободой человека до и после отпадения от Бога. Более подробно о вопросе свободы до и после грехопадения у св. мч. Иустина см.: *Тареев М. М.* Вероучение святого Иустина Мученика в его отношении к языческой философии // *Вера и разум: журнал богословско-философский, издаваемый при Харьковской духовной семинарии.* Т. II. Ч. 2. Харьков, 1893. С. 225 (и далее).

¹⁸² *Приходько М. А., свящ.* Раннехристианская критика языческой религии и платоническое учение о судьбе // *Универсум Платоновской мысли: Корпус текстов Платона в истории его интерпретаций: Материалы XXII Международной конференции.* СПб., 2015. С. 127.

Именно свободная воля ангелов стала причиной падения многих из них. Цель падших ангелов — демонов — совратить и отвести людей от Бога (1Apol. 58). Результат их деятельности двояк: во-первых, они прививают людям пристрастие к земным вещам, богатству и проч.; во-вторых, способствуют их уклонению в заблуждения. Для достижения этого падшие духи опираются на «многообразную склонность ко злу», имеющуюся в свободной воле человека (1Apol. 10). Как верно подмечено одним из исследователей, по мысли св. Иустина, деятельность демонов в некотором смысле обусловлена свободой человека, через которую они воздействует на весь остальной мир¹⁸³. Одним из таких орудий демонов, создавших ложную религию, является фаталистическая идеология.

Критикуя стоиков, св. Иустин Философ именно свободу воли противопоставляет космическому «фатуму»: человек — αὐτεξούσιον и не зависит от судьбы. В 43-й главе «Первой апологии» содержится пространный экскурс, посвященный этой теме. В предшествующих главах (1Apol. 31–42) святой на основании исполнения мессианских ветхозаветных пророчеств доказывает Божество Христа. В контексте этого мч. Иустин возражает против утверждения, что всё, в том числе и исполнение пророчеств, происходит по необходимости судьбы, по εἰμαρμένη. Пророчества — результат Божественного предведения, и они не лишают свободы человека, несущего ответственность за принятие окончательного решения (1Apol. 43).

Отвергая учение о детерминированности наших поступков фатумом и утверждая нашу свободу вы выборе добра и зла, мч. Иустин выдвигает ряд аргументов (см.: 1Apol. 43; ср.: 2Apol. 7):

1. Если человек не властен над своими поступками, бессмысленны как награды, так и наказания Божии, ибо нельзя обвинять того, кто действовал под принуждением.

¹⁸³ Более подробно об этом см.: *Приходько М. А.* Учение ранних апологетов в историко-философском контексте (Иустин Философ и Татиан Ассириец). СПб., 2014. С. 104–106.

2. Люди действуют по собственному выбору, ведь поведение одного и того же человека различно в разное время: иногда оно хорошо, иногда плохо. Но такого быть не может, если характер человека утверждён фатальной необходимостью, — если ему суждено быть хорошим или плохим.
3. В случае фатализма не могло бы быть такого, что некоторые люди — хорошие, а некоторые — плохие, поскольку в этом случае судьбу должно представить как не соответствующую самой себе. Либо же вовсе следует не разграничивать добродетели и пороки, делая их зависимыми только от субъективного мнения.

Но, с другой стороны, мч. Иустин говорит и о некоем положительном смысле *εἰσαρτέων*. Существует только одна неизбежная судьба: люди будут вечно счастливыми или несчастными, вечно блаженствовать или страдать в зависимости от того, что выбрали в этой жизни, добро или зло (1Apol. 43)¹⁸⁴. Ведь ни злодею, ни добродетельному невозможно скрыться от Бога и «каждый по качеству дел своих получит вечное мучение или спасение» (1Apol. 12). Таким образом, только через стяжание добродетелей человек может сподобиться быть причастным Господу, обрести бессмертие и достичь доступного ему Боговедения¹⁸⁵. Добродетель же неразрывно связана с нравственностью, а следовательно, и со свободным волеизъявлением, чуждым фатальности¹⁸⁶.

Еще один «положительный» смысл понятия судьбы можно увидеть в следующих словах св. Иустина:

«Что мы сотворены в начале, это было не наше дело; но чтобы мы избирали следовать тому, что Ему приятно, Он посредством дарованных нам разумных способностей убеждает нас и ведет к вере» (1Apol. 10).

¹⁸⁴ По замечанию Г. И. Беневица, речь здесь идет о понимании *εἰσαρτέων* в смысле Божия суда. См.: Беневиц Г. И. Краткая история «промысла»... С. 55.

¹⁸⁵ Сидоров. А. И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. II: Доникийские отцы Церкви и церковные писатели. М., 2011. С. 203.

¹⁸⁶ В положительном смысле *εἰσαρτέων*, как представляется, следует понимать и конечную судьбу демонов — вечное наказание огнем (1Apol. 28).

По справедливому замечанию архим. Киприана (Керна), в этих словах заключена мучительная проблема свободы человека. Не по своей воле, не свободно, но человек должен был принять свою свободу. Это — одно из самых острых противоречий в антропологии, однако эту интересную тему св. Иустин Философ лишь поставил, но не развил¹⁸⁷.

То есть человек не является абсолютно свободным внешне, но внутренне — он свободен и призван это осознать. Эту его мысль позднее будут развивать другие авторы, особенно Немесий Эмесский. Св. Иустин прямо говорит, что человека окружает «некая физическая необходимость»¹⁸⁸. Мы рождаемся без нашего ведома и согласия, часто воспитываемся во вредных привычках и греховном образе жизни. В этом смысле мы можем даже называться «чадами необходимости»¹⁸⁹. Но у всех нас есть возможность стать детьми «свободы и знания», если через крещение примем новое рождение (1Apol. 61). Таким образом, именно во Христе человек обретает подлинную свободу.

В очередной раз подчеркивая самовластие человека, мч. Иустин приводит в пользу свободы два изречения из Ветхого Завета: Втор. 30:15 и Ис. 1:16–20¹⁹⁰. Эти библейские выражения несомненно предполагают существование свободной воли, способность выбирать добро или зло и открыть для себя благие последствия послушания Богу. Также Иустин ссылается на известную аксиому Платона: «вина в человеке избирающем, а Бог невиновен» (αἰτία ἐλομένου θεὸς ἀναίτιος) (1Apol. 44; ср.: Resp. X.617e).

¹⁸⁷ Киприан (Керн), архим. Патрология. Т. I. Париж, М., 1996. С. 119. См. также: Тареев М. М. Вероучение святого Иустина Мученика... С. 223.

¹⁸⁸ Такое выражение («a sort physical necessity») употребляет в своем исследовании Э. Р. Гуденаф. См.: Goodenough. E. R. The Theology of Justin Martyr. Jena, 1923. P. 226. Ср. со словами Афинагора: «Человек по воле Создавшего его подлежит определенному порядку, как в отношении к происхождению своему, которое подчиняется одному общему закону, так и к устройству своего тела, не уклоняющемуся от закона, и в отношении к концу жизни, одинаковому и общему для всех» (Legat. pro christian. 25; ср.: De resurrect. 25).

¹⁸⁹ Отметим, что необходимость и неведение, в которых рождается человек, не увязываются св. Иустином с грехопадением Адама. См.: Kaye J. Some Account of the Life and Writings of Justin Martyr. Cambridge, 1853. P. 75.

¹⁹⁰ Вот, я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло (Втор. 30:15). Омойтесь, очиститесь; удалите злые деяния ваши от очей Моих; перестаньте делать зло; научитесь делать добро, ищите правды, спасайте угнетенного, защищайте сироту, вступайтесь за вдову. Тогда придите — и рассудим, говорит Господь. Если будут грехи ваши, как багряное, — как снег убелю; если будут красны, как пурпур, — как волну убелю. Если захотите и послушаетесь, то будете вкушать блага земли; если же отречетесь и будете упорствовать, то меч пожрет вас: ибо уста Господни говорят (Ис. 1:16–20).

Мч. Иустин убежден, что Платон заимствовал эти слова у прор. Моисея, ибо «Моисей древнее всех греческих писателей. Да и во всем, что философы и поэты говорили о бессмертии души, о наказаниях по смерти, о созерцании небесного и о подобных предметах, пользовались они от пророков» (1Apol. 44). Иными словами, Иустин имеет в виду, что самые лучшие философы и поэты хоть и развивали определенные идеи, но семена, понимание и принципы их они получили от пророков.

Развивая тему профетизма, апологет понимает возражения сторонников фатализма, основанные на предсказаниях будущего. Этот факт якобы подтверждает, что εἰσαρτέων довлеет и является причиной всех вещей (1Apol. 44. Ср.: Dial. 141). Возражая, св. мч. Иустин использует классическое объяснение этого утверждения: в таких случаях происходит взаимосвязь предведения и Промысла, которые действуют таким образом, что наша свободная воля остается нетронутой. Бог вознаградит нас или накажет в вечности в соответствии с нашими свободными действиями, которые Он тем не менее предзнает как Всеведущий. В связи с этим мч. Иустин подчеркивает автономию нашей воли:

«Если же слово Божие предсказывает, что некоторые, люди и ангелы, будут наказаны, то это потому, что Бог предузнал, что они непременно сделаются нечестивыми, а не потому, что Он сделал их такими. Поэтому все желающие, если они покаются, могут получить милость от Бога, и Писание называет их блаженными, говоря: *блажен человек, которому Господь не вменит греха* (Пс. 31:2); то есть, покайся в своих грехах, он получит от Бога прощение их» (Dial. 141).

Следовательно, св. Иустин восстает не только против фатализма стоиков, но и против теологического фатализма, утверждающего, что судьбу всего определяет Бог. Божественное предведение не подразумевает какой-либо фатальности¹⁹¹ и не препятствует осуществлению свободы человека. Более того, в случае фаталистического взгляда на мир необходимо признать

¹⁹¹ В другом месте св. Иустин приводит следующее доказательство этому, ссылаясь на пророчество, что Христос должен въехать в Иерусалим на ослице. Это предсказание не вынудило Иисуса быть Мессией, но указало человечеству признак, по которому Христа можно было узнать (Dial. 88). Таким образом, Бог предзнаменовывает события, но не предопределяет их.

бессмысленность покаяния, ведь человек не может измениться, а Писание, убеждающее нас в обратном, — обманывает¹⁹².

Подобным образом о теме Божественного предведения св. Иустин размышляет в «Первой апологии», противопоставляя представлению о судьбе сочетание учения о свободе человека и Промысле Бога:

«Таким образом, когда говорим, что будущие события были предсказаны, — не то говорим, будто они совершаются по необходимости судьбы, но то, что Бог, зная наперед будущие дела всех человеков, и определяя в Себе, что каждый человек должен получить воздаяние по достоинству дел своих, предсказывает через пророчественного Духа, что они получают от Него сообразно с достоинством своих дел: через это Он всегда призывает человеческий род к новому вниманию и напряжению и показывает свое попечение и промышление о них» (1Apol. 44).

Особого внимания заслуживают последние слова вышеприведенного отрывка, указывающие на Промыслительное действие Бога в отношении Своего творения. Вопрос о Промысле вообще очень важен для св. Иустина. В первой же главе «Разговора с Трифоном иудеем» он полемизирует с теми, кто отвергает индивидуальный Промысл Бога о каждом человеке (Dial. 1). Для христианского сознания и мировосприятия аксиомой является то, что Бог заботится о спасении каждого отдельного человека¹⁹³. Спасение же — не что иное, как исправление греховного состояния человека и достижение святости, которое возможно только при условии свободной воли человека¹⁹⁴. При этом Промысл Божий «не только не стесняет свободу человека, но и утверждает ее, является подлинным ее основанием»¹⁹⁵.

Таким образом, как было показано, св. мч. Иустин постулирует христианское вероучение о свободе воли, которое всячески защищал от притязаний абсолютного фатализма Хрисиппа и его последователей. В этой

¹⁹² «Не праведников и не целомудренных призывал Христос к покаянию, но нечестивых, невоздержных и неправедных. Так Сам Он говорил: *Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию* (Мф. 9:13). Ибо Отец Небесный хочет покаяния грешника, а не мучения его». (1Apol. 15).

¹⁹³ Мнение Иустина о Промысле согласуется со Священным Писанием и общепринятым смыслом. В противном случае (с чем собственно Иустин и полемизирует) Промысл — вовсе не Промысл. И такое учение не дает основания для любви к Богу и никакого повода для религиозности в целом и молитве в частности. См.: *Kaye J. Some Account of the Life and Writings of Justin Martyr*. Cambridge, 1853. P. 82.

¹⁹⁴ Ср.: *Theoph. Antiochenus. Ad Autol. III.7; Athenagoras. De ressurect. 18–19*.

¹⁹⁵ *Приходько М. А. Учение ранних апологетов...* С. 117.

полемике обнаруживаются несколько аспектов классического нравственного аргумента против фатализма¹⁹⁶.

Но св. Иустин никогда не отождествлял религию только лишь с рациональной мыслью греков. Христианство для него — откровение в полном смысле этого слова. Потому-то и опровержение фатализма зиждется в первую очередь на свидетельстве Священного Писания о том, что свободная воля — Божий дар человеку, в котором заключается образ Создавшего. Вина первого человека, слабость человечества, поврежденного грехом, злые демоны и их влияние — основные факторы зла, которое актуализируется свободной волей разумных существ. Потому-то подлинная свобода возможна только в Боге. Если же согласиться с фаталистичной картиной мира, то в ней не останется места ни Богу, ни Его Промыслу, ведущему людей ко спасению.

2.2. Татиан (II в.)

Воззрения раннехристианского апологета Татиана на присутствие в мире рока и судьбы можно проследить на примере единственного полностью сохранившегося его произведения «Речь против эллинов».

По мысли Татиана, вся языческая религия — результат деятельности падших ангелов. Они обольщают поникшие долу души людей разнообразными и коварными ухищрениями и препятствуют возвыситься к жизни небесной (Or. 16)¹⁹⁷. Для достижения этого демоны передали людям «законы смерти», позволяющие материальному господствовать над душою и тождественные фаталистическому мировоззрению (Or. 15)¹⁹⁸.

Таким образом, εἰσαρμένῃ для апологета — мерзостная выдумка демонов: «Вот каковы демоны. Они-то изобрели судьбу» (Or. 9). По словам

¹⁹⁶ По мнению Д. Аманды, св. Иустин первым среди христианских писателей использовал нравственный антифаталистический аргумент Карнеада. См.: *Amand D. Op. cit.* P. 195.

¹⁹⁷ Как справедливо замечает свящ. М. Приходько, «языческая религия и связанная с ней магия, по мысли Татиана, увязывают человека в низшей, вещественной сфере, не помогая, а препятствуя ему подняться до сферы небесного». См.: *Приходько М. А. Учение ранних апологетов...* С. 114.

¹⁹⁸ Ср.: там же. С. 108.

Татиана, манипуляции человечеством посредством судьбы являются разновидностью развлечения для демонов. Он изображает их в качестве зрителей театра, смеющихся над положением человечества:

«И всякое рождение, как на сцене, доставляет наслаждение тем [демонам. — *иер. С. Д.*], которые, как говорит Гомер, смех несказанный воздвигли» (Ог. 8; ср.: *Homerus. Πias. I.599–600*).

Важным элементом фатализма является астрология: демоны внушили людям мысль о господстве рока и предопределенности всех земных событий согласно расположению звезд на небосводе (Ог. 9).

Наличие в мире идеи о судьбе Татиан полагает как закономерное следствие грехопадения, являющееся результатом влияния на человека злых сил. Он пишет:

«Эти последние [демоны. — *иер. С. Д.*] сделали людей жертвою своего отступничества. Они, показавши людям порядок расположения звезд, как играющие в кости, ввели судьбу (*τὴν εἰμαρμένην εἰσηγήσαντο*), которая чужда справедливости (*λίαν ἄδικον*), ибо судья ли кто или подсудимый, такими сделались по определению судьбы (*εἰμαρμένην*); убийцы и убиваемые, богачи и бедняки — порождения той же судьбы...» (Ог. 8).

Смысл подобных демонических внушений апологет видит в том, чтобы представить нравственное состояние падшего человека как не зависящее от него самого, но от тех, «которые располагают рождением», то есть богов¹⁹⁹ (Ог. 8–9). Этим Татиан показывает, что все усилия демонов направлены на подавление у человека осознания свободы воли, а следовательно, потенциальной возможности отвергнуть грех и вернуть себе первоначальное совершенство (Ог. 11). Против подобного рода заблуждения Татиан восклицает, что христиане отвергли учение о судьбе, внушенное демонами, и вместо языческих планетарных богов²⁰⁰ поклоняются Единому Богу:

«Но мы выше судьбы, и вместо блуждающих демонов знаем одного Господа неизменного; и, не подчиняясь судьбе, отвергаем и ее законоположителей» (Ог. 9).

¹⁹⁹ Которые, по мысли Татиана, являются демонами.

²⁰⁰ Имеются в виду небесные тела, которые отождествлялись с богами: Солнце, Луна, планеты. Их Татиан именует «блуждающими демонами» (Ог. 9).

Действительно, в этих словах прослеживается противопоставление христианства не только учению о судьбе, но и в целом античной религиозно-мировоззренческой картине мира, в которой язычество расценивается как некая антирелигия²⁰¹. Вместе с тем Татиан признаёт объективной реальностью языческую картину мира в той степени, в которой сам человек желает ей принадлежать. Язычник подвержен судьбе настолько, насколько сам вверяет себя силам, противоположным Богу. Более того, Татиан характеризует «судьбу» (εἰμαρμένη) как «несправедливость» (ἀδικία) (Or. 8) и «неразумность» (ἄλογος) (Or. 9), привнесенные в картину бытия.

Такое фаталистическое мирозерцание есть порождение богоотступничества, отвержения Безначального Бога Духа как Создателя и Промыслителя мироздания, постигаемого, соответственно, через видимые вещи и Промышление о мире (Or. 4)²⁰². Поэтому Татиан полагает, что главной задачей христианина является отречение от судьбы как категории, принадлежащей к греховному состоянию личности, и выход за ее пределы через практическое исповедание веры в Истинного Бога.

Взывая к логике здравого смысла, апологет утверждает, что если греческим богам нравятся те же постыдные страсти, что и людям, то, значит, и эти боги подлежат господству εἰμαρμένη²⁰³. Этим Татиан упрекает язычников за их веру в предопределенность человеческой судьбы, иллюстрируя свои слова примерами логической несостоятельности эллинской космогонии. С резкой критикой и насмешкой рассматривает он различные греко-римские мифологические сказания. По его мнению, нет необходимости прикладывать большие усилия для того, чтобы понять абсурдность этих легенд и чушь, изобретенную демонами, чтобы обмануть людей. Поэтому писатель в итоге и задается вопросом, ответ на который

²⁰¹ Приходько М. А., *свящ.* Раннехристианская критика языческой религии... С. 130.

²⁰² См.: *Он же.* Учение ранних апологетов... С. 107.

²⁰³ «И сами демоны, вместе с вождем своим Зевсом, не подчинены ли также судьбе, так как они поработились тем же страстям, каким и люди?» (Or. 8).

очевиден: «...каким образом я могу допустить рождение по судьбе (γένεσιν τὴν καθ' εἰμαρμένην), когда вижу таких распорядителей ее?» (Ог. 11).

Естественно, нельзя говорить о какой-либо судьбе, когда речь идет о нравственном поведении человека. Чтобы показать личную ответственность человека за свои поступки, Татиан подчеркивает изначальную свободу воли и выбора²⁰⁴, которая была дана Богом человеку и ангелам с момента их сотворения²⁰⁵. Люди живут, умирают, совершают добродетели и отказываются от пороков без вмешательства εἰμαρμένη. Свобода — причина наших падений, нашего рабства и нашей гибели. И эта же свобода, не согласующаяся с фатализмом, является основой для покаяния и спасения:

«Умри для мира, отвергнув его безумие; живи же для Бога, и, познав Его, отвергни древнее рождение (τὴν πάλαιαν γένεσιν παραιτούμενος). Мы сотворены не для того, чтобы умирать, но умираем по своей вине. Свободная воля погубила нас; бывши свободными, мы сделали рабами, продали себя чрез грех. Богом ничего худого не сотворено, — мы сами произвели зло; а кто произвел его, может снова отвергнуть его» (Ог. 11).

Если же принять учение о господстве судьбы, то человек не просто лишается мотивации для свободного совершенствования, но через пригвождение страстям и порокам вовсе лишается свободы. Потому-то, с одной стороны, свобода — великий Божий дар человеку, но с другой — великая опасность в его руках, ибо грех, зло также осуществляются благодаря тому, что человек свободен. Тем не менее «человек сам определяет свое место в космосе, а не космос это делает за него»²⁰⁶.

В традиционном христианском ключе решает писатель и вопрос теологического фатализма:

²⁰⁴ У Татиана, по утверждению М. Фреде, прежде всех христианских и языческих мыслителей встречается выражение «свобода выбора» (ἐλευθερία τῆς προαιρέσεως) (Ог. 7), эквивалентное понятию «свобода воли». *Frede M. A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought. Berkeley, 2011. P. 102.*

²⁰⁵ По мысли Татиана, люди и ангелы не созданы добрыми по природе, ибо природная благость присуща лишь Богу (ср.: Мк. 10:18). Человек же может быть добрым только по добровольному выбору. «Впрочем, Слово, прежде сотворения человек, создало ангелов. Тот и другой вид творения создан свободным и не по естеству добрым, ибо это принадлежит одному Богу, а люди могут делаться добрыми по свободному определению воли своей; так что нечестивый по справедливости будет наказан, потому что сделался худым чрез себя, а праведник по достоинству получит похвалу за добрые дела, потому что он по свободе своей не преступал воли Божией» (Ог. 7).

²⁰⁶ *Приходько М. А., свящ. Раннехристианская критика языческой религии... С. 129.*

«Слово же, по Своему могуществу, имея в Себе предвидение того, что имеет произойти не по определению судьбы, но от свободного произволения избирающих, предсказывало будущие события, останавливало зло запрещениями, и похвалою поощряло тех, которые пребывали в добре» (Or. 7).

Верно охарактеризовал это высказывание Г. И. Беневич: «Сила Божия Логоса, по Татиану, обладает предведением будущих событий, которые произойдут не благодаря фатуму, но по свободному расположению воли и выбору разумных тварей. В соответствии с этим сила Логоса и проявляла себя в истории»²⁰⁷ (Or. 7). Следовательно, Божественное свойство предведения неразрывно связано с Его промыслом о мире.

Итак, Татиан, подобно св. мч. Иустину, утверждает, что учение о судьбе — дело рук падших ангелов, желающих подчинить себе доверчивых людей и отвратить их от Истинного Бога. Татиан постулирует христианский догмат о свободе воли и обращает внимание на состояние нравственной жизни. Человеческие действия — не работа судьбы, но результат использования людьми своей свободы. Именно благодаря свободной воле человек имеет возможность определиться и получить блаженство или наказание. Вся критика фатализма Татианом основана, по сути, на единственном аргументе — учение о судьбе подавляет свободу, а следовательно, и ответственность. В рамках концепции господства судьбы нет возможности для реализации подлинного бытия человека, то есть его богоподобия.

²⁰⁷ Беневич Г. И. Краткая история «промысла»... С. 57. Прочитываем непосредственно обозначенный Г. И. Беневичем фрагмент из сочинения Татиана: «Слово же, по Своему могуществу, имея в Себе предвидение того, что имеет произойти не по определению судьбы, но от свободного произволения избирающих, предсказывало будущие события, останавливало зло запрещениями, и похвалою поощряло тех, которые пребывали в добре» (ср.: Or. 7). Иными словами, здесь Татиан показывает активную деятельность Логоса в отношении человека после его сотворения. См.: *Donaldson J. A Critical History of Christian Literature and Doctrine From the Death of the Apostles to the Nicene Council. Vol. III: The Apologists. London, 1866. P. 45.*

2.3. Сщмч. Иринеи Лионский (ок. 130–202)

Полемизируя преимущественно с гностиками, сщмч. Иринеи Лионский специально не обращается к критике фатализма, однако в ходе полемики с гностиками касается этой темы в связи с проблемой зла.

Ошибка гностиков состоит в том, что они наделяли зло бытием, считали Иегову Творцом материального мира и противопоставляли Его новозаветному Богу любви, что вело к учению о двух Богах, разрывало и противопоставляло два Завета. Возражая против их дуализма, святитель отстаивает веру в Единого Бога. Творец мира, Бог Ветхого и Нового Завета, Отец Иисуса Христа — Один и Тот же Бог, Который промышляет и заботится о мире (Adv. III.25.1).

Благой Бог создал все добрым. Он один является Совершенным, в то время как Его творение — всегда несовершенно в сравнении с Ним, иначе тварь была бы равна Богу, что невозможно. Это несовершенство проявляется в том числе и в неправильном использовании свободной воли, которой наделены все разумные существа. Следовательно, источником греха является не Бог, но «исключительно непослушание разумных тварей — во-первых, ангелов, а затем людей. Бог сотворил человека и ангелов свободными от необходимости подчиняться Ему. Люди должны были утвердиться в свободно избранной любви и послушании Богу, поэтому и была возможность непослушания (Adv. IV.38)...»²⁰⁸. Эта свобода — главная характеристика подобия человека Богу: «...человек изначально имеет свободную волю, как и Бог, по подобию Коего он создан, имеет свободную волю» (Adv. IV.37.4)²⁰⁹.

Итак, именно свобода позволяет людям как совершенствоваться в добре, так и падать во зло, таким образом являясь «первым и важнейшим

²⁰⁸ Беневиц Г. И. Святой Иринеи Лионский // Антология восточнохристианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. Т. I. СПб., 2009. С. 29–30.

²⁰⁹ В связи с этим характерно замечание, что для сщмч. Иринея человеческая воля (θέλησις) в целом тождественна способности человеческой души к самоопределению (αὐτεξούσιος). См.: Говорун С. Н. Воля // Православная энциклопедия. Т. IX. М., 2005. С. 293.

фактором, обуславливающим для человека возможность спасения»²¹⁰. Лионский епископ не устает повторять, что все люди имеют ту же природу, и любой человек может спастись или погибнуть:

«Человек же, одаренный разумом и в этом отношении подобный Богу, созданный свободным в выборе и самовластным, сам для себя есть причина того, что он делается иногда пшеницею, иногда соломою» (Adv. IV.4.3).

Этот догмат веры Лионский епископ объясняет и доказывает в 37-й и 39-й главах IV книги своего трактата «Против ересей». Поскольку самым авторитетным доказательством во всех спорах с гностиками для сщмч. Иринея служило Священное Писание, то и здесь он приводит множество примеров в подтверждение того, что человек наделен свободой. Моральные увещания пророков, наставления и молитвы Христа и Его апостолов, похвалы и порицания в Новом Завете — всё это основывается на свободной воле человека (Adv. IV.37; 39).

«А если бы некоторые по природе были добры, а другие злы, то ни добрые не заслуживали бы похвалы, ибо они таковыми устроены, ни те не были бы достойны порицания, ибо они так созданы. Но поелику все одной и той же природы могут соблюдать и делать доброе, а с другой стороны могут опускать и не делать его, то справедливо у людей, пользующихся благими законами, тем более у Бога, одни восхваляются и получают достойное одобрение за избрание добра и пребывание в нем, а другие порицаются и подвергаются достойному осуждению за отвержение доброго и благого. И потому пророки увещевали людей поступать справедливо и делать добро, как я пространно показал, потому что это в нашей власти, но по крайней небрежности мы забыли это и нуждаемся в благом совете, который Благий Бог и даровал нам чрез пророков» (Adv. IV.37.2).

В этих словах содержится указание на одно из основных свойств Благого Бога — промысление о мире. Вместе с тем Божественный Промысл не отменяет свободной воли человека, но помогает тем, кто избирает благое:

«Бог же промышляет о всём, посему и дает совет, а давая совет, Он присутствует с теми, которые пекутся о нравственности. (Adv. III.25.1).

²¹⁰ Скурат К. Е. Сотериология святого Иринея Лионского // Богословские труды. Сб. VI. М., 1971. С. 77.

Как уже было сказано, гностик Валентин подразделял людей на три типа: духовных (пневматиков), душевных (психиков) и плотских (хиликов), так что духовный обязательно спасется; душевный может обрести как спасение, так и погибель; плотской обречен на безвозвратную погибель. При этом гностики учили, что люди становятся таковыми от рождения (то есть по природе) и никак затем не изменяются.

Такому жесткому детерминизму и завуалированной форме «судьбы» сщмч. Иринея противопоставляет христианское учение о том, что добрых или злых людей от природы нет. Таковыми они лишь делаются в зависимости от использования своей свободы. Интересно то, что сщмч. Иринея полностью не отвергает эту гностическую «схему» деления людей на три рода. Но, в отличие от гностиков, он показывает, что люди становятся такими не от рождения, но по своей жизни, в зависимости от того, как используют свою свободу. Если человек живет в грехе и по похотям — он плотской, если живет эмоциями — душевный, а если Духом Церкви — духовный. Поэтому, объясняет Г. Уингрэн, для сщмч. Иринея «свобода человека является признаком власти Христа: все люди могут быть воздвигнуты из состояния, в котором находятся, и Евангелие, которое сейчас распространяется по всему миру, провозглашено всем»²¹¹.

Итак, сщмч. Иринея учит, что Бог принимает участие в жизни человека, но при этом никогда не нарушает человеческую свободу, с которой Сам его создал. При этом подлинная свобода — свобода от греха — возможна только во Христе.

²¹¹ *Wingren G. Man and the Incarnation. A Study in the Biblical Theology of Irenaeus. Eugene, Oregon, 1959. P. 140.*

2.4. Сщмч. Ипполит Римский (ок. 170 – ок. 235)

В главном своем произведении «Опровержение всех ересей» (или «Философумены») сщмч. Ипполит²¹² ведет полемику с учением о судьбе, которая в его представлении жестко связана с астрологией. В свою очередь, последняя, в сочетании с магией, в глазах епископа была одним из главных факторов, способствовавших формированию гностицизма. В начале четвертой книги, которая открывается опровержением астрологии, он говорит:

«Дабы никто не считал догмы халдеев относительно астрологии истинными и обоснованными, мы не упустим момент кратко изложить опровержение этих учений. Мы покажем тщетность этого дела, а также что гадатель далеко не помогает людям и не защищает их, но, скорее всего, разрушает до основания души, надеющиеся на бесполезные и поверхностные знания [...] Те, кто упражнялись в этих науках и стали учениками халдеев [ператы. — *иер. С. Д.*], прикидывались, что открывают людям чудные и восхитительные тайны. Они поменяли несколько новых терминов в астрологический словарь и составили некоего рода новую “ересь”. И поскольку эти люди уделяют столько внимания искусству астрологов, поскольку они пользуются свидетельствами и утверждениями “халдеев” и этим они хотят придать авторитет своим частным учениям, прежде всего, и как нам кажется уместным, мы покажем непоследовательность и абсурдность астрологии. Далее мы покажем отсутствие твердой почвы и ошибочность системы ператов — немощную ветвь непрочного корня» (Ref. IV.1.2).

Далее следует убедительное опровержение астрологии (Ref. IV.1.3–7). Этот пассаж является почти дословным копированием антиастрологического учения Секста Эмпирика, изложенного в его произведении «Против астрологов»²¹³. Святитель использует практически все основные классические доказательства против астрологии, за исключением аргументов

²¹² Несмотря на то что сщмч. Ипполит трудился в Риме, его образование носило эллинский характер и писал он на греческом языке. Да и достоверно неизвестно, где проходила его жизнь (вполне возможно, что на Востоке). Поэтому вполне обосновано рассмотрение его взглядов в настоящей диссертации. О версиях жизни св. Ипполита см: *Ткаченко А. А.* Ипполит Римский // Православная энциклопедия. Т. XXVI. М., 2011. С. 202–210.

²¹³ См.: *Секст Эмпирик.* Против разных наук. Кн. V: Против астрологов. 50–105 // *Секст Эмпирик.* Сочинения. Т. II. М., 1976. С. 181–191. Детальную сравнительную таблицу того, что Ипполит заимствовал у своего литературного источника см. в: *Amand D.* Op. cit. P. 226–227.

вѣща варваріка́ и нравственного. Основное внимание уделено аргументу практической невозможности точно определить гороскоп. Сщмч. Ипполит показывает, что ни момент рождения человека нельзя определить с точностью, ни сам гороскоп невозможно составить непогрешимо²¹⁴.

Вслед за этим святитель приводит и другие классические аргументы против астрологического фатализма. Так, св. Ипполит является самым ранним христианским автором, который представляет нам аргумент разных судеб²¹⁵:

«Родившиеся в одно и то же время не жили одинаковой жизнью, но некоторые, например, стали царствовать, а другие состарились в узах. Так, никто не был равен Александру Македонскому, хотя многие во Вселенной родились одновременно с ним; равно как никто не равен философу Платону. Посему халдеи, рассматривая время рождения в какой-либо конкретной широте, не могут сказать точно, будет ли родившийся человек счастлив, ибо многие родившиеся в это же время будут несчастны. Поэтому тщетно сходство в соответствии с расположением звезд» (Ref. IV.1.5).

Не оставил без внимания иерарх и противоположного аргумента общей судьбы, которая одинаково постигла всех «варваров, сражавшихся против греков при Марафоне или Саламине», хотя они не родились «под стрелой Стрельца». Подобно и «множество греков, возвращавшихся из Трои, были погружены в морские глубины вокруг берегов Эвбея», однако «невозможно же, чтобы все они, обладая большими взаимными различиями, родились под чашей Водолея» (Ref. IV.1.5). По всей видимости, и в использовании этого доказательства св. Ипполит был первым среди христианских писателей.

Вместе с тем, хотя св. Ипполит использует и повторяет аргументацию Секста и Карнеада, он не предлагает сугубо христианского опровержения фатализма и астрологии. В «Опровержении всех ересей» нет даже нравственной антифаталистической аргументации. Возможно, такого рода аргументы содержались в ныне утраченных фрагментах его сочинения.

²¹⁴ Об этом см.: *Денисюк С.* Астрологическая тематика в церковной письменности... С. 77–84.

²¹⁵ *Hegedus T.* Early Christianity and Ancient Astrology... P. 43.

2.5. Бардесан (154–222/223)

Оценка вероучения Бардесана вариативна («последний из гностиков»²¹⁶, последователь Валентина, астролог, создатель собственной ереси и т. п.), хотя в целом все исследователи сходятся во мнении, что его учение было специфическим и не соответствовало христианскому во всех аспектах²¹⁷.

В «Книге законов стран» Бардесан считает, что существуют «три вещи: природа, судьба и свобода, каждая из которых сохраняет свою собственную форму бытия...» (38 [39])²¹⁸. Для Бардесана перечисленные три термина являются главными темами в его сочинении. Соответственно, необходимо начать анализ его творения с определения данных понятий.

Слово «природа» является переводом с сирийского существительного мужского рода *kuānā* — природа, творение, сила, форма, субстанция²¹⁹. Стоит также отметить, что *kuānā* соответствует по значению греческому существительному ἡ φύσις²²⁰ и обозначает рождение, возникновение, бытие вообще²²¹. Поэтому можно заключить, что Бардесан понимал под термином

²¹⁶ Сагарда Н. И., Сагарда А. И. Полный курс лекций по патрологии. СПб., 2004. С. 1186. Впрочем, Х. Драйверс, анализируя взгляды Бардесана, приходит к умозаключению, что он не был ни стоиком, ни гностиком: *Drijvers H. J. W. Bardaisan of Edessa. Assen, Van Gorcum, 1966. P. 222–224.*

²¹⁷ Так, например, он не верил в телесное воскресение перед Страшным Судом, хотя признавал воскресение душ. См.: Кошеленко Г. А. Бардесан // Православная энциклопедия. Т. IV. М., 2002. С. 333. Тем не менее определенный период своей жизни он был членом Церкви. Поэтому рассмотрение его взглядов в настоящей диссертации представляется вполне обоснованным.

²¹⁸ Здесь и далее текст из «Книги законов стран» цитируется по переводу Х. Драйверса на английский с сирийского языка; Х. Драйверс набрал сирийский текст по критическим изданиям, а затем на facing pages напечатал собственный перевод данного произведения. Ввиду этого, а также с целью сокращения сносок, в настоящем исследовании после цитат из «Книги законов стран» в круглых скобках указываются сначала страницы сирийского текста, а затем в квадратных — страницы его перевода согласно следующему изданию: *The Book of the Laws of Countries. Dialogue on Fate of Bardaisan of Edessa. Assen, Van Gorcum, 1965.*

²¹⁹ *A Syriac Lexicon. A Translation from Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum. Piscataway (New Jersey), 2009. P. 619.*

²²⁰ *Payne-Smith R. Thesaurus Syriacus. Oxford, 1879. P. 1703.*

²²¹ «Греческое существительное ἡ φύσις является производным от глагола φύω, имеющего следующие основные значения: 1 — (по)рождать, производить на свет, создавать; 2 — вырастать, расти, рождаться, возникать (в формах среднего залога). В свою очередь глагол φύω возводится лингвистами к общеиндоевропейскому корню “bheu” — “быть” и обнаруживается в большинстве современных европейских языков, а также и в финно-угорской и алтайской языковых группах, в разных формах глагола “быть”». См.: Рожанский И. Д. Развитие естествознания в эпоху Античности. М., 1979. С. 65–66, 107. Также см.: Кирилл (Зинковский), иером. Термин «φύσις» в древнегреческой философии, Священном Писании и в творениях доникейских церковных писателей // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2011. Т. 12, № 3. С. 75. В православном богословии термин φύσις традиционно указывает на «тварный

«природа», в частности, человека и универсум в целом. Слово «свобода» — перевод с сирийского существительного женского рода *ḥēʿrūtā* — свобода, свободная воля²²². Третий термин — «судьба» является переводом с сирийского существительного мужского рода *ḥelqā* — судьба, доля²²³. Слово «*ḥelqā*» по смыслу взаимосвязано с латинскими существительными *fatum* и *sors* и греческими существительными ἡ μοῖρα и ἡ εἰσαρμένη²²⁴. Как считает Х. Драйверс, Бардесан полагал, что «*kyānā* — это уровень вегетативных функций жизни, *ḥelqā* — внешних событий, а *ḥēʿrūtā* — этический уровень, где существуют законы, господином которых является человек и которые он сам установил»²²⁵. Следовательно, лексическое значение сирийских терминов соответствует тому смыслу, который им предавал Бардесан.

Вместе с тем для более правильного понимания учения Бардесана необходимо рассмотреть анализируемые понятия в широком контексте «Книги законов стран». Начнем с определения слова «судьба» (*ḥelqā*).

Потребность заговорить о судьбе обусловил следующий вопрос его собеседников: «Некоторые утверждают, что люди управляются решением судьбы, иногда плохим, иногда хорошим» (26 [27]). На это Бардесан ответил:

«Филипп и Бар Ямма²²⁶, я знаю людей, которые называются халдеями [то есть астрологами. — *иер. С. Д.*], и других, кто любит знание этого искусства, как я некогда тоже лелеял его. <...> Относительно меня, как я могу судить, эти три варианта рассмотрения предмета представляются отчасти верными, а отчасти ошибочными. Они правы, потому что люди говорят согласно образу, который они воспринимают, и более того, поскольку люди видят объекты такими, как они открываются им, то они говорят так. Но они ошибаются, потому что мудрость Божья превосходит их [мудрость], то есть мудрость, учредившая миры, создавшая человека, установившая порядок руководящих знаков и давшая всем вещам власть, соответствующую каждой. Теперь я утверждаю, что

характер мира, отличающий его от Бога именно своей тварностью». См.: Мейендорф И., *прот.* Введение в святоотеческое богословие. Киев, 2002. С. 324.

²²² A Syriac Lexicon... P. 403.

²²³ Ibid. P. 460.

²²⁴ Payne-Smith R. Thesaurus Syriacus. Oxford, 1879. P. 1294.

²²⁵ Drijvers H. J. W. Bardaisan of Edessa... P. 85.

²²⁶ Х. Драйверс предполагает, что «имя Бар Ямма, возможно, скрывает Маркиона, который пришел с Синопа на побережье Черного моря, и поэтому он мог называться “сын моря”», то есть в переводе с сирийского *bar yammā* значит «сын моря». См. Drijvers H. J. W. Bardaisan of Edessa... P. 82.

эта сила во власти Бога: ангелы, правители, руководящие знаки²²⁷, элементы, человечество и животные. Тем не менее ко всем этим порядкам я определил власть, которая не распространяется на всё. Есть только Один, Кто имеет власть над всем. Но над некоторыми вещами они имеют власть, а над другими нет, как я сказал в конце, что Божья доброта может стать утверждением того, что над чем-то они имеют власть, а над другими вещами не имеют, из чего они могут узнать, что они имеют Владыку. Стало быть, существует нечто, что халдеи называют судьбой» (28, 30 [29, 31]).

Очевидно, что Бардесан предпринял попытку объединить халдейское понятие «судьба» с библейским учением о Премудрости Божьей, которой Господь основал землю и разумом Своим утвердил небеса (см.: Притч. 3:19). Благодаря этому Бардесану не пришлось избегать привычного термина (*helqā*) и, в то же время, раскрывать учение о судьбе, признаки которой он видел в нашей жизни.

Между тем примечательно, что судьба не является единственным определяющим фактором в жизни человека, но ей приходится считаться с его природой и свободой: «...очевидно, что люди определяются подобным образом, как нашим природным строением (*kyānā*), так и судьбой (*helqā*), вместе с тем и нашей свободой (*hē²rūtā*) каждый, кто как пожелает» (32 [33]). Исходя из этого:

«мы можем сейчас продолжить доказательство и показать, что судьба не имеет власти над всем. Для того, что называется судьбой, реально зафиксировано направление, определенное Богом для правителей и руководящих знаков. Согласно этому направлению и порядку духи изменяются, в то время как нисходят в душу, а души — когда нисходят в тела. Причины таких изменений называются судьбой и природным гороскопом...» (32 [33]).

Итак, Бардесан впервые открыто связал судьбу с гороскопом, из чего следует, что понятие «*helqā*» в его понимании имело и астрологический смысл, то есть судьбу определяли звезды, а Бог если и вмешивался, то опосредованно.

²²⁷ «Под “правителями” и “руководящими знаками” Бардесан подразумевал планеты и звезды». См. *Hegedus T. Necessity and Free Will in the Thought of Bardaisan of Edessa // Laval théologique et philosophique*, vol. 59, n. 2, 2003. P. 337.

Для того чтобы окончательно провести демаркационную черту между природой и судьбой, Бардесан обращает наше внимание на следующие факты:

«Судьба не может дать им детей, когда тело не имеет природной силы, чтобы получить их. Судьба также не может сохранить человеческое тело живым без пищи и питья... Эти и многие другие вещи относятся к царству природы... Возрастать и становиться взрослым является работой природы, но помимо этой работы — болезни и физические дефекты определяются судьбой... Иметь детей относится к сферы природы. Однако из-за судьбы дети иногда уродуются, иногда случаются выкидыши, и они иногда умирают преждевременно» (34 [35]).

Таким образом, очевидно, что многое зависит от природной конституции человека. Например, все люди умирают, поскольку природа у нас смертна, однако именно судьба определяет время смерти. Поэтому там, «где природа отклоняется от своего курса, это случается из-за судьбы, потому что ей противостоят правители и руководящие знаки, каждое изменение из-за которых называется гороскопом» (36 [37]).

Итак, Бардесан связывает судьбу с гороскопом и в связи с этим его собеседник Авида спросил его о влиянии звезд на жизнь человека. Отвечая на вопрос, Бардесан говорит, что он встречал подобное учение в халдейских, вавилонских и египетских книгах, и все эти доктрины очень сходны между собой. Между тем у него есть свое мнение относительно влияния звезд:

«Теперь слушай и попытайся понять, что не все люди во всём мире делают то, что определяют звезды судьбой в их секторах [влияния. — *иер. С. Д.*] и подобным образом. Для людей установлены законы в каждой стране той свободой, которая дана им от Бога, а этому дару препятствует судьба посредством правителей...» (40 [41]).

Итак, Бардесан логически пришел к тому, что судьба зачастую зависит от звезд. Вместе с тем он решил рассмотреть влияние звезд на обычаи каждой страны. Как он заметил, у каждой страны есть свои специфические традиции. Например:

«на севере, на территории германских племен и их соседей красивые мальчики служат мужчинам как жены и затем устраиваются свадебные торжества. Это не считается постыдным или позором, потому что существует такой закон. Вместе с тем невозможно,

чтобы все в Галлии, кто повинен в таком злодеянии, имел Меркурия в его гороскопе вместе с Венерой в доме Сатурна, на участке Марса и в западных знаках зодиака. Что касается мужчин, которые родились под этим созвездием, написано, что они будут постыдно использованы, как если бы они были женщинами» (48 [49]).

Вывод из приведенного наблюдения очевиден: законы стран не зависят от звезд и не определяются ими. Это следует и из того, что «все германцы умирают от удушья, за исключением тех, кто погиб на войне. Тем не менее невозможно, чтобы все германцы имели Луну и Время (*śaṣtā*) между Марсом и Сатурном в их гороскопе» (52 [53]). Более того, известно, что «все евреи, которые приняли закон Моисеев, обрезают своих мальчиков на восьмой день без ожидания прихода звезд и без учета местного закона» (56 [57]). Исходя из всех рассмотренных примеров, Бардесан пришел к выводу, что человеческие законы сильнее судьбы, а значит, звезды не определяют жизнь человека во всех аспектах.

Это вышеприведенное рассуждение является изложением антиастрологического аргумента об особенностях того или иного народа (*νόμια βαρβαρικά*). Астрологи (уже после Карнеада) нашли на него ответ, который содержится в климатологической астрологии: поскольку каждая часть Земли подвергается воздействию различных небесных тел, этим и объясняется различие в нравах живущих там народов. На это Бардесан отвечает контраргументом о рассеянии евреев, которые обрезают своих детей в восьмой день, в какой бы стране они ни находились. По всей видимости, именно Бардесан впервые использовал этот контраргумент, который позже неоднократно будет фигурировать в христианской полемике против астрологии²²⁸.

Если человеческие законы и гороскоп сравнивать с позиции гармонии, то и здесь наблюдается несоответствие. Так;

«мы не видим семь законов в мире согласно числу семи звезд, и не двенадцать в соответствии с числом знаков зодиака, и не тридцать шесть в соответствии с числом

²²⁸ Les Pères de l'Église et l'Astrologie. Paris, 2003. P. 45.

десятеричных звезд, но число законов в каждом царстве, регионе, в каждом округе и во всех населенных местах отличается одно от другого» (54 [55]).

Таким образом, гороскоп не прошел практическую верификацию. И хотя судьба как действие мудрости Божьей отчасти влияет на жизнь человека, однако ей приходится считаться как с природой человека, так и с его свободой.

Итак, Бардесан уделяет особое внимание учению о свободе человека; согласно Х. Драйверсу, *свобода* является «ключевым словом для жизни и мировоззрения Бардесана»²²⁹. Согласно ему, человек свободен в силу того, что он сотворен по образу Божьему и этим он уподобляется ангелам (12 [13]), которые благодаря своей свободе смогли совершить следующий поступок:

«Мы хорошо понимаем, что если бы ангелы не имели свободную волю, они не сожительствова­ли бы с дочерьми человеческими, они не согрешили бы и не пали с их состояния» (14 [15])²³⁰.

Благодаря своей свободе, все способны выбирать между добром и злом и, следовательно, в нравственном плане ни природа²³¹, ни судьба не оказывают никакого влияния. Поэтому все люди будут приведены «на Суд в Последний День» (14 [15]), где каждый получит награду или наказание по своим заслугам. В противном случае Бог был бы несправедлив, наказывая людей за злые поступки, которые они совершили под влиянием судьбы.

Более того, благодаря свободе (*hē rūtā*) человек способен преступить общепринятые законы, что наглядно доказали христиане:

«В один день, первый день недели, мы собираемся вместе и в определенные дни воздерживаемся от пищи. И наши братья, которые живут в Галлии, не вступают в брак с мужчинами, и те, которые живут в Парфии, не женятся на двух женах, и в Иудее они не обрезываются. Наши сестры среди Гелийцев и Кушанийцев не сожительствуют с иностранцами...» (60 [61]).

²²⁹ Drijvers H. J. W. *Bardaisan of Edessa...* P. 219.

²³⁰ См. о межзаветной, таргумической, талмудической и святоотеческой экзегезе Быт. 6:1–4 в связи с 1 Кор. 11:10 (то есть о возможности сожительства ангелов с девушками), например, следующую работу: Шаблевский Н., *диак.* Толкование слов святого апостола Павла «ὀφείλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχει ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοῦς ἀγγέλους» (1 Кор. 11:10) в свете Быт 6:1–4 // Христианское чтение. СПб., 2018. № 1. С. 58–70.

²³¹ Бардесан считал, что человечество грешит не из-за природы, поскольку «люди одинаковой природы грешат неодинаковым образом» (*Игнасио Ортис де Урбина*. Сирийская патрология. М., 2013. С. 44).

В связи с последним замечанием о влиянии христианства на законы стран необходимо заметить следующее: «...победа, которую одержало христианство над Древним миром, действительно указывает, что живая вера влияет на поведение. Каково бы ни было философское объяснение этого факта, еретик Бардесан... действительно чувствовал в себе новую и принуждающую силу. Этой силой не обладали соперники христианства»²³².

Таким образом, согласно представлениям Бардесана, жизнь человека определяется его природой, судьбой (звездами) и свободой. И если первые две категории имеют влияние на тело и социальное положение человека, аспекты его личного бытия (здоровье, богатство, власть и т. п.), то нравственность человека всецело определяется им самим, то есть его свободой. В этом заключается главное отличие астрологии Бардесана от учения халдеев, считавших, что мораль человека детерминирована положениями и движениями небесных тел²³³.

Судя по тому, что понятию «свобода» автор посвятил большинство рассуждений в «Книге законов стран», очевидно, что для него это была главная из тем, принципиально новая по сравнению с темами судьбы и природы. Более того, в некотором смысле поражает этот «гимн свободе», ибо непонятно, как Бардесан в таком случае мог признавать действие судьбы²³⁴. В этой связи уместно предположить следующее. Получив отличное «эллинское» образование и став астрологом, Бардесан основывал свое миропонимание на двух ключевых понятиях: «судьба» и «природа». После обращения в христианство он неизбежно столкнулся с понятием свободы во Христе, что повлекло серьезные изменения в его мировоззрении. Кроме того, в среде гностиков-валентиниан, к которым до обращения в христианство принадлежал Бардесан, бытовало популярное в Древнем мире чаяние

²³² Сагарда Н. И., Сагарда А. И. Полный курс лекций по патрологии. СПб., 2004. С. 1196.

²³³ Игнасио Ортис де Урбина. Сирийская патрология. М., 2013. С. 44.

²³⁴ Неудивительно, что М. Спаннеут называет Бардесана «одним из самых странных защитников человеческой свободы» (*Spanneut M. Op. cit. P. 238*).

спасения от физического мира, отождествляемого с миром судьбы (см. п. 1.2).

По свидетельству Евсевия Кесарийского, после ухода из гностицизма Бардесану не удалось в полной мере счистить «грязь старой ереси»²³⁵. Следовательно, гностическая установка, связанная с надеждой выйти из-под власти судьбы, вероятнее всего и породила ту непонятность вероучения Бардесана, в которой он нашел место как нравственной свободе, так и учению о судьбе. Иными словами, Бардесан не смог полностью преобразиться, но решил «по-гностически христианизировать» лучшие свои философские идеи, в том числе судьбу и природу, то есть найти для них своеобразную нишу в собственном миропредставлении. При этом основной акцент был сделан на воспеании нравственной свободы. Вот почему в трактате так много внимания уделяется последней из перечисленных тем.

Таким образом, хотя учение Бардесана представляется лучшим по сравнению с халдейским (астрологическим), оно противоречит учению большинства святых отцов, поскольку никто из них не считал, что звезды обладают независимым от Творца влиянием на человека и оказывают влияние на его рождение и развитие тела, а тем более на социальное положение. В этом Бардесан допускал существенную ошибку. Лишь природа может оказывать некое влияние на тело человека, однако и она не автономна, но подчиняется воле Божьей.

2.6. Климент Александрийский (ок. 150 – ок. 215)

Хотя Климент и не вел целенаправленную борьбу против морального детерменизма и фатализма²³⁶, он уделяет большое внимание свободе человека и в этом контексте — косвенной критике фатализма. Особый

²³⁵ «Бардесан принадлежал раньше к школе Валентина, но, отдав себе отчет во множестве его выдумок и опровергнув их, он решил, что сам он вернулся к мыслям правоверным. Целиком, однако, он не счистил грязь старой ереси» (*Euseb. Hist. Eccl. IV.30.3*).

²³⁶ В подлинных сочинениях Климента отсутствует слово εἰσαρτέων. Однако в «Увещании к эллинам» он пишет, что судьба или мойры не являются богами, и противопоставляет им Божественный Промысл (*Prot. 10.102–103*).

интерес представляет его сомнительное произведение «Извлечения из Феодота».

2.6.1. Общий анализ основных произведений

Климент Александрийского

Хотя Климент не использует философских аргументов против судьбы, однако, несомненно, он был знаком с антифаталистической полемикой в целом и в своих трудах однажды даже упоминает имя Карнеада (Strom. I.14.64)²³⁷. Вместе с тем Д. Аманд находит два отголоска нравственного аргумента Карнеада в произведениях Климента²³⁸. Это бессмысленность наград и наказаний²³⁹, а также сведение «на нет» религии, благочестия, веры в Промысл и т. п.:

«Но если вера есть естественное преимущество нашей природы, то она уже не есть дело добровольного и непринужденного выбора. Неверующий не несет ответственности и не может быть осужден по справедливости, ибо не по своей вине не верил. Различие между верой и неверием, далее, не может рассматриваться как законное основание для вознаграждения или осуждения, ибо и то и другое возникает из естественной и внутренней необходимости, предопределенной универсальной силой. В этом случае оказывается, что мы подобны неким неодушевленным марионеткам, всецело зависящим от сил природы, а значит желание наше, равно как и нежелание предопределены заранее силою необходимости... Нет тогда и дара крещения, получаемого от Логоса, нет печати благословения, нет Сына, нет и Отца. И Бог становится не чем иным, как слепым распределителем природных даров, нисколько не заботящимся о началах спасения и о вере, возникающей в результате свободного волеизлияния» (Strom. II.3.11).

В приведенном отрывке Климент, в противоположность естественному детерминизму Василида, показывает, что нравственная свобода важна для ответственности. Если вера (в высшем ее смысле) является только преимуществом природы, как утверждал лжегностик Василид, то не может

²³⁷ «Уникальный случай» в церковной письменности, по словам Д. Аманд. См.: *Amand D. Op. cit.* P. 270.

²³⁸ Ibid.

²³⁹ «Не были бы справедливы ни похвалы, ни порицания, ни награды, ни наказания, если бы душа не имела возможности согласиться с ними или отказаться от них и грех был бы делом подневольным» (Strom. I.17.83).

быть места для похвалы или порицания в случае веры или неверия, поскольку человек будет существом с естественной и внутренней необходимостью. Если люди — это неодушевленные марионетки, зависящие от природных сил, то нет никакого различия между добровольным и произвольным действием²⁴⁰.

Итак, Климент указывает на то, что «спасение человека является результатом его сознательного и волевого движения к Богу»²⁴¹. Свобода — Божественный дар человеку, который наделен властью жить по собственному желанию и имеет возможность отказываться, о чем неоднократно говорит Священное Писание (Strom. II.4.12; ср.: III.5.41; IV.24.153; VII.3.15). Уже сам факт того, что Бог через Моисея дает заповеди — это признание свободы, которое указывает, что человек «мог сознательно выбирать среди вещей то, к чему следует стремиться и чего надлежит избегать» (Strom. VII.7.42). Прор. Осия обличал израильский народ в том, что, обладая рассудком, который является «глазом души», они впали в грех свободно (Paed. I.9; Ср.: Ос. 4:14). Ап. Павел именует «мужами» тех, кто в обладании свободой верил и достигал спасения путем добровольного выбора (Paed. I.6). Слова Спасителя *Если хочешь быть совершенным* (Мф. 19:21), обращенные к богатому юноше, указывают на свободную волю души (Q.d.s. 10).

Из концепции свободы вытекает важный вывод, касающийся спасения: Бог хочет наших усилий в деле спасения (Strom. VI.12.96). Поскольку человек не является бездушным инструментом, он должен спешить к спасению охотно, добровольно и с конкретным желанием (Strom. VII.7.42). Но хотя Бог не принуждает человека, есть смысл в том, чтобы человек сам проявлял своего рода принуждение на пути к Нему. Царство Божье не для сонных и ленивых, *употребляющие усилие восхищают его* (Мф. 11:12).

²⁴⁰ Ср.: «...у еретиков гностик... отделялся пропастью от верующего, у Климента между ними только степенное различие: каждый верующий в потенции гностик и каждый гностик в основе — верующий, потому что гнозис есть та же вера, но только в ее более совершенной форме». См.: *Миртов. Д. П. Нравственный идеал по преданию Климента Александрийского // Христианское чтение. СПб., 1900. № 4. С. 618.*

²⁴¹ *Смирнов Д. В. Климент Александрийский // Православная энциклопедия. Т. XXXV. М., 2014. С. 619.*

Климент приходит к выводу, что единственное правое насилие — «Бога вынуждать и от Бога жизнь в себя воспринимать» (Q.d.s. 21). И в таких случаях Бог радуется быть Побежденным.

В очередной раз обращаясь к аргументу моральной ответственности, Климент указывает, что человек является автором греха в своей собственной жизни, а не Бог:

«Наказание Бог посылает не от гнева, но исходя от правосудия, потому что на нас же самих отозвалось бы дурно, если б из-за нас наказания были налагаемы. Каждый из нас сам же напрашивается на наказание, потому что сам он по своей доброй воле грешит. Виновником наказаний состоит, следовательно, тот, кто их на себя накликает; Бог в них не виновен²⁴²» (Paed. I.8).

Как видно, наличие свободной воли — предпосылка Божьего правосудия для человека, опирающегося на Божественную природу. Ведь справедливость — одно из свойств Бога. Стало быть, здесь поднят аргумент, выходящий за рамки нравственной ответственности человека и зиждущийся на том, что Бог является Справедливым Существом.

Естественно, для Климента свободная воля человека совместима с Промыслом Божьим, к синергии с Которым должен стремиться человек²⁴³. Подлинный гностик — «друг Божий», святость которого происходит от добровольного единства с Промыслом (Strom. VII.7.42). Таким образом, понятие Промысла у Климента не тождественно языческому учению о фатуме. «Поскольку человеческая свобода установлена Богом, Промысл Божий действует не посредством принуждения, но посредством убеждения, открывая человеку истину и призывая следовать спасительному учению»²⁴⁴.

²⁴² Нравственному фатализму Климент часто противопоставляет эту аксиому Платона: αἰτία Ἰσομένου, θεός ἀναίτιος (Resp. X.617e). Эти же слова были хорошо известны в гностических школах. И, по словам Р. Б. Толлинтона, странно, что гностики не смогли преодолеть учение о детерминизме «своим чувством обязанности Платону». См.: *Tollinton R. B. Clement of Alexandria: A Study of Christian Liberalism. Vol. II. London, 1914. P. 52.*

²⁴³ Климент Александрийский первым из церковных писателей стал использовать понятие «синергия» в рассуждениях о соотношении призывающего действия Бога и ответного действия человека. См.: *Смирнов Д. В. Климент Александрийский... С. 644.* Отметим также, что, возможно, у Климента было специальное произведение «О Промысле», фрагменты которого сохранились у прп. Максима Исповедника и у прп. Анастасия Синаита. Хотя принадлежность Клименту не бесспорна. См.: *Сагарда Н. И. Лекции по патрологии I–IV века. М., 2004. С. 424.*

²⁴⁴ *Смирнов Д. В. Климент Александрийский... С. 634.*

Тем не менее Климент выражает идею о предопределенности конечной судьбы мироздания и каждой человеческой души:

«Возникновение и гибель неизбежно будут сопутствовать друг другу в мире до тех пор, пока не настанет срок для разрушения всего и восстановления (ἀπο-κατάστασις) избранных, когда существа, ныне смешанные с материальным миром, вернуться в свое исходное состояние» (Strom. III.9.63).

Все вышеизложенное (а также и другие тексты), частое использование термина προαίρεσις (свободный выбор; личное решение, намерение), акцент на действиях, которые зависят от нас, ἐφ' ἡμῶν (то есть свобода воли, синоним τὸ αὐτεξούσιον), вне всякого сомнения говорят о том, что Климент ясно осознавал психологическую реальность нашей свободной воли. Она для него — «этически эффективный принцип жизни, а не просто постулирование *a priori*, без всякого отношения к своей нравственной деятельности»²⁴⁵. Но несмотря на то, что Климент везде подразумевает и часто утверждает догмат о свободе человека, он едва ли удосужился логически доказать существование свободной воли. Он не противостоял *ex professo* моральному детерминизму и абсолютному фатализму Хрисиппа²⁴⁶.

2.6.2. «Извлечения из Феодота»

Анализируя труды Климента Александрийского, нельзя не рассмотреть фаталистическую проблематику в уже упомянутом произведении «Извлечения из Феодота»²⁴⁷.

Под судьбой автор произведения понимает следующее:

«Судьба (εἰμαρμένη) есть схождение вместе многих и разнообразных сил (δυνάμεων), которые невидимы и неявины, но которые определяют пути звезд (τῆν τῶν ἀστρῶν φοράν) и управляют через них. Когда же восходит одна из них, движимая круговым движением космоса, она получает власть над рожденными в этот момент в той же мере, как если бы это были ее дети» (Ex. 69.1–2).

²⁴⁵ Amand D. Op. cit. P. 269.

²⁴⁶ Ibid. P. 270.

²⁴⁷ Отметим, что в PG произведение отнесено к разряду dubia. Согласно Е. В. Афонасину, практически все размышления касательно судьбы в этом сочинении принадлежат Клименту (Афонасин Е. В. Гносис. Фрагменты и свидетельства. СПб., 2008. С. 200–203.), хотя Г. И. Беневич обоснованно утверждает, что нельзя с абсолютной уверенностью отличить слова Климента от цитат из «гностика» Феодота (Беневич Г. И. Краткая история «промысла»... С. 62).

Очевидно, что в этом произведении понятие о судьбе связывается с астрологией. Однако, согласно автору, действуют на людей не сами звезды, но невидимые сущности, восседающие на них. Через звезды лишь проявляется энергия той силы, которая ими владеет²⁴⁸. Движимые этими силами, «они направляют движение [всех остальных] сущностей, указывая пути рождения живых организмов и обстоятельства, им сопутствующие» (Ех. 71.1)²⁴⁹. Иными словами, влияние звезд на людей здесь понимается «не как материальное воздействие, но как воздействие демонических сил»²⁵⁰.

Затем автор высказывает очень интересную и специфическую мысль, что «Сам Господь, Руководитель человека, снизошел на землю для того, чтобы увести верующих в Него от судьбы к Его Промыслу» (Ех. 74.2)²⁵¹. Более того, в последующих пассажах прямо утверждается, что крещение разрывает цепь судьбы:

²⁴⁸ Рассуждение Климента о звездах встречается и в «Строматах». Однако здесь звезды — «слуги» Божественной Силы, то есть выполняют задачу, возложенную на них Божественным Промыслом: «В действительности звездам, то есть управляющим силам, приказано осуществлять всё необходимое для поддержания порядка, но именно таким образом, как это им указано руководящим ими. Ведь они движутся божественным Словом, сама же божественная Сила воздействует на всё втайне» (Strom. VI.16.148.).

²⁴⁹ «Звезды эти и силы несут с собою различные [качества]: добродетельные и вредоносные, правые и левые, и рожденный под их влиянием получает их все. Каждый рождается в определенный ему срок, когда соответствующие силы восходят согласно естественному природному циклу» (Ех. 71).

²⁵⁰ Беневиц Г. И. Краткая история «промысла»... С. 63.

²⁵¹ Схожую мысль можно усмотреть в «Послании к Ефессянам» сщмч. Игнатия Богоносца, в котором находится одна из первых среди христианских авторов попыток интерпретации Вифлеемской звезды. Святой пишет: «Звезда воссияла на небе ярче всех звезд, и свет ее был неизреченный, а новость ее произвела изумление. Все прочие звезды вместе с солнцем и луною составили как бы хор около этой звезды, а она разливала свет свой на всё. И было смущение, откуда это новое, непохожее на те звезды, явление. С этого времени стала падать всякая магия (ἐλύετο πάσα μαγεία), и все узы зла разрываться (πᾶς δεσμός ἠφανίζετο κακίας), неведения проходить и древнее царство распадаться: так как Бог явился по-человечески для обновления вечной жизни и получало начало то, что было приготовлено у Бога. С этого времени всё было в колебании, так как дело шло о разрушении смерти» (Ad Eph. 19). В связи с этим высказыванием Т. Хегедус рассуждает следующим образом. В Древнем мире было широко распространено убеждение о том, что самой выдающейся среди космических сил (αἰῶνες) была судьба (εἰμαρμένη), то есть роковое господство с помощью планет и неподвижных звезд. И слова сщмч. Игнатия “всех уз” (πᾶς δεσμός) как раз и подразумевают пагубное влияние власти судьбы. В связи с этим некоторые ранние христиане верили, что Христос освободил человечество от “уз зла”, а это в том числе узы магии и астрологической судьбы. Эту мысль сщмч. Игнатий передает, в частности, и тем, что проводит параллель между фразами “все узы зла стали разрываться” (πᾶς δεσμός ἠφανίζετο κακίας) и “стала падать всякая магия” (ἐλύετο πάσα μαγεία) (Hegedus T. Early Christianity and Ancient Astrology... P. 207–208). С одной стороны, кажется вполне логичным вывод Т. Хегедуса, что данный текст свидетельствует о традиции, которая «использовала образ звезды, чтобы выразить ранние христианские убеждения о поражении власти судьбы, осуществлявшейся посредством звезд» (Ibid. P. 209). Но с другой — нельзя не заметить, что данная идея в произведении сщмч. Игнатия слишком косвенна и натянута. В контексте всех посланий сщмч. Игнатия, который нигде не затрагивает напрямую тему судьбы, можно заключить, что здесь идет речь о победе Христа над смертью, дьяволом и злом. Кроме того, идея чаяния «спасения от судьбы», как было показано, присуща гностикам, а послания сщмч. Игнатия были адресованы христианам.

«Рождение Спасителя избавило нас от рождения и от власти судьбы... Ведь тот, кто крещен в Боге, сам приближается к Нему и получает “власть попираť скорпионов и змей”²⁵², то есть силы зла... В Нем мы возродились, поднявшись выше, чем все остальные силы... До крещения судьба реальна (ἀληθής), **как они говорят**²⁵³, после же — ошибаются астрологи. Освобождает не только омовение, но и **гносис, знание того, кто мы были, кем мы стали, где были прежде и где находимся сейчас, куда идем, от чего освободились и что есть рождение и возрождение**» (Ех. 76–78).

Вот как комментирует данную концепцию Г. И. Беневич: «Посредством небесных тел влияние на людей оказывают демонические силы, а звезды служат лишь знамениями этого влияния. В христианской среде первых веков противостояние демоническим силам понималось как серьезная задача, а у христианских гностиков валентиновского толка она ставилась и в контексте необходимости выхода из мира фатума. Очевидно, что этот мир, мир необходимых причинно-следственных связей и обусловленности, воспринимался в этой среде как то, из чего следует духовно выйти, и во Христе видели спасителя из этого мира. Фатум считался реальным для тех, кто не принял крещение, но переставал быть таковым для крестившихся во Христа, впрочем, одного водного крещения было недостаточно, требовалось еще познание о своем происхождении, цели жизни и искуплении»²⁵⁴.

Стоит еще раз подчеркнуть, что эта теория, вероятнее всего, не принадлежит Клименту. Это можно доказать и тем, что в мирозерцании александрийского дидакала, представленном в его подлинных и бесспорных сочинениях, фактически нет места понятию о судьбе. Кроме того, Климент прямо говорит, что и некрещенные обладают свободным выбором, который они могут использовать, дабы стать последователями Христа. И в этом основная цель Закона.

«Он [Педагог, Христос. — *иер. С. Д.*] желает лишь одного, чтоб мы не боялись Его (Рим. 8:15), но чтобы Его любили, следуя с этих пор за Ним охотно и без сопротивления,

²⁵² Ср.: *на аспида и василиска наступишь; попирать будешь льва и дракона* (Пс. 90:13).

²⁵³ Выделенным шрифтом приводятся те пассажи, которые считаются собственно извлечениями из каких-то сочинений Феодота (как это приводится в издании Афонакина Е. В.).

²⁵⁴ Беневич Г. И. Краткая история «промысла»... С. 63–64. Ср.: *Spanneut M.* Op. cit. P. 406.

по силе предоставленной нам свободы добровольной веры. “Если хочешь быть благовоспитанным, говорит Он, то выслушай, дитя Мое, выслушай и узнай главные из спасительных законов. Я раскрою перед твоими очами заповеди Моего нравственного закона и изложу главные его положения перед лицом твоим: соблюдением их ты достигнешь неба. Путь, каким Я поведу тебя, есть единственно спасительный; поэтому оставь пути заблуждения. *Ибо знает Господь путь праведных, а путь нечестивых погибает* (Пс. 1:6). Итак, следуй, дитя Мое, доброму пути, тебе Мной указываемому”» (Paed. III.12).

Итак, по мнению Александрийского учителя, любой, у кого есть разумная душа, обладает свободной волей, и судьба человека не является чем-то определенным. Отсюда вытекает косвенное осуждение языческого фатализма, основанное исключительно на христианском вероучении о свободе человека, которая — неперемненное условие нравственной жизни, средство достижения спасения, обоснование заслуг, похвалы и наказаний.

2.7. Ориген (185–254)

В отличие от своего учителя Климента Александрийского, Ориген вел открытую и активную полемику против фатализма, который в его представлении практически всегда связывается с учением астрологов, реже — с представлениями гностиков²⁵⁵. Но прежде чем перейти непосредственно к анализу критики фатализма, необходимо показать, какое место занимало учение о свободной воле в богословской парадигме Оригена. Это даст возможность лучше понять весь масштаб антиастрологической и антифаталистической полемики великого александрийского богослова. Вместе с тем необходимо рассмотреть и поднятый Оригеном вопрос соотношения Божественного предведения и свободной воли человека.

²⁵⁵ В отечественных исследованиях тема фатума (и его соотношения с Промыслом) в сочинениях Оригена хорошо изложена в труде Г. И. Беневица (с. 65–76), а также у К. Морескини (с. 175–188). Также см.: Денисюк С. Астрологическая тематика в церковной письменности... С. 84–95.

2.7.1. Свободная воля в сочинениях Оригена

По верному утверждению А. Мередита, трудно найти писателя, у которого утверждение свободы было бы более выразительным и частым, чем у Оригена²⁵⁶. Во введении к трактату «О началах»²⁵⁷ Ориген пишет:

«В церковном учении определено и то, что всякая разумная душа обладает свободой решения и воли и должна выдерживать борьбу против диавола и ангелов его и противных сил, потому что они стараются обременить ее грехами, а мы, если живем правильно и благоразумно, стараемся освободиться от такого бремени. Отсюда и вытекает такое понимание, что мы не подлежим принудительной необходимости делать добро или зло вопреки своему желанию. Конечно, даже в том случае, если мы обладаем свободой, некоторые силы имеют, может быть, возможность побуждать нас к греху, а другие — помогать ко спасению; но всё же мы не принуждаемся с необходимостью к тому, чтобы поступать хорошо или худо, как это думают те, которые течение и движения звезд считают причиной человеческих дел, — не только тех, какие совершаются помимо свободы воли, но и тех, какие находятся в нашей власти» (De princ. I. Introductio. 10.).

В этом тексте Ориген акцентирует внимание на том, что учение о свободе воли — учение **церковное**, согласное с догмами веры. Именно это свойство разумной души позволяет человеку выбирать между добром и злом. По словам Д. Аманды, этот текст важен, поскольку он демонстрирует тесную связь трех важных учений Оригена: христианской веры в нравственную свободу, необходимости духовной аскезы, освобождающей душу от дьявольских влияний, и полемики против гностического и астрологического фатализма²⁵⁸. Таким образом, для Оригена свобода — непременно условие нравственности и спасения духовных существ, а также необходимое свойство разумных существ²⁵⁹.

²⁵⁶ Meredith A. Gregory of Nyssa. London, 1999. P. 21. Ср.: Цуркан А. В. Ориген: проблема взаимодействия религии и философии. Новосибирск, 2002. С. 73; Морескини К. История патристической философии. М., 2011. С. 176; Fairweather W. Origen and Greek Patristic Theology. NY, 1901. P. 161–162.

²⁵⁷ Некоторые исследователи полагают, что данный трактат был написан именно с целью оправдать идею свободы человеческой воли вопреки гностикам. См.: Barr R. Main currents in early Christian thought. NY, 1966. P. 401.

²⁵⁸ Amand D. Op. cit. P. 298.

²⁵⁹ «Но так как разумные твари... одарены способностью свободы, то свобода воли каждого или привела к совершенству чрез подражание Богу, или привела к падению чрез небрежение» (De princ. II.9.6).

Одним из самых убедительных оснований для свободы является аргумент нравственной ответственности:

«Жить праведно или менее праведно — наше дело, и нас не принуждают к этому ни внешние воздействия, ни судьба, как думают некоторые... [далее Ориген ссылается на Мих. 6:8; Втор. 30:15; Ис. 1:19–20; Пс. 80:14–15; Мф. 5:22, 28, 39. — *иер. С. Д.*]. Давая эти и разные другие заповеди, Спаситель показывает не что иное, как именно то, что возможность исполнения этих заповедей находится в нашей власти. И поэтому мы справедливо делаемся повинными суду, если нарушаем то, что конечно могли исполнить» (De princ. III.1.6).

Эта цитата раскрывает два важных аспекта. Во-первых, свободная воля — единственный способ, в соответствии с которым человек может соблюдать то, что предписано Божественными заповедями. Эта свободная воля также является основанием для ответственности человека за послушание, с тем чтобы он «справедливо был бы подвергнут осуждению, если [он] преступит». Второй аспект в том, что Ориген, возможно, более чем большинство других церковных авторов, использовал Священное Писание для подтверждения учения о свободной воле. Только лишь в этом отрывке он использовал семь библейских цитат. По сути, Ориген пытается сказать, что любая христианская заповедь может быть использована для осознания человеком своей способности свободно выбирать между послушанием или уклонением от ее исполнения.

Опровергая один из вопросов Цельса, почему Бог Своей Божественной силой не сотворил людей добрыми, совершенными и не нуждающимися в исправлении, Ориген писал:

«...причем же тогда окажется наша воля (τό ἐφ' ἡμῖν)? Каким образом можно будет ставить в заслугу склонение (воли) в сторону истины? Как тогда можно восхвалять отвращение от лжи?» (Cels. IV.3)²⁶⁰.

Созданный свободным и способным к нравственному развитию, человек должен осознать свое предназначение. Согласно Оригену, это не что иное, как знание Бога и, наконец, обожение, длительный процесс стремления

²⁶⁰ В этих словах Ориген в очередной раз подчеркивает, что моральная ответственность неразрывно связана со способностью человека свободно выбирать. См. об этом: *Eppling C. J. Op. cit. P. 89–90.*

человека к подражанию Богу. Но лишь своими усилиями человек не может достигнуть этой цели, ему требуется Божественная помощь. Однако эта помощь действительна только тогда, когда человек принимает ее и знает, как ее получить. В Толкованиях на псалмы Ориген пишет:

«...таким образом, благо разумной [природы] у избравшего лучшее состоит из его свободы и единомушной Божественной силы» (Ex. in Ps. IV).

Человек владеет чисто формальной свободой, то есть свободой выбора между добром и злом, способностью избирать одно или другое. Но настоящая свобода, заключающаяся в том, чтобы *de facto* стать благим и, следовательно, подобным Богу, невозможна без милостивой помощи Логоса²⁶¹. Ориген регулярно использует такие фразы, как «сотрудничество с», «соединение человеческих усилий и Промысла», «[Бог управляет Вселенной] в соответствии с условиями свободной воли человека»²⁶². Все они указывают на осознание Оригеном человеческой свободы, совместимой с Божественным Промыслом. В качестве иллюстрации он приводит пример постройки дома. Строитель прилагает, сколько есть в нем заботы и труда, но «во власти Божией находится, чтобы, миновав все препятствия, труд обрел завершение» (Ad Rom. 9:16)²⁶³.

«Так и в подвиге нашей жизни от нас должен зависеть труд, и мы, со своей стороны, должны приложить усердие и старание; но спасения, этого плода нашего подвига, должно ожидать от Бога» (De princ. III.1.18).

Ввиду своих заблуждений в вопросе космологии в целом и веры в предсуществование душ в частности, Ориген полагал, что каждая душа обладает свободной волей на всех этапах своего бытия. То есть наличие

²⁶¹ «...высшее благо состоит в том, чтобы делаться подобным Богу, насколько это возможно... достоинство образа человек получил в первом творении, совершенство же подобия получается в конце, то есть человек сам должен приобрести его себе собственными прилежными трудами в подражании Богу, так как возможность совершенства дана ему вначале через достоинство образа, совершенное же подобие он должен получить в конце сам, через исполнение дел» (De princ. III.6.1). Нельзя сказать, что в своих произведениях Ориген рассматривает проблему, вызвавшую оживленные споры после Пелагия, о соотношении между человеческой свободой и благодатью. Вопрос благодати неактуален для его времени. Однако он без колебаний соглашается, что человек без Божественной помощи не сможет достичь спасения. Но, фактически, он ограничился утверждением и доказательством свободной воли против гностиков, стоических фаталистов и астрологов. См.: *Amand D.* Op. cit. P. 304.

²⁶² *Drewery B.* *Origen and the Doctrine of Grace.* London, 1960. P. 98.

²⁶³ Ср. этот и другие примеры в De princ. III.1.18.

свободной воли в душе предшествовало физическому существованию целостного человека (душа + тело)²⁶⁴ и дало возможность падения духов еще до сотворения этого мира. Более того, учение о свободе неразрывно связано с учением о всеобщем восстановлении (апокатастасис)²⁶⁵. По верному замечанию М. Фреде, Ориген заходит настолько далеко, что, с одной стороны, допускает в силу наличия свободы падение на любой стадии совершенства, а с другой, — сохраняет за падшими ангелами возможность покаяния и спасения²⁶⁶.

Таким образом, учение о свободной воле действительно является краеугольным камнем всей богословской системы Оригена. Разумные существа неизбежно обладают свободой воли, а зло и несправедливость — результат свободы тварных существ (умов). Именно свобода способствует актуализации потенциальных возможностей человека, реализуемых в добродетелях или пороках, а значит, повышению нравственных характеристик души. Но истинная и фундаментальная свобода — это свободное соблюдение нравственного блага, реализуемое совместными усилиями человека и действием Бога.

2.7.2. Критика Оригеном астрологического фатализма

Антиастрологическая полемика Оригена преимущественно сводилась к полемике антифаталистической. Безусловно, апологет свободной воли всеми силами пытается опровергнуть астрологический фатализм и доказать аморальность и нечестие εἰμαρμένῃ. Для начала он показывает, что фатализм приводит к отрицанию зависящего от нас (τὸ ἐφ' ἡμῶν), то есть добродетели и

²⁶⁴ «Душа всегда обладает свободным произволением, всё равно находится ли она в этом теле или вне тела, и свобода произволения всегда направляется или к добру, или ко злу; без всякого же движения, доброго или злого, разумная мысль, то есть ум или душа, существовать никогда не может. Эти-то движения, вероятно, служат причинами для заслуг даже прежде, чем души сделали что-нибудь в этом мире, и сообразно с этими-то заслугами или провинностями Божественный Промысл определяет души, от самого рождения и даже, можно сказать, прежде рождения к перенесению или добра, или зла» (De princ. III.3.5).

²⁶⁵ См. об этом, например: Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979. С. 97–99.

²⁶⁶ Однако тот же автор отмечает, что Ориген в другом месте (De princ. I.3.8) говорит о том, что Бог по Своей благодати может устроить всё таким образом, что человек навечно сохранит добродетель и мудрость, которой достиг. См.: Frede M. A Free Will... P. 121–122.

порока. Кроме того, отвергает Божественный Суд, уничтожает похвалу и вину, угрозы грешникам и обетования Божии праведникам теряют свое значение (это один из нравственных аргументов Карнеада, но полностью адаптированный к библейской эсхатологии):

«Следствием этого мнения [фатализма. — *иер. С. Д.*] является полное уничтожение свободной воли. В таком случае хвала и порицание бессмысленны, а различие между приемлемым поведением и поведением, заслуживающим вины, утрачивается. И если это так, то конец и Божественному Суду, который мы проповедуем; конец также Божественных угроз и наказаний, ожидающих грешников; конец также благословенного будущего для тех, кто посвятил себя высшей жизни; ибо не будет больше никакого основания для них» (Phil. 23.1).

Продолжая те же рассуждения, Ориген разворачивает богословскую серию нечестивых и кощунственных последствий астрологического фатализма, которые ставят под удар всю христианскую веру:

«Если кто-либо желает увидеть иные последствия подобных взглядов, то наша вера становится напрасной, пришествие Христа не помогает нам, всё Домостроительство Закона и Пророков, а также труды апостолов по основанию Божественных церковей через Христа тщетны. Если только эти дерзкие мыслители не дойдут до утверждения, что и само рождение Христа было вызвано движением звезд, а Его страдания и все прочие действия были осуществлены не потому, что Бог и Отец всего дал Ему подобные силы, но так как звезды даровали их. Еще одним следствием их безбожных и нечестивых выдумок является то, что верующие, как говорят, верят в Бога, ибо вынуждаются верить звездами» (Phil. 23.1).

В следующем аргументе Ориген использует классический ново-академический аргумент о ненужности и несправедливости законов, судов и судебных инстанций. Ведь худшие преступники не несут ответственности, так как их деяния — следствие произвола (насилия) εἰσαρτένῃ. Верный традиции, унаследованной от иудейской апологетики, александрийский богослов дополняет это доказательство рассмотрением теодицеи. В случае фатализма в конечном итоге Сам Бог является автором зла. Творец становится принципом и виновником человеческих грехов (Phil. 23.1). Безусловно, Ориген глубоко убежден в том, что Бог не создал зла, а значит и

не несет за это ответственности. Нравственное зло или грех (то есть отчуждение от Добра), это следствие неправильного использования свободной воли.

По Оригену, утверждать, что доброта или злоба человека зависит исключительно от его природы — абсурд. Ведь можно встретить людей, которые из невоздержанных и гнусных делались самыми чистыми. С другой стороны, люди добродетельной жизни иногда настолько развращаются худыми нравами, что и в зрелом возрасте предаются похоти (De princ. III.1.5). Следовательно, небрежность в отношении нравственной жизни, к которой приводит фатализм, может вызвать общее падение.

Наконец, александрийский дидакал показывает бессмысленность молитв при астрологическом детерминизме:

«...молитвы являются излишними и мы зря к ним прибегаем. Действительно, если те или иные события должны неизбежно произойти, если сами звезды создают необходимость, если ничего не происходит без влияния, оказываемого посредством конфигурации звезд, мы действуем безрассудно, прося у Бога подать нам что-либо» (Phil. 23.2).

Также Ориген обращается против идей дуалистов-гностиков, по всей видимости, последователей Маркиона, которые отличали Благого Высшего Бога от Демиурга, ответственного за все ошибки и всё зло этого мира. Он показывает, что фатализм ведет к отрицанию справедливости у Демиурга, вопреки утверждениям самих гностиков. И, с другой стороны,²⁶⁷ если еретики признают себя рабами астральной необходимости, значит, звезды внушили им такое знание, и логически они должны отрицать существование Благого Бога. Если же еретики считают себя свободными от астрологического влияния, то пусть покажут, как различить два вида разума: тот, который контролируется природой и судьбой, от того, который свободен от их влияния (Phil. 23.2).

Более того, Ориген показывает связь астрологии с деятельностью демонов. Толкуя Евангелие от Матфея об исцелении беснующегося в

²⁶⁷ Ср.: Беневиц Г. И. Краткая история «промысла»... С. 67.

новолуния отрока (Мф. 17:14–20), Ориген утверждает, что демоны вызывают болезнь в лунных фазах, чтобы ввести людей в заблуждение и заставить их поверить, что причина событий, в том числе и болезней, — это небесные светила (In Matth. XIII.6).

Таким образом, Ориген подчеркивает нечестие и катастрофические нравственные последствия фатализма. В полемике с εἰσαρμένῃ он использует и некоторые традиционные аргументы: близнецов²⁶⁸ (Phil. 23.17), νόμιμα βαρβαρικὰ (Phil. 23.15²⁶⁹) и, конечно же, нравственный, который особо помог в отстаивании учения о свободной воле. Если нет свободной воли, то уничтожается похвала и вина; угрозы и обетования Божии теряют свое значение; Закон, пришествие Христа, всё Божественное Домостроительство становится бессмысленным. Фатализм также не согласуется с христианским пониманием Божественного Суда, так как последний опирается на нравственные категории. Более того, Бог в таком случае ответствен за зло, а утверждать подобное — богохульство против Промысла. В целом фатализм делает христианскую веру напрасной.

2.7.3. Концепция Оригена о звездах как предвозвещающих знаках

Несмотря на полное неприятие учения об астрологической судьбе, против самой астрологии, исключаяющей фатализм, у Оригена практически нет серьезных возражений²⁷⁰. В «Филокалии» — выборке из сочинений Оригена, составленной свт. Василием Великим и свт. Григорием Богословом, — взгляды Оригена на прогностическое значение астрологии изложены следующим образом:

«Бог предвидит поведение каждого человека, но ответственность человека остается та же самая... Звезды не являются причиной человеческих дел (действий), а только

²⁶⁸ Близнецы рождаются с разницей в очень короткий промежуток времени, тем не менее у них совершенно разные судьбы.

²⁶⁹ Ср.: *Procopius Gzaeus*. Comment. in Genes. 1.14 // *Les Pères de l'Église et l'Astrologie*. Paris, 2003. P. 206.

²⁷⁰ Почти все его «атаки» на астрологию зиждутся на том факте, что генетлиалогия поощряет, оправдывает фатализм и приводит к самым губительным последствиям, отменяя нравственную ответственность. См.: *Amand D.* Op. cit. P. 305.

указывают на них (предвозвещающие знаки)... Люди не могут достичь точного знания этих вещей, но... знаки установлены Божественными силами... Астрология, кажется, имеет некоторые элементы истины» (Phil. 23).

Таким образом, толкуя Быт. 1:14, где говорится, что небесные светила²⁷¹ были созданы для знамений, Ориген выдвигает теорию «небесной книги», согласно которой небеса, подобно пророчествам, являются «одной из Божественных книг, содержащих будущее» (Phil. 23.15)²⁷². В его представлении, звезды — не действенные причины (ποιεῖν) событий, но лишь предупредительные знаки (σημαίνειν), предсказывающие их и не препятствующие осуществлению нашей свободной воли. Доказывая, что звезды не являются причиной человеческих дел, Ориген в частности использует классический аргумент νόμιμα βαρβαρικά (очень поверхностно). Невозможно, чтобы все евреи, обрезанные на восьмой день, родились в тот же день и в том же положении звезд. Равно как и арабы, обрезаемые в возрасте тринадцати лет. И т. п. (Phil. 23.16).

Тем не менее, согласно Оригену, смысл этих знамений полностью доступен только ангелам и некоторым святым мужам (но только благодаря откровению свыше):

«...наши мудрецы, руководствуясь чудесным сверхчеловеческим духом, не изучали тайны через человеческое искусство, но получили их от силы Божией; как говорит Павел: я слышал неизреченные слова, которые человеку нельзя пересказать (2 Кор. 12:4). Ибо знают они смены поворотов и перемены времен, круги годов и положение звезд (Прем. 7:18–19) не от людей или посредством людей, но потому что Дух открывает им, и показывает им ясно, как Господь внушает, извещение Божественных целей» (Phil. 23.19).

В этом вопросе Ориген расходится с традиционным греко-римским взглядом на гадания, полагавшим, что этому искусству можно научиться человеческими усилиями²⁷³. По сути, утверждение о том, что человек не

²⁷¹ Отметим, что Ориген считал небесные светила разумными, одушевленными существами (De princ. I.7.3–4; De og. 7). Анализ этого учения см.: Денисюк С. Астрологическая тематика в церковной письменности... С. 87.

²⁷² В поддержку этого мнения он приводит ряд цитат из Священного Писания: *Небеса свернутся как свиток книжный* (Ис. 34:4); *не страшитесь знамений небесных* (Иер. 10:2); и др.

²⁷³ См.: Hegedus T. Early Christianity and Ancient Astrology... P. 331.

может достичь совершенной точности в расшифровке Божественных знаков (и не в состоянии даже точно определить гороскоп), а смысл небесных знамений доступен только ангелам и некоторым святым мужам, — единственные возражения против астрологии, исключаящей фатализм. Хотя, надо сказать, что практически никто из церковных писателей первых веков не рассматривал астрологию вне фаталистического учения.

Цель подобного откровения ангелам такова: иногда — разделить радость такого знания с ангельскими силами, в другое же время — наставлять их в деятельности, которую Бог требует от них (то есть звезды помогают ангелам осуществлять Божию волю). Но падшие ангелы не могут читать небесные знамения. Эти демоны исказили назначение небесных светил и внушили людям учение астрологии, которая из знаменующих делает звезды причинами земных событий и состояний, уничтожая свободу воли и моральную ответственность (Phil. 23.6).

Таким образом, свою теорию о звездах, как знаках-знамениях, Ориген также использует против астрологического фатализма, дабы уберечь людей, в том числе и некоторых христиан, от заблуждений насчет предопределенности человеческой жизни²⁷⁴.

2.7.4. Соотношение Божественного предведения и свободной воли человека

Параллельно с темой о звездах-знаках Ориген рассматривает и важнейшую богословскую тему, связанную с полемикой против фатума: как вечное предведение Бога (или как бы «предваряющее знание», по А. И. Сидорову²⁷⁵) совмещается со свободной волей человека. Решает этот вопрос Ориген в *Philocalia* 23.6–13. Речь идет об учении «многих греков»,

²⁷⁴ Как известно со слов самого Оригена, не только язычники, но и многие поверхностно мыслящие христиане увлекались в те времена астрологией, согласно которой всю человеческую жизнь предопределяло влияние звезд (Phil. 23.1). Ср.: *Морескини К.* История патристической философии... С. 178.

²⁷⁵ См.: *Сидоров А. И.* Экзегетические труды Оригена: Толкования на Ветхий Завет // Альфа и Омега. М., 2005. № 1 (42). С. 81.

считающих, что события управляются необходимостью и что свобода воли человека не может сохраниться, если Бог предвидит будущее (Phil. 23.7). Действительно, Бог единственный, Кто обладает точным знанием будущих событий, и на первый взгляд такое предведение должно означать фатальную неизбежность всего того, что составляет его предмет²⁷⁶.

По Оригену, предведение Бога не является причиной будущих событий: «событие происходит не потому, что предвидено ранее, но предвидено потому, что произойдет в будущем» (Phil. 23.8). Он приводит в пример различные эпизоды библейской истории и, в частности, ап. Иуду. Было предвидено, что он будет предателем, но не было никакой необходимости, чтобы Иуда был предателем:

«Если возможно для Иуды быть апостолом, подобно Петру, то возможно для Бога и мыслить об Иуде, как апостоле, каковым является Петр. Если же возможно для Иуды быть предателем, то возможно и для Бога предвидеть, как он стал предателем. И если Иуда оказывается предателем, Бог по Своему предведению двух вышеупомянутых возможностей (только одна из которых может быть реализована), так как Его предведение является истинным, будет знать заранее, что Иуда будет предателем; но несмотря на Божественное знание, это могло быть иначе; Бог как бы говорит о Своем предзнании: “Вполне возможно для Иуды сделать это, но для него возможно и сделать обратное; но из двух возможных путей, Я знаю, какой он выберет”» (Phil. 23.9)²⁷⁷.

Таким образом, Божественное предведение абсолютно не затрагивает свободу человеческой воли, просто Бог, в силу Своей природы, заранее знает, как человек в будущем ее использует. Иными словами, «Божественное предведение не следует понимать как принуждение, а Божественное

²⁷⁶ Подобное мнение встречается уже у св. Иустина Философа, однако именно решение, предложенное Оригеном, было одобрено позднейшим церковным богословием. См.: *Amand D.* Op. cit. P. 311.

²⁷⁷ Ср. также: «...это как если бы человек, читавший пророческую книгу, в которой предсказано поведение Иуды-предателя, и узнавший, что должно произойти, увидел, что это свершилось, стал бы думать, что книга была причиной того, что произошло впоследствии, потому что книга показала ему будущее поведение Иуды; или, опять же, следует вообразить, что не книга была причиной, но тот, кто первым написал ее, или даже Сам Бог, содействующий в ее написании, если можно так сказать. Так же, как и в случае пророчеств, относительно Иуды, исследования самих отрывков показывают, что Бог не является причиной предательства Иуды, но, зная заранее, что произойдет в результате нечестия предателя по его же вине, Он только сделал это известным». (Phil. 23.3). «Во всяком случае, в пророчествах об Иуде высказаны упреки и обвинения Иуды, а это доказывает его вину для читателя. Никакой вины нельзя было вменить ему, если бы он по необходимости был предателем и если бы невозможно было для него быть таким, как и прочие апостолы» (Phil. 23.8).

предопределение исходит из Божественного предведения наших поступков и склонности нашей воли»²⁷⁸.

Далее Ориген указывает, что есть огромное количество событий в мире, которые не зависят от человека, хотя и являются причинами того, что зависит от нас. Стало быть, если данные события не случаются, то и наши действия, зависящие от них, не могут иметь место. Следовательно, свобода воли человека, согласно Оригену, «включена в причинно-следственную связь мирового процесса: от человека зависит далеко не всё в мире, но в то же время он способен изменить ход мировых событий, поскольку есть не просто часть мира, но лучшее и любимейшее творение Божие»²⁷⁹.

К сходной проблеме обращается Ориген и в трактате «О молитве»²⁸⁰. Если Бог всё знает, и в соответствии с этим знанием всё предопределяет, и Бог неизменен, значит, Свое решение Бог уже не может изменить по нашим молитвам. Следовательно, молитвы христиан бессмысленны, бесполезны и безумны (Ог. 5). Ответ Оригена на данную проблему прежний: Бог предвидит и наше устройство, и о чем мы будем просить, и на основании предведения выносит Свои определения.

«Так как теперь свободное самоопределение каждого отдельного человека Богу известно и оно предвидит Он, то провидение Его и предопределяет каждому соответственное его достоинству; при этом в расчет принимается и то, о чем этот и тот верующий молится, с какого рода расположениями и что он получить желает... Но если бы кто-нибудь в смущении подумал, что так как в предведении будущего Бог не может ошибаться, и действия наши бывают значит вынуждены, то нужно такому возразить, что

²⁷⁸ *Беневич Г. И.* Краткая история «промысла»... С. 69. Ср.: «Однако Ориген настаивает на четкой дистрикции: “то, что непременно будет” нельзя понимать в смысле “предузнанному следует по необходимости произойти”, а лишь в смысле “это будет так, но возможно, что сие произойдет и иначе”». См.: *Сидоров А. И.* Экзегетические труды Оригена: Толкования на Ветхий Завет... С. 81–82.

²⁷⁹ Там же. С. 82. Ср. дальнейшее рассуждение А. И. Сидорова об этом: «Данные мысли Оригена убедительны в плане полемики против астрологического детерминизма, но, решая проблему свободы воли, он оставляет нерешенным ряд других вопросов, например, как соотносится Предведение Божие с Промыслом Божиим и действием Его в мире. Каково соотношение этого предведения и воли Божией? и т. д. Возможно, ответы были даны в не дошедшем до нас массиве “Толкования на книгу Бытия”, но возможно также, что сам Ориген либо не ставил эти вопросы, либо не нашел на них удовлетворительного ответа».

²⁸⁰ В начале 6-й главы Ориген вновь обращается к проблеме свободной воли и предопределения: «Человек может совершенно свободно отдаваться как добру, так и злу, или — что то же — способен к свободной самоопределяемости, располагает свободным выбором. Но Бог предвидит от вечности, что именно, добро или зло тем или другим человеком будет выбрано; посему отношением к свободному решению воли каждого отдельного человека и непринужденно избираемым действиям, в особенности же с отношением к молитве человека, постановляет определения касательно каждого в частности человека» (Ог. 6.).

Бог с непоколебимостью и то знает, что этот и тот человек не будет к добру расположен неизменно и постоянно, но что возвратиться к полезному будет и не в состоянии» (Ог. 6).

Таким же образом толкует Ориген и те места Священного Писания, где говорится об «избранности» кого-либо Богом (традиционный пример — Исаак и Иаков). Бог не предопределяет их поступки, но на основании предведения о них изрекает соответствующее решение (Ог. 5). В своем комментарии на Рим. 9:18 Ориген описывает, как Бог участвует в жизни людей, не определяя их путь, но зная, что они изберут в будущем (Ad Rom. 9.18; ср. п. 1.3.3). Стало быть, Бог не стремится уничтожить свободную волю людей, однако Он может попытаться убедить эту волю прийти к познанию истины. Действительно, Ориген считал, что никто не может противостоять воле Бога:

«Ясно, что никто не воспротивится воле Божией; но нам подобает знать, что воля Его праведна и справедлива. Ибо в нашей воле быть нам добрыми или злыми. Но каким карам подвергнуть злого или какую славу предназначить доброму, — это в воле Божией» (Ad Rom. 9:19).

Итак, всё вышеизложенное ясно показывает, что Ориген отличает предведение от предопределения: для Оригена то, что Бог знает всё заранее (общепризнанный предикат Божественной природы), не означает, что Бог является причиной всего того, что происходит.

2.8. Свт. Дионисий Великий (к. II в. – 264/265)

В произведениях свт. Дионисия Александрийского нет обстоятельной критики фатализма. Но в его сочинении «О природе»²⁸¹ содержится опровержение космологии Эпикура²⁸², которая представляет собой крайний детерминизм «случая». У Эпикура Вселенная является случайным сочетанием неисчислимого множества падающих атомов, а потому «всякое

²⁸¹ Большая часть данного сочинения сохранилась в «Евангельском приготвлении» Евсевия Кесарийского (*Euseb. Caesar. Praep. Ev. XIV. 23–27*). См. также: *Никифоров М. В. Дионисий Великий // Православная энциклопедия. Т. XV. М., 2007. С. 328.*

²⁸² Именно в противовес Эпикуру, у которого было одноименное произведение, свт. Дионисий написал свое сочинение.

действие богов на мир, всякий промысл должны быть отвергнуты. Человек свободен и от богов и от судьбы, а всё зависит от случая»²⁸³.

Пользуясь рядом обычных и общеизвестных наглядных примеров, свт. Дионисий показывает, что ни одно произведение не происходит случайно и без определенных усилий, «но сооружается руками (человека) и готовится (им) к надлежащему служению» (De nat. II). Кусок материи, дом, огород, корабль и прочее не создаются случайным образом и их составные части не находят сами себя. Все эти произведения непременно требуют создателя и управителя. Следовательно:

«...кто может согласиться с тем, будто это великое здание, состоящее из неба и земли и называемое космосом вследствие величия и множества вложенной в него мудрости, приведено в порядок атомами, носящимися без всякого порядка, и беспорядок сделался порядком» (De nat. II).

Более того, свт. Дионисий задается, по сути, риторическим вопросом: если всё, что существует, получило свое бытие от атомов, которые представляют собой одну и ту же сущность, то каким образом происходит такое количество различных видов жизни, форм вещей, явлений природы, типов искусств и т. п. Сверх того, святитель указывает на удивительное устройство человека, изучение которого не может не привести в изумление (см.: De nat. IV–VII). Еще более невероятным является происхождение жизни. Так, тела живых существ обязательно распадаются, сохраняя устойчивость лишь определенный срок, причем каждому виду определен свой. Не менее удивительно и продолжение рода, когда из однообразного семени появляется всё сложное тело животного, не имеющее в себе ничего лишнего. Наконец, атомизм не в состоянии объяснить возникновение знания и мудрости в человеческом разуме²⁸⁴. Святой справедливо спрашивает: «Неужели всё это произошло от бездушных, неразумных и бессловесных и атомов?» (De nat. VII).

²⁸³ Скворцов К. Философия отцов и учителей Церкви. Период апологетов. Киев, 1868. С. 326.

²⁸⁴ Саврейн В. Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М., 2011. С. 554.

Все свои размышления в отношении эпикурейского детерминизма свт. Дионисий сводит к доказательству, что Вселенную создали не случайные атомы, но разумный Бог, Который заботится о ее пользе и красоте (см., напр.: *De nat.* VII).

Таким образом, на первый план свт. Дионисий выдвигает проблему Промысла Бога Творца, создавшего мир и управляющего им. Детерминизм Демокрита и Эпикура изображается как несостоятельный именно потому, что целесообразность мира и особенности человека, как максимальной концентрации целесообразности, ясно доказывают, что они не могут быть результатом случайного сочетания атомов. Тем самым свт. Дионисий в корне опровергает слепой детерминизм и закладывает базу для дальнейшей антифаталистической полемики. Возможно, об этом шла речь в утраченных частях сочинения святителя.

2.9. Сщмч. Мефодий Патарский (ок. 260–312)

Будучи известным критиком Оригена, сщмч. Мефодий, однако, не спорил с его учением о свободной воле человека. М. Фреде даже считает, что в этом вопросе он находился под влиянием александрийского дидакала²⁸⁵.

Тему свободы сщмч. Мефодий затрагивает в диалоге «О свободной воле». Вслед за апологетами и сщмч. Иринеем Лионским Патарский епископ утверждает, что свобода — лучший дар, который дал Бог человеку. Среди всех существ видимого мира одному лишь человеку дарована свобода воли в целях высшего его назначения. Только человеку предоставлено право подчиняться без принуждения тому, что для него лучшее. Прочие создания обязательно соблюдают то, для чего сотворены. Поэтому они не заслуживают ни похвал, ни порицаний. Но человеку, не находящемуся во власти природной необходимости, Бог предоставил возможность делать то, что он хочет. Господь только призывает человека направить эту силу ко

²⁸⁵ *Frede M. A Free Will...* P. 106.

благу. Взамен же на это послушание Богу человек вправе даже требовать долг от Создателя (*De lib.*).

В сочинении «О воскресении» епископ также подчеркивает свободную волю: человек самовластен, он получил от Бога волю, от которой зависит делать добро или делать зло (*De res. I. 38*).

Настаивает на человеческой свободе св. Мефодий и в сочинении «Пир десяти дев». В 8-й речи этого диалога он устами Феклы разворачивает обширную и жесткую полемику против фатализма и учения халдеев (*Conv. VIII.13–17*). В представлении древних фатализм настолько тесно был связан с астрологией, что даже технический термин астрологов *γένεσις*²⁸⁶ стал равнозначным судьбе (*εἰμαρμένη*). В русском переводе сочинения «Пир десяти дев» *γένεσις* переводится как «рок». Вместе с тем у сщмч. Мефодия встречается и *εἰμαρμένη*, переводимый как «судьба».

Святитель энергично борется как с верой в *εἰμαρμένη*, так и в *γένεσις*, которую разделяли многие его современники (даже среди христиан).

«Ибо наша обязанность предпочитать высшее и ставить его выше земного, сохраняя ум самостоятельным и самовластным (*αὐτοκράτορα καὶ αὐτεξούσιον τὸν λόγισμον*), вне всякой необходимости (*πάσης ἀνάγκης ἐκτός*), при свободном избрании благоугодного, не раболепствуя судьбе и случаям... Подлинно, величайшее из всех зол, усвоенное многими, состоит в том, что относят причины грехов к движениям звезд и говорят, что жизнь наша управляется необходимостью судьбы (*εἰμαρμένη*), как делают весьма надменные наблюдатели звезд» (*Conv. VIII.13*).

Как можно заключить, последние слова святителя адресованы тем, кто не желает бороться с грехами и подвергает сомнению свободную волю. В глазах сщмч. Мефодия, мысль о судьбе — величайшее зло.

В начале полемики с фатализмом сщмч. Мефодий приводит «доказательство от новизны судьбы и рока». Он описывает представления современных ему астрологов о зодиакальном круге, говоря о двенадцати

²⁸⁶ Букв.: «происхождение», «рождение». В древней астрологии данный термин относился к индивидуальному гороскопу рождения. В христианстве *γένεσις* традиционно связывается с идеями творения и рождения, в том числе «нового творения» и «нового рождения» верующих через крещение (ср.: 2 Кор. 5:17; Ин. 3:3–5; 1 Пет. 1:23; Тит. 3:5.).

животных, находящихся в нем. Согласно учению астрологов, пока знаки зодиака не были помещены в число созвездий, рока (*γένεσις*) не существовало. В связи с этим святой делает вполне справедливый вывод. Если рок является необходимостью, то почему его не было с самого начала? А если же он был, «то какая была нужда помещать между созвездиями: Льва, Рака, Близнецов, Деву, Тельца, Весы... и других?» (Conv. VIII.15). Таким образом, нужно признать, что рок существовал всегда (тогда введение этих существ в число созвездий напрасно), или же следует признать, что его не было. Ведь как мог появиться рок, прежде не существовавший? Следовательно, как заключает сщмч. Мефодий, рока нет.

В 16-й главе святитель разворачивает серию многочисленных доказательств против астрологического фатализма. В первую очередь он обращает внимание на важнейшую для христианских полемистов тему: астрологический фатализм делает Бога источником зла. Сам Господь, являясь Создателем и Правителем Вселенной, непостижимой мудростью Своей управляет движением звезд. Если же, как говорят астрологи, звезды производят и свойства добра и свойства зла в жизни, привлекая к ним людей узами необходимости, то получается, что создавший их Бог — виновник и податель всех зол. Иными словами, кто утверждает, что человек не свободен, но управляется судьбой и неизбежной необходимостью, нечестиво относится к Самому Богу, считая Его виновником и устройтелем человеческих зол. Но ведь всякий «несколько рассудительный» человек согласится, что Бог благ, праведен, истинен и т. п. И уже одно понятие Божественности исключает мысль, что Он может быть причиной зла людей. Так, Бог любит целомудрие, которое полезно, и ненавидит похоть и невоздержанность. Защитники же фатализма полагают, что целомудрие и невоздержание равнозначны. Поэтому понятие о Благом Боге исключает фатализм, а нечестивцы должны винить только себя за отсутствие воли и мужества, а не судьбу (кроме того, причины человеческих недостатков могут быть в образовании, привычках, характере, страстях, желаниях и т. п.) (Conv. VIII.16).

Вслед за этим сщмч. Мефодий приводит ряд аргументов, которые сводятся к одному и тому же выводу: «рока (γένεσις) не существует».

Так, наличие закона опровергает существование рока²⁸⁷. С помощью трех силлогизмов сщмч. Мефодий показывает абсолютную оппозицию, в которой стоит закон (νόμος) по отношению к року (γένεσις). Если преступления — работа γένεσις, то почему они запрещены и преследуются по закону, а также совершаются тем же γένεσις? Не может быть такой силы, которая противоречит и противодействует сама себе²⁸⁸. Далее. Закон, уничтожающий судьбу, учит, что добродетель приобретается и исполняется тщательностью, а порок происходит от недостатка воспитания и его можно избежать. Наконец, если из-за рока люди страдают от несправедливости, то какая нужда в законах? «Если они (существуют) для того, чтобы наказывать виновных, так как Бог печется об обижаемых, то лучше было бы, чтобы злые не поступали по судьбе, нежели после преступлений были исправляемы законами» (Conv. VIII.16). Таким образом, рока нет.

Кроме того, если существует рок, то необходимо признать, что на земле нет ни одного злого человека. Если в мире господствует судьба, то порочный человек не заслуживает никакого наказания, поскольку он живет по своей природе и не может измениться. Потому что не сам он сделал себя таким, но судьба, и живет он по ее побуждению, движимый неизбежною необходимостью; посему нет ни одного злого. Но мы видим, что злые люди существуют. Более того, мы знаем, что зло достойно порицания и противно Богу, Который постановил закон для наказания злых. Следовательно, судьбы не существует (Conv. VIII.16).

Вот как об этом пишет сщмч. Мефодий:

²⁸⁷ «...законы постановлялись не по року; потому что рок не стал бы разрушать самого себя, отменяя сам себя и восставая сам на себя, то постановляя законы, запрещающие прелюбодеяния и убийства, и обвиняя и наказывая злодеев, то производя убийства и прелюбодеяния. Но это невозможно; потому что нет ничего противного самому себе, враждебного с самим собою, разрушительного для самого себя и несогласного с самим собою» (Conv. VIII.16).

²⁸⁸ «...что рок определяет, то закон запрещает; а что закон запрещает, то делать рок принуждает; следовательно, закон враждебен року. А если они враждебны, то значит, законодатели (существуют и действуют) не по року, потому что, определяя противное року, они разрушают рок» (Conv. VIII.16).

«Если лучше быть справедливым, нежели несправедливым, то почему человек не бывает таким сам по себе с самого рождения? Если же он впоследствии вразумляется учением и законами, чтобы сделаться лучшим, то значит, он вразумляется как свободный, а не как злой по природе. — Если порочные рождаются порочными по року, определением Провидения, то они не подлежат осуждению и наказанию по законам, как живущие по своей собственной природе, потому что они не могут измениться. — И еще: если добрые, живя по своей природе, заслуживают похвалы, хотя рок причиною того, что они добры; то и злые, живя по своей природе, также не должны быть обвиняемы справедливым Судьею. И если нужно сказать прямо, то всякий, живущий по присущей ему природе, нисколько не грешит. Ибо не сам он сделал себя таким, но судьба, и живет он по ее побуждению, влекомый неизбежною необходимостью; посему нет ни одного злого. Однако злые существуют, и зло достойно порицания и противно Богу, как доказано в речи; а добродетель достолюбезна и похвальна, когда Бог постановил закон для наказания злых. Следовательно, нет судьбы (εἰμαρμένη)» (Conv. VIII.16)²⁸⁹.

В конце 8-й речи сщмч. Мефодий в очередной раз отмечает тему свободной воли человека, которая необходима для христианского совершенства:

«...от нас зависит делать добро или зло, а не от звезд... В нас есть два движения, два естественных желания: *плоти* и *духа* (Гал. 5:17)» (Conv. VIII.17).

Еще раз подчеркнем, что в свете приверженности сщмч. Мефодия аскетической жизни, как центральной для христианина, неудивительно, что свобода человека столь важная для него тема. В другом месте «Пира десяти дев» святитель обобщает, что «в делах святости» ничто не должно быть «по необходимости и принуждению, но по свободному произволению души (потому что это угодно Богу)» (Conv. III.13).

Таким образом, сщмч. Мефодий ведет активную полемику против «халдеев», утверждающих, что взаимное расположение планет, в сочетании с зодиакальными созвездиями, неизбежно определяет судьбы людей. Полный астрологический фатализм делает Бога причиной зла, не совмещается с божественными и гражданскими законами, уничтожает различие между

²⁸⁹ В этих рассуждениях святителя узнается, хотя возможно и косвенно, нравственный аргумент Карнеада. Отголосок этого новоакадемического доказательства, основанный на бесполезности и бессмысленности добродетели, похвалы и вины в случае фатализма, также можно увидеть в приведенной в начале параграфа цитате из диалога «О свободной воле».

добром и злом, отменяет свободу и ответственность, делает бессмысленной мораль. Утверждение же, что причины грехов заключаются в звездах, для архипастыря является одним из величайших зол²⁹⁰. То есть св. Мефодий видит в существовании и деятельности нашей свободной воли решение тернистой проблемы зла, при обсуждении которой он указывает, что зло — не сущность, но качество, которое нужно возводить к злоупотреблению свободной волей.

По этим причинам епископ отстаивает свободную волю человека и подчеркивает, что она есть Божественный дар, благодаря которому мы имеем возможность и силу повиноваться или не повиноваться Богу. Так, предоставление человеку свободной воли — акт Божественной любви. Господь хочет, чтобы человек свободно откликнулся на Его призыв. Такое обращение со своей свободой со стороны человека заслуживает бессмертия, блаженства и т. п. Иными словами, сщмч. Мефодий выдвигает антропоцентрическую нравственную концепцию, основанную на понятии свободной воли, заслуг и награды.

2.10. Евсевий Кесарийский (258–265 – 339/340)

В «Евангельском приготвлении» Евсевий стремится доказать превосходство ветхозаветного учения над языческими и философскими представлениями²⁹¹. В связи с этим особенно интересно рассмотреть мнение апологета об астрологии и судьбе.

²⁹⁰ Отметим, что, с одной стороны, св. Мефодию близки многие высказывания стоиков, в которых заключается проповедь высокой морали, представление о мире как о гармоническом единстве и т. п. Но с другой, он, как всегда, стоял на страже чистоты христианского учения и энергично отрицал и обличал то, что не согласовывалось с ним. Именно поэтому он в остро полемическом тоне выступил против распространенного учения стоиков о якобы непреодолимой силе судьбы. См.: *Михаил (Чуб), архиеп.* Греческая философия и литература в творениях святого Мефодия // Богословские труды. Сб. XIV. М., 1975. С. 139.

²⁹¹ *Ястребов А., свящ.* Евсевий // Православная энциклопедия. Т. XVII. М., 2008. С. 260.

2.10.1. Предсказания оракулов

В V книге «Евангельского приготовления» Евсевий опровергает значимость предсказаний оракулов, прорицающих в том числе и о судьбе. Согласно Порфирию и Плутарху, сам Аполлон говорил о том, что оракулы потеряли свой дар. Так, по Порфирию, сын Зевса и Лето, брат-близнец Артемиды некоторым никейцам сказал:

«Не восстановить болтливый голос Дельфийского прорицания (Πυθῶνος), утраченный давным-давно...» (Праер. Ев. V.16).

Ирония откровения Аполлона заключается в том, что от никейцев, посвященных в молчание оракула, всё равно требуется приносить жертвоприношения: «приносите по обычаю подобающие жертвоприношения Фебу» (Праер. Ев. V.16). В свою очередь Плутарх (46–127) отмечает, что в его время наблюдается оскудение деятельности оракулов. Более-менее правдоподобными являются предсказания одного или двух (Праер. Ев. V.16). Сравнивая относительную древность, он отмечает, что еще в Беотии «в прежние времена было пророческое многоголосие, а сейчас оно окончательно прекратилось, как будто ручейки воды, и сплошная засуха прорицания (μαυτικῆς) овладела землей» (Праер. Ев. V.16). Наконец, Евсевий подчеркивает, что из-за оракулов, которые якобы понимали волю богов, часто страдали невинные люди. Например, по «приказу» Аполлона на остров Крит афиняне ежегодно в течение нескольких лет посылали для принесения в жертву по семь юношей и столько же девушек. Совершая такие бесчеловечные поступки, граждане Афин хотели «получить помощь от богов» (Праер. Ев. V.18).

По сути, Евсевий, в отношении известных греческих оракулов, сводит всё к мысли, что они — самозванцы, злоупотребляющие наивностью и глупостью толпы. Более того, немного ранее (см.: Праер. Ев. V.1–15) автор пытается продемонстрировать, что языческие оракулы не имеют божественного происхождения, но берут начало своей деятельности в

сотрудничестве с демонами. Они являются шарлатанами, которые, уничтожая подлинное благочестие, внедрили и посеяли в людях все формы ошибок, особенно же веру в гадание оракулов и веру в судьбу.

2.10.2. Полемика с εἰμαρμένη

Из всех книг «Евангельского приготовления» шестая полностью посвящена полемике с понятием судьбы. Евсевий утверждает, что демоны на самом деле не знают предназначение Божье, но догадываются о вероятной судьбе человека:

«Ведь [демоны] не говорят, что они заранее по преимуществу получили знание будущего, но, как и люди, угадывают будущее посредством наблюдения за движением звезд» (Праер. Ев. VI.0; ср.: VI.1)²⁹².

Ссылаясь на Порфирия, Евсевий подчеркивает, что античные боги не могли изменить свою судьбу, чтобы защитить хотя бы свои храмы. Стало быть, бессилие богов приравнивало их к простым смертным, и чтущим их, и к атеистам:

«Настолько мужественные боги трепетали перед судьбой (εἰμαρμένην), что признаются в том, что не могут защитить свои святилища даже от молний» (Праер. Ев. VI.2).

Учитывая то, что никто не может изменить замыслы судьбы, и ей покорны боги, пропадает смысл почитать последних. Невольно напрашивается следующий вывод: «Итак, единственной достойной почитания является необходимость (ἀνάγκην), и следует мало заботиться о богах, а точнее, никак не стоит, ведь они не в силах ни удручать нас, ни делать добро» (Праер. Ев. VI.3). А поэтому апологет призывает своих читателей перестать почитать ложных богов и обратиться к Единому Богу,

²⁹² Здесь можно увидеть влияние учения Оригена о звездах как «небесной книге», которую способны «читать» ангелы, в том числе и падшие (см. п. 2.7.3). Вероятно, Евсевий разделял учение о том, что демоны могут по звездам предсказывать будущие события, благодаря чему внушают людям веру в судьбу. Интересное замечание предлагает Г. И. Беневиц: «для Евсевия тот факт, что демоны пользуются методами, сходными с методами астрологов (этот вывод он делает из того, что оракул Аполлона выглядит как астрологический прогноз), — доказательство того, что в них нет божественной силы, а лишь сила ума, подобная нашей». См.: *Беневиц Г. И.* Краткая история «промысла»... С. 68, сноска 257.

Подателю благ и Спасителю, Который является Господином судьбы (τῆς εἰμαρμένης δεσπότην) (Pгаер. Ev. VI.3).

Так, храмы жителей Олимпа тоже имели свою фортуна. Согласно Порфирию, некий человек обратился к Аполлону, чтобы тот помог ему победить судьбу. Бог посоветовал ему воспользоваться магическими искусствами. Относительно этого у Евсевия возникло логичное недоумение: почему же Аполлон не смог спасти собственное капище от молнии? (см.: Pгаер. Ev. VI.4). Выходит, что и боги зависят от судьбы и не могут победить ее. Но они это прямо не признают. Стало быть, прав был Порфирий, когда говорил, что «боги лгут» (Pгаер. Ev. VI.4); в их словах встречаются противоречия относительно судьбы.

В 6-й главе VI книги имеется важное логичное замечание Кесарийского епископа, демонстрирующее несуразность подчинения всех людей судьбе:

«И кто вообще установил это строгое учение, согласно которому молодые и старые, любого возраста, мужского и женского рода, по происхождению варвары, рабы вместе со свободными, ученые и необразованные, не в одном уголке Земли и не под одной и той же звездой родившиеся, но живущие по всему человеческому миру, демонстрируются как подневольные необходимостью судьбе? (εἰμαρμένης ἀνάγκη). Стоило не предпочитать данное учение всему отеческому, а постичь благочестием единую Божью смерть за всех по Его любви, изучать совершенные догматы о бессмертии души и философствовать не словами, а делами» (Pгаер. Ev. VI.6).

Таким образом, в «Евангельском приготовлении» Евсевий опровергает традиционную для своей эпохи концепцию судьбы. Все его доводы сводятся главным образом к *моральному* и так называемому *ленивому* аргументам. Согласно первому, человек не может нести ответственность за свои поступки, если его решение было определено свыше. А поэтому нельзя считать его виновным, преступником, грешником и тому подобным. Второй из упомянутых аргумент — «ленивый» — именуется еще аргументом «марафонского бегуна со сломанной ногой». В соответствии с ним, если все события предопределены фортуной, то их следствия признаются абсурдными. Например, если человеку суждено победить в беге на

Олимпийских играх, то он обязательно финиширует первым, даже со сломанной ногой, что нелепо²⁹³.

2.10.3. Нравственный аргумент против фатализма

В главах 4–21-й VI книги «Евангельского приготовления» Кесарийский епископ воспроизвел традиционный антифаталистический моральный аргумент²⁹⁴. По сути дела, вся аргументация Евсевия исходит из того, что свобода проявляется в целеполагании и выборе того, что делать. Независимость от фатума не является каким-то интеллектуальным обманом, игрой разума, а реальным свойством человека как существа разумного, способного избирать.

«Таким образом, очевидно, что аргумент о свободе воли заключается в том, что так же, как чувство боли или удовольствия, а также видение и слушания того или иного, воспринимается не рассуждением, а деятельно (ἐνεργεία), поэтому мы осознанно и свободно движемся согласно собственной цели, выбирая одни вещи и отвергая другие. Стало быть, свобода (αὐτεξούσιον) и независимость нашей рациональной и разумной природы всячески и справедливо признается» (Praep. Ev. VI.6)²⁹⁵.

Стало быть, свободная воля является непосредственной данностью нашего психологического опыта. Именно она является основанием нравственности, благочестия и религии, которые разрушает εἰμαρμένη.

В общих чертах²⁹⁶, нравственный аргумент, адаптированный в «Евангельском приготовлении», заключает в себе следующее. В случае абсолютного фатализма: бессмысленны похвалы и обвинения за добродетели и пороки; неизбежно ослабление усилий, пренебрежение и лень в

²⁹³ Ващева И. Ю. Указ. соч. С. 103.

²⁹⁴ Нравственный аргумент повторяется отчасти и в произведении Евсевия «Против Иерокла» (см.: Contr. Hier. 45–48).

²⁹⁵ Нет необходимости указывать места сохранившихся сочинений Евсевия, где он подчеркивает нравственную свободу человека, которая является неперемным условием в его богословском учении о грехе и спасении через Христа. В одном только «Евангельском приготовлении» утверждения свободы воли и явные намеки на нее бесчисленны.

²⁹⁶ Более подробно нравственную аргументацию рассмотрел Д. Аманд, придя к выводу, что рассматриваемый фрагмент из «Евангельского приготовления» убедительнее, чем трактат Филона Александрийского «О Промысле». При этом Praep. Ev. VI.16–20 представляет собой наиболее подробное и точное «свидетельство» морального аргумента Карнеада. См.: *Amand D. Op. cit.* P. 367–381.

деятельности (будь то духовная или физическая); абсурдны увещевания, упреки, государственные законы; уничтожается всякая религия и благочестие.

В заключении обзора нравственного аргумента против фатализма свобода воли обосновывается с точки зрения психологии (Praep. Ev. VI. 20–21)²⁹⁷. Это очень важный тезис — человек сам внутренне ощущает себя свободным. Исходя из этого, учение о свободной воле настолько очевидно, как осознание того, что человек испытывает удовольствие или боль. Также зрение и слух воспринимаются не как силлогизм, но действительным, практическим ощущением. Равным образом, любой человек внутренне понимает, что он действует лишь в силу личного решения.

Таким образом, само нравственное действие подразумевает отрицание фатализма, поскольку открывает нам факт свободы и независимости нашей разумной природы²⁹⁸.

2.10.4. Судьба в истории человечества

При анализе учения других авторов о судьбе обращает на себя внимание то, что их в основном заботила судьба конкретного человека. Между тем для Евсевия Кесарийского интерес представляла судьба человечества, судьба народов, наций. Это обусловлено прежде всего тем, что Евсевий был историком. Стало быть, анализируемый нами автор вышел на новый уровень — всемирного осмысления — учения о фатуме.

Итак, Евсевий, один из отцов церковной истории и первый идеолог христианской империи, вынужден был считаться с традициями античной историографии, восходящей к Геродоту. По сути дела, он столкнулся с

²⁹⁷ *Amand D.* Op. cit. P. 356.

²⁹⁸ Д. Аманд замечает, что нравственная аргументация Евсевия исключительно философская и лишь несколько отрывков обнаруживают следы богословской адаптации. См.: *Ibid.* P. 367. Это не вызывает удивления, если принять во внимание отмеченную ранее цель «Евангельского приготовления»: доказать образованным язычникам превосходство ветхозаветной религии над язычеством. Именно поэтому «полемика с язычеством носит в основном интеллектуальный характер». См.: *Ястребов А., свящ.* Евсевий... С. 260

представлениями греко-римского мира о судьбе, так или иначе определяющей жизнь людей. Кроме того, достаточно сильное влияние на него оказала та греческая традиция, в которой поток исторических событий описывался как история человеческих решений. В свою очередь, характерной чертой греческой исторической мысли был антропоцентризм²⁹⁹. Поэтому Кесарийскому епископу предстояло решить две задачи: как отнестись к античным представлениям о судьбе и о том, что определяющей в истории мира является цель действующего лица, детерминируемая его характером, то есть антропологический фактор. По этому поводу мнения исследователей разделились.

Согласно И. Ю. Ващевой, «весьма популярной является точка зрения, что, введя в качестве исходной модели интерпретации концепцию Божественного провидения, руководящего историческим движением и определяющего “пути человеческие”, Евсевий (и его продолжатели) совершенно отказался от ключевых принципов, управляющих историей, а вместе с этим отказался и от признания за людьми и их поступками какой-либо значимости. И эта новая философия истории знаменует собой полный разрыв с традиционной языческой интерпретацией»³⁰⁰.

Наряду с приведенной существуют теории, согласно которым Евсевий не отошел полностью от античного наследия. Так, Г. Чеснат пишет, что отец церковной историографии «поставил в центре своей философии истории идею судьбы как стечения обстоятельств истории. Он изменил имя и назвал ее τὰ συμβεβηκότα, “случаями” истории, вместо τύχη, но идея была та же самая»³⁰¹.

²⁹⁹ Более подробно об этом см.: Ващева И. Ю. Указ. соч. С. 99–101.

³⁰⁰ Там же. С. 107.

³⁰¹ Chesnut G. F. The First Christian Histories: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius. Macon (Georgia), 1986. P. 41. При этом Г. Чеснат утверждал, что Евсевий сознательно использовал аристотелевский термин τὰ συμβεβηκότα, которым философ в своей «Физике» описывал действия судьбы, чтобы у читателей не возникало прежних религиозных ассоциаций, как, например, с термином τύχη. По сути дела, «случайные события» истории — эвфемизм к классическим понятиям, обозначающим фортуна. Тем не менее, учитывая семантику τὰ συμβεβηκότα, а также однократное употребление его Аристотелем для обозначения действий судьбы, И. Ю. Ващева заключила, что у Евсевия анализируемый термин имеет нейтральный смысл, не выражает ту же идею и не несет трагический оттенок, как понятие τύχη. См. об этом подробнее: Ващева И. Ю. Указ. соч. С. 107–109.

Тем не менее, всесторонне проанализировав теорию Г. Чесната, И. Ю. Ващева пришла к следующим выводам. Во-первых, Евсевий хотя и находился под сильным влиянием классического наследия, он полностью отказался от идей рока, судьбы, а поэтому не использовал понятия εἰμαρμένη³⁰², τύχη. Во-вторых, синонимичные понятия (ἀνάγκη³⁰³, δίκη³⁰⁴) он связал с Божественной справедливостью. В-третьих, такие понятия, как καιρός³⁰⁵ и συμβεβηκότα³⁰⁶, он переосмыслил, наделил новыми значениями, смысловыми оттенками³⁰⁷.

Следовательно, «у Евсевия история впервые, пожалуй, рассматривается как сфера человеческой деятельности со своими законами и правилами, не совпадающая со сферой природных явлений. Христианский историзм Евсевия освобождает историю от власти звезд, планет, законов природы и т. д. И наконец, он вводит новую концепцию Промысла Божьего (πρόνοια), которая прочно войдет в мировоззрение византийцев и вплоть до XV в. останется общей чертой понимания истории в Византии»³⁰⁸.

Очевидно, что роль Евсевия как историка трудно переоценить, ведь он не только полемизировал с учением о судьбе отдельных личностей, но с фатумом народов. Более того, его представления о проявлениях Промысла в истории человечества позволили ему христианизировать историю, согласовав ее течение с библейской целью человечества.

³⁰² Хотя и редко, но, как мы видели, Евсевий использовал данный термин, оспаривая языческие и античные представления о судьбе, а также подчиняя ее Богу: τῆς εἰμαρμένης δεσπότην (Praep. Ev. VI.3).

³⁰³ Относительно данного слова приведем следующее толкование Евсевия, которым он подчинил ἀνάγκη Богу: «...этому мы учимся самой историей. Ведь [Давид], сражающийся с Авессаломом, убежал в пустыню, в горы, обладаемый, как будто в гонении, голодом и нуждой (ἀνάγκη). Но Бог утешил его судьбу (τὴν ἀνάγκην)» (In Ps. IV).

³⁰⁴ Понятие δίκη употребляется Евсевием, чтобы обозначить Божественную правду, Его суды. Например: «...ведь не в тайне явилась им божественная справедливость (δίκη), но через человеческие конфликты» (In Ps. XXXIV).

³⁰⁵ Так, слово καιρός приобрело у Евсевия свое основное значение — «время, пора»: «вот время (καιρός) праздника: для египтян, друзей демонов, — гибель, а для евреев, празднующих Богу, — принесло свободу от злых» (De solemn. pasch. 3).

³⁰⁶ В качестве примера использования последнего из анализируемых терминов приведем следующую цитату из комментариев Евсевия на псалмы: «...тогда заканчиваются приключившиеся (συμβεβηκότα) страдания народа» (In Ps. XLIII).

³⁰⁷ Ващева И. Ю. Указ. соч. С. 113–114.

³⁰⁸ Там же. С. 114–115.

2.11. Выводы

Проанализировав творения восточных церковных авторов доникейского периода относительно фаталистической тематики, можно сделать следующие выводы.

В сочинениях мужей апостольских еще нет развернутой критики учения о судьбе. Отчасти это было связано со стремлением авторов простым языком изложить основные евангельские истины для первых христиан, тогда как в научном обосновании и защите веры перед лицом языческого мира еще не было нужды. Вместе с тем они уже стремились уберечь христиан от опасности учений, связанных с фатализмом (например, астрологии), о чем особо сказано в «Дидахэ» (гл. III). Несомненным является и признание мужчинами апостольскими свободы воли и выбора человека.

Раннехристианские апологеты II в., ставившие своей целью защиту христианства перед лицом языческого государства и общества, а также борьбу с гностицизмом, не могли уже обойти стороной полемику с фатализмом, который являлся существенной частью как языческого, так и гностического «богословия». Впрочем, в трудах раннехристианских греческих апологетов II в. полемика с фатализмом еще не носила научно-философского характера и строилась на очевидных христианских представлениях о Боге и человеке.

Так, мч. Иустин Философ и его ученик Татиан Ассириец утверждают совершенно новую картину мира, в которой на месте языческого слепого фатума постепенно воздвигается учение о Промысле Благого Бога, премудро управляющего жизнью мира. Еще одним центральным понятием апологетов в критике языческого представления о мире становится свобода разумных существ. Кроме того, уже с самого начала полемики с языческой религией церковные авторы указывают на роль злых демонов, стремящихся отвратить человека от Истинного Бога, а потому увлекающих людей в ложное представление о мироустройстве. Впрочем, уже апологеты отмечают некое «положительное» понимание εἰς αἰῶνα в смысле смерти и Божия суда, неизбежного для любого человека.

Последующие церковные авторы также стоят на твердой позиции свободы воли человека. Сщмч. Ириней Лионский отвергает гностический фатализм, указывая, что человек теряет свободу и всякую ответственность в случае «природной предопределенности».

Ориген впервые философски и богословски обосновывает учение о свободе воли, основными доказательствами которой являются разумность человека и его ответственность за свои действия. Бог всё предвидит, но не предопределяет, награждая и наказывая человека за свободно совершенные поступки. Любое событие на земле происходит не потому, что предвидено Богом заранее, но предвидено потому, что произойдет в будущем. Поэтому как спасение, так и гибель человека — в его свободе. Вместе с тем Оригену не удалось полностью освободиться от астрологического влияния. Он выдвигает своеобразную концепцию «небесной книги», согласно которой звезды предсказывают земные события, хотя и не являются их причиной. Данная идея не поддерживалась церковными авторами (за исключением Евсевия Кесарийского), однако оказала определенное умеренное влияние на последующее святоотеческое отношение к звездам как предзнаменованиям погодных условий.

Евсевий Кесарийский выходит на новый уровень исторического осмысления учения о судьбе — полемике с фатумом народов и проявлении Промысла Божия в истории человечества, что позволило ему христианизировать историю, согласовав ее с библейской концепцией истории человечества. Также Евсевий говорит об известных греческих оракулах, которые на самом деле сотрудничают с демонами, и, дабы уничтожить подлинное благочестие, посеяли в людях веру в гадание и судьбу.

Из всех рассмотренных в настоящей главе христианских авторов лишь сомнительный с точки зрения «церковности» Бардесан, признавая свободу человека в нравственном модусе бытия, полагал, что астрологическая судьба оказывает влияние на его физическое состояние и социальное положение. Данная идея, как можно заключить, не выдерживает никакой критики, если брать во внимание основной патрологический принцип *consensus partum*. Это

мнение абсолютно не подтверждается святыми отцами. Лишь природа может оказывать некое влияние на человека, однако и она не автономна, но подчиняется воле Божьей.

В своей критике фатализма святые отцы и церковные писатели используют не только основы христианского вероучения, но и традиционную философскую аргументацию. Это было связано и с таким фактором, как развитие христианской богословской науки, основанной в том числе на плодотворном синтезе христианского Богооткровенного учения и лучших достижений античной философии. Интересно, что все представители церковной письменности рассматриваемого периода, начиная с Климента Александрийского, так или иначе были причастны Александрийской богословской школе Древней Церкви (принадлежали к ней или находились под ее влиянием). Это: Климент Александрийский, Ориген, свт. Дионисий Александрийский, сщмч. Мефодий Патарский, Евсевий Кесарийский. В то же время сщмч. Ириней Лионский и сщмч. Ипполит Римский представляют Малоазийскую богословскую школу.

Впрочем, заимствованная из нехристианских источников философская аргументация в данный период носит довольно спорадический характер и представлена по сути всего лишь двумя аргументами: νόμιμα βαρβαρικά и нравственным. На первый из них ссылается сириец Бардесан, который впервые использует контраргумент против климатологической астрологии, говорящий о рассеянии евреев, которые соблюдают свои обычаи вне зависимости от страны, где родились и находятся.

Второй аргумент — нравственный — фигурирует значительно чаще. Его использует большинство доникейских авторов, придавая ему христианский характер. Это вызвано непосредственной близостью данного классического доказательства к христианскому учению, ибо основной акцент в полемике с фатализмом ставился на проблеме спасения человека. Так, мч. Иустин показывает, что Сам Бог заботится о спасении каждого отдельного человека, а это предполагает исправление нашего греховного состояния и достижение святости. Но в случае фаталистического взгляда на мир следует признать

невозможность покаяния, ибо человек не может измениться. В схожем ключе Климент Александрийский, а затем и Ориген демонстрируют, что истинная и фундаментальная свобода — это свободное соблюдение нравственного блага, реализуемое совместными усилиями человека и действием Бога.

Более того, если язычники указывали на бессмысленность молитв богам, похвалы и порицаний, а также государственных законов в случае фатализма, то церковные авторы (например, Ориген, сщмч. Мефодий Патарский) полностью адаптируют эти понятия к христианскому богословию и библейской эсхатологии. Они утверждают, что учение о судьбе отвергает Божественный Суд, уничтожает угрозы грешникам и обетования Божии праведникам, делает безрассудной молитву Истинному Богу и напрасным Его Закон.

Наряду с этим были предложены богословские и экзегетические аргументы против фатализма, опирающиеся на представление о Благом и Справедливом Боге. Церковные авторы ясно показывают, что христианский Бог не может быть источником зла. Например, мч. Иустин Философ приводит в подтверждение этому тезису ряд библейских выражений, которые однозначно свидетельствуют о том, что причиной зла является человек, неправильно использующий свою свободную волю. Это же утверждает и сщмч. Иринеи Лионский, указывая, что Совершенный Бог не может быть злым по Своей природе. Сщмч. Мефодий Патарский, опровергая астрологический фатализм, говорит, что если добро и зло в мире производят звезды, то следует признать их Творца злым. А это верх нечестия.

Итак, церковные авторы рассматриваемого периода активно отвергали представление о судьбе, игравшее важную роль в античной культуре и философии, противопоставляя ему прежде всего Промысл Благого Бога и учение о свободной воле человека, которая является основой его спасения.

Большинство вышеозначенных тенденций, появившись в церковной письменности, обладали еще определенного рода несовершенством и получили свое развитие в следующий период церковной истории.

ГЛАВА 3. КРИТИКА ФАТАЛИЗМА В ВОСТОЧНОЙ ЦЕРКОВНОЙ ПИСЬМЕННОСТИ ЭПОХИ ВСЕЛЕНСКИХ СОБОРОВ

В период Вселенских Соборов, особенно до середины V в., борьба с языческим фатализмом продолжала оставаться актуальной задачей. Из множества церковных авторов, в той или иной мере касавшихся проблемы фатализма, наибольший интерес представляют сочинения прп. Ефрема Сирина, свт. Кирилла Иерусалимского, свт. Василия Великого, свт. Григория Богослова, свт. Григория Нисского, Диодора Тарсского, свт. Епифания Кипрского, свт. Иоанна Златоуста, прп. Исидора Пелусиота, Синезия Киренского, свт. Кирилла Александрийского, блж. Феодорита Кирского, Немесия Эмесского, Энея Газского, Иоанна Филопона, Псевдо-Кесария, прп. Максима Исповедника, прп. Иоанна Дамаскина.

3.1. Прп. Ефрем Сирин (ок. 306–373)

Наиболее подробно фаталистическую тематику прп. Ефрем Сирин рассматривает в первом слове к Гуппатису³⁰⁹. Поэтому в настоящем параграфе основной упор будет сделан на анализ означенного творения святого отца, с привлечением по мере необходимости других произведений³¹⁰.

³⁰⁹ Подробнее см. следующие работы: *Mitchell C.W. S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan. Vol. I: The Discourses Addressed to Hupatius. Oxford, 1912; Vol. II. Oxford, 1921.* С целью сокращения сносок в настоящем параграфе при ссылке на означенные исследования в скобках будет указываться Vol. издания и номер страницы.

³¹⁰ Определение авторства многих творений, надписанных именем прп. Ефрема Сирина, проблематично. Кроме того, полное критическое издание его сочинений в настоящее время не закончено. Обширное количество творений, надписанных именем прп. Ефрема, существует на сирийском языке, а также в греческой, латинской, армянской, славянской и других версиях. В русском издании собрано всё вместе. Об этом см., например, следующую статью: *Брок С., Ефрем (Лэш), архим., Турилов А. А. Ефрем Сирин, прп. // Православная энциклопедия. Т. XIX. М., 2008. С. 79–100.* В настоящем параграфе, помимо первого слова «К Гуппатису», мы будем ссылаться на русскую версию переводов творений прп. Ефрема.

3.1.1. Прп. Ефрем Сирийский как проповедник свободы воли

Прп. Ефрем пишет, что корнем любого зла является злая воля, поскольку даже меч причиняет зло лишь по злой воле своего господина³¹¹. Стало быть, само по себе творение Божье не может быть ни злым, ни добрым, но лишь воля, обуславливающая действия, придает моральную окраску поступкам (vol. I, р. XIII)³¹². В свою очередь, воля напрямую связана со свободой выбора (vol. I, р. XIII). Поэтому если нет свободы, а всё определено судьбой, то нет и воли (по крайней мере, ее проявления), и не должно быть никакой ответственности за поступки, совершенные по воле фатума.

Доказывая существование свободы воли, сирийский подвижник приводит следующее сравнение. Некоторый человек, будучи красноречивым, постарался убедить людей, что красивая речь несвойственна человеку. Делая это, он использовал свое красноречие, чем показал принципиальную ошибочность собственных суждений. То же происходит и со свободой воли. Пытаясь доказать в дискуссии, что ее не существует, люди подтверждают бытие свободы, поскольку человечество не может говорить о том, чего нет (vol. I, р. XIII–XIV)³¹³.

Более того, свобода воли — онтологическое и нравственное свойство людей, ведь они сотворены по образу Божьему. Именно поэтому даже рабы, как замечает прп. Ефрем, искренне желают быть свободными (vol. I, р. XIV).

Итак, если грешник признает, что совершил свои поступки, будучи свободным, то он вполне может быть помилован. В случае же когда он будет

³¹¹ Подборку цитат прп. Ефрема о свободе воли см.: Симфония по творениям преподобного Ефрема Сирина. М., 2008. С. 330–338.

³¹² В толковании на книгу Бытия прп. Ефрем в связи с темой свободы поднимает и проблему смертности. Бог не сотворил человека ни смертным, ни бессмертным, чтобы сам Адам соблюдением или преступлением заповеди приобрел то, что захотел. Более того, преподобный подчеркивает, что требование Бога было столь малым, что никак не могло равняться величю награды, уготованной первозданному человеку. См.: *Ефрем Сирийский, прп.* Толкование на книгу Бытия. III // *Ефрем Сирийский, прп.* Творения. Т. VI. М., 2014. С. 208. Ср.: *Селезнев Н. Н., Брок С.* Ефрем Сирийский, прп. Богословие // *Православная энциклопедия.* Т. XIX. М., 2008. С. 102.

³¹³ Ср.: *Ефрем Сирийский, прп.* О свободной воле человека. 4 // *Ефрем Сирийский, прп.* Творения. Т. V. М., 2014. С. 31.

отрицать свободу воли, то припишет свои грехи непосредственно Богу, делая Его виновным в собственных проступках. Для прп. Ефрема Сирина очевидно, что такое понимание свободы никак не поможет человеку обрести спасение (vol. I, p. XIV–XV³¹⁴). Поэтому святой неоднократно призывает христиан неустанно подвизаться для приобретения вечной жизни³¹⁵. Ведь леность является предвестником уклонения в худое, а беспричинная нерадивость воли обнаруживает, что «душа стремится к худшему»³¹⁶. Во время Второго Пришествия Христова каждый воспримет по достоинству своих дел и пожнет то, что посеял³¹⁷. Итак, рассуждает прп. Ефрем:

«Уготованы Царство и жизнь, упокоение и радость, а также и вечное мучение во тьме кромешной. Пойдем куда хотим, на всё дана свобода»³¹⁸.

Однако, несмотря на довольно убедительное понимание и определение свободы воли, полемист пишет, что окончательно невозможно описать данное явление. В пример он приводит чудо, которое увидели, убедились в том, что оно существует, то есть произошло на самом деле, но никто не может ответить на вопрос *как, каким образом* это случилось. Также и о свободе воли мы можем лишь утверждать, что она существует (vol. I, p. XV).

Тем не менее, если человек хочет исследовать силу свободной воли, он должен наблюдать за людьми праведной жизни. Ибо воля человека грешного ослабевает, так что в итоге он может сам себя лишиться этого природного сокровища³¹⁹.

³¹⁴ Ср.: *Ефрем Сирин, прп.* О свободной воле человека. 4 // *Ефрем Сирин, прп.* Творения. Т. V. М., 2014. С. 29.

³¹⁵ См., например: *Ефрем Сирин, прп.* Огласительное слово об оскудении добрых дел и о долготерпении Божию // *Ефрем Сирин, прп.* Творения. Т. III. М., 2014. С. 412.

³¹⁶ *Ефрем Сирин, прп.* Семь деланий у монаха // *Ефрем Сирин, прп.* Творения. Т. III. М., 2014. С. 422.

³¹⁷ *Ефрем Сирин, прп.* Слово умиленное // *Ефрем Сирин, прп.* Творения. Т. I. М., 2014. С. 118.

³¹⁸ *Ефрем Сирин, прп.* Слово о суде и об умилении // *Ефрем Сирин, прп.* Творения. Т. II. М., 2014. С. 59.

³¹⁹ *Ефрем Сирин, прп.* О свободной воле человека. 1 // *Ефрем Сирин, прп.* Творения. Т. V. М., 2014. С. 25.

3.1.2. Критика еретических воззрений, содержащих фаталистические идеи

Итак, еретики (последователи Мани и Маркиона) утверждали, что в нас борются начала добра и зла, из-за чего люди совершают то хорошие, то плохие поступки. Однако прп. Ефрем настаивает, что поступки людей зависят от свободы воли. В таком случае еретики говорят: если свобода воли является даром Божиим, то тогда и добрые, и злые дела совершаются от Господа, поскольку Он дал нам возможность выбирать, а значит, позволил творить зло. Против этого св. Ефрем возражает следующим образом: Бог дал нам свободу воли, которая позволяет нам исполнять Его закон, то есть реагировать на добрые импульсы, либо преступать заповеди согласно злым импульсам. Сами импульсы возникают по Его воле или по попущению, но человек, будучи свободным, а стало быть, способным избирать между ними, несет ответственность за свои поступки (vol. I, p. XVII–XIX).

Более того, свобода воли принципиально отличает разумных существ, человека и ангелов, от прочего творения Божьего. Так, если сравнить с ними человека, то очевидно, что он, имея свободу воли, может жить и как они, но никто из сотворенных не может жить как человек, поскольку не имеют свободу воли (vol. I, p. XIX).

Стоит также отметить, что сирийский подвижник в качестве доказательства существования свободы воли указал на связь между понятием и обозначаемым. Так, он пишет, что все люди говорят о свободе воли, о рабстве, о природе, о Боге; они не могли бы это говорить о том, чего нет, как если бы кто-то выдумал эти слова, которые не связаны с обозначаемыми, поскольку тех якобы и нет. Ведь, отрицая свободу воли, человек использует термин «свобода воли» и так далее, то есть отрицает некую реальность, о которой все говорят (vol. I, p. XIX–XX).

Полемизируя с Мани, прп. Ефрем Сирийский пишет, что не только ангелы и люди имеют свободу воли, но и дьявол не лишен ее. Об этом, согласно

преподобному, написано как в Ветхом, так и в Новом Завете. В качестве примера он привел текст из Книги Иова, где Господь спросил сатану: *обратил ли ты внимание твое на раба Моего Иова?* (Иов 1:8) (vol. I, p. LXXIX–LXXX). Стоит отметить, что в масоретском тексте подчеркивается, что Господь не просто спрашивает, не заинтересовался ли сатана Иовом, но обратил ли он всё свое внимание на праведника (см. евр. и сир. текст): הֲשִׁיבָה לְיָיֹבֵב עֲלֵ-עַבְדִּי לְרָבָה/ *hă-śamtā libbḱā ṣal-ṣabdī ʔiyūōḅ* (досл. *положил ли ты свое сердце на Моего раба Иова?*) (Иов 1:8).

Также прп. Ефрем полемизирует с дуализмом манихеев. Согласно их космогенезу, в начале тьма по своей воле отделилась от света. При этом обе сущности, то есть как свет, так и тьма имеют свободу, власть и мышление. Очевидным изъяном их выдумок является то, что лишь человек свободен, наделен властью и мышлением в отличие от остального творения Божьего. В таком случае возникает вопрос о том, как тьма или свет могли сотворить этот мир, если его представители (исключая человека) не имеют ни свободы, ни власти, ни мышления. Ведь основным их выводом был тот, что по причине принадлежности нашего мира тьме в нем нет свободы, но полное рабство, хотя тьма поступает по своей воле, что является абсурдом в плане творения. Отчасти воля проявляется в человеке, но он, будучи во тьме, несвободен. Однако прп. Ефрем указывает, что этот мир сотворен по воле Божьей, а поэтому в нем есть полноценная свобода (vol. I, p. LXXXIII–LXXXIV).

По всей видимости, еретики, с которыми спорил Ефрем Сирий, увлекались также и астрологией, а поэтому в их учениях прослеживается попытка сочетать свои «христианские» взгляды с языческим наследием. Благодаря этому Маркион считал, что реально существует не только Бог, но и небеса, а также некое пространство. В таком случае получается, что Бог, небеса и пространство представляют собой три равнозначные сущности, что значительно умаляет Бога и Его влияние на этот мир, оставляя место фатуму. Мани придерживался подобных взглядов: наряду с Богом подлинное бытие

имеют и пространство, и земля. В свою очередь, Бардесан ограничил Бога пространством: «Бог внутри пространства». Как следствие, пространство, окружающее Бога, в определенной мере обуславливает и ограничивает Его вездесущие и всемогущество, что сказывается на Его и нашей свободе (vol. I, p. XCVII).

Вышеобозначенное миропонимание привело к тому, что «хотя Мани и Бардесан называли Бога Творцом, вероятно, что они придут к тому, что назовут (творцом) и материю. Ведь последняя является причиной творения, как они и говорят» (vol. I, p. 141). А следовательно, в таком случае свойства творения будут определяться спецификой материи, а не свойствами Божьими. Поскольку материю можно лишь условно назвать свободной, то и жизнь людей должна быть детерминированной. Но поскольку люди имеют свободу воли, то они сотворены абсолютно свободным Богом, по Его образу, а не тьмой или безвольной материей (vol. I, p. CXVII).

Итак, прп. Ефрем Сирийский полемизировал, главным образом, с учением Мани и Маркиона, а также их последователей. В отношении Бардесана у него встречается сравнительно немного замечаний. Вполне возможно, что его представления унаследовал и развил Мани, которого Ефрем Сирийский называет учеником Бардесана (vol. I, p. XXXII).

Подводя итоги настоящего параграфа, отметим, что прп. Ефрем Сирийский в своей полемике против Мани, Маркиона и Бардесана доказывал существование свободы воли, которая является проявлением образа Божьего в человеке. Благодаря ей человек должен отвечать за свои поступки, поскольку даже тогда, когда испытания промыслительно исходят от Господа, от человека зависит, впадет ли он в грех или избежит его. Следовательно, сирийский подвижник полностью отрицал фатум, обусловленность нравственной жизни человека. Лишь ему, венцу творения, предстоит решать, как поступать. А для этого Бог создает все условия, педагогически приводя верующего к спасению.

3.2. Свт. Кирилл Иерусалимский (315–386)

В «Огласительных поучениях» святитель в нескольких местах опровергает фатализм (в первую очередь астрологический). Он пишет, что Бог, Творец всего, заключает в Себе всю полноту совершенства и «не подлежит ни порядку вещей, ни велению звезд, ни случаю, ни судьбе» (Cat. ad illum. 4.5). Он — выше всего и человеческая жизнь зависит не от расположения звезд, но от Господа, Который Сам, по Своей воле, располагает, кому и когда жить (Cat. ad illum. 2.15).

Рассуждая о человеческой душе, святитель решительно настаивает на ее полной свободе, бессмертии и разумности. Душа — «творение, имеющее власть делать что хочет» (Cat. ad illum. 4.18). Он неоднократно подчеркивает свободу человека от фатализма:

«Ибо ты не потому грешишь, что родился в то или другое время, не судьба (τύχη) заставляет тебя любодействовать, не положение звезд, как некоторые пустословят, принуждает тебя предаваться любострастию. Для чего, не желая признаться в собственном зле, приписываешь невинным звездам его причину?» (Cat. ad illum. 4.18).

Исходя из этой цитаты, можно предположить, что некоторые оглашенные не желали признавать себя виновными в грехах, причину которых приписывали внешнему воздействию судьбы. По всей видимости, именно поэтому свт. Кирилл предостерегает будущих христиан от веры в фатализм. Более того, поскольку эти беседы катехизические, то естественно, что для свт. Кирилла человеческая свобода — необходимое условие принятия христианской проповеди. И она же — основополагающий принцип нравственной жизни.

Не судьба предопределяет человека ко греху и не она заставляет идти на поводу у похоти. И не от человеческой природы зависит зло и добро (Cat. ad illum. 4.20). Человек приходит в мир безгрешным и грешит здесь «по

произволению» (Cat. ad illum. 4.19). Только «плоды свободы» имеют право на блаженство или наказание от Бога³²⁰.

Более того, свт. Кирилл приводит в пример изменение образа жизни многих людей. А это доказывает, что человек не может спастись или погибать «по естеству», но делает это в силу «изволения». Если бы Иуда был «сыном погибели» по естеству, то он не смог бы изгонять бесов именем Христа, ибо сатана сатаны не изгоняет. Равно и Павел из гонителя не сделался бы ревностным проповедником Евангелия. То есть фатализм уничтожает возможность покаяния.

Диавол также не обладает природной склонностью ко греху, ибо в таком случае — причина греха и зла падала бы на того, кто сотворил его злым по природе. Но он, будучи сотворен добрым, стал дьяволом от собственного произволения. И в нем святитель видит первопричину зла³²¹. Но и дьявол не может принудить человека против его воли из-за самовластия человеческой души:

«Самовластна душа; потому дьявол подстрекать может, а принудить против воли не имеет власти. Внушает он тебе мысль о любодеянии; если захочешь, то примешь ее, если же не захочешь, то не примешь. Ибо если бы любодействовал ты по необходимости, то к чему приготовил Бог геенну? Если бы по природе, а не по свободе делал ты добро, то к чему приготовил Бог венцы неизъяснимые? Кротка овца, но она никогда за кротость свою не увенчается, потому что кротость ее происходит не от свободы, но от природы» (Cat. ad illum. 4.21).

Важно, что все свои мысли свт. Кирилл подтверждает цитатами из Священного Писания. Это один из его основных аргументов. Именно Писание говорит о наличии свободной воли у разумных существ, следовательно, опровергает фатализм.

³²⁰ «Приобретение усыновления зависит от воли каждого, как говорит Иоанн: *елицы же прияша Его, даде им область чадом Божиим быти, верующим во имя Его* (Ин. 1:12). Ибо не прежде веры, но чрез веру произвольно удостоились мы соделаться чадами Божиими» (Cat. ad illum. 7.13).

³²¹ «Он, ниспадши, вместе с собою увлек многих; он возбуждает похоти в тех, которые повинуются ему. От него прелюбодеяние, блуд и всякое другое зло. Чрез него праотец наш Адам изгнан, и вместо рая, приносившего без возделывания дивные плоды, получил землю, произрастающую терния» (Cat. ad illum. 2.4).

3.3. Свт. Василий Великий (330–379)

Решающее значение в полемике с фатализмом святитель отводит, конечно же, свободной воле человека, которая является превосходным, но опасным Божественным даром, фундаментом, главной движущей силой всей морали и предпосылкой евангельской веры³²².

Нет надобности приводить множество цитат, в которых свт. Василий подтверждает реальность нашей нравственной свободы. В одной только 9-й беседе «О том, что Бог не является виновником зла» он неоднократно подтверждает существование свободной воли человека и доказывает, что Бог не несет прямой ответственности за моральное зло, то есть за грех. Это — следствие свободной воли человека и ангелов. Этот великий дар свободы настолько превосходен, что Сам Бог не может силою вынудить человека не грешить. В качестве примера приведем здесь два текста из упомянутого сочинения:

«Почему же в ней [душе. — *иер. С. Д.*] есть общая приемлемость зла? По причине свободного стремления, всего более приличного разумной природе. Не будучи связана никакою необходимостью, получив от Творца жизнь свободную как сотворенная по образу Божию, она понимает доброе, умеет им наслаждаться, одарена свободой и силой, пребывая в созерцании прекрасного и в наслаждении умопредставляемым, может соблюдать жизнь, какая ей естественна; но имеет также свободу и уклониться иногда от прекрасного. А сие бывает с нею, когда, пресытившись блаженным наслаждением и как бы во отягчении какою-то дремотою ниспав с высоты горнего, входит в общение с плотью для гнусных наслаждений сластолюбием» (Ном. 9.6).

«Но говорят: “Почему в самом устройстве не дано нам безгрешности, так что нельзя было бы согрешить, хотя бы и хотели?” Потому же, почему и ты не тогда признаешь служителей исправными, когда держишь их связанными, но когда видишь, что добровольно выполняют перед тобою свои обязанности. Поэтому и Богу угодно не вынужденное, но совершаемое по добродетели. Добродетель же происходит от произволения, а не от необходимости; а произволение зависит от того, что в нас; и что в нас, то свободно. Посему, кто порицает Творца, что не устроил нас по естеству

³²² В своем учении о свободе епископ Кесарии во многом опирался на взгляды Оригена.

безгрешными, тот не иное что делает, как предпочитает природе разумной неразумную, природе, одаренной произволением и самодеятельностью, – неподвижную и не имеющую никаких стремлений» (Hom. 9.7).

Конечно, и до свт. Василия церковные авторы говорили, что разум и свободная воля — основные свойства души. Кроме того, разум — доказывает свободу. Но свт. Василий прямо говорит: если признать фатализм, то, следовательно, необходимо признать человека неразумным существом³²³.

Подтверждая свободу, святитель никогда не отрицал Промыслительного действия Бога над вселенной и собственной личной жизнью. В письме к другу Евстафию, обсуждая возможность встречи, он писал:

«Надобно благодарить Бога, когда подает Он блага, и не выходить из терпения, когда не ущедрят ими... потому что Бог, без всякого сомнения, распоряжает нашими делами лучше, нежели как предначертали бы мы сами» (Ер. 1).

Здесь необходимо отметить два аспекта. Во-первых, нет никакой логической несогласованности в принятии Промысла и удержании свободы человека. Святитель подтверждает оба этих учения, несмотря на то, что не объясняет, как эти две доктрины согласуются между собой. Во-вторых, идея свободы для святого отца не просто теоретически-богословская. По замечанию К. Эпплинга, это понятие «пронизывает даже повседневную жизнь»³²⁴.

В 6-й беседе на Шестоднев каппадокийский святитель разворачивает полемику против учения о судьбе, понимаемом в первую очередь в духе астрологического фатализма³²⁵. Как утверждают астрологи, аспекты планет в

³²³ Человек, в отношении присущей ему свободы, бесконечно поднимается над окружающим его миром, многие элементы которого (в частности, свт. Василий говорит о небесных телах), являются «рабами надлежащей необходимости» (Hom. in Ps. XLVIII.13).

³²⁴ *Eppling C. J.* Op. cit. P. 101.

³²⁵ Мы не будем здесь подробно останавливаться на изученной ранее теме опровержения собственно астрологии. Отметим лишь общие выводы. Так, святитель пишет, что светила были созданы в четвертый день творения, после растений, что невозможно было бы в случае, если ими всё предопределяется. Фразу «для знамений» (Быт. 1:14), на которую любили ссылаться астрологи, он понимает исключительно в метеорологическом, климатическом и навигационном смысле. Используя аргумент Карнеада, святой отец показывает также фактическую невозможность точно определить гороскоп рождения человека (Hex. 6.5). Также свт. Василий высмеивает древние представления о том, что каждый знак зодиака наделяет родившихся под ним определенными характеристиками (Hex. 6.6). На эти же аргументы опирается и Прокопий Газский в катенах на книгу Бытия: *Procopius Gazaeus*. Comment. in Genes. 1.14 // *Les Pères de*

сочетании со звездами и созвездиями зодиака порождают судьбу, которая неизбежно фиксируется при рождении. Свт. Василий резко отрицает подобное мнение: небесные тела не оказывают решающего влияния на наши свободные действия. Это опровержение астрологического фатализма состоит из нескольких аргументов:

1. Это учение не только нечестиво, но и абсурдно. Нечестиво, поскольку возлагает ответственность за зло на Создателя злых планет³²⁶. Абсурдно, потому что предполагает, что если планеты могут становиться злыми и злостными, значит они — живые существа, наделенные свободой (а утверждать подобное — верх безумия).
2. Неразумно утверждать, что планеты произвольно распределяют добро и зло исключительно из-за того, что находятся в каком-то аспекте и независимо от достоинства человека.
3. Более того, если даже на протяжении одного дня наблюдается бесчисленное множество самых различных конфигураций небесных светил, то почему царство передается по наследству? Неужели наследники царских престолов всегда рождаются под необходимым сочетанием звезд? В качестве примера свт. Василий приводит родословную царей Ветхого Завета³²⁷.
4. Наконец, свт. Василий указывает на пагубные последствия фатализма с нравственной точки зрения (как для человека в целом, так и для христианина в частности). Ведь это учение уничтожает свободу воли, разрушает всю справедливость вместе с верой и надеждой христиан.

Остановимся подробнее на последнем аргументе, который является самым важным в глазах свт. Василия. Основой для этого доказательства

l'Église et l'Astrologie. Paris, 2003. P. 205–206. Более подробно об этом см.: Денисюк С. Астрологическая тематика в церковной письменности... С. 105–109, 151–153.

³²⁶ Это, как мы видели, традиционное место христианской антифаталистической апологетики. Ср. в этом же произведении: «Неблагодарно сказать и то, будто бы зло имеет начало от Бога, потому что противное от противного не происходит» (Нех. 2.4).

³²⁷ «...не один раз в день составляются очертания, показывающие рождение царей, то почему не каждый день рождаются цари? Или почему достается им царство по наследству от отцов? Ибо, конечно, не всякий царь тщательно соображает рождение своего сына с царственным очертанием звезд? Да и какой человек властен в этом? Как Озия родил Иоафама, Иоафам Ахаза, Ахаз Езекию? И ни одному из них не случилось родиться в час рабский?» (Нех. 6.7).

является учение о свободной воле, вложенной в нас Богом способности самостоятельно определяться между добром и злом. Если же приписывать звездам причину расположения людей к добродетели или пороку, в чем властно произволение каждого из нас, то напрасно есть законодатели и судьи. Никто не виновен в преступлении, ибо его побуждала к этому необходимость. Затем святитель вкратце адаптирует к христианству другой карнеадовский тезис о том, что «уничтожается религия»³²⁸. Ведь в случае фатализма христианские надежды полностью исчезают, потому что тогда справедливость не будет вознаграждена в ином мире, равно как и нечестия не будут наказаны в загробной жизни. В качестве подтверждения он излагает еще один новоакадемический довод: фатализм означает отрицание нравственной свободы; судьба разрушает всю заслугу и упраздняет всю ответственность. Говоря вкратце, Каппадокийский епископ развивает классический аргумент о бесполезности законов, судей и индивидуальных усилий человека; затем он быстро переносит его на христианский уровень и сводит к аргументу уничтожения религии, и, заканчивая основную часть другого доказательства Карнеада, упоминает отмену ответственности³²⁹.

«Сверх того, если начала поступков порочных и добродетельных не от нас зависят, но необходимы вследствие рождения, то напрасно есть законодатели, определяющие, что нам делать и чего убегать, напрасно есть и судии, награждающие добродетель и наказывающие порок. Никто, ни убийца не виновны в преступлении, ему, если бы и хотел, невозможно было удержать руки, потому что к сим поступкам неизбежно побуждала его необходимость. А всех более обманываются трудящиеся над искусствами. Напротив того, земледelec соберет обильные плоды и семян не бросая в землю, и не точа косы, а купец обогатится, хочет ли того или нет, потому что судьба соберет ему кучи денег. Великие же надежды христиан обратятся у нас в ничто, потому что ни праведность не будет почтена, ни грех осужден, так как люди ничего не делают по собственному произволу. Ибо где господствуют необходимость (ἀνάγκη) и судьба (εἰμαρμένη), там не имеет никакого места воздаяние по достоинству, что и составляет преимущество правосудия» (Нех. 6.7).

³²⁸ Здесь стоит обратить внимание на разницу подходов у Карнеада и свт. Василия Великого. Святитель рассуждает с точки зрения верующего и религиозного человека, а Карнеад, для которого религия вещь недоказанная, апеллирует к общему мнению, присущему тогдашнему языческому обществу.

³²⁹ *Amand D. Op. cit. P. 399.*

Представляется интересным утверждение святителя о том, что если человек сам по себе «здрав», то для него всё очевидно и он не имеет нужды в большом количестве доводов (Нех. 6.7). То есть если человек требует много доказательств против астрологии и фатализма, это свидетельствует о его неправильной духовной жизни. В другом месте святой отец прямо говорит, что безбожие приводит к ложной мысли, что якобы «всё пребывает без управления и устройства и приводится в движение как бы случаем³³⁰» (Нех.1.2).

Также необходимо отметить, что несколько аргументов против астрологического фатализма находится в произведении «Толкование на пророка Исаию», отнесенному в PG к разряду *dubia*. А именно: вера в подчинение событий течению звезд изгоняет Промысл Божий, управляющий делами человеческими, и делает Бога Творцом зла. А без свободной воли «молитва и благочестие не имеют никакой силы» (In Isaiam. 13.276). В итоге «всякий, кто допускает влияние дня рождения (γενέσεος), чтит необходимость (ἀνάγκην), судьбу (εἰμαρμένην) и рок (πεπρωμένην)... отвлекает людей от веры в Бога и от благочестия» (In Isaiam. 13.276).

Таким образом, свт. Василий Великий резко выступает против фатализма, используя некоторые классические аргументы, но «христианизируя» большинство из них. По словам епископа, вера в судьбу ограничивает свободу человека, а Бога делает причиной зла. Более того, сводится на нет нравственная ответственность человека, поскольку без свободной воли не может быть воздаяния за поступки ни в этой жизни, ни в будущей. Бог, таким образом, оказывается несправедливым, так как одним подает блага, а другим скорби.

³³⁰ «Случай» здесь — синоним «судьбы». Это один из характерных терминов для выражения фаталистического взгляда на ход мировых событий у атомистов. Учение о судьбе как детерминированности всего основано на движении атомов под воздействием силы тяжести. См.: *Василий Великий, свт.* Творения. Т. I. М., 2009. С. 217, сноска 720.

3.4. Свт. Григорий Богослов (325/330 – 389/390)

Во многих своих произведениях свт. Григорий критикует судьбу, понимаемую им, в основном, в духе астрологического фатализма:

«Другие придумали какое-то неразумное и неотклонимое владычество звезд, которые по своему произволу сплетают или, лучше сказать, невольно принуждены сплетать судьбу нашу; придумали соединения и противостояния каких-то блуждающих и не блуждающих тел небесных, и владычествующее над всем миром движение» (Orat. XIV.32).

Однако ни в одном из произведений святой отец не говорит подробно о фатализме, ограничиваясь лишь краткими и общими замечаниями. У него нет технических обсуждений или каких-либо философских дебатов. Святитель просто отрицает фатализм как таковой, ибо он ведет в бездну гибели (Orat. XXVII.10). Это заблуждение стоит наряду с приписыванием управления Вселенной случайному стремлению, отрицанием Божественного Промысла (De vita sua. 1145–1155). Именно веру в Божественный Промысл, отрицание которого есть «мятеж против Бога» (Carm. dogm. 6.15), в первую очередь защищает свт. Григорий от притязаний фатализма. В одном из произведений Константинопольский епископ прямо говорит, что астрология и вытекающий из нее фатализм были выдуманы для оскорбления Промысла (Orat. XXV.6).

Свт. Григорий учит, что Божественный Ум создал этот огромный мир. С первого же мгновения, по Своим непреложным законам, Сам Бог движет его и руководит им. Прекрасная Вселенная не является результатом случайности; она не могла произойти сама по себе. Поскольку Господь является Творцом мира, то Ему и принадлежит право быть Управителем (Carm. dogm. 5)³³¹. Человек, будучи образом небесного Слова способным к

³³¹ Роль «Промысла» — совершенствование творения и его сохранение. Это «сила творческая, движущая и сохраняющая сотворенное, хотя и не постигается она мыслью» (Orat. XXVIII.6).

духовному ведению, обязан в видимом постигать невидимое, то есть прийти к выводу о Создателе и Управителе Вселенной³³².

Именно исходя из идеи Промысла Божия, являющейся основой всего богословского мировоззрения свт. Григория, становилась очевидной вся несостоятельность и нелепость фатализма, отрицавшего Промысл и ставившего в основание жизни слепую судьбу. Источник подобного рода заблуждений коренится в человеческом разуме, который, будучи неспособным объяснить явления настоящего мира и не желая трудиться для поиска их подлинных причин, «хватается за то, что поближе, и указывает причину мировых явлений там, где ее нет»³³³.

Наибольшего внимания в контексте рассматриваемой темы достойно догматическое стихотворение «О Промысле», в котором свт. Григорий уделяет несколько стихов, чтобы опровергнуть антагонистическую доктрину εἰσαρρένῃ (в данном случае это атомизм эпикурейцев и учение халдеев). Как ясно из названия, и в этом сочинении именно аргумент отрицания Божественного Промысла является главнейшим. Опять же, и здесь нет ни технических рассуждений, ни философской дискуссии. Святитель просто отвергает фатализм, прибегая при этом к нескольким общим идеям академического происхождения, общеизвестным для большинства его современников.

Так, он пишет о коллективных бедствиях (то есть аргумент общей судьбы) и кардинальном различии судеб людей, родившихся под одним и тем же астрологическим созвездием:

«Под одной звездой родится один царь и много других людей, из которых иной добр, а другой худ, один вития, другой купец, третий бродяга, иного же высокий престол делает надменным. Для многих, родившихся под разными звездами, равная участь и на

³³² «Ибо кто видит великолепный дом, тот представляет себе и соорудившего дом; и корабль есть не говорящий провозвестник о строителе корабля» (Ad Nemesium. 50–65). По верному замечанию священника Николая Виноградова, «идея промыслительной деятельности Божества в системе св. Григория Богослова стоит в самой тесной и неразрывной связи с идеей Его творческой деятельности. Признавать Бога — Творца мира, по мысли св. отца, значит признавать Его и как Промыслителя мира, и, наоборот, отрицать Божественное промышление о мире значит отрицать и творческую деятельность Божества». См.: Виноградов Н., *свящ.* Догматическое учение святого Григория Богослова. Казань. 1887. С. 390.

³³³ Там же. С. 392.

море, и на войне. Кого связывали звезды, тех не связал между собой одинаковый конец. А других, хотя разделили звезды, одинаковая соединила кончина» (Carm. dogm. 5).

Еще одно рассуждение святого отца показывает явный намек на моральный антифаталистический аргумент Карнеада. Если всё зависит от звезд, то у человека не остается никакой силы воли или ума, которые бы вели его к добру (а ведь именно в этих двух свойствах заключается определение образа Божия в человеке). Следствием этого является отклонение от личной ответственности за действия:

«Таково мое слово; оно не зависимо от звезд и идет своим путем. Говори ты мне о своих гороскопах, о мелких частях зодиакального круга и о мерах пути; разорь у меня законы жизни — страх злочестивых и надежду добрых, борющуюся до конца! Если всё дает звездный круг, то и я влекусь его же вращением. И самое хотение производится во мне тем же кругом; нет у меня никакой силы воли или ума, которые бы вели меня к добру; но и к этому влечет меня небо» (Carm. dogm. 5).

Естественно, что добро, вызванное естественным, необходимым или недобровольным понуждением, не заслуживает похвалы (например, целомудрие скопцов). Достоинно хвалить в первую очередь те действия, которые вытекают из свободной воли (см.: Orat. XXXVII). Более того, если свобода воли необходимое условие в водительстве людьми, то тем паче в водительстве со стороны Бога, ибо «тайна спасения — для желающих, а не для принуждаемых»³³⁴. Опять же, всё сводится к вопросу о Промысле.

Итак, свт. Григорий Богослов безусловно стоит на позициях свободной воли, отрицает фатализм и призывает христиан избегать подобных выдумок и свято верить в то, что вся Вселенная, с момента ее появления, находится под управлением и непрерывным Промышлением Божиим. И конечно же, среди неразумных существ природы предмет особого и преимущественного Промышления Божия составляют разумно-свободные существа вообще и в частности человек (Orat. XIV.33). Потому-то в контексте настоящего

³³⁴ Приведем здесь всю цитату: «Да и по закону нашему должно водить не насильно и не *принужденно*, но *охотно* (1 Пет. 5:2). И другое начальство не может утвердиться принуждением, управляемое с насильем при всяком удобном случае старается освободиться, тем паче наше, не столько начальство, сколько детовождение, всего более соблюдает свободу. Ибо тайна спасения — для желающих, а не для принуждаемых» (Orat. XII).

исследования свт. Григория уместно назвать не столько «критиком фатализма», сколько «поборником Промысла».

3.5. Свт. Григорий Нисский (ок. 335–394)

Свт. Григорий — один из немногих авторов рассматриваемого периода, который написал обширный трактат, касающийся вопросов фатализма. Это догматико-полемическое сочинение «Против судьбы» (*Katà eimarménēs, Contra fatum*)³³⁵. Без преувеличения можно сказать, что данный труд занимает исключительное положение в полемике с астрологией и фатализмом³³⁶.

Но прежде чем перейти к анализу вышеозначенного трактата, равно как и некоторых других произведений свт. Григория, необходимо рассмотреть, какую роль занимала свободная воля в его мировоззрении. Ведь, по замечанию Д. Аманда, убеждение в самовластии человеческой воли настолько укрепилось в сознании свт. Григория, что он написал целый трактат, чтобы опровергнуть астрологический фатализм — теорию, отрицающую свободу³³⁷.

3.5.1. Свобода воли в сочинениях свт. Григория Нисского

Все величие человека свт. Григорий полагал в создании его по образу и подобию Божию³³⁸, усматривая в этом «коренное отличие антропологии

³³⁵ По мнению некоторых исследователей — это лучший полемический трактат на данную тему. См.: *Gaith J.* La conception de la liberte chez Gregoire de Nysse. Paris, Vrin, 1953. P. 1953. Также см. последнее исследование данного произведения: *Motta B.* Il «Contra fatum» di Gregorio di Nissa nel dibattito tardo-antico sul fatalismo e sul determinismo. Pisa, Roma, 2008. А также введение к итальянскому переводу произведения: *Gregorio di Nissa, Contro il fato*, a cura di Michele Bandini, Bologna, 2003. P. 11–55.

³³⁶ См. об этом нашу статью: *Денисюк С., иер.* Критика фатализма в трактате «Против судьбы» святителя Григория Нисского в контексте его учения о свободе воли // Вестник Омской православной духовной семинарии. 2018. № 1. С. 25–35.

³³⁷ *Amand D.* Op. cit. P. 422.

³³⁸ «Величие человека, по учению церковному, — говорит св. Григорий, — состоит не в подобии тварному миру, но в том, чтобы быть по образу естества Сотворившего» (*De orif. hom.* 16). Здесь следует отметить, что свт. Григорий Нисский не проводит строгого различия между «образом» и «подобием», в отличие от многих других греческих отцов. Чаше всего (например, сщмч. Иринея Лионский, Климент Александрийский, Ориген, свт. Василий Великий и др.) «подобие» рассматривалось как то, что необходимо человеку в себе развить из изначально сотворенного Богом «образа», где оно содержалось в потенциальном состоянии. Для свт. Григория Нисского «подобие» существовало в изначально «образе» во всей полноте. «Утерянное при грехопадении первых людей, оно опять может (и должно) вернуться как результат

христианской от антропологии языческой»³³⁹. Поскольку образ называется образом в собственном смысле, если он «подобен первообразу» (De orif. hom. 16), а Бог чужд всякой материальности, то именно духовной составляющей своей природы человек отображает в себе Бога (De mort.). Следовательно, человек, пусть и с тем различием, которое пролегает между образом и первообразом³⁴⁰, обладает «всеми боголепными благами» и «отличительными чертами Божества» (Or. catech. 5). А это означает, что Божественное подобие в его полноте включает в себе «не только природное подобие человеческого духа с Богом, но всю сверхприродную жизнь»³⁴¹. Это подобие человеческого духа с Богом выражается в таких его неотъемлемых свойствах, как духовность, мудрость, бестелесность, вечность, невидимость и т. п. (Or. catech. 5). По мнению А. Р. Фокина, все их можно свести к двум основным свойствам и способностям: разумности, или разуму (νοῦς, λόγος), и самовластности, или свободной воле (αὐτεξούσιον)³⁴².

Поэтому, справедливо замечает А. В. Мартынов, «тяготение к Первообразу, как условие сохранения в нас чистого божественного образа, хотя и было предназначено в самом устройстве нашей идеальной природы, не могло, однако, быть делом физической необходимости»³⁴³. Надеясь человеческую природу различными дарами, Бог не мог лишить ее свободы, которую святитель называл «наилучшим и драгоценнейшим из благ» (Or. catech. 5)³⁴⁴.

«синэргии», то есть духовно-нравственных усилий человека и благодатной помощи Божией». См.: Творения древних отцов-подвижников / Перевод, вступительная статья и комментарий А. И. Сидорова. М., 2012. С. 562–563, сноска 2.

³³⁹ Несмелов В. И., проф. Догматическая система святого Григория Нисского. Казань, 1887. С. 380.

³⁴⁰ О различиях в понимании свт. Григорием образа и подобия Божия, а также о повреждении образа Божия в результате грехопадения см.: Скворцов И. М., прот. Христианское употребление философии, или Философия святого Григория Нисского // Труды Киевской духовной академии. 1863. III. № 10. С. 152–156. А также: Мартынов А. В. Антропология святого Григория Нисского: опыт исследования в христианской философии IV века // Прибавления к Творениям святых отцов. 1886. Ч. 37. Кн. 1. С. 100–102.

³⁴¹ Daniélou J. Platonisme et théologie mystique: Essai sur la doctrine spirituelle de St. Grégoire de Nysse. P., 1944. P. 52. Цит. по: Фокин А. Р. Григорий, свт., еп. Нисский // Православная энциклопедия. Т. XII. М., 2006. С. 507.

³⁴² Там же.

³⁴³ Мартынов А. В. Антропология святого Григория Нисского... С. 99.

³⁴⁴ Как замечает К. Эпплинг, это важное отличие в «стартовой позиции» от Климента и Оригена и других патристических мыслителей. В то время как они начали с аргумента о моральной ответственности, чтобы показать, что человек должен иметь свободную волю, свт. Григорий начал с образа Божия. Именно это —

Итак, свобода воли является неотъемлемым свойством образа Божия в человеке:

«...образ в том и имеет подобие Первообразу, что исполнен всякого блага. Следовательно, в нас есть представление всего прекрасного, всякая добродетель и мудрость, всё, что только есть умопредставляемого о наилучшем. Одним из числа всего необходимо является и это — быть свободным, не подчиняться какому-либо естественному владычеству³⁴⁵, но иметь самовластную, по своему усмотрению решимость, потому что добродетель есть нечто неподвластное и добровольное, принужденное же и невольное не может быть добродетелью» (De orif. hom. 16; ср.: Or. catech. 21).

Естественно, что свобода воли — необходимое условие возрастания в добродетели (De orif. hom. 4). После грехопадения у человека не была полностью уничтожена склонность к добру, и грех не овладел им настолько, чтобы тот стал несвободным существом³⁴⁶. Это, в свою очередь, дает возможность человеку двигаться в разных направлениях: либо в сторону добродетели, либо в сторону порока (De mort.). И трагическая история мира — результат неправильного использования свободной воли разумными существами, и нынешнее приближение к Богу возможно лишь собственными свободными усилиями (In cant. 6)³⁴⁷. Более того, человек получит награду, соответствующую его свободному произволению (De inst. christ. X.3).

Итак, свт. Григорий не устает настаивать на полной и абсолютной свободе воли, которая состоит не только в свободном выборе, но главным образом в «совершенной независимости и самоопределении души» (De orif. hom. 4). Именно свободная воля делает людей богоподобными. Ум человека,

его богословская отправная точка. См.: *Eppling C. J.* Op. cit. P. 98. Предлагая подобную интерпретацию, свт. Григорий производит «сильную инновацию» по сравнению с предыдущими обсуждениями данной темы греческими философами. См.: *Moreschini C.* Goodness, Evil and the Free Will of Man in Gregory of Nyssa // Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Leuven, 2014. P. 344.

³⁴⁵ Ср.: «Свобода исключает всякий род принуждения и является независимой как от физического, так и от нравственного принуждения; ибо человек решается на что-нибудь по своим собственным мыслям и намерениям» (De orif. hom. 4).

³⁴⁶ У человека сохранилось «свободное произволение, нечто нерабственное и самовластное», поскольку «если бы разумная и мыслящая природа лишилась самовластия, то вместе с тем утратила бы и дар разумности» и не была бы уже человеком (Or. catech. 30). См. также: *Фокин А. Р.* Григорий, свт., еп. Нисский... С. 510.

³⁴⁷ Безусловно, что одной лишь человеческой воли недостаточно и в деле спасения требуется благодатная помощь Божия. Мы не будем подробно останавливаться на вопросе соотношения человеческой воли и благодати Божией. Об этом см.: *Несмелов В. И., проф.* Указ. соч. С. 566–573.

если очистится, то, подобно зеркалу, может отразить в себе красоту своего Первообраза и уподобиться Богу (De opif. hom. 12)³⁴⁸. Эта Божественная красота «усматривается в невыразимом блаженстве добродетели», отличительная черта которого — любовь (De opif. hom. 5). А любовь, именно настоящая и жертвенная христианская любовь, не может быть делом насильственным и вынужденным.

Поэтому для святителя отказ от фатализма основан прежде всего на идее о том, что свобода присуща человеку в силу онтологической связи с Божественной свободой³⁴⁹. Эта человеческая свобода полностью реализуется путем устранения от пороков и укрепления связи с Богом. Ибо если бы жизнь человека была обусловлена судьбой, он не был бы ответствен за зло, как, впрочем, и за добро. По сути, сами понятия добра и зла абсолютно нивелируются.

Таким образом, свобода для свт. Григория является выражением онтологического родства человека с Богом, которое сохраняется даже после грехопадения. Это, в свою очередь, делает людей способными к общению с Богом, дабы осознать свое предназначение в сотворенном Им мире и по возможности измениться к лучшему.

3.5.2. Трактат «Против судьбы»: обзор содержания

В произведении описан диспут, который состоялся между святым отцом и неким языческим философом ок. 382 г. в Константинополе³⁵⁰. Язычник указывал на безусловное предопределение всего в мире и утверждал, что человеческая судьба зависит от расположения звезд в момент рождения

³⁴⁸ Свт. Григорий отмечает, что свобода человека, также как и разум, подчинена закону развития и полного совершенства достигнет лишь после освобождения души от телесных и земных уз (De opif. hom. 18; De anim. et res. p. 84). См. об этом подробнее: *Скворцов К.* Учение святого Григория Нисского о достоинстве природы человеческой... С. 170–174.

³⁴⁹ Учение свт. Григория Нисского о Божественной свободе рассматривается в статье: *Вергезе П., свящ.* Взаимоотношение между Богом, человеком и миром в творениях святого Григория Нисского // Журнал Московской Патриархии. 1971. № 6. С. 65–68; № 7. С. 78–79.

³⁵⁰ О датировке написания трактата см.: *Gregorio di Nissa, Contro il fato*, a cura di Michele Bandini, Bologna, 2003. P. 32–34.

человека. При этом верил в судьбу настолько, что на призыв к обращению в христианство утверждал, что если ему суждено быть христианином, то он им станет, даже если бы сам этого не хотел (с. 14–15)³⁵¹. Свт. Григорий опровергает своего оппонента, противопоставляя ему убедительную последовательность аргументов³⁵².

Трактат предваряется введением и состоит из двух основных частей³⁵³. Первая представляет собой апологию астрологического фатализма языческим философом. Вторая заключает в себе опровержение этой доктрины свт. Григорием.

В первой части содержится два основных тезиса языческого философа.

1. Он утверждает, что вся действительность определяется жестко детерминированными неумолимыми законами, которые заключают вселенную в непременной причинно-следственной цепочке, вследствие чего невозможна никакая свобода. Не только внешняя природа, но и способность выбора человека и его воля полностью определяются судьбой. Иными словами, судьба управляет каждым аспектом жизни: без судьбы «не может ничего сделаться бывающего с нами» (с. 15).

2. Основой судьбы, которая управляет ходом событий, является астральный детерминизм: небесные тела в силу своих движений и свойств обязательно определяют жизнь людей, животных и всего, что существует на земле.

Свой астрологический фатализм философ основывает на стоической доктрине «всеобщей симпатии» (с. 23). Логическим следствием этого являются предсказания. По мнению философа, верность предсказаний демонстрирует реальность судьбы. И наоборот, события могут быть

³⁵¹ Здесь и далее при цитировании трактата «Против судьбы» в круглых скобках приводится номер страниц по следующему изданию: *Григорий Нисский, свт.* Против судьбы. М.: Сибирская Благовонница, 2014.

³⁵² Г. И. Беневич замечает, что свт. Григорий Нисский — один из немногих христианских полемистов, кто дает слово своему оппоненту, который даже успевает нечто сказать в обоснование своего учения, хотя святитель не позволяет ему полностью изложить систему своего учения. В принципе, такие методы полемики характерны и для языческих философов. Последние в полемике с христианами, как правило, не слишком утруждали себя тем, чтобы разбираться в деталях их учения. См.: *Беневич Г. И.* Краткая история «промысла»... С. 129.

³⁵³ О разделении и структуре трактата см. также: *Meredith A. Gregory of Nyssa.* London, 1999. P. 63; *Gregorio di Nissa, Contro il fato,* a cura di Michele Bandini, Bologna, 2003. P. 28–31.

фактически предсказаны только в том случае, если они были предопределены³⁵⁴.

Во второй части свт. Григорий предлагает обширное опровержение тезисов философа, которое можно свести в несколько пунктов³⁵⁵:

1. Абсурдно утверждать, что материальные и неодушевленные небесные тела могут предопределять душевную и духовную деятельность человека: мысли, желания, добродетели и т. п. (с. 26–27).

2. Если движения звезд в самом деле являются причиной существования человека, то «природа должна была бы непрерывно истекать рождением, ни на мгновение не прерывая появления на свет человеческого рода» (с. 28). Но этого не происходит. Следовательно, рождение человека не зависит от планетарных движений, ибо «звезды всегда движутся, а люди не всегда рождаются»³⁵⁶ (с. 29). Более того, неверно утверждать, что движение звезд вызывает рождение потому, что рождения происходят с промежутками, а «в происхождении тех временных частиц, которые текущее время производит вечнодвижущимся течением звезд, никакого промежутка невозможно уловить ни чувством, ни мыслию» (с. 38).

3. Если судьба человека предопределяется в один конкретный миг его рождения, то множество владык и тиранов должны рождаться каждый день, потому что существует множество мельчайших частиц времени, соответствующих зодиакальному кругу, которые необходимо должны ежедневно предопределять судьбу тиранов и вождей (с. 29–30). Иными словами, частей времени в одном дне намного больше, чем основных образов жизни людей. И наоборот, совершенно разная судьба людей, родившихся в

³⁵⁴ Точно неизвестно, к какой философской школе принадлежал оппонент свт. Григория. Вероятнее всего, он был стоиком, для которых была характерна вышеизложенная аргументация в подтверждение учения о судьбе. Об этом см.: Gregorio di Nissa, *Contro il fato*, a cura di Michele Bandini, Bologna, 2003. P. 20; Moreschini C. Goodness, Evil and the Free Will of Man in Gregory of Nyssa... P. 351.

³⁵⁵ Д. Аманд выделяет 23 основных мотива в рассуждениях свт. Григория, излагая их последовательно по ходу трактата (*Amand D.* Op. cit. P. 423–431). Однако некоторые из них повторяются или дополняют друг друга. Нам кажется, что более логичным будет объединять их по смыслу, уходя таким образом от копирования классификации вышеупомянутого исследователя.

³⁵⁶ Понятно, что свт. Григорий основывается на современной ему космологии, базирующейся на учении Клавдия Птолемея (87–165).

одно и то же время, опровергает существование судьбы. Ибо один может стать царем, а другой — рабом (с. 34–35).

4. Если каждая из астральных долей наделена непреодолимой силой, им необходимо приписать одинаковое могущество, которое, следовательно, должно производить одинаковые эффекты. «Равнозначность сил равно сделает всех царями, долговечными, сильными, благополучными, счастливыми...». Но опыт жизни показывает обратное: рождение людей рабами, больными, бедными и тому подобное свидетельствует о слабости судьбы, обнаружившей недостаток здоровья, богатства, должностей. Следовательно, судьба не всесильна (с. 30–32).

5. Из-за этого разнообразия судеб и видов жизни людей необходимо признавать существование двух противоположных судеб, одной — сильной, другой — слабой и беспомощной. А поскольку большинство людей «злополучны в продолжение жизни», то бессильная судьба преобладает. Таким образом, всемогущество судьбы и ее власть — это всего лишь неосновательная идея (с. 32–34).

6. Если «судьба не имеет ни души, ни произволения и не усматривается в ней собственной самостоятельности», то есть она «слепа» и неотвратима по своему механически и автоматически действующему характеру, то как она может управлять «свободными живыми существами»? Еще безумнее отождествлять судьбу с Богом, ибо «как быть Богом не обращающему внимания на добродетель и справедливость»? (с. 35–36).

7. Если же под судьбой понимать время (состоящее из мелких частей), а время есть не что иное, как измерение, спротяженное движению сотворенных тел этого мира, то почему только движение небесных тел является атрибутом судьбы? Почему ее не определяет движение других тел: рек, кораблей, людей? (с. 36–37; ср.: 38–39).

8. На возражение философа о специфических влияниях знаков зодиака на новорожденных свт. Григорий противопоставляет два аргумента. Во-первых, это откровенное «пустословие». Ведь таким образом характер и

нравы людей, родившихся под определенным зодиакальным созвездием, будут определяться характером соответствующих им наземных животных (с. 39–40). Второй аргумент против этого возражения представлен как дилемма. Если злые влияния небесных тел являются добровольными, то они несчастны. Если же их вредоносные импульсы являются произвольными и принудительными, то над судьбой мы должны представить какую-нибудь высшую судьбу. Тем самым наш разум, «простираясь в бесконечность, нигде не остановится, измышляя для судьбы судьбу, для доли долю, для необходимости необходимость» (с. 40–41).

9. Прерывая рассуждения свт. Григория, философ говорит, что события демонстрируют точность гороскопов. Обладая учением о небесных светилах, астрологи могут предсказать конституцию тела и продолжительность жизни. Нисский святитель возражает, что и врачи могут предсказать болезнь или смерть, а судьба не является неизбежной, поскольку ее можно устранить, прибегнув к врачебному искусству (с. 42–44).

10. Судьба по определению исключает любую идею о непредвиденных обстоятельствах или случайности. Фатальное событие не может быть «возможным» или «случайным» (с. 44–45).

11. В очередной раз философ повторяет свое фундаментальное учение: движение небесных тел подробно и непоколебимо фиксирует судьбу человека в момент рождения. На это свт. Григорий широко развивает аргумент общей судьбы Карнеада. Он приводит многочисленные примеры катастроф из библейской (Всемирный потоп, сожжение Содома, потопление войска фараона в Чермном море и др.) и общечеловеческой (войны, землетрясения, падения городов, крушения кораблей, наводнения, пожары и т. п.) истории, когда люди погибли вместе, хотя родились они в разное время. После этого он задает решающий вопрос, который остался без ответа: неужели для всех этих людей было одинаковое стечение звезд в момент рождения? (с. 45–48).

12. Философ утверждает, что и у корабля, и у города, и у всякого народа есть своя судьба. В ответ свт. Григорий приводит многочисленные примеры, чтобы показать абсурдность такого взгляда. С практической точки зрения невозможно определить гороскоп судна, города или нации, поскольку всё это строилось и развивалось в течение определенного времени. Итак, гороскоп какого именно момента в строительстве корабля или сооружении города, или формировании нации будет определяющим? (с. 48–51). Этими рассуждениями свт. Григорий, по сути, опровергает доктрину мировой астрологии³⁵⁷.

13. Святитель говорит о землетрясениях, которые разрушают не только обитаемые города и страны, но и необитаемые земли. Причина подобных бедствий чисто физическая, она не является следствием судьбы. Ибо «какая необходимость судьбы, когда и населенные, и ненаселенные места равно терпят подобные бедствия» (с. 52). В заключение епископ снова резюмирует классическую аргументацию (с. 51–53).

14. Свт. Григорий, вслед за свт. Василием Великим (Нех. 6.2), обращает внимание на то, что земля, согласно библейскому повествованию (Быт. 1:1–19), была создана до звезд. В связи с этим нельзя утверждать, что звезды могут иметь власть над тем, что появилось до них (с. 52–53)³⁵⁸.

15. Свт. Григорий приводит еще один аргумент Карнеада «обычай варваров». Так, он ссылается на практику кровосмешений у персов. Если всё происходит по необходимости, то и это страшное преступление должно встречаться в разных местах, но на это отваживаются только персы.

³⁵⁷ Мировая астрология (*astrologia mundane*), или мундиальная астрология (лат. *astrologia mundi* «астрология мира (вселенной)»), — раздел астрологии, который, в противоположность индивидуальной астрологии, исследует судьбы стран, народов, городов и правителей, занимается предсказаниями войн, эпидемий, природных катастроф и стихийных бедствий. Наблюдаемые явления относились к тому или иному региону земли в соответствии с управлением географическим. См.: Саплин А. Ю. Астрологический энциклопедический словарь. М., 1994. С. 274.

³⁵⁸ Сверх того, человек не только не подчинен звездам, но является в каком-то смысле даже их «начальником». Свт. Григорий пишет: «Неестественно было начальнику явиться прежде подначальных, но после того, как уготовано сперва владение, следовало показать и царя.... Человек введен последним в творение — не потому, что, как нестоящий, отринут на самый конец, но потому, что вместе с началом бытия должен был стать царем подчиненных» (De orif. hom. 2; ср.: De beat. 2). См. об этом: Скворцов К. Учение святого Григория Нисского о достоинстве природы человеческой... С. 160–162.

Следовательно, «роком и судьбой делается произволение каждого, самовольно избирающее, что ему угодно» (с. 54).

16. Ответ на предыдущий аргумент астрологи нашли в климатологической астрологии, утверждающей, что каждая часть Земли подвергается воздействию различных небесных тел. На это свт. Григорий Нисский отвечает контраргументом о рассеянии евреев. Иудейский народ так рассеян по всем частям Земли, что почти все народы имеют у себя поселения иудеев. Тем не менее никому из них, в какой бы части Земли они не рождались, не была дарована безбедная жизнь, но все, кто рождается, терпят одинаковое состояние гонимых в рассеянии (с. 54–55)³⁵⁹.

17. Философ признает, что на это возражение у него нет ответа: «...Это не исследовано еще нами, — сказал он, — по какой причине у многих народов постановленные законами избегает неизбежности, налагаемой звездами» (с. 55–56). Тем не менее он настаивает на точности астрологических предсказаний, которая, по его мнению, возможна только в том случае, если судьба действительно неизбежна. В ответ на это свт. Григорий прибегает к нефилософскому и собственно богословскому аргументу: в правильности предсказаний видно влияние дьявола. Ненависть к человеческому роду заставляет его обманывать людей, злоупотребляя их страстным желанием узнать будущее. Именно он и демоны изобрели астрологию и все формы мантики. Поэтому истинная причина астрологических предсказаний не судьба; ее должно искать в хитрости и вероломстве демонов (с. 56–59). Опять же, если верность некоторых предсказаний доказывает силу судьбы, то необходимо признать, что «всякого рода предсказания имеют силу от судьбы». В таком случае у разных форм мантики будет разная судьба (с. 59). Но Нисский епископ настаивает на богословском объяснении. Именно сила демонов, «готовая на обманы» и на «многие другие вымыслы», исхитряется в предсказаниях. Это они изобрели и

³⁵⁹ Ср.: *Procopius Gazaenus. Comment. in Genes. 1.14* // *Les Pères de l'Église et l'Astrologie*. Paris, 2003. P. 206.

поддерживают все формы гадания: по внутренностям животных, по полету птиц, по звездам и т. п. (с. 61–62).

18. Наконец, свт. Григорий подчеркивает реальную двусмысленность и вопиющую ложность многих предсказаний. Он приводит в качестве примера ложный гороскоп, который вызвал восстание, а затем поражение и казнь узурпатора Прокопия (365–366) (с. 59–61).

Подводя итог, свт. Григорий утверждает: либо все астрологические предсказания ложны, либо есть всё же некоторые из них, которые при проверке фактов доказывают свою истинность. Причина этих и других «точных» предсказаний — демоны. Они используют теорию судьбы, дабы обмануть людей и отвратить их от Бога:

«Ибо демоны стараются более всего отвратить человека от того, чтобы обратил он взоры к Богу, и отсюда уготовлял себе долю благ. Посему убедить легко обольщаемых, что касающееся житейских дел не в Божией состоит воле, но зависит от такого-то соединения звезд и от истекающей отсюда силы, и есть цель вредоносного демонского естества. Итак, если приятно демонам отвращать человека от Бога (заблуждение же в этом действительно отвращает), то ясно оказывается заключающееся в этом демонское некое усилие, обманом обольщающее тех, которые думают, будто бы вся сила в звездах, а не взирают на всемогущее Божие владычество» (с. 63).

3.5.3. Тракта́т «Против судьбы»: анализ проблематики

Насколько свт. Григорий зависим от сочинений против судьбы языческих и христианских авторов, до сих пор является предметом обсуждения исследователей. Тем не менее в первую очередь необходимо отметить Оригена (Phil. 23), свт. Василия Великого (Нех. VI.5–7), а также антиастрологические аргументы, раскрытые Филоном Александрийским в произведении «О Промысле». Именно последнее произведение обычно считается одним из вероятных источников Нисского епископа при написании «Против судьбы»³⁶⁰.

³⁶⁰ Об этом см.: *Motta B.* Op. cit. P. 24–27.

Очевидно, что цель, с которой свт. Григорий возобновляет дискуссию на традиционную тему, заключается в том, что фаталистическое мировоззрение в первую очередь влияет на видение человека свободным существом. Естественно, что свт. Григорий не мог согласиться с такой перспективой, которая фактически аннулировала не только любую свободу, но и любую индивидуальную ответственность. Именно эта доктрина объединяет «Против судьбы» со многими другими догматическими и нравственными произведениями святителя.

Как можно заключить из вышеприведенного обзора, содержание этого небольшого трактата практически полностью философское. Из богословских христианских аргументов в нем говорится лишь о хитрости и вероломстве демонов; упоминается повествование о сотворении мира и делается назидательный вывод. В остальном антиастрологические и антифаталистические доказательства взяты святителем из греческой философии³⁶¹. Очевидно, всё это объясняется желанием свт. Григория говорить с оппонентом на его языке и победить его собственным же его оружием.

Так, в трактате определенно содержится несколько антиастрологических аргументов Карнеада: аргумент общей судьбы (катастрофы и общественные бедствия); аргумент разных судеб; νόμιμα βαρβαρικά; невозможность точно определить гороскоп, будь то гороскоп города, корабля, нации и т. п. Менее явно, но всё же прослеживается аргумент невозможности точно определить гороскоп человека.

Следуя за стоиками, свт. Григорий использует исключительно термин εἰμαρμένῃ, исключая таким образом какую-либо связь судьбы с Божественной волей. Εἰμαρμένῃ представляется обезличенной и, следовательно, равнодушной и по-настоящему универсальной силой, как στυλάθεια, которая, согласно стоикам, связывает все элементы Вселенной и которая, по крайней мере частично, на этой основе оправдывает

³⁶¹ *Amand D. Op. cit. P. 431.*

детерминированный фатализм. Иными словами, судьба предстает как начало причинно-следственного ряда, который нельзя проследить от самого начала, то есть судьба оказывается эквивалентной первопричине³⁶².

Единственный богословский аргумент в трактате — демонический характер происхождения астрологических предсказаний. Философ настаивал на том, что доказательством неминуемости предначертанной судьбой является возможность предсказания будущего, которое часто оказывается верным. Подобного рода логические умозаключения использовались при вопросе теологического фатализма: если Бог знает, что произойдет в будущем, значит, Он всё предопределяет?³⁶³ Свт. Григорий ясно показывает христианский взгляд на «истинность» астрологических предсказаний. Причина того, что они иногда сбываются, кроется в деятельности демонов.

Идея Бога языческим философом либо отвергается, либо отождествляется с силой самой судьбы. Безусловно, что это еще одна причина, заставившая свт. Григория полемизировать против фатализма. Все элементы фатализма (звезды, *συντάξεις*, *εἰσαρμένῃ* и пр.) — это безличные сущности и явления, абсолютно противоположные Благому христианскому Личному Богу, Которому нечестиво приписывать отрицательность, присущую индивидуальной и коллективной истории. Поэтому нельзя не согласиться, что цель свт. Григория в этой полемике — «разделить две концепции, Бога и судьбы»³⁶⁴.

Бог прост и неизменен, тогда как судьба, напротив, многообразна и изменчива, что признает и сам языческий философ. Воля Бога является абсолютно и непреложно доброй, в то время как о судьбе нельзя говорить в категориях добра и зла, но она выступает лишь в качестве причинно-следственной цепочки событий. Святитель ясно показывает, что судьба в представлении языческого философа проявляет определенную

³⁶² *Lozza G. Il Contra Fatum di Gregorio Nisseno // Nova vestigia antiquitatis. Milano, 2008. P. 188.*

³⁶³ Как мы видели, традиционный ответ на этот вопрос был разработан Оригеном и одобрен церковным богословием в дальнейшем. Краткая суть его такова: Бог по Своей природе заранее знает, как человек в будущем использует свою свободу.

³⁶⁴ *Motta B. Op. cit. P. 88.*

онтологическую зависимость от чего-то высшего. Потому-то она не может быть первопричиной всего существующего.

Таким образом, Бог и судьба имеют различную природу. Божественная природа — это сущность, трансцендентная мирозданию, тогда как судьба — это «симпатия», объединяющая все тварные существа в мире в отношениях неустойчивой взаимозависимости.

Впрочем, Б. Мотта замечает, что свт. Григорий вооружается лишь против одного вида строго детерминированной астрологии. По мнению исследователя, свт. Григорий сознательно избегает более широкой и сложной философской полемики, ограничиваясь рассмотрением (хотя серьезным и острым) лишь одного вида астрологии. Несмотря на то что свт. Григорий наверняка знал о более тонких доктринах недетерминистской астрологии (например, Александр Афродисийский, Плотин), он, вероятно, сознательно предпочел в рамках краткого трактата отвергнуть жесткий детерминизм как составляющий аспект астрологии, считающийся наиболее этически опасным и гипотетически коварным³⁶⁵.

3.5.4. Моральный аргумент в «Большом огласительном слове»

Вызывает удивление тот факт, что в трактате «Против судьбы» полностью отсутствует нравственный аргумент Карнеада, наиболее часто используемый церковными авторами. В этом произведении он не только не упоминается прямо, но даже нет каких-либо его следов или отдаленного намека на него.

Однако свт. Григорий Нисский не пренебрег этим аргументом. Мы находим его обобщенным и адаптированным к богословскому контексту в 31-й главе «Большого огласительного слова». Он ставит перед слушателями вопрос: почему Бог не заставит неверующих принять проповедь (веру)? И сам отвечает: это уничтожит свободу воли. В этом случае похвала и

³⁶⁵ Motta B. Op. cit. P. 145–147.

порицание уже не могут быть применены к человеческим действиям.

Приведем отрывок из данного сочинения:

«Ибо говорят: “Бог, если бы хотел, мог и упорно противящихся принужденно привлечь к принятию проповеди”. Но где будет их свобода? Где похвала преуспевающим? Одних неодушевленных и бессловесных можно чужой волей приводить к чему угодно; словесное же и разумное естество, если перестало действовать свободно, утратило вместе и дар разумности. Ибо на что будет употреблять разум, если власть избирать, что заблагорассудится, лежит на другом? Если же произволение остается недейственным, то по необходимости уничтожается добродетель, встретившая себе препятствие в неподвижности произволения. Если же нет добродетели, то жизнь теряет цену, ум уступает место судьбе (εἰμαρμένην), отъемлется похвала у преуспевающих, грех непобедим, различие в жизни не определено. Ибо кто еще будет вправе осуждать невоздержанного или хвалить целомудренного, когда у всякого готов этот ответ: “Из всего, что бывает с нами, ничто не в нашей воле, но человеческие произволения могущественнейшим владычеством приводятся к тому, что угодно обладающему”. Итак, не благодати Божией вина, что не во всех бывает вера, но расположения принимающих проповедь» (Or. catech. 31).

Таким образом, здесь мы видим завуалированную форму фатализма, которую Нисский епископ опровергает, используя традиционные доказательства. Так, в случае подавления свободной воли, добродетель становится бесполезной, похвала честных действий теряет всякий смысл, жизнь осквернена и становится беспорядочной. Кроме того, в приведенном выше отрывке явно прослеживается влияние Оригена в учении о свободной воле. Вслед за ним свт. Григорий защищает разумность свободной человеческой природы и утверждает, что если человека лишить самовластия, его следует признать неразумным.

Итак, богословское наследие свт. Григория Нисского имеет огромную ценность для выявления святоотеческого отношения к фатализму. Трактат «Против судьбы» дает возможность увидеть не только более полную и развернутую аргументацию против фатализма, но и лучше понять, в чем заключалось само лжеучение. Святой отец умело опровергает своего языческого противника. С помощью строго философского метода и

классической антифаталистической аргументации он стремится показать суетность детерминизма, на основании которого философ оправдывает астрологию. Свт. Григорий отрицает существование причинно-следственной связи между небесными телами и земной жизнью человека, а затем опровергает идентификацию судьбы с Богом. Вместе с тем, отчасти, свт. Григорий признает своего рода достоверность астрологических предсказаний, объясняя это действием демонов, желающих обмануть людей и увести от Истинного Бога.

Но самое главное, трактат «Против судьбы» показывает, насколько важно для свт. Григория осознание реальности человеческой свободы, которая играла огромную роль в его собственном богословском мышлении. Поскольку именно человеческая свобода — неотъемлемое свойство образа Божия в человеке, выражение онтологической связи человека с Богом, а значит и основание спасения со стороны человека, можно смело утверждать, что к неизбежному столкновению с фатализмом святителя привела вся его сотериология.

3.6. Диодор Тарсский (ок. 305 – ок. 394)

Хотя подавляющее большинство произведений Тарсского епископа утрачены, однако фрагмент его сочинения «*Κατὰ ἀστρονόμων καὶ ἀστρολόγων καὶ εἰμαρμένης*» («Против астрономов, астрологов и судьбы») сохранился в форме пространной цитаты-пересказа патриарха Фотия (Codex 223)³⁶⁶. Как пишет М. В. Никифоров, данный трактат «состоял из 8 книг и 53 глав и был посвящен вере в Единого Бога и Божественный Промысл и направлен против веры в судьбу и неограниченную силу звезд; в нем обсуждалась тема происхождения диавола и осуждался Бардесан и его последователи»³⁶⁷.

³⁶⁶ У Диодора были и другие работы по смежным темам, которые утрачены. Список см.: Suidae Lexicon. Ex recognitione Immanuelis Bekkeri. Berolini, 1854. P. 297.

³⁶⁷ Никифоров М. В. Диодор // Православная энциклопедия. Т. XV. М., 2007. С. 233.

3.6.1. Критика астрологического фатализма

Диодор излагает современное ему учение астрологов, из которого явствует, что в те времена астрология исходила из астрономических данных. Однако они к физическим показаниям (местоположение звезд и локативное соответствие им нашей планеты) примешивали рассуждения о судьбе. Стоит отметить, что в следующем пассаже используется другой термин, обозначающий слово «судьба» — ἡ μοῖρα:

«В 29-й [главе] он рассказывает о том, что вся Земля делится на равные части двенадцатью знаками зодиака, которые показывают спектры Земли с находящимися в каждом по отдельности знаками зодиака. Эти части Земли подвластны, и [один] из знаков зодиака наподобие облака прилагается к каждой из них, руководящий определенной судьбой (μοῖρα) Земли» (col. 837)³⁶⁸.

Итак, очевидно, что представления оппонентов Диодора совпадает с учением Бардесана. Свое учение о ложности деления Земли на двенадцать равных частей, подвластных определенным знакам зодиака, Диодор обосновывает тем, что *de facto* Земля делится на значительно большее количество частей (страны, поселения, пустынные местности), чем 12. Между тем, находясь под одним знаком зодиака, разные страны бытуют по-разному. Более того, в каждой стране существует социальное многообразие, чего никак бы не было, если бы одни страны жили под знаком, приносящим материальное благополучие, другие под знаком, разжигающим войну и т. д. Вот что пишет Диодор:

«Почему я вижу, что Он дал разнообразие мест, воздуха, воды, равнин? Не 12 ли знаков зодиака и 7 планет? Итак, отчего они не повсеместно это [единообразие. — *иер. С. Д.*] совершают? Ты везде нашел рядом бедных и богатых, правителей и подчиненных, больных и здоровых...» (col. 844).

Следовательно, Диодор, применяя аргументацию в том же ключе, что и свт. Григорий Нисский, пришел к строгому умозаключению, что теории

³⁶⁸ Здесь и далее, с целью сокращения сносок, после цитат из произведения Диодора «Против судьбы», в круглых скобках приводится лишь номер col. из 103-го тома PG, либо номер страницы согласно следующего издания: *Photius. Bibliothecae. T. IV («Codices» 223–229). Paris, 1965.*

климатологической астрологии не выдерживают проверку практикой и историческими сведениями (νόμιμα βαρβαρικά). Кроме того, стоит упомянуть, что Диодор видит изъян учения астрологов и во мнениях о взаимовлиянии планет и знаков зодиака. Поскольку планет насчитывали лишь 7, а знаков зодиака — 12, то из-за численного несоответствия возникали различные апории, суть которых сводится к тому, что одни и те же планеты творят как добро, так и зло (col. 844). Очевидно, что в астрологии сначала была создана теория, а затем происходила рецепция ее, которая либо не учитывала принципиальных неточностей астрологических вымыслов, либо пыталась оправдать их.

Итак, если всё определяется судьбой конкретной географической области, то как в пределах одного народа один человек может носить длинные волосы, а другой постригает их? В некоторых странах есть обычай жениться на матери, хотя большинство считают это действие отвратительным, и т. п. Народы разделены между собой бесчисленными различиями в законах, видах жизни, обычаях. Никакая судьба не заставляет людей действовать иначе, чем они научились, следуя своим собственным законам (col. 861). Диодор приводит в пример тех же евреев, рассеянных по всему миру и в разных его частях соблюдающих свои законы. И никакая судьба не заставила их отменить обрезание или почитание субботы (p. 35–36). Более того, и христианство очень быстро распространилось по вселенной и каждый народ отвлекло от своих обычаев к жизни по вере, хотя обращенные остались жить в той же стране, под теми же «судьбоносными» сочетаниями созвездий. И подобных примеров в истории множество, когда один народ завоевывал чужие земли и сохранял на этих землях свои обычаи (p. 36).

Безусловно, многие аргументы против фатализма в полемике Диодора являются классическими как для языческих, так и для христианских авторов. Помимо вышеизложенного, он применяет аргумент разных судеб, аргумент общей судьбы, аргумент от животных и нравственный аргумент, то есть все,

кроме первого, который Диодор, возможно, использовал в других своих сочинениях.

Так, Диодор спрашивает астрологов, как можно приписывать судьбе рождение людей, когда люди не рождаются без брака, когда они не являются в мир сразу со всеми своими искусствами, знаниями, когда существует наследственность между людьми (сходство предков и потомков, их пороков и изменений). Также различие между законами, обычаями, нравами и религиями разных народов, обряд обрезания у иудеев, распространение Евангелия по всему миру — всё это служит доказательством того, что человеку свойствен выбор, решение воли, а не принуждение судьбы. Если существует судьба, то непонятна наша ответственность перед Богом и наказание Им нас за грехи (col. 860)³⁶⁹.

Важное внимание Диодор уделяет нравственному аргументу. Утверждать, что человек становится злым или добрым от влияния судьбы — высота абсурда. В таком случае человек не ответствен за преступления и бессмысленно существование законодателей (col. 865). Следовательно, похвала добродетельных и наказание грешников также нелепы (col. 868).

3.6.2. Свободная воля человека и проблема зла

Естественно, что в своем обширном опровержении астрологического фатализма церковный полемист делает вполне предсказуемый акцент на реальности свободной воли человека. Нет необходимости подробно останавливаться на этом учении Диодора, поскольку оно по своему существу такое же, как и у предшествующих авторов. Богослов неоднократно подчеркивает, что если законы астрологической судьбы (*γένησις*) довлеют над несчастными людьми, то «наша самая чудесная привилегия, свободная воля будет уничтожена (col. 848–849; ср.: col. 853; 864–865). Для того-то, по мысли Диодора, диавол и изобрел учение о судьбе, чтобы не дать людям

³⁶⁹ См. также: *Фетисов Н., свящ.* Диодор Тарсский. Опыт церковно-исторического исследования его жизни и деятельности. Киев, 1915. С. 365.

возможности законно использовать свою свободу, то есть вести жизнь благочестивую (col. 857). Немного далее Диодор вновь обращается к этой теме и указывает, что корыстной помощью врагов человеческого спасения обусловлен успех астрологии и фатализма, который заключался во многих реализациях предсказываемого: «Демоны содействуют им, и, зная писания астрологов, бросаются исполнить всё это собрание [предсказаний], чтобы доверчивым въелся обман судьбы и они склонились презирать Бога» (col. 873). Следовательно, вера в судьбу является своего рода «хулой» на Бога.

Как было замечено, Диодор в своем сочинении также полемизирует против Бардесана. Свт. Фотий пишет:

«Но в 51-й главе он [Диодор. — *иер. С. Д.*], стремясь уничтожить мнение о судьбе (εἰσαρμένης), вместе с тем уничтожает и мнение Бардесана. А оно какое-то полубезумное и рассеченное напополам. Ведь с одной стороны оно освобождает душу и от судьбы, и от так называемого гороскопа (γενεθλιαλογίας), тем самым сохраняя для нее самовластие; однако распоряжению ее [судьбы] он подчиняет тело и то, что относится к телу, то есть богатство и бедность, болезнь, жизнь, смерть и всё, что не в нашей власти, и учит, что всё это — дела судьбы. Любопытный и честный Диодор ясно и благородно обличает его в том, что он через слово проповедует половину заблуждения о судьбе, а на деле утверждает ее целиком, потому что большинство телесных страстей и дел обыкновенно случается и совершается посредством действия и содействия души» (col. 829, 832, p. 8–9).

Следовательно, Диодор считал, что между телом и душой существует единство в плане деятельности, поступков, поскольку человек — это одна духовно-телесная личность. Поэтому он обличал Бардесана в том, что он считал человека свободным лишь в моральном модусе его бытия, в то время как физические состояния и социальный статус человека будто бы определяются судьбой.

В связи с темой свободы воли Диодор не мог не затронуть другую кардинальную проблему — вопрос о зле. В начале VII книги он пространно доказывает, что от судьбы не зависит не только человеческое и мировое благо, но и зло. Поэтому он логически и приходит к вопросу: «...если не от судьбы, то откуда зло?..» (col. 865). Отвечая на вопрос, Диодор сразу

отвергает мнение, что на плохие поступки нас может «подталкивать» Господь, поскольку Он не творит никакого зла. Между тем, с точки зрения фатализма, Бог может понуждать нас совершать злые деяния через судьбу. Относительно этого Диодор спрашивает: «Если Бог посредством судьбы заставляет нас совершать чудовищные [поступки], то, в свою очередь, почему Он наказывает нас как провинившихся?» (col. 865). Действительно, тема воздаяния является ключевой в споре о предопределении и вмешательстве Божьем в жизнь Его творения. Ведь если ангелы и люди поступают определенным образом из-за непосредственного или опосредственного влияния Господа, то в таком случае Он будет виноват в их поступках и не возникнет потребности в Суде. Однако Бог называет Себя Судьей праведным, а значит, люди и ангелы совершают свои деяния в соответствии со своей свободой воли, благодаря чему они несут полную ответственность за содеянное. «Зло живет в нас самих» (col. 865), — утверждает Диодор. Таким образом, Бог не ограничивает нас грехом, но позволяет использовать дар свободной воли, как заблагорассудится:

«Мы сами причиняем зло друг другу. Если же к злу мы склоняемся иногда как бы против воли, то это опять не потому, что εἰσαρτένη управляет нами, а потому, что мы сами совершенно опорочили нашу жизнь» (col. 865).

3.6.3. Фатализм в контексте полемики с учением о несотворенности мира

Диодор, полемизируя с учением, согласно которому наш мир не был сотворен, но существует вечно (Аристотель, неоплатоники), приводит в качестве аргумента наличие среди людей мнения о существовании судьбы. Так, он писал: «Если человек не был сотворен, то каким образом творение подчиняется судьбе (εἰσαρτένης)? Ведь не сотворенное не нуждается ни в чем постороннем для собственного бытия» (col. 832). Стало быть, наличие такого понятия, как «судьба», доказывает, что мир сотворен. Потому что если бы мир не был тварным, то он существовал бы самодостаточно и был настолько

совершенным, что у человека не возникло бы и мысли о каком-либо внешнем воздействии. То есть люди своим представлением о судьбе доказывали истинность учения о творении мира.

В рассуждении о творении мира Диодор исходит из предпосылки, что все стихии мира сотворены. Вместе с тем он обращает внимание на то, что те астрологи, которые, с одной стороны, соглашались с учением о творении мира, утверждали, с другой стороны, что небесные сферы и звезды не были сотворены³⁷⁰. Однако их мнение не выдерживает критики хотя бы потому, что представляется предвзятым произволом. Ведь они никак не могут доказать, что из всех стихий только звезды не сотворены; они, как и всё в этом мире, подвержены изменениям, а нетварное неизменно. Например, такие стихии, как огонь, вода, земля и воздух явно сотворены, поскольку они «попеременно и уничтожаются, и возникают» (col. 832).

Впрочем, если считать, что звезды не сотворены, то может возникнуть мнение, что они сотворили этот мир, подчинив себе его демиурга, поскольку они определяют судьбу всего существующего:

«А если они решились и творца стихий подчинить судьбе, то пусть объяснят нам, как звезда вошла в знак зодиака, создала землю, или воздух, или огонь, или воду. Но им нечего сказать, даже если они будут стараться нести вздор больше прежнего... Тем не менее из этого их вымышленного предположения ясно, что ни небо, ни звезды не сотворены» (col. 836).

Следовательно, поскольку движение звезд никак не может творить стихии, то они не могут быть несотворенными. А поэтому, как считает Диодор, тленность и изменчивость творения подтверждает учение Писания о творении мира. Своеобразным итогом его споров о тварности мира могут служить следующие слова:

«И, кратко сказать, всепремудрое изменение стихий и составленных из них живых существ и тел, их наружности, и цветов, и многообразное различие других качеств вовсе не оставляет возможности полагать ни того, что мир не сотворен, ни считать мир

³⁷⁰ «Однако весь мир сотворен, из чего и явствует соединение, составленное из неба, земли и того, что между ними. <...> И хотя они называют [всё] другим творением, однако [считают] природу и установление звезд не сотворенными» (col. 833).

самопроизвольным, ни, опять-таки, того, что он без Промысла, но лишь доказывает, что Бог ясно ведаёт и несомненно знает, как подавать всему и бытие, и благобытие» (col. 833).

Стоит отметить, что в связи с вышеизложенной полемикой о тварности мира тема Промысла для Диодора особо значима. Как судьба (γένεσις) может управлять землей, воздухом и другими элементами, которые она не создала? Ведь управлять — дело Создателя. И если мы признаем, что Бог — Благой Творец и Промыслитель, то идея судьбы является излишней и напрасной (p.13). Поэтому, по мысли Диодора, утверждать, что судьба «узурпировала» промыслительную власть Бога — глупость и богохульство (p. 13).

Таким образом, Диодор³⁷¹ опровергал учение о судьбе во всех ее проявлениях, включая учение о влиянии звезд на тело и социальное положение человека. При этом он ставил знак равенства между такими понятиями, как «судьба», «гороскоп», «знаки зодиака», «звезда», «рождение» (εἰμαρμένη vs. μοῖρα = γενεθλιαλογία = ζῳδια = ἀστήρ = γένεσις). Данный подход обусловил то, что он много времени уделяет доказательству учения, что весь мир, включая звезды, сотворен.

Несмотря на то что свт. Фотий считает полемику против фатализма Диодора вполне успешной и актуальной, он упрекает последнего за недостаток логики, слабую доказательность полемических доводов и недостаточную точность в изложении мнения противников (col. 829)³⁷².

3.7. Свт. Епифаний Кипрский (ок. 315–403)

В отличие от отцов-каппадокийцев, свт. Епифаний с осторожностью относился к любому независимому рациональному исследованию, будучи «врагом классического образования» и считая «эллинскую философию ересью»³⁷³. Продолжая традицию древних ересиологов, именно в эллинизме

³⁷¹ Также см.: Фетисов Н., свящ. Указ. соч. С. 366.

³⁷² Также стоит отметить, что в плане логического построения диспута с невидимыми оппонентами Диодор регулярно использует полемический прием *reductio ad absurdum*. У него этот подход выражается в сериях вопросов, каждый из которых всё сильнее выявляет слабые стороны теории противников.

³⁷³ Фокин. А. Р. Епифаний Кипрский, св. // Православная энциклопедия. Т. XVIII. М., 2008. С. 563.

(в том числе через учение Оригена) он видел первопричину всех лжеучений (Adv. haer. 64.72).

Очевидно, что в свете такого отношения к внешней мудрости у свт. Епифания не содержится никакой философской концепции свободной воли. Тем не менее, как и любой церковный автор, повсюду он считает бесспорным фактом свободу человека, которая не является какой-либо философской определенностью, но догмой христианской веры, раскрываемой в Писании. С темой свободы воли он почти всегда объединяет понятия греха и ереси. Именно злой умысел человека является причиной всякой ереси и каждый сам становится виновником совершения греха (см.: Ancor. 21; Adv. haer. 66.78; 69.28; 75.1).

Говоря о критике фатализма, в первую очередь необходимо остановиться на ереси стоицизма, которую свт. Епифаний опровергает в сочинении «Против ересей» («Панарий»). Глава «Против стоиков» (Adv. haer. 5.1–3) состоит из двух частей: краткого и неточного описания учения Зенона (Adv. haer. 5.1) и опровержения его доктрины. Вначале святитель подвергает критике стоическую систему в целом (Adv. haer. 5.2), а затем приводит краткую аргументацию против εἰσαρμένῃ (Adv. haer. 5.3). Так, он пишет:

«Если от рока (εἰσαρμένῃ) зависит стать мудрым, сведущим, родиться словесным и бессловесным, и всё прочее, то да умолкнут законы; потому что прелюбодеями и другими обладает рок. Пусть лучше понесут наказание налагающие необходимость (ἀνάγκην) звезды, нежели вынуждаемые делать усилие. Но об этом скажу еще и иначе. Пусть в училищах не будет учения, пусть молчат софисты, риторы, грамматика, врачи, и другие познания, всё неисчислимое множество рукоделий, и пусть никто больше не учится, если род человеческий не из писем всё изучает, и рок дает ему сведения. Если рок делает и сведущим и ученым, то никто пусть не учится у учителя, но Парки, пряжущие нити свои, пусть у природы заимствуют сведения, по уверению твоего заблуждения, величающегося на словах» (Adv. haer. 5.3).

Таким образом, подобно сщмч. Мефодию Патарскому, свт. Василию Великому и другим церковным авторам, святитель утверждает, что наличие

закона опровергает мнение о существовании рока, в случае которого человек не виновен в преступлениях. Кроме того, в условиях абсолютного фатализма вся деятельность человека (особенно интеллектуальная) является излишней. В этом отрывке можно увидеть использование двух моральных антифаталистических аргументов Карнеада. Тем не менее, ввиду отношения свт. Епифания к философии, вряд ли он осознанно обращался к какому-либо доксографическому источнику.

Еще одним аргументом против фатализма является его несовместимость с верой в воскресение и праведный суд Божий:

«Крайняя же непонятливость и не случайная недогадливость — признающим воскресение и назначающим праведный суд говорить о роке (εἰς αἰώνην). Ибо как могут быть вместе суд и рок? Необходимо что-либо одно из двух: или, если важен час рождения (γενέσεως), то нет суда, потому что делающий делает не сам по себе, но по необходимости под владычеством судьбы (τελευτήσεως); или, ежели есть суд, и действительно угрожает, и законы действуют, и поступающие худо подлежат наказанию, то, по признании справедливого закона и самого истинного суда Божия, судьба (τελευτήσεως) делается не действительною и вовсе не имеющею никакой состоятельности» (Adv. haer. 16.3).

В этих словах святого отца содержится крайне важная мысль о несовместимости двух мировоззрений: языческого и церковно-христианского. Если человек верит так, как учит Церковь, он обязан отвергнуть фаталистическое учение как недействительное. Это та тенденция, которая была очень ярко продемонстрирована первыми критиками фатализма — раннехристианскими апологетами.

Итак, несмотря на некое «эхо» нравственного аргумента Карнеада о бесполезности законов, у свт. Епифания на сей счет нет специальных философских рассуждений, что неудивительно ввиду отношения святителя к философии в целом. Наиболее же важным аргументом против фатализма у свт. Епифания представляется несовместимость одного с верой в воскресение и Божественный Суд, то есть противоречие церковному учению.

3.8. Свт. Иоанн Златоуст (ок. 347–407)

Особенность свт. Иоанна Златоуста, как проповедника и учителя Церкви, заключается главным образом в экзегетической и нравственной направленности его творений. Святитель прежде всего был экзегетом и всегда указывал на Священное Писание как на «основной, достаточный и обязательный источник и вероучения, и нравственного назидания»³⁷⁴. Поэтому, несмотря на интерес к самой различной проблематике, Златоуст не видел первоочередной необходимости в философской рефлексии³⁷⁵. По этой причине и свободную волю он никогда не рассматривал в теоретическом ракурсе (в отличие, например, от Оригена и каппадокийцев). Святитель придерживается ее как одного из важнейших и самоочевидных догматов христианской веры, понимание которого было прочно укоренено в толковании Священного Писания³⁷⁶. Свою основную задачу Златоуст видел в побуждении к изменению жизни слушателей, а для этого необходимо, чтобы человек осознавал себя внутренне свободным. Наряду с обличением пороков и вредных привычек христиан важной составляющей проповедей свт. Иоанна Златоуста была также критика суеверий различного рода, из которых больше всего внимания он уделяет астрологии и ее неизбежному следствию —

³⁷⁴ См. *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы IV века. Париж, 1990. С. 217.

³⁷⁵ *Морескини К.* История патристической философии. М., 2011. С. 729. Мы оставим в стороне обзор темы отношения свт. Иоанна Златоуста к философии. Отметим лишь, что одним из самых частых его упреков греческим философам является неясность их учения и обилие ошибок, осужденных истинной философией, то есть христианством (см.: In Iohan. 9.1; 66.3; In Acta apostol. 7.1). Более подробно об отношении святителя к философии см.: *Amand D.* Op. cit. P. 483–494.

³⁷⁶ См. например, «Беседы на книгу Бытия», где свт. Иоанн, на основании многих изречений первой книги Библии, показывает, что человек обладает свободой (например, Nom. in Gen. XIV.5; XIX.1; XX.1; XX.3; XXII.1; XX.5; XXIII.6; XXIX.2; и др.). Нет необходимости приводить огромное изобилие цитат из сочинений свт. Иоанна, подтверждающих человеческую свободу (об этом см.: *Eppling C. J.* Op. cit. P. 102–110). Даже после грехопадения Адама у человека остается свобода и он несет ответственность за свои действия. Колоссальное стремление влиять на свободную волю христиан, побуждая их к нравственной и евангельской жизни, подчеркивает осознание свт. Иоанном некоего всемогущества человеческой свободы. Даже пелагианцы были склонны привлекать на свою сторону мнения Златоуста (*Amand D.* Op. cit. P. 497). Естественно, он не был пелагианцем, ибо он постоянно говорит о необходимости Божественной благодати. Чаще всего святитель представляет благодать как вспомогательное средство свободы: «Всё здесь зависит и от нас, и от Него; нам следует наперед избирать доброе, а когда мы изберем, тогда и Он оказывает Свое содействие. Он не предупреждает нашего желания, чтобы не нарушилась наша свобода; когда же мы изберем, тогда Он подает нам великую помощь» (Ad Hebr. 12.3; ср.: In Iohan. 10.1; In Matth. 45; и др.). О соотношении свободной воли и благодати у свт. Иоанна также см.: *Лепорский П. И.* Учение святого Иоанна Златоуста о совести // Христианское чтение. 1898. № 1. С. 96–98.

фатализму³⁷⁷. Его труды изобилуют высказываниями против верующих, которые не оставили языческих обычаев (см.: *De pseudoprophetis.* 7; *Ad Galatas.* 1.7; *In Iohan.* 63.3).

Итак, святитель утверждает, что «наша душа по природе ни добра, ни зла; но то и другое в ней зависит от свободной воли» (*Ad Thessal.* II. 2.4), которая «сильнее природы» (*De Anna.* 3)³⁷⁸. Она — дарованное Богом при творении свойство человека, благодаря которому у последнего не будет возможности обвинять Бога за собственные действия³⁷⁹. Основная цель свободной воли — дать человеку возможность наследовать Небесное Царствие³⁸⁰. Таким образом:

«...и злой человек, если захочет, может перемениться и сделаться добрым, и добрый, если не будет бдителен, может развратиться. Господь всяческих, создав нашу природу свободною, хотя со Своей стороны делает всё, и следуя Своему человеколюбию, и зная тайны, сокрытые в глубине души, увещевает, советует и предостерегает от злого дела, но не принуждает, а предложив соответствующие врачества, предоставляет всё на волю больного» (*Hom. in Gen.* XIX.1).

Именно на способности человеческой совести реагировать на закон Божий делает святитель основной акцент в учении о самовласти³⁸¹. Всю силу своего красноречия Константинопольский архиепископ направляет на возбуждение в своих слушателях мысли, что только собственными усилиями человек может преодолеть свои укоренившиеся привычки и языческие обычаи³⁸². При этом свт. Иоанн часто связывает опровержение фатализма с неизбежным следствием этого учения — отрицанием Промысла Божия:

³⁷⁷ Уже в своей юношеской работе, направленной к противникам монашеской жизни, он задавал вопрос: «Откуда, скажи мне, так много речей о судьбе (εἰσαρτένη)? Отчего многие приписывают всё происходящее неразумному течению звезд? Почему некоторые предпочитают счастье и случай?» (*Adv. oppugn. mon.* III.10. Ср.: *Contra Jud. et gent.* 11).

³⁷⁸ Даже диавол зол не по природе, но «по произволу и свободе... злость не от природы, но от произволения, потому что и она то бывает, то перестает быть» (*De diabol.* 2.2).

³⁷⁹ «Для того Бог и сотворил тебя со свободной волей, чтобы ты впоследствии не обвинял Бога, как бы связавшего тебя необходимостью» (*Ad Corinth.* II. 14.3).

³⁸⁰ «Для того Он и даровал нам свободную волю и вложил в природу и в совесть нашу познание зла и добродетели, и попустил быть диаволу, и угрожает геенною, чтобы мы не испытали геенны, но получили царствие» (*Hom. in Gen.* XXIII.6).

³⁸¹ Холл С. Д. Учение и жизнь ранней Церкви. Новосибирск, 2000. С. 243.

³⁸² Ср.: «Безвольным людям, легко склонявшимся к убийственному для нравственной жизни фатализму, он всячески хочет внушить мужество и уверенность в своей свободе. И в этом отношении христианский мир не знает проповедника, равного ему по силе воздействия на слушателей и по обилию средств, употребляемых

«Поэтому будем держаться ее [христианской веры. — *иер. С. Д.*], постараемся приобрести ее; чрез это мы освободим нашу душу от всех гибельных мнений, каково, например, учение о случае и о судьбе. Если ты будешь верить, что есть Воскресение и Суд, то будешь иметь возможность предохранить свою душу от всех этих (заблуждений). Веруй, что Бог правосуден, — и ты не будешь верить в судьбу, которая не руководствуется справедливостью; веруй, что есть Бог, Который промышляет обо всем, — и ты не будешь верить в судьбу, которая будто бы над всем господствует; веруй, что есть наказание и Царство, — и не будешь верить в судьбу, которая отнимает у нас всё, что принадлежит нам, и подчиняет нас необходимости и насилию» (Ad Timoth. I. 1.3).

3.8.1. Нравственный аргумент в трудах свт. Иоанна Златоуста

Свт. Иоанн учил, что вера в судьбу извращает жизнь человека и парализует его моральные действия. Неудивительно, что основной аргумент против фатализма в трудах святителя — нравственный, и в этом он вполне следует традициям Антиохийской школы богословия³⁸³. Вместе с тем именно в его сочинениях содержится самая детализированная и самая точная нравственная аргументация, которая сохранилась в христианской греческой литературе первых веков³⁸⁴.

На основании сочинения «Беседа, сказанная в церкви святого апостола Павла, когда готы прочитали и готский пресвитер раньше сказал беседу» (Nom. postq. gothus. 6), приведем основные примеры нравственной аргументации свт. Иоанна против фатализма³⁸⁵.

для их назидания и убеждения...» См.: *Гроссу Н., прот.* Основной характер проповеди святого Иоанна Златоуста // Труды Киевской духовной академии. 1907. № 11. С. 471–472.

³⁸³ Как справедливо отмечает мч. Иоанн Попов, одной из важных черт Антиохийской школы было преобладание «морального элемента над мистическим, обостренный интерес к нравственной самостоятельности, высокая оценка моральной воли, ее усилий и подвигов». См.: *Попов И. В.* Златоуст и его враги // *Попов И. В.* Труды по патрологии. Т. I. Святые отцы II–IV веков. Сергиев Посад, 2004. С. 325.

³⁸⁴ Так же считает и Д. Аманд, сравнивая сочинения свт. Иоанна Златоуста с другими авторами эпохи Древней Церкви. См.: *Amand D.* Op. cit. P. 509.

³⁸⁵ Большинство этих аргументов практически дословно повторены в третьей главе произведения «Беседа о совершенной любви, и о воздаянии по достоинству дел, и о сокрушении» (De perf. caritate. 3), а некоторые аргументы повторяются также в шести словах «О судьбе и Промысле», которые будут рассмотрены нами ниже. Подборку цитат свт. Иоанна Златоуста по каждому из аргументов см.: *Денисюк С., диак.* Критика астрологического фатализма в творениях святителя Иоанна Златоуста // Сборник докладов историко-богословской научно-практической конференции «Златоустовские чтения». М., 2017. С. 167–176.

В кратком введении святитель указывает, что фатализм опровергается не только на основании Священного Писания, которое, как мы помним, было основой в учении о свободной воле, но также и из повседневных дел. Святой отец представляет следующие виды нравственной аргументации.

1. Если человек подвержен судьбе, почему мы наказываем виновных, почему стыдимся плохих поступков, почему обижаемся на других? Строгость, с которой мы наказываем проступки против нас, выговоры и наказания не имеют никакого основания, если признать учение о судьбе, но, естественно, обоснованы в случае свободной воли³⁸⁶.
2. Забота о воспитании наших детей, усилия, которые мы прикладываем, чтобы побудить их к добродетели, являются полностью ненужными, если судьба делает их рабами³⁸⁷.
3. Если фатализм реален, то все виды человеческой деятельности совершенно напрасны и бесполезны³⁸⁸.
4. Если судьба порабощает людей, то зачем мы усиленно стараемся приобрести добродетель? В этом случае нет никакого различия между добродетельным и злым человеком³⁸⁹.

³⁸⁶ «Если от рока (зависят дела) человеческие, за что ты бичуешь своего раба, вора? За что прелюбодейку жену влечешь в судилище? Из-за чего стыдишься, делая худое? Если грех есть (дело) необходимости, зачем не переносишь даже слов, будучи оскорбляем, но кто бы тебя ни назвал прелюбодеем, или блудником, или убийцей, называешь это дело дерзостью? Если грехи не (дело) твоего духа, то и совершаемое не есть вина, и произносимое — не дерзость. Теперь же, и тем, что осуждаешь других, и тем, что не прощаешь согрешающим, и тем, что, делая, сам стыдишься и стараешься скрывать, а причиняющих тебе это считаешь дерзкими, — всем этим ты признаешь, что наши дела не связаны необходимостью, но почтены свободой».

³⁸⁷ «Оттого и воспитателей для них [детей. — *иер. С. Д.*] мы поставляем, и угрожаем, посылая к учителям, и удары наносим. Для чего, скажи мне, и почему? Ведь, если судьбою определено ему сделаться негодным, какая нужда в этой помощи? Итак, вполне ясно, что всё зависит от свободной воли, а не связано необходимостью».

³⁸⁸ «Для чего переплываем море, землю возделываем, города строим, прилагаем много усердия во время болезни — деньги тратим, врачей зовем, лекарства приготавливаем, чрево обуздываем и пожелание караем? Если, как ты говоришь, судьбою определено жить и умереть, излишни расходы денег, излишни посещения врачей, излишняя у болеющих тщательность любомудрия. Теперь же из того, как все поступают, ясно, что в этом нет ничего излишнего, — нет определений судьбы, никакая необходимость не направляет наших дел, всё почтено свободой произволения».

³⁸⁹ «Какая нужда в трудах до пота ради добродетели? Ведь, если кому судьбою определено сделаться прекрасным, тот будет прекрасным, хотя бы он спал и храпел; вернее же, его нельзя даже называть прекрасным, если он сделался таковым по необходимости. Какая нужда в стольких трудах и поте? Если кому определено судьбою сделаться худым, то будет худым, хотя бы неисчислимые прилагал усилия; вернее, такого, тесного необходимости, нельзя называть и худым». Ср.: «Тебе не нужно ни сеять, ни садить, ни сражаться, ни вообще делать что-либо: волею или неволею, исполнится, что определено тебе судьбою» (Ad Timoth. I. 1.3).

Очевидно, что фаталистическая теория приводит к путанице и беспорядкам во всех человеческих действиях, уничтожает добродетель и порок, делает излишними науки и законы. Невозможно достичь знания и мудрости, не прилагая никаких усилий, следовательно, знание зависит от трудов, а не от судьбы (Ad Timoth. I. 1.3).

Сверх того, причина порочной жизни — нерадение человека. Если бы человеческая природа была не свободной, то всем людям, как имеющим одинаковую природу, надлежало быть или злыми или добродетельными. Но эмпирический опыт убеждает нас в том, что это не так (Hom. in Gen. XXIII.5; De diabol. 3.1)³⁹⁰. Таким образом, добро и зло зависит от желания и нежелания человека, а не от необходимости или злой природы человека³⁹¹. Если бы мы были связаны узами судьбы, то Господь не обещал бы нам Царство и не угрожал бы наказанием, не предлагал бы законов, не делал бы увещаний и т. п.

3.8.2. Шесть слов «О судьбе и Промысле»

Шесть слов свт. Иоанна Златоуста «О судьбе и Промысле» (De fat. et prou.)³⁹² являются одним из важнейших памятников полемики с фатализмом не только в творчестве самого святителя, но и вообще в церковной письменности³⁹³.

В *первом слове* «О судьбе и Промысле» святитель показывает, что истинное блаженство возможно при искренней вере и праведной жизни. Он призывает не обвинять Бога за нестроение во внешних делах и не противопоставлять Промыслу Божию «тирании какого-то рока или судьбы».

³⁹⁰ Учение о судьбе пытались приспособить к своим взглядам также манихеи, исповедующие существование непреложного и совечного Богу зла. Святитель отмечает, что подобные мнения заставляют человека охладевать к добродетели и лишают спасения (In Matth. 26.5–6). Иными словами, вера в судьбу не просто не дает человеку повода к исправлению, но и понуждает грешников к другим грехам, а следовательно — укоренению во зле.

³⁹¹ Ср.: Фокин А. Р. Иоанн Златоуст // Православная энциклопедия. Т. XXIV. М., 2010. С. 215.

³⁹² Время и место написания неизвестны.

³⁹³ Поскольку в данном сочинении встречаются все аргументы против фатализма, которые фигурируют в других произведениях свт. Иоанна, основное внимание мы сосредоточим на нем, попутно делая отсылки к прочим творениям. Последняя *шестая речь* «О судьбе и Промысле» в целом не связана с темой фатализма и посвящена обличению страсти кревоугодия, поэтому здесь не рассматривается.

Подлинное благо в настоящей жизни одно — добродетель, а не всё остальное: богатство, здоровье, власть и т. п. Равным образом ни бедность, ни болезнь, ни ругательства, ни остальное не является подлинным злом, кроме одного — «порочности и лукавства и душевной испорченности». А добродетель и порок зависят от свободного волеизъявления человека.

Во *второй беседе* свт. Иоанн жестко критикует тех обманутых диаволом христиан, которые отвергают от себя дарованную Богом свободу и подчиняют тягчайшему рабству и тирании судьбы³⁹⁴. Фатализм — великое преступление и один из тягчайших видов богохульства³⁹⁵, которое неразрывно связано с действием демонической силы. Диавол, увидев, что свет христианской веры распространяется, низлагая языческие заблуждения и обращая людей к добродетели, применяет свое основное средство борьбы — хитрость. Таким образом, проповедник раскрывает лживую тактику диавола, который не в состоянии открыто нападать и дискредитировать Христа и Евангелие и поэтому скрытно вносит в души людей яд ложных догматов (в частности, учения о судьбе), преуспевая тем самым на пути искоренения веры и разрушения догматов истины, разливая среди верующих «великую на Бога клевету» (Ср.: In Matth. 62.3; Ad Colossen. 2.6)³⁹⁶. Диавол прекрасно понимает, что невозможно человеку, придающему

³⁹⁴ Видя, что многие христиане поддаются уловкам диавола и открыто исповедуют веру в фатализм, святитель много трудов положил, чтобы отвратить верных от всякого рода суеверий. В этом заключается одно из характерных отличий свт. Иоанна как церковного автора. «Тогда как у других святых отцов мы почти не находим ничего, кроме общей полемики против еретических учений, св. Златоуст, благодаря массе подробностей, дает нам возможность видеть значительное влияние, оказываемое ересями на самих православных...». См.: *Пюш Э.* Свт. Иоанн Златоуст и нравы его времени. СПб, 1897. С. 167.

³⁹⁵ «Подлинно нет, нет греха худшего, чем этот, нет даже и равного ему; в нем — умножение зол, в нем — то, чем всё приводится в расстройство и влечет безжалостное наказание и невыносимое мщение. Кто же злословящие Бога? Те, которые противопоставляют мудрости Его провидения обусловливаемое роком нестроение и необходимость. И нет ничего удивительного в том, что одержимы этой болезнью неверные, которые нелепо удивляются пред деревьями и камнями и служат им; а то — ужаснее всего и достойно многих действительно слез и рыданий, что освобожденные от этого заблуждения и рабства, удостоившиеся знать находящегося во всем Бога, истинного и действительного Бога, что они, как бы в силу какого-то обратного течения, увлекаются вниз к сильному морскому волнению, к тому образу мыслей и к тому безумию; те, которые, по их словам, поклоняются Христу, те, которые удостоены столь великих таинств и восприяли неизреченные догматы и снисшедшую к нам небесную мудрость, после столь великой чести, какую получили от Бога, добровольно низвергают себя, с большим неразумием отвергнув от себя ту свободу, какую им даровал Бог, подчинив себя тягчайшему рабству и своими помыслами выдумывая ужаснейшую тиранию, какой никогда не было, отсекая всякую добрую надежду и пытаясь лишить крепости тех, которые ревностно преданы добродетели» (De fat. et prov. 2).

³⁹⁶ Неудивительно, что влияние диавола и демонов играет столь важную роль в произведениях святителя. Св. Златоуст часто приписывал им изобретение идолопоклонства, магии, астрологии, всех суеверий и даже

значение року, избежать геенны и наказания и достигнуть небес, ибо рок «повелевает всем верить вопреки догматам Божиим». Бог прямо говорит: *Если захотите и послушаетесь Меня, то будете вкушать блага земли; если же отречетесь и будете упорствовать, то меч пожрет вас: ибо уста Господни говорят* (Ис. 1:19–20). Вера же в судьбу (а точнее, диавол) учит человека прямо противоположному:

«Бог сказал: *если хотите и если не хотите*, делая нас господами добродетели и порока и полагая это в зависимость от нашего образа мыслей. А что говорит тот, то есть диавол? То, что избежать определенного судьбой невозможно, хотим ли мы того или не хотим. Бог говорит: *аще хотите, благая земли снесите*; судьба говорит: даже если мы и хотим, но если не будет дано нам, то никакой прибыли в этом желании нет. Бог говорит: *если не хотите слушать слов Моих, меч пожрет вас*; судьба говорит: если мы не желаем, а нам будет дано, то во всяком случае спасаемся?»³⁹⁷.

Таким образом, святитель в очередной раз обращается к аргументу «от Писания». Он неоднократно сетует о том, что сами христиане более охотно верят ложным учениям, а не голосу Божьему, открытому в Священном Писании, и призывает «заграждать уши», если кто-либо учит не тому, что известно из Божественных Писаний. Ведь как человек может быть «в состоянии с дерзновением молиться Богу, имея общение с распускаемыми против Него клеветами?». Итак, в жизни христианина не может быть места учению о судьбе.

философии. О демонологии свт. Иоанна см.: *Плюш Э. Святой Иоанн Златоуст и нравы его времени*. СПб, 1897. С. 167–173.

³⁹⁷ Вопрос «сбываемости предсказаний» свт. Иоанн также относит к действиям диавола. По его словам, диавол управляет и располагает делами тех людей, которые обращаются к предсказателям, поскольку этим человек сам себя лишает помощи Божьей, пренебрегает ею и ставляет себя вне Промысла. Но особо важен тот факт, что диавол не имеет власти над теми, кто презирает эти предсказания. У прп. Иоанна Лествичника есть очень лаконичное выражение касательно этого: «Кто верит бесу, для тех он часто бывает пророком; а кто презирает его, пред теми всегда оказывается лжецом». См.: *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. М., 2002. С. 30. Следовательно, верующему человеку не стоит бояться всякого рода предсказаний и веры в предопределенность жизни: «Хотя жизнь наша и худа, но так как мы по благодати Божьей весьма твердо держимся догматов истины, то и возвышаемся над кознями дьявольскими» (In Matth. 75.4). Более того, на самом деле существуют люди, которые связаны определенной необходимостью. В частности, речь идет о бесноватых. Святой отец замечает, что мы относимся к ним по-другому, прощая их нелепое поведение (в отличие от здоровых людей), ибо их свободная воля находится под насилием диавола: «Тех же, которые связаны необходимостью, мы обыкновенно прощаем. Если кто, будучи одержим бесом, или раздерет нашу одежду, или нанесет нам удары, то мы не только не наказываем его, но и жалеем и прощаем. Почему же? Потому, что не свобода воли, а насилие беса сделало это» (De perf. caritate. 3. Ср.: Hom. postq. gothus. 6).

Третье слово содержит энергичное опровержение *επιαρμένη* и *γένεσις*, которые полностью абсурдны и являются лишь удобным средством для оправдания наших грехов. Святитель в очередной раз указывает, что для верующего человека очевидна нелепость учения о судьбе и он не должен нуждаться в словах, чтобы избежать этого зла³⁹⁸. Наше произволение более могущественно, чем человеческие инстинкты, вследствие чего обоснованно наказание преступивших закон (например, в случае убийства или прелюбодеяния). Если же всему виной довлеющая над человеком необходимость, то наказывать человека нелепо³⁹⁹. Златоуст говорит о том, что человек в своей совести убежден, что мнение о судьбе всего лишь баснословие. Однако, впадая в тяжкие согрешения, люди пытаются оправдать себя с помощью судьбы, присоединяя еще более тяжкий грех клеветы на Бога⁴⁰⁰.

В *четвертой проповеди* святитель защищает Божественную справедливость, которая, если даже не всегда видима в этом мире, воздаст каждому по заслугам на последнем Суде. Поэтому не следует здесь в окружающем мире судить о промыслительных действиях Бога: «Подожди конца, и тогда ты увидишь воздаяние, сообразное с достоинством жизни каждого; не приходи в смущение прежде наград, прежде венцов».

³⁹⁸ «Итак, отвращение от рока принадлежит к числу не того, что требует рассуждения, но того, что — ясно. Подобно тому как ясно, что дурно — убивать и отвратительно — прелюбодействовать, так ясно и то, что придавать значение року — дурно и недозволительно».

³⁹⁹ Ср., например, с беседой на слова прор. Иеремии: *Знаю, Господи, что не в воле человека путь его, что не во власти идущего давать направление стопам своим* (Иер. 10:23). Эта речь полностью предназначена для опровержения тех, кто позволял себе этот библейский текст (равно как и подобные ему) использовать для отрицания свободной воли и защиты фатализма. С особой настойчивостью свт. Иоанн подтверждает свою веру в человеческую свободу и показывает, что слова пророка не означают, что нет ничего во власти людей и что совершающий добрые дела не достоин похвалы, а согрешивший не подлежит наказанию. Смысл этого высказывания прор. Иеремии заключается в том, что диавол может победить человека, только если Бог это ему попустит. В конце произведения святитель указывает, каково действие Божественной благодати: завершить и увенчать наши свободные, направленные на благо усилия (*In illud: Domine, non est in homine*).

⁴⁰⁰ «Не так тягостно грешить, как тягостно после греха не иметь никакого стыда и из-за своих собственных пороков клеветать на Бога. Это — хуже всякого греха; о том, конечно, позаботился и диавол, чтоб мы не только сделались нерадивыми к добродетели и склонными к пороку, приписывали Богу причину всего, но чтоб, под видом защиты, сделав богохульными и нашу душу, и наш язык, мы обвиняли Бога и с себя самих слагали обвинение в совершаемом, перенося его на Того, Кто в действительности не виновен... Поэтому смотри, сколь великое зло ввел диавол чрез судьбу, а именно — презрение добродетели, потому что, хотя бы душа наша была очень расположена к усиленным трудам для приобретения ее, он ослабляет ее, внушая убеждение, что никакое дело из приключающихся с нами не должно быть считаемо за порок».

В *пятой беседе* приводится нравственная аргументация против фатализма и некоторые доказательства в защиту Промысла. Она начинается кратким богословским резюме, которое целесообразно привести целиком, дабы показать всё отвращение свт. Иоанна к учению о судьбе:

«Поистине, возлюбленный, нет ни одного столь порочного и преисполненного неисцелимой гнилости учения, как учение о судьбе и роке. Помимо того, что оно влагает в души совращенных богохульное, нечестивое и гибельное мнение и убеждает говорить о Боге то, чего никто не сказал бы даже о демонах, оно также разрушительно влияет на нашу жизнь, всё наполняет беспокойством и большим смятением; и то, что введено Богом и природой, чрез пророков и святых мужей для научения и исправления, оно ниспровергает и разрушает и доказывает, что это — бесполезно».

Вслед за этим святитель приводит следующие нравственные аргументы.

1. Абсолютный фатализм логически приводит к безразличию и пассивности. Все социальные методы воздействия на человека, как то: увещевания, законы, судьи, порицания и наставления, почести и награды, и прочее, становятся бесполезными и ненужными.
2. Если фатализм реален, то земледelec не должен больше работать. Ведь коль скоро всё назначено ему судьбой, то благополучие придет в дом само собой, или, наоборот, сколько бы он ни трудился, не будет от этого никакой пользы. Равным образом следует упразднить все искусства и ремесла. Следовательно, фатализм порождает апатию к любым действиям.
3. Фатализм приводит к полному безразличию к интеллектуальному и нравственному воспитанию наших детей и подопечных. «Если судьба делает дурными и хорошими, то зачем ты даешь советы дитяти, зачем вразумляешь? Всё — без пользы и напрасно».
4. В случае фатализма бесполезны похвалы и порицания, так как нет ни добродетели, ни порока. Таким образом, источник этого учения кроется в лености человека вести добродетельную жизнь.

5. Логическим следствием абсолютного фатализма является абсурдность и варварство судьбы. Те, которых она вынуждает творить зло, зачастую сильно наказываются за свои злодеяния.

В итоге:

«Если есть рок (*γένεσις*), то нет суда; если есть рок, то нет веры; если есть рок, то Бога нет; если есть рок, то нет добродетели, нет порока; если есть рок, то всё напрасно, всё без пользы и делаем, и терпим; нет похвалы, нет порицания, нет стыда, нет позора, нет законов, нет судилищ» (*De fat. et prov.* 5).

В этих словах показано явное противоречие фаталистического учения христианскому. Но право выбора — чему верить — остается за человеком. Вообще, это один из важнейших аргументов свт. Иоанна Златоуста, который настойчиво стремится уберечь людей от увлеченности данным лжеучением:

«Будем же непрестанно говорить и себе и другим: есть Воскресение, и Суд, и отчет в делах. Пусть говорят и все те, которые допускают судьбу, — и они немедленно освободятся от этой гнилой болезни. Ведь если есть Воскресение и Суд, то нет судьбы, сколько бы они ни спорили и ни препирались. Но я стыжусь, что учу христиан о Воскресении. Кого нужно учить, что есть Воскресение, и кто не вполне убежден, что всё совершается не по необходимости, и не просто и не как-нибудь, тот, очевидно, не христианин» (*De Chan.* 2; *In Iohan.* 45.4)⁴⁰¹.

Итак, прежде всего в произведениях свт. Иоанна Златоуста мы обнаруживаем серию рациональных нравственных аргументов. Он ясно показывает, что человек при любых обстоятельствах может быть добродетельным и возрасти до высочайшей стадии нравственного достоинства. Точкой отправления для подобного взгляда служит признание свободной воли человека, когда последний независимо от внешних условий может достигнуть любой степени нравственного развития⁴⁰². Учение о судьбе представляется для святителя богохульством и ложью со стороны диавола. В свою очередь, святой отец подчеркивает, что миром управляет Промысл Божий, сообразующийся со свободными действиями людей. Добро и зло зависит от желания и нежелания человека, а не от необходимости судьбы.

⁴⁰¹ Ср.: «Какая, наконец, нужда нам и в молитве? Для чего ты хочешь быть христианином, если существует судьба (*γένεσις*)? Ведь ты не будешь подлежать обвинению» (*Ad Timoth.* I. 1.3).

⁴⁰² *Попов И. В.* Златоуст и его враги... С. 380.

Если бы мы были связаны узами судьбы, то Господь не обещал бы нам Царство и не угрожал бы наказанием, не предлагал бы законов, не делал бы увещаний и т. п.

Следовательно, христианин, у которого есть вера в Праведного Бога и в вечную жизнь, не может больше верить в судьбу: Христос «отверг судьбу, заградил уста демонам, изгнал заблуждение и ниспроверг всякого рода волхвование» (In Matth. 6.1).

3.9. Прп. Исидор Пелусиот (350/360 – 435/440)

Темы критики учения о судьбе касается в письмах и прп. Исидор Пелусиот⁴⁰³, отмечая, что представления о судьбе свойственны людям, которые не совершают и даже не собираются творить добро (II, 244⁴⁰⁴).

Перечисляя представления древних людей о мире (II, 244; ср.: III, 65), он указывает на бессмысленность учения о судьбе, которое опровергается обычными человеческими занятиями. Ибо если признать, что всё находится во власти судьбы, то «не следует ни учиться философии, ни издавать законы, ни судить, ни лечить, ни заниматься наукою или искусством, ни упражняться в чем-либо, ни держаться добродетели, ни избегать порока. То, что мы занимаемся всем этим, ниспровергает пресловутое учение о роке, который с корнем вырывает всё прекрасное» (II, 244; ср.: II, 281).

Кроме того, понятие судьбы несовместимо с похвалой, которая предполагает доброе произволение в том человеке, которого хвалят (II, 192)⁴⁰⁵. Если человек собственными усилиями достиг чего-либо, то может быть удостоен почестей, но если это сделала судьба, то не имеет он права

⁴⁰³ Севир Антиохийский упоминает (Contra Grammaticum III.39) о написании Исидором Пелусиотом специального трактата «О том, что судьбы не существует», однако он не сохранился. См. об этом: *Ткачев Е. В.* Исидор Пелусиот, прп. // Православная энциклопедия. Т. XXVII. М., 2011. С. 213.

⁴⁰⁴ Нумерация писем в данном параграфе дается по сборнику: *Исидор Пелусиот, прп.* Письма // *Исидор Пелусиот, прп.* Творения. Ч. 1–3. М., 1859–1860. При цитировании в круглых скобках приводится номер части творений и номер письма.

⁴⁰⁵ В вопросе о свободной воле прп. Исидор полностью следует своим предшественникам. См. например, следующие высказывания: «Естество человеческое... и не недоступно злу, и не от природы имеет его в себе, но по воле своей и по нерадению терпит отпадение от добра» (I, 303). «Тела связываются естественною необходимостью, души же почтены свободою произволения» (I, 579).

пользоваться похвалами: «Если подвизался, пусть будет увенчан, а если не подвизался, не за что и хвалить его» (II, 192).

Интересным логическим аргументом прп. Исидора является то утверждение, что разность и противоречивость мнимых действий судьбы в отношении самой же себя опровергают ее существование:

«Если всякий помысл и всякое представление ума, как говоришь, приходят людям от судьбы, то положение ее окажется весьма странным. Если в одних влагает она мысль, как защитить ее, то другому сообщает искусство и разумные доводы, чтобы ее опровергнуть. Посему, если она сама себя опровергает теми мыслями, какие подает отвергающим ее, то возможно ли ей и существовать?» (III, 248; ср.: II, 225).

Переходя к христианской аргументации, прп. Исидор утверждает, что если есть судьба, то не остается места Божественному Суду, молитве и заботе о духовном совершенствовании (II, 281). Тем самым представление о судьбе исключает из жизни человека и мира Божественный Промысл и само представление о Боге:

«Ибо если есть Бог, то нет судьбы, а если есть судьба, то не скажу противоположного сему, да обратится хула на главы подающих повод говорить об этом!» (II, 281).

Таким образом, если судьба существует, ее следует признать несправедливой, ибо несправедливо как «делать худое потому, что написано на роду, так и не сделавшему ничего худого терпеть худое» (II, 116). В то же время, христиане, утверждающие, в противовес учению о судьбе, наличие в мире Промысла, имеют возможность представить основательные причины и объяснения, почему иногда бывает так, что не сделавшие ничего плохого люди терпят плохие обстоятельства и испытания. Окончательное воздаяние грешным и праведным прп. Исидор относит, в соответствии с общехристианским учением, к моменту смерти и посмертного суда⁴⁰⁶. Посещающие людей скорби, в свою очередь, для верующего не всегда

⁴⁰⁶ Ср.: «Лучше, и справедливее, и гораздо сообразнее с разумом сказать, что порочные, если и избежали здесь наказания, то, без сомнения, понесут оно там, нежели утверждать, что любители добродетели терпели несправедливость, мучаясь здесь, да и после этого им не будет никакой защиты. Первое и справедливо, и основательно, и всякую душу побуждает к добродетели и благочестию, а последнее неразумно и нечестиво, и развращает всякую правую жизнь» (II, 244).

являются наказаниями, «ибо Правосудие одних наказывает, а другим доставляет случай к приобретению венцов» (II, 116).

Таким образом, прп. Исидор в своих письмах преимущественно следует уже сформированной предыдущими церковными авторами линии аргументации. Вместе с тем он справедливо указывает на духовную причину учения о судьбе как самооправдание язычников, избегающих доброй нравственности и стремящихся прикрыть философскими спекуляциями свою греховность. Предлагаемые прп. Исидором рациональные аргументы сохраняют свое значение и в наши дни в силу своей самоочевидности.

3.10. Синезий Киренский (370/375 – 413/414)

Он прославился как христианский богослов, философ, представитель Александрийской школы неоплатонизма, епископ Птолемаидский. Став христианином, он пытался синтезировать философский взгляд с христианским богословием.

Для настоящего исследования особый интерес представляют его письма, в которых он употребляет ряд ключевых понятий, обозначающих «судьбу»: μοῖρα, ἀνάγκη и τύχη. Эти слова, как правило, используются Синезием в бытовом значении, а не как специальные фаталистические термины.

Так, в 58-м письме Синезий осуждает губернатора Пентаполя Андроника за его хулу на Господа и бесчеловечные казни своих противников. При этом Синезий настаивает, чтобы никто не преступал постановления Церкви об анафеме нечестивцев — Андроника и его приспешников. Если же кто-то будет поступать так же, как и Андроник, то несмотря даже на принадлежность грешника к церковной иерархии, «он будет поставлен нами в том же чине, что и Андроник» (παρ' ἡμῶν ἐν Ἀνδρονίκου μοίρα τετάξεται τετάξεται⁴⁰⁷), то есть одинаково осужден (Ер.

⁴⁰⁷ Дословно «причислится нами к той же участи, что и Андроник».

58)⁴⁰⁸. Из последнего выражения следует, что Синезий использует слово *μοῖρα* в первичной этимологии: «часть, доля, удел»; но скорее в литературном, а не концептуальном значении, и никакого оттенка *рока*, *судьбы* здесь не обнаруживается⁴⁰⁹.

В свою очередь, *τύχη* носит у него оттенок значения судьбы и даже судьбы персонифицированной — богини судьбы — Тюхэ, что может говорить о дохристианском периоде в жизни Синезия с подобными упоминаниями. Так, в письме 103-м к Пилемону он доказывает благое влияние философской жизни на процветание полиса и при этом подчеркивает роль *τύχη*:

«Однако, [чтобы философ мог принести пользу, помимо его внутренней готовности] должна быть пригодна и материя; в руках обладающего силой должен оказаться и инструмент, которым он будет пользоваться, — а это уже подготавливает Тюхэ (*τύχη*). И если только она — риторика — кажется тебе тем, что доставит тебе помощь судьбы (*τύχην*) и даст возможность занять какую-то, или даже высшую должность в государстве, то почему ты обвиняешь философию в обездоленности судьбой (*τί κατέγνωκας ἀτυχίαν φιλοσοφίας*)?.. Я же вплоть до сего дня не слышал и не знаю учения о том, что удел, отведенный божеством почтенной философии, состоит в отверженности судьбой (*ἀτυχεῖν*). Однако если в смертной природе мощь и разумность могли бы соединиться, хоть и с трудом, — то, конечно же, существуют случаи, когда их соединяет Бог. А из этого следует, что возможно (лучше даже сказать — совершенно необходимо), чтобы были люди, равно преданные философии и филополии, не только не отчаявшиеся в Тюхэ (*τύχης*), но и ожидающие от нее лучшего, — благодаря свойственным им достоинствам» (Ep. 103).

Стало быть, *τύχη* как судьба может помочь человеку достичь совершенства в философии, в государственных делах, однако она не является тотально определяющей, а всего лишь вспомоществующим явлением.

⁴⁰⁸ Отметим, что в русском переводе письмо Синезия под № 58 (PG) определено как 13 (42). В настоящем параграфе мы будем давать нумерацию писем согласно PG. Русский перевод писем см.: *Синезий Киренский. Полное собрание творений. Т. II. Письма.* СПб., 2014. См. также: *Synesius Cyrenensis. Epistulae // Epistolographi Graeci / R. Hercher.* Amsterdam, 1965. P. 638–739.

⁴⁰⁹ Аналогично используется слово в 105-м письме к брату: «Как же — не обладая благовеличием душевным и совершенной властью — возможно вынести толикий груз забот, как не утопить [в пучине моря житейского] ум, глядя свысока, как угасает в душе божественная ее часть (*τὴν μοῖραν τὴν θεῖαν*), притом, что священник ангажирован всевозможнейшими занятиями? Я знаю, что некоторые обладают такой силой, и превозношу их природу, считаю их истинными людьми Бога, ибо — заботясь всецело о делах человеческих — они не оказываются отсеченными от божественного» (Ep. 105).

В конце данного письма Синезий использует наряду с понятием τύχη слово ἀνάγκη:

«С необходимостью же (ἀνάγκη), — говорят, — не воюют и боги. Нам [философам] — [уготовано] значительнейшее: когда ум бездействует в здешних [мирских] делах, он действует к Богу. В самом деле, в философии есть две стороны — созерцание и практика (θεωρία καὶ πράξις); для каждой есть и своя сила — мудрость и рассудок (σοφία καὶ φρόνησις). Последний нуждается в Тюхэ, София же самодостаточна, энергия (ἐνέργεια) ее — ее собственная, и осуществляется беспрепятственно» (Ер. 103).

Как видно, упоминая пресловутое превосходство мудрости над рассудком, Синезий устанавливает зависимость лишь рассудка от судьбы, в то время как мудрость превосходит судьбу и в ней не нуждается. Следовательно, мудрый человек может спокойно обходиться без судьбы, в то же время используя ее «подарки» для достижения высших целей.

Итак, относительно терминологии можно заключить, что встречающиеся в эпистолярном наследии Синезия ключевые понятия, обозначающие судьбу — μοῖρα и ἀνάγκη, — используются им в первичной этимологии, то есть как *часть, удел* и *необходимость* соответственно. И лишь τύχη обозначает *судьбу*. При этом τύχη определяет жизненные обстоятельства, внешние события, существенно влияющие на жизнь человека. Если же кто-то успешно справляется с внешними обстоятельствами, то можно сказать, что он подчинил себе судьбу, в каком-то смысле распоряжается ею⁴¹⁰.

Данное учение очень сильно напоминает мировоззрение Бардесана (см. п. 2.5). Более того, он считал, как и упомянутый сирийский писатель, что и природа сказывается на жизни человека:

«Далеки невежды и от ума, и от Бога; природа ими руководит и судьба (φύσις αὐτοῦς διοικεῖ καὶ τύχη). И даже еще более чуждое им. Итак, дары судьбы и природы (τύχης δῶρα καὶ φύσεως) восхваляемы глупцами. Но тот, кто пишет для народа или говорит к нему, должен быть тех же мнений, что и народ, чтобы составлять имеющие успех речи» (Calv. encom. 9.3–4).

⁴¹⁰ Так, например, в письме к своему другу Синезий пишет: «Я нанял для тебя корабль благородных людей, идущих по морю с большим искусством (τέχνης) или судьбой (τύχης)» (Ер. 41).

Как мы видим, понятия φύσις и τύχη, которые использует Синезий, вполне соответствуют бардесановским терминам *kyānā* — «природа, бытие вообще» и *ḥelqā* — «судьба, участь». Вместе с тем, признавая влияние судьбы и природы на жизнь всех людей, Синезий подчеркивает, что человек должен руководствоваться умом и Божьими наставлениями, потому что только это способно возвысить его над примитивной жизнью и дать, по сути дела, свободу.

Хотя Синезий прямо не говорит о свободе (в отличие от того же Бардесана, использовавшего термин *ḥē'rūtā* — «свобода»), но у него встречаются следующие рассуждения:

«Я же меньше всего ставил бы это [обширную власть. — *иер. С. Д.*] в заслугу, а подчеркивал бы больше всего твое счастье (εὐδαιμονία)... Одно даруется судьбой (τύχης) независимо от достоинств человека, другое — самостоятельно приобретенное благо души. Поэтому одно само по себе является прочным; внешнее же счастье скоропроходящее и изменчиво и часто обращается в свою противоположность. И для сохранения его нужна помощь божества, нужен ум, нужно и искусство и время, нужны многие деяния, обширные и разнообразные, которые не испытаны никаким опытом и не легки для тех, кто испытывается. Счастье легко может выпасть на долю людей, но оно не сохраняется без труда... Счастье не является причиной добродетели⁴¹¹, но зато некоторые своими доблестными деяниями приобрели счастье (τύχην!)» (De regno. 3–4)⁴¹².

Очевидно, что хотя роль судьбы и природы в жизни человека однозначно признается Синезием, тем не менее он подчеркивает значимость Бога, ума и добродетели для достижения счастья. А для этого человеку необходимо самому захотеть приобрести благо, то есть проявить свою свободу.

Стало быть, судьба — то, что способно обеспечить базовые потребности человека вне зависимости от его желаний и жизни, а поэтому она *не является причиной добродетели*. И даже если кто-то что-то получит от судьбы, — ему всё равно придется трудиться, чтобы сохранить и приумножить данное ему. Для этого необходима помощь свыше:

⁴¹¹ Можно перевести так: «судьба не является причиной добродетели», τύχη δὲ ἀρετῆς ἀναίτιος (PG 66, 1060).

⁴¹² Ср.: *Остроумов. А. А.* Синезий, епископ Птолемаидский. М., 1879. С. 202–203.

«И если везде необходима Божья помощь, то в особенности тем, которые получили счастье (τύχης) не собственными трудами, борьбою и искусством, но, как вы, по наследству» (De regno. 5)⁴¹³.

Также тема свободы и ответственности человека обсуждается в специальном сочинении Синезия о Промысле, которое написано им, очевидно, еще в дохристианский период:

«Добродетель и Удача (ἀρετὴ δὲ καὶ τύχη) с трудом уживаются вместе, за некоторыми исключениями (как это имеет место в случае с тобой). А это значит, что не следует докучать богам, если при желании можешь спастись собственными силами, ибо ничего для них нет хорошего в том, чтобы постоянно бросать свои дела, дабы заняться чем-то им чуждым и худшим... Провидение (πρόνοια) отнюдь не похоже на мамашу, суеящуюся вокруг своего новорожденного младенца, защищающую его от всего, что может на него попасть и причинить страдание, так как сам он еще не совершенен и не способен к защите. Нет, Провидение подобно той матери, которая воспитала своего сына, вооружила и приказала ему использовать свое оружие, чтобы отразить зло» (De Prov. I.11).

Таким образом, «природа», согласно Синезию, оказывает влияние на тело человека, чем влияет на потенциальные возможности определения его жизни. В свою очередь «судьба» может подарить человеку некоторые незаслуженные блага. Оба эти фактора являются слепыми и неличностными. Человек же должен, имея и хорошие природные данные, и благую судьбу, постоянно реализовываться в этом мире, быть добродельным, если будет использовать собственный ум и помощь Божью. Стало быть, Синезий пытается уменьшить роль судьбы и природы в жизни человека, но окончательно он ее не отвергает. Впрочем, по верному замечанию А. А. Остроумова, учение Синезия о фатуме и об отношении его к Промыслу и свободной воле человека «не выяснено надлежащим образом»⁴¹⁴.

⁴¹³ Стоит отметить, что Синезий использует слово τύχη не только как «судьба», но и как «счастье», то есть то, что человек получает даром, независимо от собственных добродетелей и Бога. Подобное рассуждение встречается в следующих его словах: «Дион же, напротив, из бессмысленного софиста стал совершенным философом, причем был обязан своим преображением куда более судьбе (τύχη), нежели собственной воле (γνώμη)» (De Dione. 1.4).

⁴¹⁴ Остроумов А. А. Указ. соч. С. 253.

Итак, творчество Синезия, по всей видимости, представляет собой одну из последних античных попыток синтезировать философское фаталистическое мировоззрение с христианским богословием. Если бы он назвал *судьбу* и *природу* действием Промысла или вовсе отказался бы от данных понятий, то его взгляды совпали бы с общецерковными. Однако в конечном счете Синезий так и не смог предложить непротиворечивое сочетание этих идей с христианским учением о свободе воли и Промысле Божиим. Видимо, в этом вопросе он так и не смог преодолеть свои дохристианские философские представления⁴¹⁵.

3.11. Свт. Кирилл Александрийский (376–444)

Для свт. Кирилла Александрийского представление о судьбе подлежит равной оценке с идолослужением и есть дело «полного безбожия» (*De adorat. et cult. VI*; ср.: *Hom. pasch. XIV*). Так, он пишет: «Ведь судьбу (*εἰμαρμένην*), случай (*τύχην*) и рождение (*γένεσιν*) я не знал как кормчих, словно неких приставленных к жизни, — никто из них не является реализующим желание или Господом» (*De adorat. et cult. VI*). Как видно, александрийский святитель резко отрицал античные олицетворения судьбы, все ее проявления, а не пытался согласовать философские теории о фатуме с христианскими догматами. Хотя в своих сочинениях он нередко употребляет греческие термины, обозначающие судьбу, используя их, в том числе, как бытовые слова⁴¹⁶.

⁴¹⁵ А. Ф. Лосев, в частности, дает такую характеристику Синезию: «По своему внутреннему настроению Синезий, несомненно, был самым настоящим христианином. Но все-таки не надо забывать, что в его эпоху язычество всё еще продолжало существовать и пленяло многие умы. У Синезия тут было весьма существенное раздвоение... Его христианский неоплатонизм отнюдь не дался ему сразу, но содержал в себе множество отдельных элементов, свидетельствовавших о наличии у него также и языческих навыков мысли». См.: *Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1. М., 2000. С. 24–25. Ср.: Остроумов А. А. Указ. соч. С. 364.*

⁴¹⁶ Например, в «Пасхальных гомилиях» встречается следующее предложение: «Ведь женский род всегда в определенной степени слаб и разумом, и телом, в то время как мужской славится и считается более добрым уделом (*ἐν μοίρᾳ*)» (*Hom. pasch. XXVIII*). Разумеется, святитель не утверждает, что мужчинами рождаются благодаря судьбе. Просто имеется в виду, что по тогдашним мнениям полагалось, что мужчинам легче жить, чем женщинам. Поэтому и логичнее здесь переводить *μοῖρα* как «удел», а не «судьба». В другом сочинении свт. Кирилла то же понятие *μοῖρα* имеет исконное значение — *часть, доля*. Так, он пишет, что когда Аврам вернулся после победы над Кедорлаомером и другими царями, благодаря чему он освободил и Лота, то

Свт. Кирилл твердо стоит на позициях христианского учения о свободной воле человека. Человек сотворен по образу свободного Божества, следовательно, он наделен властью над своими хотениями и обладает свободным стремлением к чему бы не захотел (Glaph. in Pent. In Gen. I.1.4; ср.: In Iohan. II.1.32–33; In Isaiam. I.1.19–20; De exitu animi). Лишь свободный от уз необходимости человек ответствен за свои действия и может по справедливости получить похвалу за доброе и наказание за злое во время суда над миром (In Iohan. II.3.19⁴¹⁷; De exitu animi; Hom. pasch. VI). И наоборот, верящий в судьбу не может признать себя виновным в постыдных делах и изменить намерение, решившись мыслить и поступать лучше (De adorat. et cult. VI; ср.: Hom. pasch. VI). Поэтому зло, несомненно, не вложено в нас природой или Богом⁴¹⁸.

Полемизируя против императора Юлиана в одноименном трактате⁴¹⁹, свт. Кирилл косвенно критикует фатализм, подчеркивая, что придерживаться добродетели или нет — зависит от нас, а не от природы:

«...от нас зависит обращение к добродетелям, так что не лишенными пользы и не пустыми являются восхваления добродетельных и порицание недобродетельных, и

«Мелхиседек, царь Салимский, вынес хлеб и вино (был он священником Бога Всевышнего), и благословил Аврама, и сказал: “Благословен Аврам Богом Всевышним, Который сотворил небо и землю. И благословен Бог Всевышний, Который отдал твоих врагов в твои руки”. И он [Аврам] дал ему [Мелхиседеку] десятую часть (μοῖρα) из всей военной добычи» (De adorat. et cult. IV; ср.: Быт. 14:18–20). Примечательно, что в LXX написано просто καὶ ἔδωκεν αὐτῷ δεκάτην ἀπὸ πάντων «и он дал ему десятую часть из всего», то есть слово μοῖρα, которое употребил александрийский святитель, в греческом переводе Ветхого Завета не использовано.

⁴¹⁷ К примеру, святитель ссылается на следующие слова Священного Писания: *Аще хотите и послушаете Мене, благая земли снесите: аще же не хотите, ниже послушаете Мене, меч вы пояст* (Ис. 1:19–20).

⁴¹⁸ Об этом свт. Кирилл пишет так: «...Было бы пустой и бесполезной тратой слов усиленно доказывать и говорить, будто зло в человеке существует от природы, или будто случай (τύχη), судьба (εἰραμένη) и условия рождения (γένεσις) управляют делами человеческими и будто они по своему произволу принуждают всякого деятеля к совершению порока или добродетели, и действующие руководятся не добровольными склонностями, но повинуются как бы неодолимому велению и подчиняются тяжелому и неизбежному внушению повелевающих. Если зло присуще природе, как говорят эти пустословы, то как оно усиливается и ослабевает сообразно с желаниями каждого? Ибо если я решился быть добрым, то оказывается, что нет никакого препятствия к этому. Если же я решился быть злым, то ничто не удержало бы меня склониться на это. Где же могущество случая и судьбы? Или какие природенные свойства налагают на кого-либо ярмо необходимости, если они находятся в зависимости от желаний каждого...?» (In Isaiam. I.1.19–20).

⁴¹⁹ В отношении темы Промысла, судьбы и свободы воли в трактате «Против Юлиана» свт. Кирилл часто ссылается на произведения Александра Афродисийского «О Промысле» и «О судьбе». См. об этом: Морескини К. История патристической философии. М., 2011. С. 760–763.

призывы к более совершенному, и нравы, сообразные с законами, ведущие нас путем, пролегающим через лучшие обычаи» (*Contra Jul. III.621*)⁴²⁰.

Критикуя теорию национальных богов, высказанную Юлианом, свт. Кирилл указывает на уничтожение нравственности. Если все свойства и обычаи народов зависят не от людей, но от богов, господствующих над этими нациями, тогда нет ни добра, ни зла, а есть только одно подчинение необходимости. В таком случае человек не может быть виновным за преступление, а похвалы и порицания, увещания и наставления учителей, законы и прочее становятся неуместными (ср.: *De adorat. et cult. VI*⁴²¹). Поэтому, справедливо указывает А. Вишняков, национальные особенности следует объяснять не природой людей или их богов, а другими факторами, в частности «различием воспитания, привычек и особенно свободным выбором, так как человек может избирать добро даже при господстве злых законов»⁴²².

Более того, всё происходящее в мире указывает на то, что есть Виновник и Управитель мирового порядка, подчиненного определенным законам. Свт. Кирилл, ссылаясь на слова ап. Павла (Рим. 1:22), говорит, что «обезумели» те, которые восстают на Бога, Его Промысл и достоинства. А именно таковыми являются насаждающие учение о судьбе (*De adorat. et cult. VI*).

Существующую же в мире видимую несправедливость, когда, например, злой благоденствует, а человек честный часто находится в противоположном положении, следует предоставить «судам Божиим». Ведь только Одному Богу присуще абсолютное знание Домостроительства (*De adorat. et cult. VI*). С другой стороны, прибегая к рациональным доводам, свт.

⁴²⁰ Цит. по: Морескини К. История патристической философии. М., 2011. С. 763. Ср.: «Мы не вынуждаемся законами природы и как бы необходимостью, чтобы быть добрыми и злыми, но мы делаемся такими или иными свободно» (*Contra Jul. IV.702, 703, 706*).

⁴²¹ Здесь же святитель говорит, что не стоит обвинять судьбу, ибо жизнь смертных испорчена не по злой от природы воле, но потому, что многие люди не желают трудиться для достижения того, что полезно. Этому могут быть причиной как лень, так и стремление к удовольствиям жизни.

⁴²² Вишняков А. Император Юлиан Отступник и литературная полемика с ним святого Кирилла, архиепископа Александрийского, в связи с предшествующей историей литературной борьбы между христианами и язычниками. Симбирск, 1908. С. 177.

Кирилл указывает, что причиной неравенства является не Бог, но сам человек, имеющий свободную волю:

«А что Бог распределяет всё в равной мере между живущими на земле, это нетрудно видеть и из самого устройства нашего тела. Ибо природа не знает ни бедного, ни богатого, ни неблагородного, ни знаменитого, ни благородного, ни отверженного, ни украшенного славою в сей жизни; но проявляется во всех одинаково без лицепрятия и одними и теми же членами тела наделяет каждого, приводя их в соответствующий вид и красоту... Разве не очевидно для всякого, что намерение Божественной воли состоит в том, чтобы находящиеся на земле жили в равных условиях?.. А потому, когда некоторые, сделав проступок, скажут: вероятно, так угодно Случаю, и: таково было намерение Судьбы в отношении меня, тогда и с нашей стороны будет сказано им: что за болтовня? Зачем вы обвиняете несуществующее, не признаваясь в собственном своем легкомыслии? Но пусть само Божественное Писание провозгласит истину не пожелавшим идти правым путем: *Глупость человека извращает путь его, а сердце его негодует на Господа* (Притч. 19:3)» (De adorat. et cult. VI).

Таким образом, погрешают те, которые ставят распорядителями нашей жизни рождение, судьбу или случай вместо того, чтобы доверить Богу управление делами. В то же время, хотя Творец промышляет о людях, Он не препятствует осуществлению свободных желаний человека, попуская каждому делать, что ему угодно, и идти путем, каким пожелает. В помощь на этом пути Господь дает человеку христианский закон (ср.: Гал. 3:19; Рим. 3:20). Следовательно:

«...всякому, воспринявшему веру во Христа и оставившему древнее оное заблуждение, опасно, увлекаясь старушечьими баснями, преклоняться к тому, к чему не должно, и удаляться от здравого мнения, думая, что всё вообще, а также и человек управляется вовсе не существующими случаем и судьбою» (De adorat. et cult. VI).

Свт. Кирилл указывает, что подлинным виновником пагубного фаталистического мировоззрения является диавол, искусивший человека, поработивший его себе и пытающийся приглушить в нем свободную природу. Последнее совершено им с коварной целью — удержать человека под своей тиранией и в рабстве греха. Ведь человеку свойственно свободное стремление к лучшему, а следовательно, и возможность возвратиться к

совершенному состоянию. Поэтому диавол и пытается обольстить человека, дабы последний думал, что не может измениться, так как находится под ярмом необходимости. Очевидно, что принимая такое мировоззрение, человек может понадеяться, что не понесет никакого наказания за свои грехи, а потому и совсем им поработиться. А это и есть основная задача диавола в отношении людей (см.: *Hom. pasch. VI*).

Итак, свт. Кирилл твердо стоит на почве православного Предания, отрицая судьбу во всех ее проявлениях и настойчиво утверждая свободную волю человека наряду со всеобъемлющим действием Промысла Божия. Фаталистическое мировоззрение святитель связывает с деятельностью диавола, стремящегося поработить человека греху.

3.12. Блж. Феодорит Кирский (386/393–457)

В сочинениях блж. Феодорита нет прямой обстоятельной полемики с фаталистическими учениями, хотя о Промысле он писал довольно пространно⁴²³. Тем не менее обратим внимание на несколько мест в

⁴²³ Мы не будем разбирать это важное учение в богословской системе блж. Феодорита, поскольку оно выходит за рамки настоящего исследования и требует отдельного обстоятельного анализа. Отметим лишь следующее. Наиболее значимым произведением в отношении темы Промысла Божия у блж. Феодорита являются его «Десять глав о Промысле» (*De Prov. orat. I–X*). Первые пять слов основывают свои доказательства существования Промысла из наблюдения природного порядка, а остальные пять — из общественного и нравственного (более конкретное содержание слов смотри в надписании их названий). Сверх того, «именно в истории Промысл Божий проявляется наиболее отчетливо. Высшей же точкой и средоточием его является Воплощение Бога Слова». См.: *Сидоров А. И.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. III: Александрия и Антиохия в истории церковной письменности и богословия. М., 2013. С. 669. Поскольку данные слова в основном характеризует пастырская направленность, то лейтмотивом всей аргументации блж. Феодорита является нравственность, которая неизбежно предполагает свободный выбор человека. Впрочем, и о свободе в данном произведении говорится очень поверхностно. Святой просто подразумевает ее, как самоочевидный факт. Краткий анализ «Десяти слов о Промысле» также см.: *Глубоковский Н. Н.* Блаженный Феодорит Кирский. Его жизнь и литературная деятельность. Т. II. М., 1890. С. 460–473. Также см.: «Лечение эллинских недугов» (*Graec. affect. VI*). Данная книга произведения также посвящена доказательству учения о Промысле. Блж. Феодорит кратко приводит мнения греческих поэтов и философов относительно действия в мире Промысла (реже — их понимания судьбы), пытаясь из их собственных слов извлечь апологетические аргументы. В этой связи характерно второе название данного сочинения: «Познание евангельской истины из языческой философии». Впрочем, и в этом произведении не содержится развернутой аргументированной критики фатализма. Также см.: «Сокращенное изложение Божественных догматов. X. О Промысле» (*Haeretic. fabul. X. De Providentia*), где, в частности, блж. Феодорит говорит, что «всем надлежит любить, что бывает с нами от Промысла, и не доискиваться с пытливостью причин этого, потому что закон действий Божественного кормила неизъясним. Заботиться же должно о том, что в нашей власти, и удалять от себя всякий порок, вселять же в себе добродетель и украсаться всеми видами ее».

творениях блж. Феодорита, где затрагивается данная тема и встречается термин εἰσαρμένῃ. Так, в его Толковании на Книгу Иеремии встречается цитата из слов этого пророка: *знает Господь, что не в воле человека путь его* (Иер. 10:23). По этому поводу блж. Феодорит пишет следующее:

«...и свободу нашей воли он [Иеремия] не подчиняет физическому рабству, и дела наши не подвергает необходимости судьбы (εἰσαρμένῃς ἀνάγκῃ), но ясно учит нас, что Владыка Бог держит кормило всего мира, и премудро им управляет, и дарует блага, и справедливо воспитывает, когда после великого долготерпения видит пребывающих во зле» (In Ier. X. 24–25)⁴²⁴.

В произведении «Лечение эллинских недугов» блж. Феодорит указывает на свободу человека, основное доказательство которой он видит в существующих божественных и общественных законах:

«И так он несет наказание, как добровольно поддавшийся страсти. Ибо и человеческие законы наказывают преступающих их, и Бог согрешающим угрожает неугасимым огнем. Но Бог — Благой и Справедливый, каков Он и есть, тем, кто возлюбил незаконную жизнь, наказание не уготовил бы, если бы они согрешали по необходимости⁴²⁵, ни мудрейшие из людей не предписывали бы законы, если бы знали, что человеческие проступки совершаются не добровольно, ни обладающие властью не предлагали бы тяжелейшие мучения тем, кто дерзнул на злое, если бы знали, что не по свободному выбору, но по судьбе (εἰσαρμένῃς) или необходимости природы (φύσεως ἀνάγκῃ) они преступили законы. И если злодеям прощение не положили, то этим ясно научают, что зло есть дело свободного произволения» (Graec. affect. V.80).

В других произведениях святой отец прямо утверждает, что разумному существу свойственна свобода (In Gen. 37; Ad Rom. 9.20), от использования которой зависит нравственная и аскетическая деятельность человека (Ep. 65; In Deut. 29, 37), а следовательно, и спасение (In Exod. 12; Ad Rom. 3.4)⁴²⁶. Даже Бог не принуждает волю человека, предоставляя ему свободу, ибо «в

⁴²⁴ Подобно и в «Толковании на Первое послание к Тимофею» св. Феодорит говорит, что «...некоторые, не вынося обвинения совести, отрицали и всеобщий Промысл Божий, и происходящее с ними приписывали судьбе и року (εἰσαρμένῃ καὶ μοίρῃς)» (Ad Timoth. I. I.19).

⁴²⁵ Ср.: «Правдивому Богу несвойственно наказывать ставшего лукавым по необходимости» (Haeretic. fabul. VIII).

⁴²⁶ Естественно, что блж. Феодорит указывает и на необходимость благодати в деле спасения: «... произволение, лишённое благодати, само по себе не может преуспевать в добром. Ибо потребно то и другое — и наше усердие, и Божия помощь; и не имеющим усердия недостаточно благодати Духа; а также и усердие, лишённое благодати, не может собрать богатства добродетели» (Ad Philip. 1.30).

добродетели похвально добровольное ее избрание» (In Deut. 37; ср.: In Gen. 37; In Mich. 4.12). Впрочем, блж. Феодорит не стремится доказать учение о свободной воле человека, которое является для него самоочевидным. Он обозначает, что во многих местах Священного Писания можно найти большое количество примеров, которые доказывают «свободное произволение человеческой природы» (см. об этом: Graec. affect. V).

Из приведенных фрагментов сочинений блж. Феодорита Кирского следует, что он прекрасно знал языческое представление о судьбе. Однако, по всей видимости, он не считал нужным разворачивать большую философскую и христианскую критику фатализма, сводя всю полемику к противопоставлению судьбы (εἰμαρμένη, ἀνάγκη, μοῖρα) Промыслу Божьему, на доказательство которого блж. Феодорит употребил весь свой литературный талант⁴²⁷. Как видим, он твердо стоит на позициях свободной воли человека и полагает, что лишь грешники, оправдывая себя, могут приписывать свои проступки року⁴²⁸.

3.13. Немесий Эмесский (IV–V в.)

Немесий, епископ города Эмесса (сейчас г. Хомс в Сирии), является автором первого руководства по антропологии (своего рода «учебного пособия»), вышедшего из-под христианского пера. Это сочинение «О природе человека» (Περὶ φύσεως ἀνθρώπου; De natura hominis), немалая часть которого посвящена теме фатализма и сопутствующим вопросам⁴²⁹.

Так, Немесий, как и другие христианские авторы, полемизирует с астрологическим фатализмом (гл. 36; отчасти гл. 35), учением о судьбе стойков (гл. 35), а также с теорией «условного фатума» средних платоников,

⁴²⁷ Ср. например: «А если Бог промышляет, то этим изгоняются басни о судьбе, Парках и нитях. Ибо крайнее неразумие — при управлении Божиим ладье Вселенной давать инога кормчего» (Haeretic. fabul. X).

⁴²⁸ Ср.: «Поэтому они [эллины. — иер. С. Д.] осуждают управление Промысла. И даже более того, в той мере, в какой могут — изгоняют его, а вводят судьбу, рок, удачу, мойры и насильную необходимость для каждого и говорят, что она против желания у убийц, воров и прелюбодеев» (Graec. affect. VI.3).

⁴²⁹ Тема Промысла и его соотношения с фатумом у Немесия детально проанализирована Г. И. Беневичем. См.: Беневич Г. И. Краткая история «промысла»... С. 128–151. В изложении учения Немесия мы во многом будем опираться на данное исследование.

которая гласит, что «выбор действий зависит от нас, а результат нашего выбора [зависит] от фатума» (гл. 37–38).

3.13.1. Свободная воля в сочинении Немесия

Немесий — один из немногих церковных авторов, предлагающий рациональную аргументацию, доказывающую христианский догмат свободной воли. В основном он опирается на Аристотелеву «Никомахову этику»⁴³⁰.

В отношении свободной воли Немесий задается тремя вопросами: находится ли что-нибудь во власти человека? Если да, то какие именно действия подчиняются нашей свободной власти (ἐξουσίαν)? И наконец, почему Бог создал нас свободными и самовластными?

1. Противники свободной воли представляют шесть причин, которые, по их словам, являются причиной всего происходящего: Бог, необходимость, рок (εἰμαρμένη), природа (φύσις), случай (τύχη) и случайность (αὐτόματον⁴³¹). Немесий последовательно показывает, что, в силу своих определений, ни одна из этих причин не может порождать человеческое действие⁴³². В результате исключения вышеупомянутых причин Немесий приходит к выводу, что «сам человек, действующий и поступающий, есть начало своих

⁴³⁰ Немесий заимствует у Аристотеля некоторые доказательства нашей автономии, а также определение того, что на самом деле попадает под власть свободной воли человека. Впрочем, как замечает Д. Аманд, не стоит говорить о строгой литературной зависимости или непосредственном копировании. Вполне вероятно, что Немесий пользовался трудами комментаторов Аристотеля. Об этом см.: *Amand D.* Op. cit. P. 559–560; *Domanski B.* Die Psychologie des Nemesius. Münster, 1900. P. 129–166; *Солопова М. А.* Немесий Эмесский // *Античная философия: Энциклопедический словарь.* М., 2008. С. 502–503.

⁴³¹ Здесь, вероятнее всего, речь идет о том, что происходит само собой.

⁴³² А. Р. Фокин так излагает аргументацию Немесия по этому вопросу: «Богу нельзя приписывать постыдные или несправедливые действия людей. Человеческие действия также не могут быть обусловлены необходимостью, поскольку они не принадлежат к тому, что происходит всегда одним и тем же образом. Их нельзя приписывать ни судьбе, поскольку то, что происходит в силу судьбы, принадлежит не случайному, а необходимому; ни природе, так как ей свойственны лишь естественные процессы рождения, роста, разрушения и т. п.; ни удаче или счастливому случаю, поскольку действия людей часто повторяются и редко бывают неожиданными, а удача предполагает нечто неожиданное. Действия человека также не обусловлены случайностью, поскольку случайные события происходят и с неживыми предметами, и с неразумными животными. Поэтому необходимо признать, что сам действующий человек есть начало собственных действий и что он самовластен». См.: *Фокин А. Р.* Немесий // *Православная энциклопедия.* Т. XLVIII. М., 2017. С. 628.

собственных действий и имеет способность самоопределения» (De nat. hom. 39). Совещание (обсуждение), которое предшествует действию, подтверждают свободу человека. Привычки добродетелей, основанные на конкретных действиях, показывают, что мы приобрели их свободными усилиями. Любой человек может быть как справедливым, так и несправедливым. Побуждения и увещевания, похвалы и порицания, в особенности же законы показывают, что «людям естественно присуще знание того, что в нашей власти» (De nat. hom. 39).

2. Немесий ограничивает область, в которой осуществляется наша свобода, тем, что относится к душе (τα ψυχικά), и тем, «относительно чего мы совещаемся» (De nat. hom. 40). В нашей власти находятся и добродетели, и все действия души и ума. Человек способен управлять своей внутренней волей и внешними действиями, которые проявляют избрание воли. Внешние факторы (климат, темперамент, индивидуальность каждого и т. п.), по сути, оказывают большое влияние на волю и моральное поведение, но не во власти свободной воли. Тем не менее, благодаря свободе, человек может либо поддаться дурному темпераменту, либо воспротивиться ему и победить (De nat. hom. 40)⁴³³. Иными словами, разумность человека «должна быть в силах контролировать его поведение»⁴³⁴.

3. Отвечая на вопрос, по какой причине человек сотворен со свободной волей (αὐτεξούσιον), Немесий выделяет два важных аспекта: свободная воля тесно связана с разумом (τῷ λογικῷ) и всему рожденному (γενητοῖς) присуща перемена (τροπήν) и превращение (μεταβολήν). В силу своей природы человек самопроизволен, самовластен (αὐτεξούσιον) и изменчив (τρέπτόν): изменчив — поскольку рожден, самовластен — поскольку разумен. Эти свойства

⁴³³ В середине главы Немесий опровергает тех, кто на основании некоторых библейских текстов отрицает свободную волю.

⁴³⁴ Морескини К. История патристической философии. М., 2011. С. 740.

природы особенно выражаются в том, что человек может выбирать между добром и злом, то есть он может грешить (порочным человек является не по своей природе, но становится таковым лишь по выбору). Обвинять же Бога за то, что Он дал человеку свободную волю (а значит — разум) и сделал его ответственным за грех, абсурдно. Существует только одна альтернатива: либо Бог создал человека разумным (λογικόν), поэтому он изменчив и самопроизволен (а значит, и может грешить), либо Он создал людей неразумными (ἄλογον). Разумное существо является господином своих действий, а быть господином своих действий означает быть самопроизвольным (свободным)⁴³⁵. Очевидно, что возможность греха для человека не является синонимом необходимости. Мы по-прежнему господа наших дел и только от нас зависит быть праведными или порочными.

Эти рассуждения Немесий завершает очень четким различием между природными силами (δυνάμεις) и душевными привычками или навыками (ἔξεις). Если силы присущи человеческой природе и не могут быть усвоены, то привычки приобретаются (возникают) через научение и обычаи. Следовательно, «не природа служит причиной пороков, но дурное воспитание, вследствие которого приобретаются дурные привычки» (De nat. hom. 41). Естественно, что природные силы у всех людей одинаковые (за исключением изувеченных), а привычки — разные. Иными словами, здесь идет речь о двух неотъемлемых аспектах человеческой воли, природном и личностном, где первая природная составляющая берет начало от акта сотворения человека Богом, а «волевая направленность и возможность осуществлять выбор заключается в свободном произволении

⁴³⁵ Эта восходящая к Аристотелю формула Немесия «разум — нечто свободное и самовластное» (ἐλεύθερον... καὶ αὐτεξούσιον τὸ λογικόν) типична для большого периода христианской рефлексии». См.: Столяров А. А. Воля // Античная философия: Энциклопедический словарь. М., 2008. С. 232. Таким образом, Немесий «следует классической философской традиции, полагая, что воля человека находится в подчиненном положении к его разуму». Подробнее об этом см.: Фокин А. Р. Немесий... С. 627.

личности»⁴³⁶. Таким образом, свобода основывается на привычках, приобретенных по выбору, которые человек создает себе сам путем повторения добродетельных или порочных действий. Именно поэтому человек ответствен за свои поступки.

3.13.2. Критика астрологического фатализма

Первая часть 35-й, а также 36-я глава произведения Немесия содержат опровержение астрологического фатализма. Хотя, как замечает А. М. Шуфрин, не вполне ясно, отдает ли себе Немесий отчет в том, что это представление о судьбе как зависимости от звезд в корне отличается от представлений стоиков, с которыми он полемизирует ниже в этой главе⁴³⁷.

Итак, в начале Немесий воспроизводит нравственные антифаталистические аргументы Карнеада: бесполезность всего государственного устройства (законы не имеют смысла), несообразность похвалы и порицаний, бесполезность молитв. К философским соображениям он добавляет и христианский богословский аргумент. Это так называемое доказательство «богохульства». Если звезды «производят» прелюбодеев и убийц, они — несправедливы. Сам Бог в таком случае несет ответственность за преступления, ибо Он создал звезды, принуждающие людей ко злу (*De nat. hom.* 35). Следовательно, замечает Ф. С. Владимирский, фатализм в его крайней форме противоречит истинному понятию о Боге как Всеблагом Творце мира⁴³⁸.

В 36-й главе своего сочинения Немесий выступает против египетских астрологов, которые утверждали, что фатум осуществляет себя посредством звезд, но его можно изменить молитвами и всякого рода магическими

⁴³⁶ Пирогов О., *свящ.* Свобода выбора в комментариях святителя Иоанна Златоуста на Послание апостола Павла к Римлянам // Христианское чтение. 2014. № 6. С. 15.

⁴³⁷ Шуфрин А. М. Схолии... С. 443.

⁴³⁸ См.: Владимирский Ф. С. Антропология и космология Немезия, епископа Емесского. Житомир, 1912. С. 50.

ритуалами в честь звезд. Кроме того, по их мнению, существуют некоторые высшие силы, способные изменять астральное влияние.

Епископ опровергает таких «непоследовательных» астрологов двумя аргументами. Во-первых, если судьба предопределяет всё в человеческой жизни, то как можно утверждать, что она изменяется посредством молитв? Утверждение же, что только молитва находится во власти человека, в то время как все остальные действия зависят от расположения звезд, является абсурдным (De nat. hom. 36).

Во-вторых, если допустить, что судьба изменчива, то для всех ли доступно средство умиловлений, преодолевающих силу рока, или только для некоторых? Если для всех, то сила судьбы практически полностью уничтожается, ибо любой может воспрепятствовать ее влиянию. Если же для некоторых, то те, кто обладает знанием определенных магических действий, фактически освобождены из-под власти εἰμαρμένῃ; остальные же — рабы рока. Очевидно, что тот, кто распределяет это магическое знание — демон, или какой-нибудь другой *fatum*, — является несправедливым, поскольку не по достоинству раздает людям средства для почитания богов, из-за чего практически все становятся орудием рока (De nat. hom. 36).

3.13.3. Критика представления стоиков о судьбе

Во второй части 35-й главы Немесий критикует метафизический фатализм Хрисиппа и Филопатора и других, стремившихся примирить нравственное требование свободной воли (τὸ ἐφ' ἡμῖν) с непреложным детерминизмом судьбы (εἰμαρμένῃ). Христианский писатель утверждает, что подобная теория поражена внутренним противоречием и эта так называемая согласованность — не что иное, как обман.

Немесий рассуждает следующим образом. Если, как утверждают стоики, у человека нет возможности поступить «иначе», ибо так распределено «от вечности», то необходимо признать, что и желание

всецело, при «сцеплении одних и тех же причин», происходит также. А если желание человека вытекает из необходимости, то в его власти ничего не остается. Ибо то, что в нашей власти, «должно быть свободным». А свободным оно будет только в том случае, если при расположении одних и тех же причин от нас зависит желать или не желать. Таким образом, производимое роком не может находиться в нашей власти:

«Ведь если они (фаталисты) полагают желание в нашей власти — на том основании, что мы имеем его от природы, — то что мешает сказать, что и во власти огня находится — жечь, так как огонь жжет по природе?.. Итак, производимое через нас роком не находится в нашей власти. Ведь в таком же точно смысле будет находиться нечто и во власти лиры, и флейты, и других инструментов, и всего, лишённого разума и души, когда кто-либо действует посредством их; а это – абсурд» (De nat. hom. 35).

Таким образом, естественным следствием теории стоиков является то, что они приносят в жертву универсальному закону судьбы (εἰμαρμένη) зависящее от нас (τὸ ἐφ' ἡμῖν)⁴³⁹, которое Немесий понимал в смысле возможности поступить иначе при той же «конstellации причин», что стоики отрицали⁴⁴⁰.

3.13.4. Критика фаталистических представлений средних платоников⁴⁴¹

В главах 37–38⁴⁴² Немесий затрагивает фаталистическую теорию среднего платонизма, утверждающую некий «компромисс» между фатумом и свободой человека. Это мнение гласит, что выбор наших действий является свободным и зависит только от нас самих, но последствия этого выбора

⁴³⁹ Подробнее об этом см.: *Amand D.* Op. cit. P. 563–564.

⁴⁴⁰ О критике Немесием стоического фатализма см. также: *Шуфрин А. М.* Схолии... С. 434–447.

⁴⁴¹ Несмотря на то, что данная тема детально проанализирована в труде Г. И. Беневица, мы не можем обойти ее стороной, поскольку этот раздел представляет для настоящего исследования особый интерес, так как это единственный пример в настоящей работе, когда автор напрямую полемизирует с учением о Промысле и судьбе средних платоников. Однако здесь мы ограничимся самым сжатым его очерком.

⁴⁴² Несмотря на наименование 38-й главы («О том, как Платон понимает фатум»), исследователи сходятся во мнении, что описанная в ней теория не относится к учению Платона, но напоминает учение средних платоников, изложенное, в частности, в трактате Псевдо-Плутарха «О судьбе» (568C–570E). См. примечания Шарплеса в издании: *Nemesius (Vp. of Emesa).* On the Nature of Man. Liverpool University Press, 2008. P. 188, n. 929.

зависят от судьбы⁴⁴³. Христианский писатель справедливо замечает, что в таком случае фатум — несовершенен, поскольку одно он может, другое — нет, и зависим от человеческой воли, поскольку человек образует судьбу своим свободным выбором. Следовательно — «человек является господином рока» (*De nat. hom.* 37). Кроме того, данная теория вызывает трудности в отношении людей с деменциями, неспособных к самостоятельному выбору. Вот что пишет Немесий:

«В силу ли рока им присуще быть такими, или нет? Если не по воле рока, то, значит, они избежали рока, а если в силу рока, то с необходимостью следует, что и выбор не в нашей власти. Ведь если то, что лишено способности выбора, подлежит року, то, необходимо, также и то, что имеет способность выбора; и таким образом — возвращаются к тенденции первых фаталистов, утверждающих, что всё происходит в силу рока» (*De nat. hom.* 37).

Таким образом, приводя один за другим логические рассуждения, Немесий приходит к выводу, что подобная теория компромисса ведет к отрицанию свободы человека и, следовательно, непосредственно к тому же стоическому фатализму⁴⁴⁴. Согласно же Немесию, результат нашего выбора, успех или неуспех нашей деятельности зависит не от судьбы, но от Божественного Промысла, который благ и всегда заботится о нашей пользе (*De nat. hom.* 37).

В начале 38-й главы Немесий описывает учение платоников, где важным является указание на то, что в их понимании судьба имеет характер неизбежности:

«Платон понимает фатум двояко: с одной стороны — по существу, а с другой — по деятельности (проявлению). По существу — это мировая душа, по деятельности (по

⁴⁴³ Впрочем, Шарплес замечает, что в отношении всей 37-й главы нельзя точно сказать, кого именно имеет в виду Немесий под «мудрейшими из греков», утверждающими это. Одни исследователи полагают, что речь идет о платонической концепции «условного фатума» (о которой Немесий эксплицитно говорит в 38-й главе). Другое предположение, что речь идет о стоическом учении о вещах, последующих выбору согласно фатума. См.: *Nemesius (Bp. of Emesa). On the Nature of Man.* Liverpool University Press, 2008. P. 188, n. 929. Тем не менее можно смело отметить, что приведенный основной тезис 37-й главы присущ учению средних платоников и подробно описан в следующей 38-й гл. Поэтому разбор этих глав произведения и был объединен в один параграф.

⁴⁴⁴ По замечанию Г. И. Беневича, в возражении этому учению Немесий, ссылаясь на стоиков, исходит из представления о судьбе как непрерывной цепи причин, связи и неизменном порядке. См.: *Беневич Г. И. Краткая история «промысла»... С. 133.*

проявлению) — непреходящий, в основании неизбежный (*ἀναλόδραστον*), божественный закон. Платон называет его законом Адрастеи⁴⁴⁵» (*De nat. hom.* 38).

Подробно изложив учение средних платоников об «условном фатуме» и соотношении фатума и Промысла в их представлении, Немесий приходит к выводу, что все их представление сводится к утверждению о зависимости последствий наших действий от судьбы, хотя выбор принадлежит нам. Тем не менее, полемизируя с этим учением, Немесий замечает, что, поскольку в мысли Платона судьба представляется подчиненной промыслу, то «он малым чем разногласит с Божественными Писаниями, утверждающими, что один только Промысл управляет всем» (*De nat. hom.* 38). Таким образом, Немесий критикует именно учение о том, что результат наших действий является следствием нашего выбора и неизбежности. Как замечает Г. И. Беневич, «в рамках этой концепции, после того, как делается тот или иной выбор, последствия наступают с неизбежностью. То есть выбор подпадает под неумолимый закон фатума, и последствия наступают так же неизбежно (если не больше), как кара закона за преступление. Именно в такой интерпретации Немесий, судя по всему, и не соглашается с учением о фатуме»⁴⁴⁶. Немесий же совершенно иначе понимает действия Божественного Промысла, которые «совершаются не по необходимости, но — по допущению» (*De nat. hom.* 38). Вслед за этим Немесий приводит довольно частый классический аргумент (как христианский, так и философский) о бессмысленности молитв при наличии судьбы:

«В самом деле, если — по необходимости, то, прежде всего, значительная часть молитв уничтожается, так как в этом случае будут уместны молитвы относительно одних только начал действий, — для того, чтобы избрать лучшее; после же выбора, в остальном, молитвы — тщетны, раз то, что дальше следует, всецело проистекает из необходимости.

⁴⁴⁵ А д р а с т е я (букв. *Ἀδράστεια* — букв. «Неотвратимая») — эпитет Немесиды, богини неизбежного (*ἀδραστος*) возмездия. В этой связи интересно ненаучное предположение Г. И. Беневича: «Не исключено, что интерес к этой теме подогревался в Немесии тем, что его собственное имя имело тот же корень, что и имя богини Немесиды (точнее Немесии — *Νέμεσις*), богини воздаяния и олицетворения фатума-судьбы, одно из имен которой было Адрастея. Как бы ни объяснялось это совпадение, именно этот аспект языческого учения о судьбе — его роль в возмездии за несправедный выбор — критикуется Немесием ярче и оригинальнее всего (хотя он же говорит и о том, что возмездие преступникам за сокрытые до времени преступления является доказательством существования Промысла)». См.: там же. С. 134.

⁴⁴⁶ Беневич Г. И. Краткая история «промысла»... С. 135.

Но мы утверждаем, что и в этих случаях молитва имеет великую силу, так как во власти Провидения — то, чтобы пловец потерпел кораблекрушение или нет, — хотя, конечно, не в силу необходимости бывает одно из этих двух, но — по допущению (как случится)» (*De nat. hom.* 38).

Как можно заключить, этот аргумент Немесий расширяет важным христианским смыслом. Согласно теории средних платоников, молитва имеет смысл только в начале какого-либо действия, поскольку после совершенного человеком выбора наступают неизбежные последствия. Но ведь молиться Богу можно не только при выборе какого-либо дела, но и в течение его, то есть всё время. Таким образом, в отношениях между человеком и Богом нет места таким поступкам, которые приводили бы к неизбежным последствиям.

Очевидно, что Бог не может быть подчиненным необходимости, поскольку Он Сам является ее Творцом. Однако есть наглядные закономерности (в каком-то смысле неизбежные) в окружающем нас физическом мире. Эти границы, положенные Богом тем или иным природам и вещам, по мысли Немесия, можно условно назвать судьбой. Но Бог, будучи вне всякой необходимости, имеет власть изменять эти границы и свойства природ. В этом и заключается чудо и этому есть множество подтверждений в Священном Писании. Остановка течения солнца и луны при Иисусе Навине (Нав. 10:13–14), сохранение жизни Еноха (Быт. 5:24) и Илии (4 Цар. 2:11) показывают абсолютную силу Бога, которая не следует никакому естественному закону (*De nat. hom.* 38). Следовательно, «в представлении Немесия четко различаются, с одной стороны, границы и пределы природ, установленные Богом, которые, за вычетом чудес, блюдутся и Самим Богом (это одно из проявлений Его Промысла), а с другой — чудесное, или сверхъестественное их “нарушение” (также по действию Промысла)»⁴⁴⁷.

Таким образом, очевидно, что полемика с различными фаталистическими представлениями составляет заметный раздел трактата

⁴⁴⁷ Беневиц Г. И. Краткая история «промысла»... С. 142.

Немесия «О природе человека». Главным его аргументом против фатализма выступает индивидуальная свобода человеческой личности и активная деятельность в мире благого Божественного Промысла. В то же время вызывает удивление, что Немесий не прибегает к Священному Писанию для подтверждения учения о свободе и Промысле, несмотря на то, что ряд других его учений прочно утверждены на Библии.

Важным является указание на неизбежные природные закономерности в окружающем нас мире, которые Немесий условно называет судьбой. Человек вынужден жить в условиях этой определенной «внешней необходимости», однако это не мешает быть ему абсолютно свободным существом в своих действиях. Более того, Бог имеет власть изменять эти границы и свойства природ.

3.14. Эней Газский (V–VI в.)

Эней Газский является ярким представителем Газской риторической школы. Сначала он был неоплатоником (учеником Гиерокла), а затем уже принял христианство. Благодаря этому он получил классическое образование, что сказалось на методе аргументации и построении его сочинений. Его основное произведение «Феофраст» написано в период времени с 485 по 490 годы⁴⁴⁸ в стиле платоновского диалога⁴⁴⁹. В «Феофрасте» беседуют афинский платоник Феофраст, христианин сириец Евксифей (выразитель взглядов самого автора) и александриец Египтос (второстепенная фигура). В конечном итоге Евксифей одерживает победу над теориями Феофраста и убеждает его в истинности христианской веры (Theoph. 68.5⁴⁵⁰).

⁴⁴⁸ Sorabji R. Preface: Waiting for Philoponus // *Aeneas of Gaza*. Theophrastus. Bristol, 2012. P. VII.

⁴⁴⁹ Полное название сочинения: «Феофраст, или О бессмертии души и воскресении». См. подробнее об Энее Газском и о «Феофрасте»: Aeneas of Gaza, Theophrastus with Zacharias of Mytilene, Ammonius. London, 2014. P 3–9. См. также сопоставление «Феофраста» с текстами других философских и патристических авторов, в частности Платона, Плотина и свт. Григория Нисского, в след. труде: Sikorski S. De Aenea Gazaeo. Breslau, 1909.

⁴⁵⁰ Ср.: Введенский Д. И. Эней Газский и его сочинение: «Феофраст, или О бессмертии души и воскресении». Историко-догматический этюд // Православный Собеседник. 1902. № 4. С. 1.

Основными темами произведения является полемика с учением о предсуществовании и переселении душ, а также изложение христианского учения о происхождении мира, человеческой душе, ее бессмертии и грядущем воскресении⁴⁵¹. Не вдаваясь в пространную аргументацию, Эней, однако, довольно подробно рассуждает на тему Промысла Божьего, о его необходимости и роли в этом мире и непосредственном участии в жизни человека. Евксифей убеждает Феофраста в истинности христианского учения о свободной воле человека и тем самым опосредованно отрицает фатализм⁴⁵².

3.14.1. Свобода воли и другие связанные вопросы

Эней твердо стоит на позициях христианского учения о свободе человека. Вслед за предшествующими отцами он указывает, что никакому другому творению на земле не был дан столь величественный дар, как свобода, которая делает человека богоподобным:

«...действовать по собственной власти — самая величественная честь разумной души. Для нас это первый и величайший дар Творца, который я приветствую больше всего на свете и за который выражаю величайшую благодарность Тому, Кто даровал его. Ибо что более свято, чем свобода, которая, овладев человеком, делает его богом?» (Theoph. 21.1–6; ср.: 24.1, 5).

Отвечая на вопрос Феофраста, почему люди не созданы добрыми по необходимости, Евксифей указывает, что человек не смог бы совершенствоваться, если бы был, подобно камню, лишен свободы. Всё, что навязано силой, не может быть хорошим уроком, и всё то, что происходит по необходимости, недостойно похвалы. Ведь «какова значимость добродетели для души, вынужденной служить?» (Theoph. 21.10). Следовательно, нравственные ценности возможны только при наличии свободной воли, равно как и ответственность человека за собственные действия.

⁴⁵¹ Полный перечень тем диалога см., например: *Patrology: The Eastern Fathers from the Council of Chalcedon (451) to John of Damascus (+750) / Ed. A. Berardino. Cambridge, 2006. P. 260.*

⁴⁵² Впрочем, в «Феофрасте» есть несколько прямых упоминаний о судьбе (Theoph. 2.15; 6.15). Однако здесь, терминологически, Эней предпочитает говорить *τύχη*, а не *εἰσαρμένη*, что подчеркивает разговорное словоупотребление. Аналогично он выражается и в своих письмах (Ep. 13; 24), которые в целом имеют не философский, а личный характер. См.: *Вальденберг В. Е. История византийской политической литературы в связи с историей философских течений и законодательства. СПб., 2008. С. 71.*

Итак, различие добрых и злых людей Эней традиционно объясняет наличием свободной воли. Человеку присуща определенная склонность к греху, которая объясняется соединением в нем разумной души с неразумным чувственным телом. Следовательно, несовершенство человека связано с его природой⁴⁵³. Но и эта склонность ко греху может быть «ослаблена воспитанием и правовым порядком»⁴⁵⁴. Стало быть, человек, хотя и поврежден грехом, но вполне ответствен перед Богом за свои действия. Более того, даже пороки, являясь причиной подлинного зла в мире, допускаются Богом ради «сохранения неприкосновенности человеческой свободы»⁴⁵⁵.

С проблемой свободы воли в «Феофрасте» неотъемлемо связано христианское учение о Промысле Божиим, который не следует отождествлять или смешивать с необходимостью (ср.: Theoph. 30.10). Все, на что распространяется действие Промысла, — направлено на благо человека. При этом благо не только настоящее, но и будущее. Таким образом, Евксифей утверждает, что Бог промышляет не только о существующем, но и о том, что будет существовать, и сообразно этому промыслительно определяет жизнь людей: «закон Промысла наделяет достоинством тех, кому это подобает» (см.: Theoph. 29.1–3)⁴⁵⁶.

Естественно, что действия Бога, как и законы природы, не подчиняются никакому закону необходимости (ἀνάγκη), но являются свободными; они не случайны, но разумны; не насильственны, но ради воспитания⁴⁵⁷. И именно Бог, а не природа, обладает «высшим контролем»

⁴⁵³ Евксифей даже советует Феофрасту не слишком восхищаться человеком, который принадлежит не к первому, но последнему разряду разумных существ. По бессмертию и разумности души человек превосходит несмысленных животных, но по разложению тела и потребности в пище он уступает бесплотным духовным разумным сущностям (Theoph. 23.5). Здесь прослеживается классическая неоплатоническая идея о том, что человек — это посредник между небом и землей. См.: *Aujoulat N. Le De providentia d'Hierocles d'Alexandrie et le Theophraste d'Enee de Gaza // Vigiliae Christianae. 1987. 41(1). P. 61.*

⁴⁵⁴ Вальденберг В. Е. Указ. соч. С. 71–72.

⁴⁵⁵ Введенский Д. И. Указ. соч. С. 6.

⁴⁵⁶ Ср., например, с учением прп. Иоанна Дамаскина о предведении и предопределении Божиих (см. п. 3.18.1), согласно которому Господь по Своему Божественному предведению знает, что человек, обладающий свободной волей, изберет из зависящего от нас. Исходя из этого, Бог предопределяет, что должно случиться с нами независимо от нашей воли.

⁴⁵⁷ Ср.: *Wacht M. Aeneas von Gaza als Apologet. Bonn, 1969. P. 48.*

над жизнью человека. Ведь природа действует «вслепую» по определенным установленным правилам, а значит, предоставляет одно и то же для всех подчиняющихся ей, не принимая во внимание, будет ли это лучше или хуже⁴⁵⁸. Следовательно, Промысл делает различия в природе для пользы души и может изменить законы природы любым способом, который представляется хорошим для Управителя Вселенной (Theoph. 31.20⁴⁵⁹).

3.14.2. Пределы человеческой жизни

Эней Газский поднимает также важный метафизический вопрос о пределах человеческой жизни. Почему человек рождается в тот или иной момент? Почему мы умираем молодыми или старыми?

Эней указывает на то, что продолжительность человеческой жизни зависит от Бога, а не от природы⁴⁶⁰. Бог могуществен и властен над пределом человеческой жизни: «Бог для нашей пользы (ἐπ' ὠφελείᾳς) сокращает и продлевает жизнь» (Theoph. 31.12). Стало быть, Бог выступает как абсолютный Хозяин человеческой жизни и смерти, но, с другой стороны, Его Промысл, как уже было сказано, направлен на благо. Интересно замечание, что слово ὠφέλεια стоит во множественном числе, а это указывает, что Божественный Промысл приспособливается к каждому конкретному случаю, а значит, неподвижность язычества (судьба, необходимость) противостоит специфически христианскому динамизму (Промысл Бога)⁴⁶¹.

Итак, Промысл Божий определяет различные пределы жизни человека сообразно его пользе и спасению. Ведь если бы всем людям было определено одно и то же количество времени жизни, то они откладывали бы свое

⁴⁵⁸ Поскольку человек духовно-телесное существо, он обязан заботиться не только о душе, но и о теле, которое сохраняется посредством физической поддержки. Эней пишет: «В таком случае, жить по природе благородно и ведет к сохранению тела; жить против природы постыдно и влечет за собой наказание; жить выше природы — великолепно и достойно чести» (Theoph. 23.10).

⁴⁵⁹ О различии в действии природы и Промысла см.: Theoph. 31.20–32.14. Также см.: *Aujoulat N.* Op. cit. P. 67.

⁴⁶⁰ Здесь прослеживается одна из основных целей «Феофраста» — опровержение неоплатонизма. Согласно неоплатоникам, в частности Гиероклу, который, как уже отмечалось, был учителем Энея, определенные границы существования человеческого тела установлены природой. Подробнее об этом см.: *Ibid.* P. 65.

⁴⁶¹ См.: *Ibid.* P. 66.

исправление до старости. Обретя же в юности навык ко греху, они вряд ли бы в старости стали на путь добродетели (Theoph. 32.1).

«Ибо если человек сейчас с такой готовностью следует по пути невоздержанности и алчности, когда не знает, доживет ли до вечера, чтобы он сотворил, если бы знал, что доживет до старости» (Theoph. 32.5⁴⁶²).

Следовательно, Божественным является и закон, что некоторые уходят раньше времени, а наилучший переживет свой предел (Theoph. 32.9–10). Вместе с тем предел жизни не установлен неизбежно: Промысл позволяет нарушать этот предел. Бог обучает тех, кто способен понять: человек может, совершенствуясь и приобретая лучшие качества, изменить пределы своей жизни собственной свободной силой (Theoph. 32.10).

Представляется целесообразным в связи с этим кратко охарактеризовать и взгляды святых отцов на предел человеческой жизни⁴⁶³. Церковные авторы рассматриваемого периода не писали специальных трактатов, посвященных данной теме, за исключением Феофилакта Симокатты («О пределах жизни»⁴⁶⁴) и свт. Германа Константинопольского («О пределах жизни»⁴⁶⁵). Но мнения по этому поводу высказывали многие. Так, например, свт. Василий Великий пишет:

«Смерть насылается на тех, которые достигли предела жизни, какой от начала положен в праведном суде Бога, издавек предусмотревшего, что полезно для каждого из нас» (*Basil. Caesar. Hom. 9.3*).

По мнению В. В. Петрова, прп. Максим Исповедник полагал, что обстоятельства смерти каждого человека предопределены предвечным замыслом Божиим. При этом он ссылается на следующие слова прп. Максима: «Бог прежде [всех] определил жизнь каждого [человека] с пользой для него, таким же образом Он изволяет вести каждого, праведного или неправедного, к подобающему концу [его] жизни» (*Quaest. ad Thal. 37.28–*

⁴⁶² Ср., например: *Anastas. Sinaita. Quaest. et respons. 17*.

⁴⁶³ Подробное рассмотрение этого вопроса выходит за рамки настоящего исследования.

⁴⁶⁴ *Theophylaktos Simokattes. On Predestined Terms of Life / edd. Ch. Garton – L. G. Westerink. – Buffalo, New York (Arethusa Monographs 6), 1978.*

⁴⁶⁵ *Germanos on Predestined Terms of Life / Greek Text and English Transl. by Ch. Garton, L. G. Westerink. – Buffalo, 1979.*

34)⁴⁶⁶. Впрочем, Г. И. Беневич полагает, что эти слова прп. Максима следует понимать прежде всего в духовном смысле⁴⁶⁷.

Прп. Иоанн Дамаскин был сторонником установленности пределов жизни. Он определяет смерть как «не зависящее от нас», которое предопределено Богом в соответствии с «зависящим от нас» (см. п. 3.18.1). Относительно известного случая с изменением пределов жизни царя Езекии в Ветхом Завете прп. Иоанн отмечает следующее:

«Если же в Писании говорится, что Он прибавил Езекии, то Он прибавил не потому, что не знал или не предопределил, — Он Сам и предвидел, и предопределил то, что было с Езекией, — но промыслительно представил дело так, устроая спасение наше, чтобы показать, сколько может покаяние» (*Iohan. Damascen. Contr. Manich. 80*).

Этот ответ, как было замечено, «соответствует пониманию проблемы» свт. Германом Константинопольским⁴⁶⁸, в трактате которого тема пределов человеческой жизни получила наибольшее развитие из церковной письменности II–VIII вв. Свт. Герман полагал, что «конец жизни каждого человека раз и навсегда установлен Богом»⁴⁶⁹.

Таким образом, все вышеизложенные мнения в целом схожи с рассуждением на сей предмет Энея Газского.

Итак, Эней Газский, анализируя такие темы, как происхождение мира, переселение душ, бессмертие и воскресение души, не счел нужным разворачивать обширную полемику с представлениями о судьбе, а предпочел изложить и обосновать христианское учение о Промысле, которое вместе с учением о свободе является главным аргументом против фатализма. Хотя существуют некие природные законы, которым человек подчиняется, но над ними также довлеет Промысл Бога, Который эти законы и утвердил. В этом

⁴⁶⁶ Петров В. В. Учение Максима Исповедника в контексте философско-богословской традиции поздней Античности и раннего Средневековья. М., 2008. С. 59, сноска 186.

⁴⁶⁷ Беневич Г. И. Краткая история «промысла»... С. 199, сноска 820.

⁴⁶⁸ Богута А. Представления о пределах жизни в Византийской традиции на примере трактата святителя Германа Константинопольского «Περὶ ὄρων ζωῆς» (маг. дисс.). Сергиев Посад, 2015. С. 58.

⁴⁶⁹ Афиногенов Д. Е. Герман I, свт., патриарх Константинопольский // Православная энциклопедия. Т. XI. М., 2006. С. 256. Подробнее о данной тематике см.: Богута А. Представления о пределах жизни в Византийской традиции на примере трактата святителя Германа Константинопольского «Περὶ ὄρων ζωῆς» (маг. дисс.). Сергиев Посад, 2015. А также: Beck H. G. *Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner*. Roma, 1937; Munitiz J. A. *The Predetermination of Death: The Contribution of Anastasios of Sinai and Nikephoros Blemmydes to a Perennial Byzantine Problem* // *Dumburton Oaks Papers*. Vol. 15. 2001. P. 9–20.

же контексте рассматривается и вопрос о пределах жизни человека. Смертность — это некий природный закон для человека, однако момент смерти определяет Бог, промыслительно заботясь о пользе человека, но учитывая при этом и нашу нравственную свободу.

3.15. Иоанн Филопон (ок. 490 – ок. 575)

Иоанн Филопон, известен также как Иоанн Грамматик, сначала разделял взгляды неоплатоников, интересовался механикой и физикой, а затем стал христианином. Вел активную полемику с язычниками и выступал против ряда важных положений философии Аристотеля и Прокла⁴⁷⁰.

В своем трактате «О вечности мира» Иоанн Филопон полемизирует с соответствующим учением неоплатоника Прокла Афинского, которое, в свою очередь, восходит к Аристотелю⁴⁷¹. Прокл полагал, что мир, представляющий собой образ вечного первообраза, должен также существовать вечно⁴⁷². По всей видимости, в связи с этим Прокл и его последователи верили в судьбу, а также допускали существование Промысла (см. п. 1.2)⁴⁷³. В ответ на это Иоанн Филопон пишет следующее:

«Необходимо, чтобы логосы будущих [вещей] были и предуведаны, и предсуществовали [самим этим вещам]. Поскольку это так, то ясно всем, что нет необходимости, чтобы сами вещи сосуществовали с их зиждительными логосами и причинами тварных вещей, и наоборот, необходимо... чтобы их логосы предсуществовали

⁴⁷⁰ Однако полемизировал он не столько с христианских позиций, сколько с философских, как представитель Александрийской школы неоплатонизма. Его поздние богословские взгляды (тритеизм и монофизитство) были осуждены на Константинопольском соборе 680–681 гг. См. об этом: *Лакомкин В., свящ.* Иоанн Филопон. Жизнь // Православная энциклопедия. Т. XXIV. М., 2010. С. 630.

⁴⁷¹ См. описание этой полемики в: *Морескини К.* История патристической философии. М., 2011. С. 820–826.

⁴⁷² «Если первообраз космоса (τὸ παράδειγμα τοῦ κόσμου) вечен и это есть сущность его бытия первообразом не как привходящее свойство, но сам по себе, в силу самого своего бытия первообразом, потому что первообраз вечен по своему бытию, тогда, следовательно, он вечно есть первообраз. И если бытие первообразом у него присутствует вечно, тогда и образ также с необходимостью вечен, так как первообраз [есть первообраз] по отношению к образу (εἰκὼν)... Если первообраз вечно первообраз, то и космос вечен, потому что это образ того, который вечно первообраз». См.: *Прокл Диадок.* О вечности мира. Аргумент 2 // *Прокл Диадок.* О вечности мира. М., 2012. С. 42. Ср.: *Беневич Г. И.* Иоанн Филопон. Учение // Православная энциклопедия. Т. XXIV. М., 2010. С. 636.

⁴⁷³ «Но и о судьбе (περὶ τῆς εἰσαρμένης) он имеет предположение (ведь есть разные представления о ней), что она от единого изначального времени предвещает все эти причины предстоящих событий или совершает их» (De aetern. mundi. 2.5). О промысле и судьбе у неоплатоников см., например, статью: *Коцюба В. И.* Христианский и неоплатонический провиденциализм: понятие о Промысле у Иоанна Златоуста, Саллюстия и Прокла // Альфа и Омега. М., 2005. № 3 (44).

всем тварным вещам. Итак, даже если идеи и парадигмы сущих — это мысли и логосы Творца, в соответствии с которыми Он привел мир в бытие, конечно, нет необходимости, чтобы сам мир сосуществовал от вечности с ведением Бога о мире» (De aetern. mundi. 2.5⁴⁷⁴).

В противном случае, как логосы могут определять бытие мира, если имеют определенный момент возникновения, в то время как мир безначальный? В свою очередь, несостоятельность мнений, будто бы судьба и промысл возникли после определяемых ими вещей, является одним из аргументов в пользу верности теории о творении мира. По мысли же Филопона, Бог Творец и Промыслитель о мире и человеке: «...однако и разумные души управляются Божественным Промыслом (ὕπὸ τῆς τοῦ θεοῦ προνοίας)...» (De aetern. mundi. 6.21). Вместе с тем Иоанн Филопон не говорит о Промысле более подробно. Причина этого, видимо, кроется в том, что его больше интересовали вопросы, связанные с возникновением мира, а не философские представления о судьбе. Вероятнее всего, в силу этого, в данном трактате нет полемики против учения о судьбе⁴⁷⁵.

Примерно через 15 лет после полемики с Проклом и Аристотелем о вечности мира Иоанн Филопон написал толкование на книгу Бытия, озаглавленное «О сотворении мира». Здесь он ведет открытую полемику с астрологией и астрологическим фатализмом, критикуя тех, кто оправдывает свои грехи влиянием судьбы⁴⁷⁶. Такие люди, естественно, считают, что «совершают это не по причине злых помыслов, а из-за неизбежности судьбы (εἰμαρμένης ἀνάγκη)» (De opif. mundi. 4.18.2). Но, однако, эту тему он также не развивает слишком подробно в силу того, что «слова премудрого Василия несут в себе достаточное опровержение» (De opif. mundi. 4.18.1)⁴⁷⁷. Кроме того, Иоанн Филопон прямо пишет, что другие авторы написали очень много

⁴⁷⁴ Цит. по: *Беневич Г. И.* Иоанн Филопон // Антология восточнохристианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. Т. II. СПб., 2009. С. 38–39.

⁴⁷⁵ Так, например, термин ἀνάγκη (как и μοῖρα, τύχη) в трактате «О вечности мира» употребляется лишь в исходном значении (необходимость, неизбежность), чаще всего — в логическом, просто разговорном смысле, а не в онтологическом (см., например: De aetern. mundi. 1.3; 11.1; 12.1; и др.).

⁴⁷⁶ Данная полемика разворачивается традиционно при толковании Быт. 1:14, где говорится, что звезды были созданы Богом для знамений.

⁴⁷⁷ Речь идет о толковании Быт. 1:14 в «Беседах на Шестоднев» свт. Василия Великого (см. п. 3.3) — это один из главных источников трактата Иоанна.

трудов для опровержения фатализма, которых вполне достаточно. Поэтому сам он считает неуместным излагать эти аргументы, поскольку они доступны для желающих (*De opif. mundi. 4.18.1*).

Он останавливается на одном из аргументов Оригена (хотя последний много писал на эту тему), который, по мысли Филопона, отличается особой оригинальностью. Суть данного доказательства состоит в том, что «астрологический метод опровергает сам себя, поскольку он не вызывает события, которые с нами происходят» (*De opif. mundi. 4.18.1*)⁴⁷⁸.

По сути, Иоанн Филопон пересказывает здесь мнение Оригена о том, что звезды — не причины событий, даже если теоретически согласиться с тем, что они предзнаменовывают данные события:

«В самом деле, если даже допустить, что они [астрологи. — *иер. С. Д.*] могут говорить истину, то звезды лишь сообщают, но не вызывают» (*De opif. mundi. 4.18.2*).

Ориген указывает на общепризнанный принцип, что никакая «действующая» причина не может быть позднее ее следствия, но «либо она ему предшествует, либо, если это предпочтительно, в некоторых случаях сосуществует с тем, что она вызвала» (*De opif. mundi. 4.18.4*). Однако сами астрологи, составляя гороскоп новорожденного человека утверждают, что могут узнать не только предсказания о будущем новорожденного, но и данные о жизни его предков, рожденных до него. Следовательно, если даже согласиться, что всё сказанное астрологами является истиной, то конфигурация звезд, увиденная при рождении этого ребенка, не может вызвать того, что происходило до этого рождения, но лишь об этом «сообщает». Равным образом она может лишь «сообщить» о том, что будет происходить с ребенком в будущем, но не способна «вызвать» этих событий. Ибо невозможно, чтобы одна и та же реальность предсказывала бы определенные факты и вызвала их, а другие факты лишь предсказывала, не будучи их причиной. Таким образом, если звезды сообщают о прошлом, то

⁴⁷⁸ Иоанн Филопон приводит здесь фрагменты из работ Оригена, которые не встречаются в других местах, но в значительной степени напоминают аргументацию, изложенную в отрывке из «Толкования на Бытие», который сохранился в «Филокалии» (см. п. 2.7.3).

они могут сообщать и о будущем, не являясь тем не менее действенной причиной событий (*De orif. mundi. 4.18.4–5*).

С одной стороны, Ориген действительно признавал, что звезды могут предзнаменовывать события, не будучи их причиной. Но с другой, — смысл этих знамений в его концепции доступен только ангелам и некоторым святым людям, а не астрологам (см. п. 2.7.3). В этой связи, как Ориген так и сам Филопон, не придерживались взглядов изложенных в «О сотворении мира». Здесь Ориген лишь логически, в целях полемики «допускает», что астрологи могут «говорить истину».

Ведь, несмотря на то, что Иоанн Филопон не дает прямой оценки данному учению Оригена, в последующем пассаже прямо утверждается, что практика астрологии губительна для души потому, что она отдаляет от Бога, от надежды на Него, уничтожает молитвы и стремление к добродетельной жизни, приличной христианину, по причине того, что ничего не происходит без влияния судьбы. Тот, кто полностью доверил свою жизнь астрологии, оказывается склонным к любому неправильному и греховному желанию. Ведь поверив, что желание обусловлено необходимостью, он не будет стремиться к борьбе с ним под предлогом, что не может не совершать грехов, которые приказывает судьба. Зачем человеку бороться с желаниями удовольствий и терпеть в этой борьбе определенные затруднения, если ему по необходимости придется совершить то, чего он не хочет. Такие люди рискуют быть наказанными бездумными действиями, к которым их ведут страсти (см.: *De orif. mundi. 4.19*).

Для Иоанна Филопона астрология — это ложь и выдумка демонов, а не искусство. И даже те редкие события, которые астрологам якобы удается предсказать, являются лишь результатом случайности. В жизни христианина не может быть места астрологии, которая удаляет от Бога (см.: *De orif. mundi. 4.20*).

Итак, Иоанн Филопон, полемизируя с философами, создал уникальное учение о логосах Промысла, которое, вполне возможно, повлияло на учение

прп. Максима Исповедника⁴⁷⁹. Учение о судьбе Иоанн Филопон не разделял, но не считал значимым разворачивать слишком обширную полемику с ним, полагая достаточным количество известных доводов его предшественников. Впрочем, определенно ясно, что он пытался всячески уйти от фатализма. Даже вышеизложенное рассуждение Оригена, делая теоретическую уступку нефаталистической астрологии, является аргументом против самого фатализма, жесткого предопределения всей жизни человека в момент рождения.

3.16. Псевдо-Кесарий (VI в.)

В произведении «Диалоги»⁴⁸⁰ Псевдо-Кесария также отражена полемика с астрологическим фатализмом, к которой, по словам С. А. Иванова, автор питал особое пристрастие⁴⁸¹. В противовес учению о судьбе Псевдо-Кесарий приводит ряд классических и христианских аргументов⁴⁸².

Среди доказательств, характерных и для нехристианской полемики, встречаются следующие. Первый — один из видов нравственного аргумента: бессмысленность закона и судей, если всё зависит от сочетания звезд в момент рождения человека. Второй — *вѣща варварика* (вслед за свт. Григорием Нисским), согласно которому нельзя утверждать, что сочетание светил в момент рождения влияет на нрав человека, если этот нрав бывает одинаков у целых народов. Более того, рассеянные по всему миру иудеи живут по своим обычаям, независимо от того, какие нормы бытуют у жителей той или иной области.

⁴⁷⁹ См.: Морескини К. История патристической философии. М., 2011. С. 823.

⁴⁸⁰ В славянской рукописной традиции данное сочинение известно более под названием «Вопросы святого Сильвестра и ответы преподобного Антония». Оно было надписано именем св. Кесария Назианзина (брата свт. Григория Богослова, IV в.). Однако в настоящее время даже не ставится под сомнение тот факт, что данный труд не принадлежит св. Кесарию. Мнения о времени написания этого сочинения очень сильно расходятся. Однако в последнее время проблема убедительно решена в пользу середины VI в. См.: Иванов С. А. Псевдо-Кесарий // Свод древнейших письменных известий о славянах. Т. I. М., 1994. С. 251.

⁴⁸¹ Иванов С. А. Псевдо-Кесарий... С. 251.

⁴⁸² Здесь мы ограничимся лишь сжатым изложением аргументов Псевдо-Кесария. Подробнее см.: Денисюк С. Астрологическая тематика в церковной письменности... С. 154–158.

Что касается христианской аргументации, это:

1. Несовместимость со свободой воли и личной ответственностью человека за собственные грехи (Dialogi. 111).
2. Авторитет Священного Писания, запрещающего заниматься астрологией (Dialogi. 96).
3. Бог не может быть Творцом зла, а делающие светила виновниками оного возводят хулу на Бога (Dialogi. 111, 112).

Подобно свт. Василию Великому, Псевдо-Кесарий приводит родословную царей Ветхого Завета, говоря о том, что царство передается по наследству, а не благодаря звездам (ибо невозможно, чтобы все цари рождались под «царским» сочетанием звезд) (Dialogi. 111).

Наиболее интересным относительно темы судьбы представляется размышление Псевдо-Кесария о евангельских «лунатиках» (бесноватых) (см.: Мф. 17:14–21; Мк. 9:14–29; Лк. 9:37–43). Если светила не определяют судьбу человека, то почему же беснование зависело от луны? Вопрос кажется очень логичным и закономерным, а ответ напрашивается фаталистический (что светила все-таки имеют влияние). Автор же в этих фактах усматривает, наоборот, предостережение от астрального поклонения и, соответственно, от астрологических занятий. Господь, желая отвести людей от почитания небесных светил, показывает пример тех, кто беснуется при луне, чтобы остальные убоялись и отступили от суемыслий⁴⁸³.

Однако толкование автора «Диалогов» не стало общепринятым, и другие отцы немного иначе понимали беснования во время луны. Так, например, свт. Афанасий Александрийский из того же евангельского события делает совершенно противоположный вывод, утверждая, что страх перед беснованием при луне приводил к обожествлению небесных светил. Он пишет:

⁴⁸³ «С новой луной они беснуются, все говорят, по известному многим пониманию... Поскольку луне, солнцу и звездам суемысленные воздавали почитание, то Господь, желая отвести их от этой тщетной славы звездам, указывает на некоторых, как они погано беснуются при луне, чтобы убоялись ей молиться и отступили от суемысленной веры. Светила не приносят человеку вреда, ибо их создал из всех художников Художник — Христос» (Dialogi. 112).

«В беснующихся на новы месяцы... не луна причина умоповреждения, но злотворный и коварный диавол. Он злохудожен и, будучи не в состоянии иным способом довести до обоготворения тварей или принудить людей к деланию идолов, наблюдает новомесячие луны, и когда бывает ей пятый день, делает, что страждущий падучей болезнью вопит, точит пену, кидается в огонь или в воду, чтобы родители больного, или братья, или родные, принуждены тем были поклониться луне, в той мысли, что луна послала юноше беса» (*Athanasius Alexandrinus*. In Matth. 17.15)⁴⁸⁴.

Таким образом, Псевдо-Кесарий категорически выступает против учения о судьбе, для опровержения которого использует как классическую, так и христианскую аргументацию. Больше всего внимания уделено аргументу о нравах народов. За исключением темы о евангельских бесноватых, все рассуждения и аргументы против астрологического фатализма встречаются у предыдущих церковных авторов. Вероятнее всего, автор «Диалогов» находился под влиянием трудов своих предшественников, в первую очередь отцов-каппадокийцев (за исключением свт. Григория Богослова).

3.17. Прп. Максим Исповедник (580–662)

В сочинениях прп. Максима Исповедника не содержится прямых рассуждений о судьбе, а тем более ее непосредственной критики. Однако фундаментом для полемики с фатализмом является вопрос о соотношении Промысла Божия и свободной воли человека, рассмотрение которого немислимо без анализа учения прп. Максима Исповедника — одной из центральных фигур восточной патристики⁴⁸⁵.

В свою очередь, свободная воля для прп. Максима — одно из главнейших антропологических и богословских понятий. Без преувеличения можно сказать, что в его догматико-полемических сочинениях данный

⁴⁸⁴ Ср., например, мнение блж. Феофилакта Болгарского о том, что это была уловка демонов, дабы народ клеветал на Божье творение: «Причиной же болезни его сына была не луна, но демон; он подстерегал полнолуние и тогда нападал на больного для того, чтобы творение Божье хулилось, как зловредное». См.: *Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Евангелия от Матфея и от Марка. М., 2010. С. 89.

⁴⁸⁵ Еще одна важная для нашего исследования тема — предвещения и предопределения Божия, отчасти уже упоминавшаяся в нашем исследовании (см. п. 1.3.3; 2.7.4), — у прп. Иоанна Дамаскина излагается намного шире и во многом повторяет прп. Максима. Поэтому здесь мы на ней останавливаться не будем.

вопрос был раскрыт с максимальной полнотой. И именно его взгляды по вопросу воли, сформулированные в христологической полемике, легли в основу христианской антропологии.

Итак, прп. Максим оказал огромное влияние на развитие положительного христианского учения о Промысле Божиим, что для него, бесспорно, представлялось более важным и актуальным, чем просто критика фатализма. Он существенно уточнил учение Немесия Эмесского о соотношении Промысла Божия и зависящего от нас:

«Отличая то, что зависит от нас, от того, что не зависит от нас, будем верить, что свершение второго [не зависящего от нас] полностью зависит от Божия Промысла, а первого [что от нас зависит], кроме Божия Промысла, — еще и от нашего изволения (или “намерения”, γνώμη)» (Ер. 1)⁴⁸⁶.

Всю совокупность отношений Промысла Божия прп. Максим сжато описывает так:

«Помимо воли Промысла Божия не происходит ничего, но всё происходит либо по благоволению (κατὰ εὐδοκίαν), либо по Домостроительству (κατ’ οἰκονομίαν), либо по попусшению (κατὰ συγχώρησιν)» (Quaest. et dub. 161)⁴⁸⁷.

Г. И. Беневич по этому поводу замечает: «Что касается попусшения, то прп. Максим говорит в другом месте, что Бог Промыслитель часто попускает ради нашего воспитания или наказания вещам течь естественным образом (αὐσικῶς) (имеется, очевидно, в виду природа, какой она стала после грехопадения), чтобы, столкнувшись с превратностями этой жизни, мы возлюбили единственно вождеденное и неизменное, то есть Бога (Amb. 8).

⁴⁸⁶ Г. И. Беневич так комментирует данный отрывок: «Находящимся в зависимости от Промысла следует понимать, в первую очередь, не зависящее от нас, где он абсолютен (так и у Немесия), но и в зависящем от нас, то есть в сфере добродетели или порока происходит (или не происходит) своего рода взаимодействие нашего произволения с Божиим Промыслом, в результате которого Промысл о благобытии либо усваивается нами, либо нет» (Беневич Г. И. Краткая история «промысла»... С. 162).

⁴⁸⁷ Ср.: «Поскольку Бог по природе промышляет о человечестве, совершенно необходимо, чтобы для природы, о которой Он имеет Промысл, у Него было много способов спасения. Ведь поскольку человек — существо изменчивое, легко приспособляется ко времени и обстоятельствам, то совершенно необходимо, чтобы и Божий Промысл, оставаясь Самим Собой, приспособлялся к нашим состояниям, находя способы спасения [в зависимости] от произрастающих в природе пороков, [подбирая то, что] легко усваивается... переход от одного способа промышления к другому обыкновенно именуется в Писании “раскаянием” Бога» (Quaest. et dub. 161).

В случае же, когда святые живут и действуют в согласии с Божиим Промыслом, тогда нечто и происходит “по благоволению” Божию»⁴⁸⁸.

Вообще, вопрос о Промысле и свободной воле человека у прп. Максима, неотделим от его учения о логосах. Так, например, подробно рассуждая, в каком смысле люди могут называться «частью Бога» (μοῖρα Θεοῦ), он находит ответ в том, что мы — части Бога в Его вечных замыслах (логосах) о нас: «Мы являемся и называемся частью Бога из-за того, что логосы нашего бытия предсуществуют в Боге» (Ambig. ad Ioan. 7.20). Все логосы и законы находятся под управлением Промысла Божия: «Умный Промысл (πρόνοιαν νοῦ)... содержит весь мир и сохраняет его в согласии с теми логосами, по которым Вселенная первоначально пришла в бытие» (Ambig. ad Ioan. 10.36–37). Таким образом, Бог сохраняет всё Своим Промыслом, желая привести каждого обратно к Самому Себе согласно тому логосу, по которому он был сотворен⁴⁸⁹. Для возможности реализации этого замысла Бога о человеке, последний наделен свободной волей⁴⁹⁰.

3.17.1. Свобода воли: классические определения

Целью человеческой жизни является восхождение к Богу (Ambig. ad Ioan. 15.7). Чтобы это было возможно, в природе человека заложены определенные свойства, среди которых одним из главнейших является воля⁴⁹¹, берущая свое начало в «самовластии» (τὸ αὐτεξούσιον):

⁴⁸⁸ Беневиц Г. И. Краткая история «промысла»... С. 165–166. В целом тема Промысла у прп. Максима Исповедника детально проанализирована в этом исследовании (С. 161–197).

⁴⁸⁹ Конечно, в силу этого замысла, в мире существует и некая необходимость, а также действуют законы природы, установленные Богом. Так, например, мир по необходимости будет иметь конец, то есть не может быть вечным (Ambig. ad Ioan. 10.83). Здесь под «необходимостью» (ἀνάγκη) понимается текучая природа материального мира, влекущая его к разрушению (τὴν ἐξ ἀνάγκης καθ' εἰρμόν γενησομένην αὐτοῦ συντέλειαν).

⁴⁹⁰ Учитывая тематику настоящей диссертации, мы не будем рассматривать хорошо изученную тему логологии прп. Максима. Об этом см.: Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 2003. С. 62–64; Лурье В. М. История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006. С. 368–374; Фокин А. Р. Учение Оригена о Логосе и логосах [идеях]: тексты и комментарии // Богословский сборник. № 8, 2001. С. 197–226; Петров В. В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века. М., 2007. С. 20–24; Larchet J.-Cl. La conception maximienne des energies divines et des logoi et la theorie platonicienne des Idees // Philotheos. Vol. 4. 2004. P. 276–283; Sherwood P. The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism. Roma, 1955. P. 166–180; и др.

⁴⁹¹ О понятии «воля» у прп. Максима см., например: Флоровский Г., прот. Византийские отцы V–VIII веков. Париж, 1933. С. 215–218 и др.

«Бог, сотворив природу человека, дал ей бытие вместе с волей, и с ней сочетал творческую силу для осуществления надлежащего» (Quaest. ad Thal. 40.4–6; ср.: Disp. Pуг. 304С).

Прп. Максим различает в человеке две воли⁴⁹²: природную и гномическую. Природная воля (θέλημα φυσικόν) — это «способность стремления к тому, что соответствует природе, и поддержания всех особенностей, сущностно природе присущих. Ибо сущность, природно охваченная волей, стремится быть, жить и двигаться соответственно чувству и уму, влекомая к полноте бытия, соответствующей ее природе» (Opusc. 1. 12D)⁴⁹³. Это означает, что она «не может хотеть ничего противного природе и ничего дурного»⁴⁹⁴. Гномическая воля (θέλημα γνωμικόν) — «самопроизвольное (αὐθαίρετος) устремление и движение способности суждения к одному или другому» (Opusc. 14. 153A), то есть к добру или злу. «Она является определяющей не для природы, но для лица и ипостаси» (Opusc. 16. 192С)⁴⁹⁵. Иными словами, если «“просто хотеть” (τὸ θέλειν) — это дело природы, присущее всем существам одной природы и рода, то “хотеть определенным образом” (τὸ πῶς θέλειν) — так или этак, того или другого, — этот тропос употребления хотения, присущий индивиду, отделяющий его различием от других людей (Disp. Pуг. 294A). Ипостасная воля связана с

⁴⁹² Данное различие было очень важным в борьбе с монофелитством, давая возможность «избежать конфликта двух волений в Богочеловеке» (Дворецкая М. Я. Развитие и становление психологического учения о человеке восточных христиан Средневековья. М., 2006. С. 152–153). О человеческой воле Христа и полемике с монофелитством см., например: Беневич Г. И., Фокин А. Р., Феодор (Юлаев), иером. Максим Исповедник, прп. // Православная энциклопедия. Т. XLIII. М., 2016. С. 84–86.; Поспелов Д. А. Преподобный Максим Исповедник как историческое лицо и богослов // Диспут с Пирром: преподобный Максим Исповедник и христологические споры VII столетия. М., 2004. С. 33–111. Каптен Г. Ю. Критика оригенизма в философии Максима Исповедника. СПб., 2010. С. 115–117; Петров В. В. Учение Максима Исповедника... С. 94–97 и др.

⁴⁹³ Несмотря на определение «природная», прп. Максим не ассоциирует ее с принуждением, несвободой или необходимостью, которые можно было бы предположить «в природной заданности ее движения, направленного только на естественное» (Петров В. В. Учение Максима Исповедника... С. 94). Это свободное и самовластное стремление прот. Г. Флоровский формулирует так: «В тварных существах “природа” определяет цели и задачи свободы, но не ограничивает ее самое...» (Флоровский Г., прот. Византийские отцы V–VIII веков. Париж, 1933. С. 217).

⁴⁹⁴ Беневич Г. И., Фокин А. Р., Феодор (Юлаев), иером. Максим Исповедник... С. 77.

⁴⁹⁵ «Понятие гномической воли основывается на важном в системе прп. Максима Исповедника понятии γνώμη (“намерение”, “расположение сознания”). По его определению, это “стремление к тому, что в нашей власти, из которого происходит преднамеренный выбор (προαίρεσις)” или “расположение (διάθεσις), бывающее при наличии тех вещей, что в нашей власти, о которых сделана прикидка (βούλευσις)”» (Беневич Г. И., Фокин А. Р., Феодор (Юлаев), иером. Максим Исповедник... С. 77). Здесь же см. о последовательности реализации волевого акта человека. Также см.: Каптен Г. Ю. Указ. соч. С. 113; Петров В. В. Учение Максима Исповедника... С. 92.

выбором, осуществляемым конкретным человеком между добром и злом, то есть между движением сообразно природе (к Богу) и против нее (от Бога). Такая воля, отделившая себя от других людей и от Бога, появилась после грехопадения человека, когда “подверглась тлению” воля естественная (Disp. Purg. 294A)»⁴⁹⁶.

Итак, неотъемлемой частью образа Божия, данного человеку сразу при творении, является «самовластие» (αὐτεξουσίον). Подобие же человек может приобрести при помощи добродетелей, которые предоставлены его «волевой (гномической) способности» (τῆ ἐπιτηδειότητι) или «самовластному разуму» с тем, чтобы он «сделал себя подобным Богу, воспроизводя в себе богоугодные черты добродетели» (Quaest. et dub. III. 1; ср.: De carit. III. 25). Способность этого стремления к уподоблению Богу вложена в нас Творцом как потенциальная возможность, достижение которой связано, прежде всего, с силой благодати Святого Духа, которая, однако, должна быть предварена волеизъявлением человека:

«Человек изначально сотворен “по образу” Божию с тем, чтобы ему непременно родиться Духом по свободному выбору (προαίρεσις) и прибавить себе “по подобию” посредством хранения божественной заповеди, дабы один и тот же человек был как творением Божиим по природе, так и сыном Божиим и богом через Духа по благодати» (Ambig. ad Ioan. 42.31)⁴⁹⁷.

Таким образом, человек достигает богоуподобления, становясь причастным Божественной благодати, но в то же время проявляя свою свободу в синергии с Божественными энергиями, активно участвуя в деле спасения посредством собственного самовластного решения. В данном случае, по словам П. Ю. Малкова, «мы оказываемся перед лицом некоего богословского парадокса. Наша положительная ипостасная творческая активность в деле достижения нами богоподобия, по мысли Исповедника, реализуется через посредство того “инструмента” нашей ипостасной

⁴⁹⁶ Петров В. В. Учение Максима Исповедника... С. 89–90.

⁴⁹⁷ О различиях в понимании прп. Максимом «образа» и «подобия», с анализом мнения по этому поводу предшественников, см., например: Малков П. Ю. Учение преподобного Максима Исповедника об образе и подобии Божиих в человеке: синергический аспект // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 71. С. 11–29.

деятельности, который в богословском наследии прп. Максима, как правило, удостоивается не самых лестных оценок. “Инструмент” этот — возникшая в человеке в момент грехопадения и напрямую связанная с этим грехопадением, ставшая инициатором преступления Адама ипостасная гномическая воля, наше “самовластное решение”⁴⁹⁸. Действительно, именно гномическая воля является той силой, что ведет человека к богоподобию:

«...то, что отображается [словами] “по подобию”, — это Он (Бог) оставил нашему самовластному решению (αὐτεξουσίῳ γνώμῃ), ожидая конца человека: сделает ли он себя подобным Богу, воспроизводя в себе богоугодные черты добродетели⁴⁹⁹?» (Quaest. et dub. III. 1; ср.: Theolog. et oeconom. I. 13; De carit. III. 25).

Несмотря на то, что гномическая воля для поврежденного грехом человека — средство в деле достижения богоподобия, будучи лишь искаженным модусом природной воли, она неестественна для человека и в конце времен должна упраздниться: «в эсхатологической перспективе в человеке должна сохраниться лишь природная воля»⁵⁰⁰. Можно сказать, что в задачу человека входит превратить гномическую волю в естественную. Это происходит у христианина в состоянии стяжания святости⁵⁰¹. Более того, по учению прп. Максима, даже природная активность святых в эсхатологической перспективе должна как бы «умолкнуть», уступая свое место одному лишь Божественному действию. Тем самым, «в состоянии совершенного пребывания в Боге и полноты святости, по прп. Максиму, человек свободно и добровольно уступает всякое свое природное действие силе и воле Божией. Сам Бог отныне будет промыслительно реализовывать и осуществлять в нем его природные логосы — в

⁴⁹⁸ Малков П. Ю. Учение преподобного Максима Исповедника об образе и подобию Божиих в человеке... С. 17–18. Ср.: Причиной повреждения природы Адама был «растлвшийся преднамеренный выбор» (προαίρεσις), а грех состоял в «отпадении преднамеренного выбора от блага ко злу» (Quaest. ad Thal. 42.8–11)».

⁴⁹⁹ Ср.: «Добродетели души не подчинены “необходимости”» (Τὰς δὲ ψυχικὰς μὴ ἐκτελοῦντες, οὐδεμίαν ἔξομεν ἀπολογία· οὐ γὰρ εἰσὶν ὑπὸ ἀνάγκῃ) (De carit. II.57)

⁵⁰⁰ См.: Малков П. Ю. Учение преподобного Максима Исповедника об образе и подобию Божиих в человеке... С. 27.

⁵⁰¹ «...случается, что по этим нашим [волям] — пусть даже они и гномические! — мы сходимся и с Богом, и с ангелами, и друг с другом; но по этой причине мы еще не лишаемся ни намерения, ни присущей ему воли» (Opusc. 16. 193B).

соответствии со Своим предвечным планом»⁵⁰². Следовательно, то, что мы не вечны и не действуем по необходимости, как требует логос нашей природы, упирается в свободу воли и тропос нашего существования, который ею определяется⁵⁰³.

Итак, подлинная христианская жизнь, имеющая своей конечной целью достижение богоподобия, немислима без свободной человеческой воли, причем воли в ее нынешнем состоянии, именно гномической воли⁵⁰⁴. И в ответ на осознанный правильный свободный выбор человека, Господь во встречном движении подает Свою обоживающую благодать. Стало быть, для человека возможно лишь добровольное подчинение своей воли воле Божественной.

Таким образом, в богословской системе прп. Максима Исповедника, сформулировавшего весьма важное учение о двух волях человека, которое стало уже неотъемлемой частью святоотеческого Предания, не остается никакого места античному представлению о судьбе, предопределяющей жизнь и действия человека. В этом, вероятно, причина того, почему прп. Максим вообще не прибегает к понятию фатума⁵⁰⁵.

3.18. Прп. Иоанн Дамаскин (ок. 650 – ок. 750)

В «Точном изложении православной веры» прп. Иоанн Дамаскин предлагает краткую систематизацию христианской критики

⁵⁰² Малков П. Ю. «Не упуская собственный логос» (преподобный Максим Исповедник о «логосах ипостасной особенности») // URL: <https://pravoslavie.ru/93234.html> (дата обращения: 15.04.19).

⁵⁰³ Ср.: Беневич Г. И., Фокин А. Р., Феодор (Юлаев), иером. Максим Исповедник, прп. // Православная энциклопедия. Т. XLIII. М., 2016. С. 77.

⁵⁰⁴ Ср. следующее утверждение. Для прп. Максима «принципиальным является доказательство наличия воли как такого свойства человеческой природы, которое подчеркивает особое место человека в структуре мироздания, свойство, которым определяется подобие между ним и Творцом». См.: Гоголева Е. Н. Феномен воли и волевой сферы в античных и средневековых восточнохристианских психологических представлениях II–VII веков. М., 2005. С. 105.

⁵⁰⁵ Однако, как замечает Г. И. Беневич, прп. Максим не просто, как большинство христианских философов, отказывается от понятия фатума, но, синтезируя и творчески перерабатывая предшественников, христианизрует «фатум», поднимая его до суверенного Суда Божия (Беневич Г. И. Краткая история «промысла»... С. 180). Подробнее о Промысле и Суде Божиим см. в этом же исследовании (С. 172–190).

астрологического фатализма, не приносящую ничего нового в исследуемую тематику⁵⁰⁶.

По сути, вся аргументация прп. Иоанна Дамаскина сводится к нескольким предложениям. В противовес «эллинам», которые говорят, что от небесных светил «устраиваются все наши дела», святой утверждает учение о свободной воле человека, о Промысле Божьем, о Его справедливости:

«Ведь мы, будучи сотворены Создателем обладающими свободною волею (αὐτεξούσιοι), сами распоряжаемся своими поступками. Ибо, если мы всё делаем вследствие движения звезд, то совершаем то, что делаем по необходимости (ἀνάγκην); а то, что происходит по необходимости, не есть ни добродетель, ни порок; если же мы не имеем ни добродетели, ни порока, то не достойны ни похвал и венцов, ни порицаний и наказаний, — да и Бог окажется несправедливым, доставляя одним блага, а другим бедствия. Но Бог даже не будет ни управлять Своими творениями, ни промышлять о них, если всё ведется и увлекается необходимостью» (Exp. fidei. II. 7)⁵⁰⁷.

Тем не менее в «Изложении веры», а также в трактате «Против манихеев» поднимается немаловажная тема Божественного предведения и предопределения, а также близкая тема соотношения Божественного Промысла и зависящего и не зависящего от нас⁵⁰⁸.

⁵⁰⁶ Об астрономических и космологических представлениях, равно как и об астрологической тематике прп. Иоанна Дамаскина см: Денисюк С. Астрологическая тематика в церковной письменности... С. 158–162.

⁵⁰⁷ Однако необходимо отметить, что, по мнению прп. Иоанна Дамаскина, состояние атмосферы, определяемое небесными движениями, может способствовать различным темпераментам, привычкам и расположениям между людьми, но все эти вещи находятся под нашим контролем, ибо мы можем как сломить, так и развить их: «...ибо качество воздуха, производимое Солнцем, и Луною, и звездами, [также] иным и иным образом, созидает различные соединения, и состояния, и расположения [между людьми]; однако эти состояния принадлежат к числу того, что находится в нашей власти, ибо они подчиняются разуму и им управляются и изменяются» (Exp. fidei. II. 7). См. также: Louth. A. St. John Damascene. Tradition and Originality in Byzantine Theology. Oxford, 2002. P. 128. Более того, прп. Иоанн признает метеорологическую значимость небесных тел: от них человек может получить предзнаменование дождя и бездождия, холода, жары, влажности, сухости и т. п. Но никоим образом человек, благодаря небесным светилам, не может получить предзнаменование собственных дел (Exp. fidei. II.7). В таком же астрономическом и естественно-научном ключе и другие святые отцы понимали «знамения» небесных светил (ср.: Быт. 1:14). См., например: Cirill. Hierosol. Catech. ad illum. 9.8; Basil. Caesar. Hex. 6.4; Iohan. Chrysost. Hom. in Gen. 6.5 и др. Косвенно здесь можно увидеть влияние концепции Оригена о «небесной книге» (см. п. 2.7.3).

⁵⁰⁸ В настоящем параграфе не будет рассматриваться учение прп. Иоанна Дамаскина о свободной воле человека, поскольку в этом вопросе он целиком следует Немесию Эмесскому (см. п. 3.13.1; ср.: Exp. fidei II.25–28 и De nat. hom. 39–41).

3.18.1. Предведение и предопределение Божие

Для прп. Иоанна Дамаскина одним из важнейших вопросов является соотношение предведения Божия и того, что не находится в нашей власти.

Вот что пишет прп. Иоанн в «Точном изложении православной веры»:

«Должно знать, что Бог всё наперед знает, но не всё предопределяет. Ибо Он наперед знает то, что в нашей власти, но не предопределяет этого. Ибо Он не желает, чтобы происходил порок, но не принуждает к добродетели силою. Поэтому предопределение есть дело Божественного повеления, соединенного с предведением. Но, по причине предведения Своего, Бог предопределяет и то, что не находится в нашей власти. Ибо по предведению Своему Бог уже предрешил всё, сообразно со Своею благостью и правосудием» (Exp. fidei. II.30)⁵⁰⁹.

Из этого следует, что не зависящее от нас предвечно предопределено в соответствии с Божественным предведением о зависящем от нас. Иными словами, по Божественному Своему предведению Господь знает, что человек, обладающий свободной волей, изберет из зависящего от нас. Исходя из этого, Он предопределяет, что должно случиться с нами независимо от нашей воли. Именно на то, что не находится в нашей власти, распространяется Божественный Промысл, а то, что находится в нашей власти «есть дело не Промысла, но нашей свободной воли» (Exp. fidei. II.29). Кроме того, Бог, по Своему предведению, помогает совершать добрые дела. Ведь, несмотря на то, что добродетель вложена Богом в человеческую природу, она осуществляется благодаря нашему произволению и помощи Божией, без которой «невозможно совершить что-либо по-настоящему доброе» (Exp. fidei. II.30)⁵¹⁰.

⁵⁰⁹ Ср.: «Бог, предвидев всё прежде возникновения его, предопределил для каждого справедливо, промыслительно и полезно то, что не зависит от нас, в соответствии с тем, что зависит от нас» (Contr. Manich. 78).

⁵¹⁰ Ср.: «Следует же знать, что выбор того, что должно быть делаемо, находится в нашей власти; а исполнение добрых дел [должно быть приписано] содействию Бога, сообразно с предведением Своим достойно помогающего тем, которые своею правою совестью добровольно избирают добро; порочных же дел — необращению внимания со стороны Бога, Который, опять по предведению Своему, достойно покидает [дурного человека]» (Exp. fidei. II.29). Следовательно, как верно замечает А. А. Бронзов, прп. Иоанн Дамаскин признает необходимость «предваряющей» благодати Божией. См.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. М., 2002. С. 376–377, сноска 155.

Предопределение Божие прп. Иоанн Дамаскин называет судом: «...определение есть суд и решение по уже произошедшему, а предопределение — суд и решение о том, что будет» (Contr. Manich. 78). Тем не менее это не умаляет свободной воли человека, ведь, по сути, Божий суд соотносится с нашим произволением.

Особенностью учения Дамаскина является концепция так называемых двух волей Божиих. Он устанавливает дихотомию между теми действиями, которые согласны с благой волей (κατ'εὐδοκίαν) Бога и теми, которые согласны с Божественным попусшением (κατὰ συγχώρησιν). Св. Иоанн называет их предшествующей (или первичной) волей (προηγούμενον θέλημα) и последующей (или вторичной) волей (ἐπόμενον θέλημα). Первичная воля Бога, Его сущностная воля, является Его собственной (ἐξ αὐτοῦ), и Иоанн описывает ее как волю, желающую, чтобы *все люди спаслись* (ср.: 1 Тим. 2:4). Вторичная, или последующая, воля, которую Иоанн приравнивает к попусшению, проявляется посредством взаимодействия со свободными людьми, ее источником или причиной являемся мы (ἐξ ἡμετέρας αἰτίας)⁵¹¹.

В трактате «Против манихеев» он пишет:

«А то, что Бог предвидит, — это относится к Его предвещающей силе. Но и наши кары причиной имеют не Бога. Ибо не судья — причина кары злодея, даже если судит сам по своей воле, но сам преступник причина собственной кары, а судья — причина справедливости, справедливость же есть благо. Ведь даже если он судит по своей воле, то не по предшествующей, а по последующей. Предшествующая воля — это то, что кто-нибудь хочет сам по себе, а последующая — от причины происходящего, ибо предварительно от Себя *Бог хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины* (1 Тим. 2:4). Когда же мы согрешаем, Он хочет, чтобы мы воспитывались для нашей

⁵¹¹ См.: Bouteneff P. C. The Two Wills of God: Providence in St John of Damascus // Studia Patristica. Vol. 42, 2006. P. 295. Беневиц Г. И. дополняет, что Дамаскин не является изобретателем этой концепции, но именно у него она приобрела завершённую форму и стала нормативной для православного богословия. См.: Беневиц Г. И. Краткая история «промысла» от Платона до Максима Исповедника. СПб, 2013. С. 202. Так, мысли о «предшествующей» и «последующей» воле Бога встречаются уже у свт. Иоанна Златоуста (Ad Eph. 1.2; Ad Hebr. 18.1), а также у языческого неоплатоника Гиерокла (Phot., Bibl. Cod. 251). Об этом см. примеч. к творениям прп. Иоанна Дамаскина Бронзова А. А.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. М., 2002. С. 375, сноска 151.

пользы. И предшествующая воля Божия относится к Его благодати, а последующая – к Его справедливости (Contr. Manich. 79)⁵¹².

В то же время высказывания св. Иоанна относительно двух волей Бога, очевидно, не следует толковать как богословский дифилитизм, поскольку и первая и вторая воля Бога по сути являются двумя аспектами или видами одной и той же сущностной Божественной воли. Прп. Иоанн Дамаскин, таким образом, «нашел успешный и уникальный способ объединить то, что веками говорили его предшественники о Промысле»⁵¹³. Так, сщмч. Ириней Лионский, Ориген, прп. Максим Исповедник и другие говорили о первичной воле Бога и выражали понятие Промысла в терминах, отличных от «воли». Немесий не говорил о первичной воле Бога, но называл Промысл «волей (βούλησις) Бога, по которой всё существующее получает целесообразное управление» (De nat. hom. 43). Прп. Иоанн объединяет всё это в понятии промыслительной воли Бога, как зависящей от сущностной воли. Иными словами, Промысл можно назвать вторичной волей Бога, которая служит Его первичной воле. И если первичная воля Бога — всеобщее спасение, то действия Промысла (вторичная воля) порой попускают такие события, которые на первый взгляд могут показаться совершенно противоположными этой цели спасения. Тем не менее они исходят из всё той же благой воли Бога и могут стать одним из способов возвращения и познания Бога⁵¹⁴.

Таким образом, промыслительные действия Бога, хотящего спасти человека, носят воспитательный характер ради исправления и наказания согрешающих. Кроме того, как видно, понятия о первой и второй воле Бога неразрывно связаны с проблематикой теодицеи⁵¹⁵.

⁵¹² Об этом же говорит прп. Иоанн Дамаскин и в «Изложении веры»: «Итак, говорят, что первая, предшествующая воля и благоволение — от Него; вторая же, последующая воля и попускание — ради нас. И это двояким образом: одно — домостроительное и воспитательное для спасения, а отвержение, как мы сказали, — для совершенного наказания. Это касается того, что не в нашей власти» (Exp. fidei. II.29).

⁵¹³ Bouteneff P. C. The Two Wills of God... P. 295–296.

⁵¹⁴ См.: Ibid. Также о «двух волях» Бога см.: Louth. A., St. John Damascene... P. 141–143.

⁵¹⁵ Сжатый анализ проблематики теодицеи у прп. Иоанна Дамаскина см.: Bouteneff P. C. The Two Wills of God... P. 291–292.

3.19. Выводы

Итак, самые яркие и четко выраженные рассуждения относительно фаталистической тематики приходится на так называемый золотой век святоотеческой письменности (нач. IV — 1-я пол. V вв.). Можно сказать, что церковная критика фатализма, со всей разновидностью христианской и философской аргументации, была окончательно и во всех деталях сформулирована именно в этот период. В это время были написаны и сочинения, специально посвященные фаталистической тематике («О судьбе» свт. Григория Нисского; «Против астрономов, астрологов и судьбы» Диодора Тарсского; «О судьбе и промысле» свт. Иоанна Златоуста).

Далее произведения VI–VIII вв. демонстрируют некоторое падение интереса к критике фатализма. Причиной этого является окончательная победа в империи христианского мировоззрения над фаталистическими языческими и гностическими взглядами. Редкие авторы, обращающиеся к этой тематике (в частности, Псевдо-Кесарий, прп. Иоанн Дамаскин), в целом воспроизводят аргументацию предшествовавших веков. Кроме того, в данный период наблюдается явный переход интереса от критики фатализма к еще более развернутому изложению положительного учения о Промысле Божиим, что подтверждает целый ряд христианских авторов данного периода (Эней Газский, Иоанн Филопон, прп. Максим Исповедник). Это было вызвано в том числе и схожей тенденцией в античной философии.

К критике фатализма в эпоху Вселенских Соборов, в отличие от доникейского периода, присоединились и другие богословские школы: Эдесско-Нисибинская (прп. Ефрем Сирий); Анитохийская (свт. Кирилл Иерусалимский, Диодор Тарсский, свт. Иоанн Златоуст, блж. Феодорит Кирский); Ново-Александрийская (свт. Кирилл Александрийский, прп. Исидор Пелусиот), Газская (Эней и Прокопий Газские). Таким образом, тема критики фатализма была актуальной для всех направлений древнецерковной мысли.

В значительно более сильной степени, нежели в доникейский период, церковными писателями использовались традиционные греко-римские антифаталистические аргументы. Помимо двух классических философских аргументов (νόμινα βαρβαρικά и нравственный), адаптация которых была присуща и церковным авторам предыдущего периода, отцы эпохи Вселенских Соборов используют все прочие общедоступные доказательства. Так, общим местом стала адаптация таких доказательств, как аргумент разных судеб, аргумент общей судьбы, аргумент от животных, а также невозможность точного определения гороскопа в момент рождения или зачатия человека, когда речь идет об астрологическом фатализме.

Однако использование этих классических доводов не было слепым копированием из доступных языческих сочинений. Напротив, они зачастую получали новое, христианское содержание. Отцы адаптировали лексику, переводя нравственные принципы философии Карнеада на язык терминологии христианства, а для подтверждения той или иной мысли часто использовали библейские примеры. Так, аргумент νόμινα βαρβαρικά, как и прежде, часто дополняется указанием на обрезание у евреев, на их рассеяние по всему миру. В качестве аргумента общей судьбы указывается на Всемирный потоп, сожжение Содома, потопление войска фараона в Красном море и др. Также отцы сводили классический нравственный аргумент к одному из основных вопросов богословия — спасению человека.

Однако надо сказать, что, как и в предыдущей главе, не все рассмотренные авторы использовали традиционную аргументацию: философское влияние классической дохристианской полемики против фатализма в частности отсутствует у тех, кто в принципе, относился к философии негативно (например, свт. Епифаний Кипрский).

Наряду с этим получают всё более широкое развитие сугубо христианские аргументы против фатализма, в частности:

1. Авторитет Священного Писания, которое указывает на то, что не следует прибегать к фаталистическим учениям.
2. Фатализм несовместим с учением о свободной воле человека. Добро и зло зависит от нашего произволения. Именно свободная воля является основой для покаяния и спасения и делает человека ответственным за свое

нравственное поведение. Иначе бессмысленны попытки совершенствования в добре, бессмысленны вечная блаженная жизнь и адские мучения, нет места Божественному суду. Таким образом, отрицание существования у человека свободного выбора и перенесение ответственности за зло на Бога не только противоречит благочестию, о чем говорили Карнеад и другие язычники-антифаталисты, но и всему Домостроительству нашего спасения.

3. Фатализм приводит к отрицанию Божественного Промысла. В святоотеческом представлении действия Промысла Божия соотносятся со свободной волей человека. Классическая схема соотношения Промысла Божия и свободной воли человека лучше всего была выражена Немесием Эмесским, прп. Максимом Исповедником и прп. Иоанном Дамаскином. Она заключается в следующем. Свершение того, что не находится во власти человека, полностью зависит от Божьего Промысла, а то, что находится во власти человека, — от свободной воли. Помимо не зависящего от нас, Промысл Божий помогает в совершении добродетелей, начало которых — в свободной воле.

4. Фатализм — выдумка демонов. Их цель — обмануть человека, внушив ему мысль о несвободе и невозможности противостоять греху. Принимая же данную мысль, человек может поработиться греху и диаволу.

5. Некоторые фаталистические течения, в частности астрология, приводят человека к звездопоклонству.

6. В случае принятия фатализма бессмысленны молитвы. Если всё предопределено, то незачем почитать Бога и обращаться к Нему, ибо ничего нельзя изменить.

7. Если всё, в том числе и зло, предопределено Богом, то получается, что Бог — Источник зла. Это абсурд. Таким образом, в представлениях святых отцов IV–VIII вв., вслед за авторами доникейского периода, фатализм тесно увязывается с проблемой теодицеи, а значит, христианин, верующий в Благого Бога, не может быть фаталистом.

Два самых главных аргумента против фатализма — его противоречие учению о свободной воле человека и о Божественном Промысле. Душа человека — объект особого попечения Божественного Промысла. Вместе с тем одним из основных свойств человека, согласно святым отцам, является свободная воля человека. Это *conditio sine qua non* нравственности, без которой

невозможно спасение. Иными словами, отцы видели в фатализме вызов одному из основных христианских учений: человеческой воле, разуму, а соответственно и образу Божьему в человеке, тому, что отличает человека от других существ, тому, что является основой духовной жизни, спасения и обожения.

Важнейший вклад в раскрытие учения о волевой деятельности человека происходит в эпоху христологических споров (V–VII вв.) и, прежде всего, связан с именем прп. Максима Исповедника. И хотя в этот период проблемы антропологии рассматривались церковными мыслителями сквозь призму христологии, значимость учения прп. Максима трудно переоценить. Благодаря ему церковная мысль существенно продвинулась в изложении христианского учения о свободе воли. Он сформулировал весьма важное учение о двух волях человека (природной и гномической), которое стало уже неотъемлемой частью святоотеческого Предания. В богословской системе прп. Максима не остается никакого места античному представлению о судьбе, и он не счел даже нужным разворачивать полемику против фатализма.

На основании сочинений прп. Максима Исповедника можно также подтвердить один из вышеозначенных тезисов. Видно, что в данный период тема критики фатализма не была насущной проблемой для христианских богословов. В отличие, например, от Немесия Эмесского, труд которого «О природе человека» носил во многом характер апологетического трактата против языческой философии, прп. Максим писал в других условиях. Византийская империя была практически полностью христианской, с другими вызовами, прежде всего ересями. Таким образом, становится ясным, что к концу рассматриваемого в диссертации периода фаталистическая тематика постепенно уходит с поля зрения церковных авторов.

Итак, святые отцы эпохи Вселенских Соборов ясно показали губительные последствия представления о судьбе: проповедь Евангелия оказывается напрасной; Божественные угрозы грешникам являются очень спорными; обещанные награды и блаженство просто исчезают; христианство окончательно становится излишним. Тем самым осуждение фатализма стало важным элементом борьбы с язычеством и вытекающими из него суеверными практиками (особенно с астрологией).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Учение о судьбе было предметом споров в Античности, как и в последующие времена, хотя представления о фатуме не были единообразными. Большинство дохристианских авторов — фаталисты, для которых судьба представлялась как нечто самоочевидное. Наиболее значимое место она занимает в рассуждениях стоиков, определявших свободу мудреца как подчинение необходимости. Вместе с тем Античность породила и полемику с фатализмом, венцом которой стали аргументы Карнеада. Однако у позднейших полемистов против фатализма (Филон, Александр Афродисийский) эти аргументы творчески видоизменяются. Особняком стоят взгляды гностиков, которые выглядят непоследовательно: они признают свободу воли для душевных людей, отвергая ее у плотских и духовных.

Священное Писание, в контексте святоотеческого толкования, отрицает фаталистический взгляд на мир и жесткую предопределенность Богом всей жизни человека, которая уничтожала бы свободное волеизъявление самого человека. Церковные авторы категорически отвергали фаталистическое понимание тех мест Священного Писания, где якобы говорится обратное, и на которые ссылались «христианские» фаталисты, в частности гностики (напр. Исх. 4:21, 14:17; Ис. 25:1; Иез. 11:19–20; Рим. 9). Однако, отстаивая свободу воли человека и действие в мире благого Божественного Промысла, святые отцы настаивали на предопределенности от Бога к спасению тех, кто уже в себе проявлял зачатки к добру и истине и свободно двигался в этом направлении. При этом предопределение Божие основывается на Божественном свойстве предведения общей судьбы мироздания и каждого конкретного человека.

Полемика с языческим представлением о судьбе претерпевала определенное развитие в течение II–VIII вв., как это можно видеть на примере восточных святых отцов и церковных писателей указанного

периода, в трудах которых она занимала весьма значимое место. Так, в сочинениях мужей апостольских еще нет обоснованной критики фатализма, поскольку перед данными церковными авторами стояли совсем иные литературные задачи. Хотя уже они стремились уберечь христиан от опасности фаталистических учений, в частности астрологии. В трудах раннехристианских греческих апологетов II в. появляется уже явная критика античного представления о судьбе, которая, однако, еще не носила научно-философского характера. Адресованная язычникам и гностикам, она строилась на очевидных христианских представлениях о Промысле Бога и свободной воле человека. С конца II по IV вв. церковные авторы, в связи с развитием богословской науки, основанной в том числе на плодотворном синтезе христианского Богооткровенного учения и лучших достижений античной философии, всё более активно начинают использовать классическую философскую антифаталистическую аргументацию, разработанную вышеупомянутыми философами. Пика своего развития и окончательного формирования полемика с учением о судьбе достигает в так называемый золотой век святоотеческой письменности (нач. IV — 1-я пол. V вв.) в сочинениях таких авторов, как Евсевий Кесарийский, свт. Григорий Нисский, Диодор Тарсский, свт. Иоанн Златоуст, Немесий Эмесский, и др. Произведения VI–VIII вв. демонстрируют падение интереса к критике фатализма. Причиной этого является окончательная победа в империи христианского мировоззрения над фаталистическими языческими и гностическими взглядами. Редкие авторы, обращающиеся к этой тематике (в частности, Псевдо-Кесарий, прп. Иоанн Дамаскин), в целом воспроизводят аргументацию предшествовавших веков. Кроме того, в данный период наблюдается явный переход интереса от критики фатализма к еще более развернутому изложению положительного учения о Промысле Божиим, что подтверждает целый ряд христианских авторов (Эней Газский, Иоанн Филопон, прп. Максим Исповедник).

Итак, критика представления о судьбе занимала умы представителей всех богословских школ и направлений: Малоазийской (сщмч. Ириней Лионский, сщмч. Ипполит Римский), Александрийской (Климент Александрийский, Ориген, свт. Дионисий Александрийский и др.), Антиохийской (свт. Кирилл Иерусалимский, Диодор Тарский, свт. Иоанн Златоуст, блж. Феодорит Кирский), Восточно-Сирийской (прп. Ефрем Сирий), Газской (Эней, Прокопий). Таким образом, несмотря на многие богословские и космологические разногласия, христианские авторы были едины в борьбе против учения, серьезно угрожавшего свободе человека, — основе библейской антропологии.

Все церковные авторы, участвующие в полемике с фатализмом, стоят прежде всего на твердой позиции свободной воли человека и учения о Промысле Божиим. По сути, всё христианское вероучение базируется на концепции чрезвычайной важности свободы человека. Святые отцы решительно подчеркивали факт свободной воли и нравственной ответственности, подтверждая это библейскими текстами. Свобода — это естественный дар человеку от Творца, который является средством нравственного совершенствования личности и следствием его природы. Когда святые отцы говорят об основном отличии человека от всего того, что в мире подчинено закону необходимости, они указывают на свободу.

Даже в результате грехопадения человек не потерял нравственной свободы, хотя и ограничил возможность ее реализации, поскольку воля людей из-за совершения первого греха стала тяготеть ко злу. Человек остался способен отвергать зло и выбирать добро, благодаря чему он способен вернуть совершенство первозданной природы и изначальной природной воли.

Как с религиозной, так и с этической точки зрения святые отцы в полемике с фатализмом приумножили самые императивные утверждения о самовластии. Поскольку свобода человека для христианства является аксиомой веры, которую нет надобности доказывать, лишь немногие

писатели считали необходимым разрабатывать рациональное доказательство нашей свободы. Иными словами, учение о свободной воле человека зиждется в первую очередь на церковном библейском вероучении, и в глазах большинства церковных авторов не требует философского обоснования. Библия неизбежно предполагает свободу человека, судя по изложенным в ней требованиям к нравственной жизни. Только Ориген и Немесий оставили методическую аргументацию, доказывающую это христианское учение.

Церковные авторы тесно увязывают понятие свободы с разумом. Восходящая к Аристотелю формула Немесия «разум — нечто свободное и самовластное» типична для всего периода христианского осмысления проблематики. На самом деле, чтобы совершить какое-либо действие, разум должен принять решение об этом. Человек может желать как того, что хорошо и похвально, так и того, что плохо и постыдно. Поэтому человек по праву ответствен за свои поступки. В этом отношении важным фактом, подтверждающим реальность нашей свободной воли, а следовательно, опровергающим фатализм, является образование, которое в состоянии исправить человека и его привычки. Возможность человека изменить себя доказывает то, что его жизнь не предопределена никакой необходимостью.

Коренное отличие христианского богословия от языческой философской мысли зиждется на необходимости личных отношений с Богом, которые человек может сформировать лишь усилиями своей свободной воли. Поэтому основная задача свойства свободы человека — помочь ему соединиться с Богом.

Наряду с учением о Промысле Божиим и свободной волей человека, представители древнецерковной письменности использовали и другие христианские аргументы: апелляция к авторитету Священного Писания, которое исключает фаталистическое мировоззрение; указание на действие демонических сил, стремящихся увести человека с пути христианской жизни; бессмысленность молитв и почитания Бога для фаталистов, причисляющих

себя к христианам; звездопоклонство астрологов, обожествляющих небесные светила.

В борьбе с фатализмом многие церковные авторы использовали и философские аргументы. Чаще всего это был нравственный аргумент, который усиливался другими классическими доказательствами: разных судеб, общей судьбы, «обычай варваров», аргумент от животных. Однако философские аргументы в трудах церковных авторов подвергаются некоторой адаптации к реалиям христианской полемики. Например, обрезание у евреев представляется как разновидность «обычаев варваров», библейские катастрофы — как пример аргумента общей судьбы и т. п. Классический нравственный аргумент против фатализма в церковной традиции представляется как элемент сотериологии. Отрицание существования у человека свободного выбора и перенесение ответственности за зло на Бога противоречит не только благочестию, как учили язычники-антифаталисты, но и всему Домостроительству нашего спасения. Последнее указывает на тесную связь, которую проводили святые отцы между фатализмом и проблемой теодицеи. Так, например, если звезды, в случае астрологического фатализма, — причины всех земных событий, в том числе и злых поступков людей, следовательно, их Создатель, Бог — виновник зла. Поэтому христианин, верующий в Благого Бога, не может быть фаталистом.

Некоторые христианские, но не во всем церковные авторы, демонстрировали попытки примирить христианское мировоззрение с элементами учения о судьбе (например, Бардесан, отчасти Синезий Киренский). Однако они остались акцидентальным явлением в общем направлении церковной и в целом — христианской восточной мысли той эпохи.

Итак, тема фатализма является весьма интересной для богословской науки. Ее изучение способствует не только тому, чтобы найти определенные антифаталистические аргументы, но и в каком-то смысле осознать важность дарованной человеку Богом свободной воли, которая является фундаментом

христианской нравственности, а ее отрицание является по своей сути отрицанием всего Евангелия.

Пастыри Церкви и верующие миряне должны хорошо усвоить и применять аргументы церковных писателей о демоническом происхождении фаталистических идей, их неуниверсальности и ошибочности, а также определенную возможность Божественного вмешательства в развитие жизни человека. Верховным правителем мира и всех свободных живых существ является не безличная и бездушная судьба, а Живой Личный Бог. И именно свобода — точка соприкосновения Бога и человека.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Священное Писание

1. Библия: книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета на церковнославянском языке с параллельными местами. М., 2001.
2. Библия: книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 2008.
3. Septuaginta. Stuttgart, 1979.

2. Серийные издания оригинальных текстов

4. Corpus Christianorum. Series Graeca. Brepols, 1976–.
5. Patrologiae cursus completus. Series Graeca / J.-P. Migne (ed.). Paris, 1857–1866.
6. Sources Chrétiennes. Paris, 1942–.

3. Первичные источники^{*}

Анастасий Синаит, прп. (Anastasius Sinaita)

7. Quaest. et respons. — Quaestiones et responsiones // PG 89, 327–825; рус. пер.: Вопросы и ответы // *Анастасий Синаит, прп. Вопросы и ответы.* М., 2015.

Афанасий Великий, свт. (Athanasius Alexandrinus)

8. In Matth. — Commentariis in Evangelium Matthaei // PG 27, 1364–1389; рус. пер.: Из бесед на Евангелие от Матфея // *Афанасий Великий, свт. Творения.* Ч. 4. СТСЛ, 1903. С. 423–444.

* В соответствии с темой диссертации в этот раздел включены только сочинения восточных церковных авторов II–VIII вв. Данные авторы расположены в алфавитном порядке. Остальные источники см. в прочих источниках.

Афинагор Афинский (Athenagoras Atheniensis)

9. De ressurect. — De resurrectione mortuorum // PG 6, 974-1023; рус. пер.:
О воскресении мертвых // Сочинения древних христианских
апологетов. СПб., 1999. С. 92–121.
10. Legat. pro christian. — Legatio pro christianis // PG 6, 890–974; рус. пер.:
Прошение о христианах // Сочинения древних христианских
апологетов. СПб., 1999. С. 53–92.

Бардесан (Bardesanes)

11. Liber legume regionum // The Book of the Laws of Countries. Dialogue on
Fate of Bardaisan of Edessa. Assen, Van Gorcum, 1965. P. 5–63.

Василий Великий, свт. (Basilius Caesariensis)

12. Ep. 1. — Epistula 1 // PG 32, 220–222; рус. пер.: Письмо 1. К Евстафию
Философу // *Василий Великий, свт.* Творения. Т. II. М., 2009. С. 440–
442.
13. Нех. — Homiliae in hexaemeron // PG 29, 3–208; SC 26; рус. пер.:
Беседы на Шестоднев // *Василий Великий, свт.* Творения. Т. I. М., 2012.
С. 319–429.
14. Ном. 9. — Homiliae 9. Quod deus non est auctor malorum // PG 31, 329–
353; рус. пер.: Беседа 9. О том, что Бог не виновник зла // *Василий
Великий, свт.* Творения. Т. I. М., 2012. С. 943–955.
15. Ном. in Ps. — Homiliae super psalmos // PG 29, 209–494; рус. пер.:
Беседы на псалмы // *Василий Великий, свт.* Творения. Т. I. М., 2012.
С. 461–610.
16. In Isaiam. — Enarratio in prophetam Isaiam (dubia) // PG 30, 117–668;
рус. пер.: Толкование на книгу пророка Исаии // *Василий Великий, свт.*
Творения. Т. I. М., 2012. С. 611–864.

Герман Константинопольский, свт. (*Germanus Constantinopolitanus*)

17. De vitae termino // PG 98, 89–132; англ. пер.: Germanos on Predestined Terms of Life / Greek Text and English Transl. by Ch. Garton, L. G. Westerink. – Buffalo, 1979.

Григорий Богослов, свт. (*Gregorius Nazianzenus*)

18. Carm. dogm. — Carmina dogmatica // PG 37, 397–522; рус. пер.: Стихотворения догматические // *Григорий Богослов, свт.* Творения. Т. II. М., 2007. С. 11–48.
19. Carmina Historica. Carmina de se ipso // PG 37, 969–1450; рус. пер.: Стихотворения исторические. О себе самом // *Григорий Богослов, свт.* Творения. Т. II. М., 2007. С. 179–324.
20. Carmina Historica. Carmina quae spectant ad alios // PG 37, 1451–1600; рус. пер.: Стихотворения исторические. Стихи к другим // *Григорий Богослов, свт.* Творения. Т. II. М., 2007. С. 325–368.
21. Orat. — Orationes // PG 35–36, 12–664; рус. пер.: Слова // *Григорий Богослов, свт.* Творения. Т. I. М., 2007. С. 19–574.

Григорий Нисский, свт. (*Gregorius Nyssenus*)

22. Contra fatum // PG 45, 145–173; рус. пер.: Против судьбы // *Григорий Нисский, свт.* Против судьбы. М., 2014.
23. De anim. et res. — Dialogus de anima et resurrectione // PG 46, 11–160; рус. пер.: О душе и воскресении // *Григорий Нисский, свт.* Творения. Ч. 4. М., 1862. С. 201–326.
24. De beat. — Orationes de beatitudinibus // PG 44, 1193–1301; рус. пер.: О блаженствах // *Григорий Нисский, свт.* Творения. Ч. 2. М., 1861. С. 359–478.
25. De inst. christ. — De instituto christiano // PG 46, 287–306; рус. пер.: О цели жизни по Богу и об истинном подвижничестве // Творения древних отцов-подвижников. М., 2012. С. 562–626.

26. De mort. — De mortuis non esse dolendum // PG 46, 497–537; рус. пер.: Слово об усопших // *Григорий Нисский, свт.* Творения. Ч. 7. М., 1868. С. 485–536.
27. De orif. hom. — De orificio hominis // PG 44, 124–256; рус. пер.: Об устройении человека // *Григорий Нисский, свт.* Творения. Ч. 1. М., 1862. С. 76–222.
28. De vita Moys. — De vita Moysis // PG 44, 297–430; рус. пер.: О жизни Моисея Законодателя // *Григорий Нисский, свт.* О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели. М., 1999.
29. In cant. — In Canticum canticorum homiliae // PG 44, 756–1120; рус. пер.: Изъяснение Песни песней Соломона // *Григорий Нисский, свт.* Творения. Ч. 3. М., 1862.
30. Or. catech. — Oratio catechetica magna // PG 45, 11–105; рус. пер.: Большое огласительное слово // *Григорий Нисский, свт.* Творения. Ч. 4. М., 1862. С. 1–110.

Диодор Тарсский (Diodorus Tarsensis)

31. Fragmenta e libro contra fatum // PG 103, 829–877; *Photius. Bibliothecae.* T. IV («Codices» 223–229). Paris. 1965. P. 8–48.

Дионисий Великий, свт. (Dionysius Alexandrinus)

32. De nat. — De natura // PG 10, 1249–1269; рус. пер.: О природе // *Дионисий Великий, свт.* Творения. Казань, 1900. С. 1–19.

Евсевий Кесарийский (Eusebius Caesariensis)

33. Contr. Hier. — Contra Hieroclem // PG 22, 795–868; рус. пер.: Против Гиерокла // Раннехристианские апологеты II–IV веков. Переводы и исследования. М., 2000. С. 156–187.
34. Demonstr. Ev. — Demonstratio Evangelica // PG 22, 9–794; англ. пер.: *Eusebius of Caesarea. Demonstratio Evangelica.* London, 1920.

35. De solemn. pasch. — De solemnitate paschali // PG 24, 693–706.
36. Hist. Eccl. — Historia ecclesiastica // PG 20, 45–906; рус. пер.: Церковная история // *Евсевий Кесарийский*. Церковная история. СПб., 2013.
37. In Ps. — Commentaria in psalmos // PG 23, 72–441.
38. Praep. Ev. — Praeparatio Evangelica // PG 21, 21–1408; англ. пер.: *Eusebii Pamphili. Evangelicae Praeparationis. Vol. 1–5. Oxford, 1903.*

Епифаний Кипрский, свят. (Eiphanius Constantiensis)

39. Adv. haer. — Panarion (Adversus haereses) // PG 41, 173–1200 — 42, 9–832; рус. пер.: Панарион (Против ересей) // *Епифаний Кипрский, свят.* Творения. Ч. 1–5. М., 1872–1882.
40. Ancor. — Ancoratus // PG 43, 11–236; рус. пер.: Слово якорное // *Епифаний Кипрский, свят.* Творения. Ч. 6. М., 1885. С. 5–212.

Ефрем Сирин, прп. (Ephraemi Syri)

41. Against Bardaisan’s “Domnus” // *Mitchell C. W. S. Ephraim’s Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan. Vol. II: The Discourse Called “Of Domnus” and Six Other Writings. Oxford, 1921. P. I–XXII.*
42. Discourses to Hupatius (I–V) // *Mitchell C. W. S. Ephraim’s Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan. Vol. I: The Discourses Addressed to Hupatius. Oxford, 1912.*
43. Stanzas against Bardaisan // *Mitchell C. W. S. Ephraim’s Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan. Vol. II: The Discourse Called “Of Domnus” and Six Other Writings. Oxford, 1921. P. LXVI–LXXIX.*
44. Огласительное слово об оскудении добрых дел и о долготерпении Божиим // *Ефрем Сирин, прп.* Творения. Т. III. М., 2014. С. 412–413.
45. О свободной воле человека // *Ефрем Сирин, прп.* Творения. Т. V. М., 2014. С. 23–31.

46. Семь деланий у монаха // *Ефрем Сири́н, прп.* Творения. Т. III. М., 2014. С. 420–423.
47. Слово о суде и об умилении // *Ефрем Сири́н, прп.* Творения. Т. II. М., 2014. С. 57–63.
48. Слово умиленное // *Ефрем Сири́н, прп.* Творения. Т. I. М., 2014. С. 117–130.
49. Толкование на книгу Бытия // *Ефрем Сири́н, прп.* Творения. Т. VI. М., 2014. С. 180–297.
50. Толкование на книгу Исход // *Ефрем Сири́н, прп.* Творения. Т. VI. М., 2014. С. 296–337.
51. Толкование на книгу пророчества Исаии // *Ефрем Сири́н, прп.* Творения. Т. V. М., 2014. С. 289–384.
52. Толкование на Послание к Римлянам // *Ефрем Сири́н, прп.* Творения. Т. VII. М., 2014. С. 10–57.

Игнатий Богоносец, сщмч. (Ignatius Antiochenus)

53. Ad Eph. — Epistola ad Ephesios // PG 5, 643–662; SC 10, p. 56–79; рус. пер.: Послание к Ефесянам // Писания мужей апостольских. М., 2008. С. 331–340.
54. Ad Rom. — Epistola ad Romanos // PG 5, 685–696; рус. пер.: Послание к Римлянам // Писания мужей апостольских. М., 2008. С. 352–357.

Иоанн Дамаскин, прп. (Iohannes Damascenus)

55. Contr. Manich. — Dialogus contra Manichaeos // PG 94, 1505–1584; рус. пер.: Против манихеев // *Иоанн Дамаскин, прп.* Творения: Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники. М., 1997. С. 30–74.
56. Exp. fidei. — Expositio fidei // PG 94, 789–1228; рус. пер.: Точное изложение православной веры // *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. М., 2003.

Иоанн Златоуст, свт. (Iohannes Chrysostomus)

57. Ad Colossen. — In epistulam ad Colossenses homiliae // PG 60, 299–392; рус. пер.: Беседы на Послание к Колоссянам // *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. XI. Кн. 1. СПб., 1905. С. 356–469.
58. Ad Corinth. II. — In epistulam II ad Corinthios homiliae // PG 61, 9–610; рус. пер.: Беседы на Второе послание к Коринфянам // *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. X. Кн. 1–2. СПб., 1904. С. 5–728.
59. Ad Eph. — In epistulam ad Ephesios argumentum et homiliae // PG 62, 9–176; рус. пер.: Беседы на Послание к Ефессянам // *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. XI. Кн. 1. СПб., 1905. С. 5–218.
60. Ad Galatas. — In epistulam ad Galatas commentarius // PG 61, 611–682; рус. пер.: Толкование на Послание к Галатам // *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. X. Кн. 2. СПб., 1904. С. 729–816.
61. Ad Hebr. — In epistulam ad Hebraeos argumentum et homiliae // PG 63, 9–236; рус. пер.: Толкование на Послание к евреям // *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. XII. Кн. 1. СПб., 1906. С. 5–281.
62. Ad Rom. — In epistulam ad Romanos homiliae // PG 60, 391–682; рус. пер.: Беседы на Послание к Римлянам // *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. IX. Кн. 2. СПб., 1903. С. 488–859.
63. Ad Thessal. II. — In epistulam II ad Thessalonicenses homiliae // PG 62, 391–500; рус. пер.: Толкование на Второе послание к Фессалоникийцам // *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. XI. Кн. 2. СПб., 1905. С. 475–617.
64. Ad Timoth. I. — In epistulam I ad Timotheum argumentum et homiliae // PG 62, 501–600; рус. пер.: Толкование на Первое послание к Тимофею // *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. XI. Кн. 2. СПб., 1905. С. 618–755.
65. Adv. oppugn. mon. — Adversus oppugnatores vitae monasticae // PG. 47, 319–386; рус. пер.: К враждующим против монашеской жизни // *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. I. Кн. 1. СПб., 1898. С. 44–124.
66. Contra Jud. et gent. — Contra Iudaeos et gentiles quod Christus sit Deus // PG 48, 813–838; рус. пер.: Доказательство против иудеев и язычников

- о том, что Христос есть Бог // *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. II. Кн. 2. СПб., 1898. С. 616–644.
67. De Anna. — De Anna sermones // PG 54, 631–676; рус. пер.: Пять слов об Анне // *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. IV. Кн. 2. СПб., 1898. С. 776–830.
68. De Chan. — De Chananaea (spuria) // PG 52, 449–460; рус. пер.: О хананеянке // *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. VIII. Кн. 2. СПб., 1902. С. 826–841.
69. De diabol. — De diabolo tentatore homiliae 1–3 // PG 49, 241–276; рус. пер.: Беседы о диаволе // *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. II. Кн. 1. СПб., 1896. С. 273–307.
70. De fat. et prov. — De fato et providentia // PG 50, 749–774; рус. пер.: О судьбе и Промысле // *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. II. Кн. 2. СПб., 1896. С. 797–830.
71. De perf. caritate. — Homilia de perfecta caritate // PG 56, 279–290; рус. пер.: Беседа о совершенной любви, и о воздаянии по достоинству дел, и о сокрушении // *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. VI. Кн. 2. СПб., 1900. С. 576–589.
72. De poenit. — De poenitentia // PG 59, 757–766; рус. пер.: О покаянии // *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. VIII. Кн. 2. СПб., 1902. С. 973–987.
73. De pseudoprophetis. — Sermo de pseudoprophetis // PG 59, 553–568; рус. пер.: Слово о лжепророках // *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. VIII. Кн. 2. СПб., 1902. С. 695–715.
74. Hom. in Gen. — In Genesim homiliae // PG 53, 21–385; 54, 385–580; рус. пер.: Беседы на книгу Бытия // *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. IV. Кн. 1–2. СПб., 1898. С. 1–725.
75. Hom. postq. gothus. — Homilia habita postquam presbyter gothus // PG 63, 499–510; рус. пер.: Гомилия, произнесенная после [проповеди] готского пресвитера // *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. XII. Кн. 1. СПб., 1906. С. 329–341.

76. In Acta apostol. — In Acta apostolorum homiliae // PG 60, 13–384; рус. пер.: Беседы на Деяния Апостольские // *Иоанн Златоуст, свят.* Творения. Т. IX. Кн. 1. СПб., 1903. С. 5–478.
77. In illud: Domine, non est in homine // PG 56, 153–162; рус. пер.: Гомилия на слова: «Знаю, Господи, что не в воле человека путь его» (Иер. 10:23) // *Иоанн Златоуст, свят.* Творения. Т. VI. Кн. 1. СПб., 1900. С. 442–452.
78. In Iohan. — In Iohannem homiliae // PG 59, 23–482; рус. пер.: Беседы на Евангелие от Иоанна // *Иоанн Златоуст, свят.* Творения. Т. VIII. Кн. 1. СПб., 1902.
79. In Matth. — In Matthaеum homiliae // PG 57, 13–58, 794; рус. пер.: Беседы на Евангелие от Матфея // *Иоанн Златоуст, свят.* Творения. Т. VII. Кн. 1–2. СПб., 1901.

Иоанн Лествичник, прп. (Ioannes Climacus)

80. Scala // PG 88, 631–1166; рус. пер.: Лествица // *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. М., 2002.

Иоанн Филопон (Ioannes Philoponus)

81. De aetern. mundi. — De aeternitate mundi contra Proclum // *Rabe H.* Ioannes Philoponus. De aeternitate mundi contra Proclum. Leipzig, 1899.
82. De opif. mundi. — De opificio mundi libri VII // *Reichardt G.* Ioannes Philoponus. De opificio mundi libri VII. Leipzig, 1897; франц. пер.: *Jean Philopon.* La creation du monde. Paris, 2014.

Ипполит Римский, сщмч. (Hippolytus Romanus)

83. Ref. — Refutatio omnium haeresium (Philosophoumena) // PG 16, 3017–3454; англ. пер.: *Hippolytus of Rome, st.* Philosophoumena or the Refutation of all Heresies. Vol. 1–2. London, 1921.

Иринеи Лионский, сщмч. (Irenaeus Lugdunensis)

84. Adv. — Adversus haereses // PG 7, 437–1224; рус. пер.: Против ересей // *Иринеи Лионский, св.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008. С. 21–535.

Исидор Пелусиот, прп. (Isidorus Pelusiota)

85. Epistulae // PG 78, 177–1645; SC 422, 454; рус. пер.: Письма // *Исидор Пелусиот, прп.* Творения. Ч. 1–3. М., 1859–1860.

Иустин Философ, мч. (Iustinus Martyr)

86. 1Apol. — Apologia 1 // PG 6, 328–440; рус. пер.: Апология первая // Памятники древней христианской письменности в русском переводе. Т. III: Сочинения древних христианских апологетов. М., 1862. С. 37–113.
87. 2Apol. — Apologia 2 // PG 6, 441–470; рус. пер.: Апология вторая // Памятники древней христианской письменности в русском переводе. Т. III: Сочинения древних христианских апологетов. М., 1862. С. 114–130.
88. Dial. — Dialogus cum Tryphone Iudaeo // PG 6, 472–800; рус. пер.: Разговор с Трифоном иудеем // Памятники древней христианской письменности в русском переводе. Т. III: Сочинения древних христианских апологетов. М., 1862. С. 141–380.

Кирилл Александрийский, свт. (Cyrillus Alexandrinus)

89. Ad Rom. — Explanatio in epistolam ad Romanos // PG 74, 773–856.
90. Contra Jul. — Contra Julianum // PG 76, 557–1064.
91. De adorat. et cult. — De adoratione et cultu in spiritu et veritate // PG 68, 133–1126; рус. пер.: О поклонении и служении в Духе и истине // *Кирилл Александрийский, свт.* Творения. Ч. 1–3. М., 1880–1884.

92. De exitu animi // PG 77, 1072–1089; рус. пер.: Об исходе души и о
Втором пришествии // *Кирилл Александрийский, свт.* Слово о исходе
души и Страшном Суде. М., 1909.
93. Glaph. in Pent. — Glaphyga in Pentateuchum // PG 69, 9–678; рус. пер.:
Глафиры, или Искусные объяснения избранных мест из Пятикнижия
Моисея // *Кирилл Александрийский, свт.* Творения. Ч. 4–5. М., 1886–
1887.
94. Hom. pasch. — Homiliae paschales // PG 77, 401–981; SC 372, 392, 434;
рус. пер.: Пасхальные проповеди // *Миролюбов А.* Проповеди святого
Кирилла Александрийского. Киев, 1889. С. 108–231.
95. In Iohan. — Commentarii in Iohannem // PG 73, 9–1056; 74, 9–756; рус.
пер.: Толкование на Евангелие от Иоанна // *Кирилл Александрийский,
свт.* Творения. Ч. 12–15. М., 1901–1909.
96. In Isaiam. — Commentarius in Isaiam prophetam // PG 70, 9–1450; рус.
пер.: Толкование на пророка Исаию // *Кирилл Александрийский, свт.*
Творения. Ч. 6–8. М., 1887–1890.
97. In Jon. — Commentarius in Jonam prophetam // PG 71, 598–639; рус.
пер.: Толкование на пророка Иону // *Кирилл Александрийский, свт.*
Творения. Ч. 10. М., 1893. С. 19–56.

Кирилл Иерусалимский, свт. (Cirillus Hierosolymitanus)

98. Cat. ad illum. — Catecheses ad illuminandos // PG 33, 369–1060; рус.
пер.: Поучения огласительные // *Кирилл Иерусалимский, свт.* Поучения
огласительные и тайноводственные. М., 2010. С. 7–323.

Климент Александрийский (Clementis Alexandrini)

99. Ex. — Excerpta ex scriptis Theodoti // PG 9, 653–697; рус. пер.:
Извлечения из Феодота // *Афонасин Е. В.* Гносис. Фрагменты и
свидетельства. СПб, 2008. С. 203–234.

100. Paed. — Paedagogus // PG 8, 249–684; рус. пер.: Педагог // *Климент Александрийский*. Педагог. М., 1996.
101. Prot. — Protrepticus // PG 8, 49–246; рус. пер.: Увещание к язычникам // *Климент Александрийский*. Увещание к язычникам. Кто из богатых спасется. СПб., 2006. С. 47–143.
102. Q.d.s. — Quis diues saluetur // PG 9, 603–652; рус. пер.: Кто из богатых спасется // *Климент Александрийский*. Увещание к язычникам. Кто из богатых спасется. СПб., 2006. С. 238–276.
103. Strom. — Stromatum // PG 8, 685–9, 602; рус. пер.: Строматы // *Климент Александрийский*. Строматы. Т. I–III. Кн. 1–7. СПб., 2003.

Максим Исповедник, прп. (Maximus Confessor)

104. Amb. — Ambiguum liber // PG 91, 1032–1417; рус. пер.: Амбигвы // *Максим Исповедник, прп.* О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (амбигвы). М., 2006.
105. De carit. — Capita de caritate // PG 90, 960–1080; рус. пер.: Главы о любви // *Максим Исповедник, прп.* Творения. Кн. I: Богословские и аскетические трактаты. М., 1993. С. 96–145.
106. Disp. Biz. — Disputatio Bizyae // PG 90, 135–172; рус. пер.: Диспут в Визии // *Максим Исповедник, прп.* Poleмика с оригенизмом и моноэнергизмом. СПб., 2007. С. 175–198.
107. Disp. Pyr. — Disputatio cum Pyrrho // PG 91, 288–353; рус. пер.: Диспут с Пирром // Диспут с Пирром: преподобный Максим Исповедник и христологические споры VII столетия. М., 2004. С. 146–237.
108. Ep. — Epistulae // PG 91, 364–649; рус. пер.: Письма // *Максим Исповедник, прп.* Письма. СПб., 2007.
109. Opusc. — Opuscula theologica et polemica // PG 91, 9–285; рус. пер.: Богословско-полемические сочинения // *Максим Исповедник, прп.* Богословско-полемические сочинения. СПб., 2014. С. 299–484.

110. Quaest. et dub. — Quaestiones et dubia // PG 90, 785–856; CCSG 10; рус. пер.: Вопросы и затруднения // *Максим Исповедник, прп.* Вопросы и затруднения. М., 2008.
111. Quaest. ad Thalas. — Quaestiones ad Thalassium // PG 90, 244–785; рус. пер.: *Максим Исповедник, прп.* Творения. Кн. II: Вопросы-ответы к Фалассию. М., 1994.
112. Theolog. et oeconom. — Capita theologica et oecumenica // PG 90, 1084–1173; рус. пер.: Главы о богословии и о Домостроительстве воплощения Сына Божия // *Максим Исповедник, прп.* Творения. Кн. I: Богословские и аскетические трактаты. М., 1993. С. 215–256.

Мефодий Патарский, сщмч. (Methodius Olymptius)

113. Conv. — Convivium decem virginum // PG 18, 28–220; SC 95; рус. пер.: Пир десяти дев // *Мефодий Патарский, сщмч.* Полное собрание творений. СПб., 1905. С. 25–140.
114. De lib. — De libero arbitrio // PG 18, 240–265; рус. пер.: О свободе воли // *Мефодий Патарский, сщмч.* Полное собрание творений. СПб., 1905. С. 171–191.
115. De res. — De resurrectione // PG 18, 265–329; рус. пер.: О Воскресении // *Мефодий Патарский, сщмч.* Полное собрание творений. СПб., 1905. С. 192–271.

Немесий Эмесский (Nemesius Emesenus)

116. De nat. hom. — De natura hominis // PG 40, 504–817; рус. пер.: О природе человека // *Немесий, еп. Эмесский.* О природе человека. М., 2011.

Ориген (Origenes)

117. Ad Rom. — Commentarii in epistolam ad Romanos // PG 14, 833–1292; рус. пер.: Толкование на Послание к Римлянам // URL:

https://ekzeget.ru/bible/rim/1/?interpretator_id=7 (дата обращения: 16.11.18).

118. Cels. — Contra Celsum // PG 11, 641–1632; SC 132, 136, 147; рус. пер.: Против Цельса // *Ориген. О началах. Против Цельса.* СПб., 2008. С. 404–790; Богословский вестник. М., СТПБИ, вып. 2. М., 1999. С. 48–62.
119. De princ. — De principiis // PG 11, 115–414; SC 252; рус. пер.: О началах // *Ориген. О началах. Против Цельса.* СПб., 2008. С. 36–402.
120. Ex. in Ps. — Exegetica in Psalmos // PG 12, 1053–1686.
121. In Matth. — Commentarii in Matthaicum // PG 13, 829–1800; SC 162, p. 7–129; англ. пер.: The Ante-Nicene Fathers. Vol. 9. Peabody, Massachusetts. 1995. P. 409–512.
122. Or. — De oratione // PG 11, 416–562; рус. пер.: О молитве // *Ориген. Творения. О молитве и увещание к мученичеству.* СПб., 1897. С. 3–164.
123. Phil. — Commentarii in Genesim. E libro III (Philocalia. 23) // PG 12, 49–85; англ. пер.: The Philocalia of Origen. Edinburgh. 1911. P. 173–197.

Прокопий Газский (Procopius Gazaеus)

124. Comment. in Genes. — Commentarii in Genesim // PG 87, 84–97; франц. пер.: Les Pères de l'Église et l'Astrologie. Paris, 2003. P. 197–210.

Псевдо-Кесарий (Pseudo-Caesarius)

125. Dialogi. — Quaestiones et responsiones (dialogi) // PG 38, 852–1189; слав. пер.: Четыре беседы Кесария, или Вопросы святого Сильвестра и ответы преподобного Антония (текст по рукописи XV века, принадлежащей Московской духовной академии). М., 1890; рус. пер.: Вопросы святого Сильвестра и ответы преподобного Антония. М., 2001.

Синезий Киренский (Synesius Cyrenensis)

126. Calv. encom. — Calviti encomium // PG 66, 1167–1210; рус. пер.: Похвала лысине // *Синезий Киренский*. Полное собрание творений. Т. I. Трактаты и гимны. СПб., 2012. С. 5–40.
127. De Dione // PG 66, 1111–1167; рус. пер.: О жизни по Диону // *Синезий Киренский*. Полное собрание творений. Т. I. Трактаты и гимны. СПб., 2012. С. 139–178.
128. De Prov. — De Providentia // PG 66, 1209–1282; рус. пер.: Египетские речи, или О Промысле // *Синезий Киренский*. Полное собрание творений. Т. I. Трактаты и гимны. СПб., 2012. С. 87–138.
129. De regno // PG 66, 1054–1111; рус. пер.: О царстве // *Синезий Киренский*. Полное собрание творений. Т. I. Трактаты и гимны. СПб., 2012. С. 51–86.
130. Ep. — Epistolae // PG 66, 1322–1562; *Hercher R. Epistolographi Graeci. Amsterdam, 1965. P. 638–739*; рус. пер.: Письма // *Синезий Киренский*. Полное собрание творений. Т. II. Письма. СПб., 2014.

Татиан (Tatiani)

131. Or. — Oratio adversus Graecos // PG 6, 804–888; рус. пер.: Речь против эллинов // *Сочинения древних христианских апологетов*. СПб., 1999. С. 10–45.

Феодорит Кирский, блж. (Theodoretus Cyrrhensis)

132. Ad Philip. — Interpretatio epistolae ad Philippenses // PG 82, 557–590; рус. пер.: Толкование на Послание к Филиппийцам // *Феодорит Кирский, блж.* Толкование на послания святого апостола Павла. М., 2013. С. 194–206.

133. Ad Rom. — Interpretatio epistolae ad Romanos // PG 82, 43–228; рус. пер.: Толкование на Послание к Римлянам // *Феодорит Курский, блж.* Толкование на послания святого апостола Павла. М., 2013. С. 20–80.
134. Ad Timoth. I. — Interpretatio epistolae I ad Timotheum // PG 82, 788–830; рус. пер.: Толкование на Первое послание к Тимофею // *Феодорит Курский, блж.* Толкование на послания святого апостола Павла. М., 2013. С. 272–287.
135. De Prov. orat. — De Providentia orationes // PG 83, 556–773; рус. пер.: Десять глав о Промысле // *Феодорит Курский, блж.* Десять Слов о Промысле. М., 2014.
136. Ep. — Epistolae // PG 83, 1173–1494; рус. пер.: Письма // *Феодорит Курский, блж.* Творения. Ч. 7–8. Сергиев Посад, 1907.
137. Graec. affect. — Graecarum affectionum curatio // PG 83, 784–1152; SC 57.
138. Haeretic. fabul. — Haereticarum fabularum compendium // PG 83, 439–556; рус. пер.: Сокращенное изложение Божественных догматов // *Феодорит Курский, блж.* Сокращенное изложение Божественных догматов. М., 2014.
139. In Deut. — Quaestiones in Deuteronomium // PG 80, 401–456; рус. пер.: Толкование на книгу Второзаконие // *Феодорит Курский, блж.* Творения. Ч. 1. СТСЛ, 1905. С. 195–229.
140. In Exod. — Quaestiones in Exodum // PG 80, 225–298; рус. пер.: Толкование на книгу Исход // *Феодорит Курский, блж.* Творения. Ч. 1. СТСЛ, 1905. С. 89–131.
141. In Ezech. — Interpretatio in Ezechielem // PG 81, 807–1255; рус. пер.: Толкование на пророка Иезекииля // *Феодорит Курский, блж.* Творения. Ч. 6. М., 1859. С. 355–728.
142. In Gen. — Quaestiones in Genesin // PG 80, 77–226; рус. пер.: Толкование на книгу Бытия // *Феодорит Курский, блж.* Творения. Ч. 1. СТСЛ, 1905. С. 7–88.

143. In Ier. — Interpretatio in Ieremiam // PG 81, 496–805; рус. пер.: Толкование на пророка Иеремию // *Феодорит Кирский, блж.* Творения. Ч. 6. М., 1859. С. 105–315.
144. In Mich. — Interpretatio Michae prophetae // PG 81, 1741–1786; рус. пер.: Толкование на пророка Михея // *Феодорит Кирский, блж.* Творения. Ч. 4. М., 1857. С. 413–452.

Феофил Антиохийский, свт. (Theophilus Antiochenus)

145. Ad Autol. — Ad Autolyicum // PG 6, 1023–1168; рус. пер.: Послание к Автолику // Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1999. С. 128–194.

Эней Газский (Aeneas Gaza)

146. Ep. — Epistolae // Hercher R. Epistolographi Graeci. Parisiis, 1873. P. 24–32; рус. пер. (частично): Письма // Памятники византийской литературы IV–IX веков. М., 1968. С. 157–160.
147. Theoph. — Theophrastus // PG 85, 872–1004; англ. пер.: Aeneas of Gaza, Theophrastus with Zacharias of Mytilene, Ammonius. London, 2014. P. 11–53.

4. Прочие источники

148. *Аристотель*. Никомахова этика // *Аристотель*. Сочинения. Т. IV. М., 1983. С. 53–294.
149. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Т. VI. Послание к Римлянам. Тверь, 2003.
150. *Гомер*. Илиада. М., 1960.
151. *Горгий*. Похвала Елене // Ораторы Греции. М., 1985. С. 27–31.
152. *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 2011.

153. *Кальвин Ж.* Толкования на Послания апостола Павла к Римлянам и Галатам. Минск, 2007.
154. *Лукиан.* О смерти Перегрини. Казань, 1916.
155. *Лукреций.* О природе вещей. М., 1983.
156. Материалисты Древней Греции: собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. М., 1955.
157. *Платон.* Государство // *Платон.* Сочинения. Т. III. Ч. 1. СПб., 2007. С. 97–494.
158. *Платон.* Законы // *Платон.* Сочинения. Т. IV. М., 1994. С. 71–437.
159. *Платон.* Политик // *Платон.* Сочинения. Т. IV. М., 1994. С. 3–70.
160. *Платон.* Тимей // *Платон.* Сочинения. Т. III. М., 1994. С. 421–500.
161. *Плотин.* Эннеады. I–VI. СПб., 2004–2005.
162. *Прокл Диадох.* О вечности мира. М., 2012.
163. *Секст Эмпирик.* Против разных наук // *Секст Эмпирик.* Сочинения. Т. II. М., 1976. С. 51–206.
164. *Сенека.* О провидении // Сретенский сборник. Вып. III. М., 2012. С. 122–140.
165. *Сенека.* Нравственные письма к Луцилию. М., 2015.
166. Симфония по творениям преподобного Ефрема Сирина. М., 2008.
167. Творения древних отцов-подвижников. М., 2012.
168. *Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Евангелия от Матфея и от Марка. М., 2010.
169. Фрагменты ранних стоиков. Т. I–III. М., 1998–2010.
170. *Цицерон М. Т.* О дивинации // *Цицерон М. Т.* Философские трактаты. М., 1985. С. 191–298.
171. *Цицерон М. Т.* О судьбе // *Цицерон М. Т.* Философские трактаты. М., 1985. С. 299–316.
172. *Цицерон М. Т.* Речи против Луция Сергия Катилины // *Цицерон М. Т.* Речи. Т. I. М., 1962. С. 292–330.
173. *Alexander of Aphrodisias.* On Fate. London, 1983.

174. *Philo of Alexandria. Works* (Loeb Classical Library in 12 volumes). Vol. IX. London, 1985.
175. *Philon d' Alexandrie. De Providentia*. Paris, 1973.
176. *Theophylaktos Simokattes. On Predestined Terms of Life* / edd. Ch. Garton – L. G. Westerink. – Buffalo, New York (Arethusa Monographs 6), 1978.

5. Литература

177. *Аверинцев С. С. Предопределение* // *Философская энциклопедия*. Т. IV. М., 1967. С. 357–359.
178. *Аверинцев С. С. Судьба* // *Философская энциклопедия*. Т. V. М., 1970. С. 158–159.
179. *Аллен Б. Игнатий Антиохийский. Епископ-мученик и происхождение епископата*. М., 2012.
180. *Асмус В. Ф. Античная философия: учебное пособие*. М., 1976.
181. *Афиногенов Д. Е. Герман I, святитель, патриарх Константинопольский* // *Православная энциклопедия*. Т. XI. М., 2006. С. 254–260.
182. *Афонасин Е.В. Гносис. Фрагменты и свидетельства*. СПб., 2008.
183. *Беневич Г. И. Краткая история «промысла» от Платона до Максима Исповедника*. СПб., 2013.
184. *Беневич Г. И. Иоанн Филопон* // *Антология восточнохристианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия*. Т. II. СПб, 2009. С. 33–54.
185. *Беневич Г. И. Святой Иринеи Лионский* // *Антология восточнохристианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия*. Т. I. СПб., 2009. С. 27–35.
186. *Беневич Г. И., Фокин А. Р., Феодор (Юлаев), иером. Максим Исповедник, преподобный*. // *Православная энциклопедия*. Т. XLIII. М., 2016. С. 52–103.

187. *Богута А.* Представления о пределах жизни в Византийской традиции на примере трактата святителя Германа Константинопольского «Περὶ ὄρων ζωῆς» (маг. дисс.). Сергиев Посад, 2015.
188. *Бондаренко Ю. Я.* Идея судьбы: корни и эволюция. М., 1989.
189. *Бондаренко Ю. Я.* Человек. Судьба. Вселенная. Глазами древних мудрецов. М., 1994.
190. *Брок С.* Ефрем Сирий // Православная энциклопедия. Т. XIX. М., 2008. С. 79–105.
191. *Буше-Леклерк О.* История гадания в Античности. Греческая астрология, некромантия, орнитомантия. М., 2011.
192. *Вальденберг В. Е.* История византийской политической литературы в связи с историей философских течений и законодательства. СПб., 2008.
193. *Ващева И. Ю.* Евсевий Кесарийский и становление раннесредневекового историзма. СПб., 2006.
194. *Введенский Д. И.* Эней Газский и его сочинение: «Феофраст, или О бессмертии души и воскресении». Историко-догматический этюд // Православный Собеседник. 1902. № 4. С. 1–18.
195. *Вергезе П., свящ.* Взаимоотношение между Богом, человеком и миром в творениях святого Григория Нисского // Журнал Московской Патриархии. 1971. № 6. С. 65–68; № 7. С. 78–79.
196. *Виндельбанд В.* История древней философии. Киев, 1995.
197. *Виноградов Н., свящ.* Догматическое учение святого Григория Богослова. Казань, 1887.
198. *Вишняков А.* Император Юлиан Отступник и литературная полемика с ним святого Кирилла, архиепископа Александрийского, в связи с предшествующей историей литературной борьбы между христианами и язычниками. Симбирск, 1908.
199. *Владимирский Ф. С.* Антропология и космология Немезия, епископа Емесского. Житомир, 1912.
200. *Воронов Л., прот.* Догматическое богословие. Клин, 2000.

201. *Гайденок П. П.* Тема судьбы и представление о времени в древнегреческом мировоззрении // Вопросы философии. № 9, 1969. С. 88–98.
202. *Глубоковский Н. Н.* Блаженный Феодорит Кирский. Его жизнь и литературная деятельность. Т. II. М., 1890.
203. *Говорун С. Н.* Воля // Православная энциклопедия. М., 2005. Т. IX. С. 293–319.
204. *Гоголева Е. Н.* Феномен воли и волевой сферы в античных и средневековых восточнохристианских психологических представлениях II–VII веков. М., 2005.
205. *Горан В. П.* Древнегреческая мифологема судьбы. Новосибирск, 1990.
206. Греческо-русский лексикон Нового Завета. Житомир, 2006.
207. *Гринцер Н. П.* Грамматика судьбы (фрагмент теории Стои) // Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994. С. 19–25.
208. *Гроссу Н., прот.* Основной характер проповеди святого Иоанна Златоуста // Труды Киевской духовной академии. 1907. № 11. С. 463–477.
209. *Дворецкая М. Я.* Развитие и становление психологического учения о человеке восточных христиан Средневековья. М., 2006.
210. *Денисюк С.* Астрологическая тематика в церковной письменности II–VIII веков: Диссертация на соискание степени магистра богословия. Сергиев Посад, 2015.
211. *Денисюк С.* Классическая аргументация в антиастрологической полемике отцов-каппадокийцев // Материалы кафедры богословия. 2014–2015. Сергиев Посад: Московская духовная академия, 2016. С. 314–335.
212. *Денисюк С., диак.* Критика астрологического фатализма в творениях святителя Иоанна Златоуста // Сборник докладов историко-богословской научно-практической конференции «Златоустовские чтения». М., 2017. С. 167–176.

213. *Денисюк С. В., иер.* Критика фатализма в трактате «Против судьбы» святителя Григория Нисского в контексте его учения о свободе воли // Вестник Омской православной духовной семинарии. 2018. Вып. 1(4). С. 25–35.
214. *Денисюк С., свящ.* Священное Писание, святые отцы и церковные писатели об астрологии. М., 2017.
215. *Диллон Д.* Средние платоники. СПб., 2002.
216. *Доддс Э. Р.* Греки и иррациональное. СПб., 2000.
217. *Доддс Э. Р.* Язычник и христианин в смутное время: некоторые аспекты религиозных практик в период от Марка Аврелия до Константина. СПб., 2003.
218. *Епифанович С. Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 2003.
219. *Зарин С. М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. Т. I. Кн. 2. СПб., 1907.
220. *Иваницкий В. Ф.* Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности. Киев, 1911.
221. *Иванов С. А.* Псевдо-Кесарий // Свод древнейших письменных известий о славянах. Т. I. М., 1994. С. 251–259.
222. *Игнасио Ортис де Урбина.* Сирийская патрология. М., 2013.
223. *Каптен Г. Ю.* Критика оригенизма в философии Максима Исповедника. СПб., 2010.
224. *Кареев Н. И.* Фатализм // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXXV. СПб, 1902. С. 356–357.
225. *Киприан (Керн), архим.* Патрология. Т. I. Париж, М., 1996.
226. *Кессиди Ф.* От мифа к логосу. Становление греческой философии. СПб., 2003.
227. *Кирилл (Зинковский), иером.* Термин «φύσις» в древнегреческой философии, Священном Писании и в творениях доникейских

- церковных писателей // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2011. Т. 12. № 3. С. 75–88.
228. *Козлов М., прот., Огицкий Д. П.* Западное христианство: взгляд с Востока. М., 2009.
229. *Колмаков В. Б.* Античный пессимизм // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. 2012. № 2. С. 131–143.
230. *Колмаков В. Б.* Пессимизм в Древнем мире // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. 2012. № 1. С. 131–142.
231. *Коцюба В. И.* Христианский и неоплатонический провиденциализм: понятие о Промысле у Иоанна Златоуста, Саллюстия и Прокла // Альфа и Омега. М., 2005. № 3 (44). С. 153–175.
232. *Кошеленко Г. А.* Бардесан // Православная энциклопедия. Т. IV. М., 2002. С. 333.
233. *Кюмон Ф.* Восточные религии в римском язычестве. СПб., 2002.
234. *Лакомкин В., свящ., Беневич Г. И.* Иоанн Филопон // Православная энциклопедия. Т. XXIV. М., 2010. С. 628–647.
235. *Лепорский П. И.* Учение святого Иоанна Златоуста о совести // Христианское чтение. 1898. № 1. С. 89–102.
236. *Лонг А. А.* Средний платонизм // Академия. Материалы и исследования по истории платонизма. Вып. 4. СПб., 2003. С. 124–134.
237. *Лопухин А. П.* Толковая Библия. Т. V. Книги Екклесиаста, Песни песней, Премудрости Соломона, Иисуса, сына Сирахова, и пророка Исаии. СПб., 1908.
238. *Лосев А. Ф.* Двенадцать тезисов об античной культуре // Студенческий меридиан. 1983. № 9. С. 13–14; № 10. С. 14–16.
239. *Лосев А. Ф.* История античной философии в конспективном изложении. М., 1998.

240. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. М., 2000.
241. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 2000.
242. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Последние века. М., 2000.
243. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 2000.
244. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Ранняя классика. М., 2000.
245. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 2000.
246. *Лурье В. М.* История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006.
247. *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. Латинская Патристика. М., 1979.
248. *Малков П. Ю.* «Не упуская собственный логос» (преподобный Максим Исповедник о «логосах ипостасной особенности») // URL: <https://pravoslavie.ru/93234.html> (дата обращения: 15.04.19).
249. *Малков П. Ю.* Учение преподобного Максима Исповедника об образе и подобии Божиих в человеке: синергийный аспект // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 71. С. 11–29.
250. *Мартынов А. В.* Антропология святого Григория Нисского: опыт исследования в христианской философии IV века // Прибавления к Творениям святых отцов. 1886. Ч. 37. Кн. 1. С. 3–154.
251. *Мейендорф И., прот.* Введение в святоотеческое богословие. Киев, 2002.
252. *Миртов Д. П.* Нравственный идеал по преданию Климента Александрийского // Христианское чтение. СПб, 1900. №4. С. 601–631.
253. *Митрофанов С., свящ.* Откровение о Промысле Божиим в отношении к народу Израиля в Книге пророка Исаии: Диссертация на соискание степени магистра богословия. Сергиев Посад. 2015.

254. *Мищенко Ф. Г.* Рок // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXVII. СПб., 1899. С. 30–36.
255. *Морескини К.* История патристической философии. М., 2011.
256. *Несмелов В. И., проф.* Догматическая система святого Григория Нисского. Казань, 1887.
257. *Никифоров М. В.* Диодор // Православная энциклопедия. Т. XV. М., 2007. С. 228–234.
258. *Никифоров М. В.* Дионисий Великий // Православная энциклопедия. Т. XV. М., 2007. С. 325–334.
259. *Никольский А. И., свящ.* Святой Иринеи Лионский в борьбе с гностицизмом // Христианское чтение. 1881. № 1–2. С. 53–102.
260. *Остроумов А. А.* Синезий, епископ Птолемаидский. М., 1879.
261. *Петров А. В.* Феномен теургии. Философия и магия в Античности. СПб, 2003.
262. *Петров В. В.* Максим Исповедник: Онтология и метод в византийской философии VII века. М., 2007.
263. *Петров В. В.* Учение Максима Исповедника в контексте философско-богословской традиции поздней Античности и раннего Средневековья. М., 2008.
264. *Пирогов О., свящ.* Свобода выбора в комментариях святителя Иоанна Златоуста на Послание апостола Павла к Римлянам // Христианское чтение. 2014. № 6. С. 6–20.
265. *Плотников М., диак.* Астрология // Православная энциклопедия. Т. III. М., 2000. С. 650–659.
266. *Пономарев А. В.* Гностицизм // Православная энциклопедия. Т. XI. М., 2006. С. 627–638.
267. Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994.
268. *Попов И. В.* Златоуст и его враги // *Попов И. В.* Труды по патрологии. Т. I. Святые отцы II–IV веков. Сергиев Посад, 2004.

269. *Поспелов Д. А.* Преподобный Максим Исповедник как историческое лицо и богослов // Диспут с Пирром: преподобный Максим Исповедник и христологические споры VII столетия. М., 2004. С. 15–145.
270. *Приходько М. А.* Учение ранних апологетов в историко-философском контексте (Иустин Философ и Татиан Ассириец). СПб, 2014.
271. *Приходько М. А., свящ.* Раннехристианская критика языческой религии и платоническое учение о судьбе // Универсум Платоновской мысли: Корпус текстов Платона в истории его интерпретаций: Материалы XXII международной конференции. СПб, 2015. С. 124–132.
272. *Пюш Э.* Святой Иоанн Златоуст и нравы его времени. СПб, 1897.
273. *Рожанский И. Д.* Развитие естествознания в эпоху Античности. М., 1979.
274. *Саврей В. Я.* Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М., 2011.
275. *Сагарда Н. И.* Лекции по патрологии I–IV века. М., 2004.
276. *Сагарда Н. И., Сагарда А. И.* Полный курс лекций по патрологии. СПб., 2004.
277. *Сакун Ю.П.* Иконическое оформление представления о судьбе в контексте древних культур // Философия и общество. 2003. № 1. С. 115–134.
278. *Саплин А. Ю.* Астрологический энциклопедический словарь. М., 1994.
279. *Сачков Ю. В.* Детерминизм // Новая философская энциклопедия. Т. I. М., 2010. С. 631–632.
280. *Сидоров А. И.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. II: Доникийские отцы Церкви и церковные писатели. М., 2011.
281. *Сидоров А. И.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. III: Александрия и Антиохия в истории церковной письменности и богословия. М., 2013.

282. *Сидоров А. И.* Экзегетические труды Оригена: Толкования на Ветхий Завет // Альфа и Омега. М., 2005. № 1 (42). С. 80–93; № 2 (43). С. 76–90.
283. *Скворцов И. М., прот.* Христианское употребление философии, или Философия святого Григория Нисского // Труды Киевской духовной академии. 1863. III. № 10. С. 129–160.
284. *Скворцов К.* Учение святого Григория Нисского о достоинстве природы человеческой // Труды Киевской духовной академии, 1865, № 10. С. 159–184.
285. *Скворцов К.* Философия отцов и учителей Церкви. Период апологетов. Киев, 1868.
286. *Скурат К. Е.* Сотериология святого Иринея Лионского // Богословские труды. Сб. VI. М., 1971. С. 47–78.
287. *Смирнов Д. В.* Карнеад // Православная энциклопедия. Т. XXXI. М., 2013. С. 248–258.
288. *Смирнов Д. В.* Климент Александрийский // Православная энциклопедия. Т. XXXV. М., 2014. С. 562–663.
289. *Солопова М. А.* Александр Афродисийский // Античная философия: Энциклопедический словарь. М., 2008. С. 83–89.
290. *Солопова М. А.* Анаксагор // Античная философия: Энциклопедический словарь. М., 2008. С. 108–114.
291. *Солопова М. А.* Немесий Эмесский // Античная философия: Энциклопедический словарь. М., 2008. С. 501–503.
292. *Столяров А. А.* Воля // Античная философия: Энциклопедический словарь. М., 2008. С. 228–233.
293. *Столяров А. А.* Свобода воли как проблема европейского морального сознания (Очерки истории: от Гомера до Лютера). М., 1999.
294. *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М., 1995.
295. *Столяров А. А.* Судьба // Античная философия: Энциклопедический словарь. М., 2008. С. 715–721.

296. *Сторожев В. Н.* Доля // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. X(A). СПб., 1893. С. 936.
297. *Тареев М. М.* Вероучение святого Иустина Мученика в его отношении к языческой философии // Вера и разум: журнал богословско-философский, издаваемый при Харьковской духовной семинарии. Т. II. Ч. 2. Харьков. 1893. С. 112–140.
298. *Ткачев Е. В.* Исидор Пелусиот, прп. // Православная энциклопедия. Т. XXVII. М., 2011. С. 208–224.
299. *Ткаченко А. А.* Ипполит Римский // Православная энциклопедия. Т. XXVI. М., 2011. С. 202–210.
300. *Топалов А.* Понятие самовластия (τὸ αὐτεξούσιον) в античной философии и святоотеческой письменности: Диссертация на соискание степени магистра богословия. Сергиев Посад, 2016.
301. *Трубецкой С. Н.* Метафизика в Древней Греции. М., 2010.
302. *Уивер Р. Х.* Божественная благодать и человеческое действие: исследование полупелагианских споров. М., 2006.
303. *Фетисов Н., свящ.* Диодор Тарский. Опыт церковно-исторического исследования его жизни и деятельности. Киев. 1915.
304. Философский энциклопедический словарь. М., 1983.
305. *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы IV века. Париж. 1990.
306. *Флоровский Г., прот.* Византийские отцы V–VIII веков. Париж, 1933.
307. *Фокин А. Р.* Григорий, свт., еп. Нисский // Православная энциклопедия. Т. XII. М., 2006. С. 480–526.
308. *Фокин А. Р.* Епифаний Кипрский, свт. // Православная энциклопедия. Т. XVIII. М., 2008. С. 557–581.
309. *Фокин А. Р.* Иоанн Златоуст // Православная энциклопедия. Т. XXIV. М., 2010. С. 159–205.
310. *Фокин А. Р.* Немесий // Православная энциклопедия. Т. XLVIII. М., 2017. С. 619–630.

311. *Фокин А. Р.* Учение Оригена о Логосе и логосах [идеях]: тексты и комментарии // Богословский сборник. № 8, 2001. С. 197–226.
312. *Хеллер С.* Гностицизм // URL: <https://castalia.ru/component/k2/item/974> (дата обращения: 12.01.2018).
313. *Холл С. Д.* Учение и жизнь ранней Церкви. Новосибирск, 2000.
314. *Целлер Э. Г.* Очерк истории греческой философии. М., 2012.
315. *Цуркан А. В.* Ориген: проблема взаимодействия религии и философии. Новосибирск, 2002.
316. *Чанышев А. Н.* Курс лекций по древней и средневековой философии. М., 1991.
317. *Чуб М., архиеп.* Греческая философия и литература в творениях святого Мефодия // Богословские труды. Сб. XIV. М., 1975. С. 134–143.
318. *Шаблевский Н., диак.* «Отяжелил», «укрепил» или «прославил»? Мотив отяжеления сердца фараона в древнееврейском тексте книги Исход, таргумах и пешитте // Сборник трудов кафедры библеистики Московской духовной академии. № 3. М.-Сергиев Посад, 2016. С. 199–210.
319. *Шаблевский Н., диак.* Толкование слов святого апостола Павла «ὀφεῖλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἀγγέλους» (1 Кор 11:10) в свете Быт. 6:1–4 // Христианское чтение. СПб., 2018. № 1. С. 58–70.
320. *Шаталович И. В.* Идея детерминизма в мифолого-натурфилософском мировоззрении античности // Грані: Науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах. Днепропетровск, 2014/1, № 4. С. 45–49.
321. *Шичалин Ю. А.* Карнеад // Античная философия: Энциклопедический словарь. М., 2008. С. 409–410.
322. *Шуфрин А. М.* Схолии к избранным главам трактата Немесия Эмесского «О природе человека» // Антология восточно-христианской богословской мысли. Т. I. М., СПб., 2009. С. 434–447.

323. Ястребов А., свящ. Евсевий // Православная энциклопедия. Т. XVII. М., 2008. С. 252–267.
324. A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an appendix containing the Biblical Aramaic. Boston, 2000.
325. A Syriac Lexicon. A Translation from Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's *Lexicon Syriacum*. Piscataway (New Jersey), 2009.
326. *Algra K.* Plutarch and the Stoic Theory of Providence // Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Leuven, 2014. P. 117–136.
327. *Amand D.* Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque. Amsterdam, 1973.
328. *Aujoulat N.* Le De providentia d'Hierocles d'Alexandrie et le Theophraste d' Enee de Gaza // *Vigilia Christiana*. 1987. № 41 (1). P. 55–85.
329. *Bandini M.* Gregorio di Nissa, *Contro il fato*. Bologna, 2003.
330. *Barr R.* Main currents in early Christian thought. NY, 1966.
331. *Beck H. G.* Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner. Roma, 1937.
332. *Bobzien S.* Determinism and Freedom in Stoic Philosophy. Oxford, 1998.
333. *Bouché-Leclercq A.* L'astrologie grecque. Paris, 1899.
334. *Bouteneff P. C.* The Two Wills of God: Providence in St John of Damascus // *Studia Patristica*. Vol. 42, 2006. P. 291–296.
335. *Chesnut G. F.* The First Christian Histories: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius. Macon (Georgia), 1986.
336. *Concato A.* Astrologia, Fatalismo e Libero Arbitrio nel Pensiero di Origene // URL: https://www.academia.edu/6225531/Astrologia_fatalismo_e_libero_arbitrio_nel_pensiero_di_Origene (дата обращения: 26.09.2018).
337. *Delcomminette S.* Liberté et caractère dans le mythe d'Er // Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Leuven. 2014. P. 39–58.

338. *Dihle A.* Liberté et destin dans l'Antiquité tardive // *Revue de Théologie Et de Philosophie* 121 (2), 1989. P. 129–147.
339. *Domanski B.* Die Psychologie des Nemesius. Münster, 1900.
340. *Donaldson J.* A Critical History of Christian Literature and Doctrine From the Death of the Apostles to the Nicene Council. Vol. III: The Apologists. London, 1866.
341. *Drewery B.* Origen and the Doctrine of Grace. London, 1960.
342. *Drijvers H. J. W.* Bardaisan of Edessa. Assen, Van Gorcum, 1966.
343. *Eppling C. J.* A Study of the Patristic Doctrine of Free Will (ThM diss.). Southeastern Baptist Theological Seminary: Wake Forest, North Carolina, 2009.
344. *Fairweather W.* Origen and Greek Patristic Theology. NY, 1901.
345. Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Leuven, 2014.
346. *Frede M.* Free Will. Origins of the notion in Ancient Thought. Berkeley, Los Angeles, London, 2011.
347. *Frick P.* The Concept of Divine Providence in the Thought of Philo of Alexandria (PhD diss.). McMaster University, 1997.
348. *Gaith J.* La conception de la liberte chez Gregoire de Nysse. Paris, Vrin, 1953.
349. *Goodenough. E. R.* The Theology of Justin Martyr. Jena, 1923.
350. *Gorday P. J.* The place of chapters 9–11 in the argument of the epistle to the Romans: a study of the Romans exegesis of Origen, John Chrysostom and Augustine. Vanderbilt University, 1980.
351. *Jonas H.* The Gnostic Religion: The Message of the Alien God & the Beginnings of Christianity. Boston, 2001.
352. *Haas F. A. J.* Presuppositions of Moral Action in Aristotle and Alexander of Aphrodisias // Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Leuven, 2014. P. 103–116.
353. *Hall S. G.* Doctrine and Practice in the Early Church. London, 1991.

354. *Hankinson R. J.* Determinism and Indeterminism // The Cambridge History of Hellenistic Philosophy. Cambridge, 2002. P. 513–541.
355. *Hegedus T.* Early Christianity and Ancient Astrology. NY, 2007.
356. *Hegedus T.* Necessity and Free Will in the Thought of Bardaisan of Edessa // Laval théologique et philosophique. Vol. 59, n. 2. 2003. P. 333–344.
357. *Hodges H. J.* Gnostic Liberation from Astrological Determinism: Trepidation and the Breaking of Fate // Vigiliae Christianae, № 51 (1997). P. 359–373.
358. *Kaye J.* Some Account of the Life and Writings of Justin Martyr. Cambridge, 1853.
359. *Larchet J.-Cl.* La conception maximienne des energies divines et des logoi et la theorie platonicienne des Idees // Philotheos. Vol. 4. 2004. P. 276–283.
360. Les Pères de l'Église et l'Astrologie. Paris, 2003.
361. *Louth A.*, St. John Damascene. Tradition and Originality in Byzantine Theology. Oxford, 2002.
362. *Lozza G.* Il *Contra Fatum* di Gregorio Nisseno // Nova vestigia antiquitatis. Milano, 2008. P. 183–194.
363. *Magris A.* Destino, provvidenza, predestinazione: dal mondo antico al cristianesimo. Morcelliana, 2008.
364. *Meredith A.* Gregory of Nyssa. London, 1999.
365. *Moreschini C.* Goodness, Evil and the Free Will of Man in Gregory of Nyssa // Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Leuven, 2014. P. 343–356.
366. *Motta B.* Il «Contra fatum» di Gregorio di Nissa nel dibattito tardo-antico sul fatalismo e sul determinismo. Pisa, Roma, 2008.
367. *Munitiz J. A.* The Predetermination of Death: The Contribution of Anastasios of Sinai and Nikephoros Blemmydes to a Perennial Byzantine Problem // Dumburton Oaks Papers. Vol. 15. 2001. P. 9–20.
368. *Müller M. A.* Destino y libertad en el pensamiento antiguo (PhD. diss.). Barcelona, 2015.

369. *Müller J.* Was Aristotle an Ethical Determinist? Reflections on His Theory of Action and Voluntariness // Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Leuven, 2014. P. 75–100.
370. *Opsomer J.* The Middle Platonic Doctrine of Conditional Fate // Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Leuven, 2014. P. 137–167.
371. Patrology: The Eastern Fathers from the Council of Chalcedon (451) to John of Damascus (+750) / Ed. *A. Berardino*. Cambridge, 2006.
372. *Payne-Smith R.* Thesaurus Syriacus. Oxford, 1879.
373. *Sherwood P.* The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism. Roma, 1955. P. 166–180.
374. *Sikorski S.* De Aenea Gazaeo. Breslau, 1909.
375. *Sorabji R.* Preface: Waiting for Philoponus // *Aeneas of Gaza*. Theofrastus. Bristol, 2012. P. VII–XXX.
376. *Spanneut M.* Le stoïcisme des Pères de l'Église: de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie. Paris, 1969.
377. Suidae Lexicon. Ex recognitione Immanuelis Bekkeri. Berolini, 1854.
378. *Telfer W.* Autexousia // The Journal of Theological Studies. T. VIII. V. 1. Oxford, 1957. P. 123–129.
379. The Latin Lexicon // URL: <http://latinlexicon.org/definition.php?p1=2021891&p2=f> (дата обращения: 20.11.2016).
380. Theological Dictionary of the New Testament. Vol. V. Grand Rapids (Michigan), 1968.
381. *Tollinton. R.B.* Clement of Alexandria: A Study of Christian Liberalism. Vol. II. London, 1914.
382. *Wacht M.* Aeneas von Gaza als Apologet. Bonn, 1969.
383. *Wingren G.* Man and the Incarnation. A Study in the Biblical Theology of Irenaeus. Eugene, Oregon, 1959.