

Аскетическая практика христианского Востока

Евгений Холодов

Тогда сказал Иисус к уверовавшим в Него Иудеям: Если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными.

Ему отвечали: мы семя Авраамово и не были рабами никому никогда; как же Ты говоришь: сделаетесь свободными? Иисус отвечал им: истинно, истинно говорю вам: всякий, делающий грех, есть раб греха. Но раб не пребывает в доме вечно; сын пребывает вечно. Итак, если Сын освободит вас, то истинно свободны будете (Ин.8:31–36)

I. Отдел первый. Краткая история греха (амартология)

О, что сделал ты, Адам? Когда ты согрешил, то совершилось падение не тебя только одного, но и нас, которые от тебя происходят.

3Езд.7:48

Было время, когда порок не существовал, и будет время, когда он перестанет существовать; но не было времени, когда добродетель не существовала, и не будет времени, когда она перестанет существовать...

Авва Евагрий

У всякого народа и племени на Земле в их легендах и преданиях существовала память о «счастливом человеке», или «золотом царстве», где человек жил, облагодатствованный Богом (или богами), в прекрасном раю, наслаждаясь бессмертной жизнью. Но потом с этим человеком случилось несчастье: он нарушил заповедь и более не мог пребывать в гармонии с Богом, и вынужден был скитаться по земле, в трудах и печалях проводить свой срок жизни ¹. Эта достоверная история и *общечеловеческое предание* в наиболее достоверном виде сохранила для нас Библия ². Когда в истории человечества это предание стало обрастать различными человеческими легендами, где каждый народ приносил свое, и каждый род восхвалял своего предка, тогда Сам Бог, вдохновил Моисея, который и начертал великие страницы человеческой трагедии, священной историософии, в которой поведал все от начала Божьего творения мира, до грехопадения человека и его последующей судьбы и о том, как Бог нашел человека. В Библии же рассказано и о причине *разрыва связи* (ligarum) человека с Богом, и о том, как Бог возобновил *связь* (religari) с человеком.

1.1. К феноменологии греха

1.1.1. Происхождение греха (отступления) и виновник его

Итак, причиной разрыва связи с Богом, был человеческий грех, некий проступок, *ошибка* человека в отношении к Богу, *промах* ³. В Пятикнижии Моисеевом, первой книге, повествуется о том, как Бог сотворил мир и человека. О том, как он посадил человека в прекрасном и благоухающем саду (gan – рай), который насадил Бог в стране наслаждения в Эдеме (ben Eden). И заповедано было человеку хранить и возделывать рай. И сказано о том, что все, что сотворил Бог было *очень хорошим* ⁴. Все было сотворено прекрасным и безупречным, ибо Творец, начертал все творение, как некий образ Своей Красоты и Любви, а в центре своего произведения изобразил человека по образу и подобию Своему. А Бог благ, чист, разумен, благодетелен и сотворенного человека, по Своему образу наделил разумом и свободой воли, чувством прекрасного и творческим духом, любовью, которую открыл Адаму чрез жену его Еву. Таким образом, в творении Божиим не было изъяна, не было зла, не было места греху. Но эмпирический (и всякий там другой чувственно-психологический опыт) опыт жизни человеческой ясно и четко указывает на наличие в этом мире зла, зла не только нравственного (происходящего от свободы выбравшего), но и зла онтологического, не связанного со свободой разумных существ (природные катаклизмы, стихийные бедствия, эпидемии). Поэтому часто в умах людей встает вопрос: *зло существует, это факт, но безусловно ли оно, безвиновно ли его существование в мире, или оно является неестественным, привнесенным, причиной чей-то вины?* От ответа на этот вопрос рождаются два различных мировоззрения: дуализм и монизм. Дуализм говорит, что наличие в мире зла безусловно, т.к. сам мир разделен на два полюса света и тьмы ⁵. Но Библия говорит, что наличие в мире зла неестественно, привнесено. Условием его появления в мире был произвол, выбор ⁶. И виновником зла называет одного высшего Ангела, который своевольно согрешил и отступил от Бога. Отступив сам, он подвиг на преступление и других Ангелов, а также и человека, жившего в Раю ⁷. Виновником

нравственного зла, т.е. греха, Священное Писание называет *дьявола*, высшего Ангела, самого прекрасного из сотворенных Богом ⁸.

Итак, сотворенный Богом Ангел, которому было препоручено Богом нести свет (Иез. 28:14) людям (откуда и имя его до падения было *Денница* или *Люцифер* ⁹, злоупотребил даром Божиим (Иез. 28:15–17). Наделенный величием славы, которая есть отблеск славы Божией, он, прельщенный своим величием (*тщеславие*), отвратился этим от источника славы – Бога, и пожелал превзойти свою природу, должные границы своего существа (*гордость*), обуреваемый самолюбием, он отступил от Божественного миропорядка. И, прежде помрачившись сам, вследствие своего изобретенного и неверного мировоззрения, он восстал против Божия порядка и внес смуту в населяющих мир Божий жителей. Но вместо этого был изгнан из рая (Иез. 28:16), ибо Бог низвергнул его с горы Божией, из среды огнистых камней был изгнан осеняющий херувим ¹⁰. Ибо думая, что он может сиять сам, как бы имея сияние в себе самом, он ошибся и, не нашлось в нем более сияния, но он померк, ибо Бог «извлек» из среды его огонь Божественного сияния, который стал для него не источником существования, славы и величия, но огнем пожирающим (см. Иез. 28:18). Некогда ходящий во свете, ныне блуждает во тьме в вечной динамике своего падения, думая быть свободным без Бога, ныне раб своей нечистоты, но и во тьме своей блюдетсЯ Богом, сохраняемый до дня гнева Божия и Суда (см. 2Пет. 2:4–6; Иуд. 1:6,13). Некогда прекрасный, ныне ужасный, с искривленным от боли лицом, горящими от ненависти глазами, источающим зловоние телом, древний дракон мается в пустой и мрачной бездне, порожденной его же сознанием, как зверь страшный видом и злобой льва, изрыгающий вопль безнадежности. Куда бы он ни пошел, повсюду за ним следует мрак, где бы не оказался, постоянно с ним нестерпимые боли его мук. Таким пришел коварный в Рай, облекшись в мудрого змия и свил гнездо посреди древа ведения доброго и лукавого ¹¹.

Лишенный своего отечества на Небе, изгнанник небес, как враг приходит на землю. Не уgomонился саботажник, устроив нестроение на небе, но, придя на землю, где жительствоваЛ человек, – как пишет *Папий Иеропольский*, – не позволил человеку «поступать по естественной страдательности», но увел его «во

множество зол» ¹². Навеки лишенный света, утративший образ своей первозданной природы, которым был наделен от Бога, став безобразным и псевдоморфозным; постоянно мимикрирующий и не могущий показать своего истинного лица. диавол решается на новое преступление – наложить отпечаток свой и на создание Божие, на венец Его творений – человека. Для этого издает свой шип змеиный и приманивает жену, зная, что она слабее ¹³ и предлагает вкусить запретный плод. Сам лишенный блаженной жизни, с великой ненавистью смотрит Отступник «на невинное блаженство первых людей» ¹⁴.

Искушение первых людей дьяволом и передача греховного опыта

Теперь надлежит сказать нам о том, как грех вошел в человека, как стал его болезнью, печатью его отступления, знаком его падения, узами его воли, гниющей раной его души.

В Раю первозданные люди не имели опыт греха, тогда как на Небе такой опыт уже имел отступник диавол. *Как же он искусил человека? Почему человек искусился? Почему Бог не предотвратил преступление человека?* Вот вопросы, на которые мы должны кратко ответить.

Как искусил диавол человека это описано в Библии (Быт. 3 гл.). Это описание, бытописатель, начинает повествованием о некоем загадочном существе – Змие (евр. nhs – Nachash; греч. ὄφις), которого называет «хитрейшим из всех зверей земли, которых сотворил Господь Бог» ¹⁵. Находясь в Раю неподалеку от *Древа ведения доброго и лукавого* ¹⁶, этот змий, в которого Сатана вложил свой дух ¹⁷, приманил к *древу ведения* Жену, которой предложил лукавый совет вкусить от плода этого дерева. Между ними состоялся диалог, суть которого такова:

1) *дьявол выведывает у жены правда ли Бог запретил им есть «ни от какого древа в Раю?»*

2) *Жена говорит, что Бог разрешил им вкушать плоды от всякого древа, кроме древа, «которое среди рая». Ибо тогда они умрут.*

3) *дьявол говорит жене, что если они вкусят от плода, то не умрут, но, если они вкусят от плода, то откроются их глаза и они станут «как боги» ¹⁸, и познают доброе и лукавое.*

4) После этого «откровения» змия, Жена взглянула на древо и была прельщена его видом:

а) плоды древа, показались ей хорошими в пищу;

б) само древо приятно для глаз и, более того, притягивает своим видом, оно вожаделенно,

в) ибо дает ведение.

После этого краткого диалога со змием она срывает плод, вкушает от него, затем несет мужу, и он, послушав глас своей жены, вкушает от плода (Быт. 3:1–6) ¹⁹.

В этом эпизоде мы видим, как Сатана расстроил естественные и чистые потребности (страсти) людей, и предложил выбор действовать не по заповеди Бога. Здесь кроется ответ на второй вопрос: *почему человек искусился?* Распространенным мнением на этот счет есть такое, согласно которому *первозданные люди не имели опыт ведения доброго и лукавого*, потому и не могли раскрыть подмену, которую подбросил им искушитель. Действительно, человеку не разбирающемуся, например, в книгах, можно легко ввести в заблуждение и вместо нужной дать ему не нужную. Но Бог не оставил человека в неведении относительно *запретного древа*, но предупредил его заповедью не вкушать от него, *дабы смерть не стала частью его природы*. В этом смысле человек был совершенно защищен Богом заповедью. Это знал и Сатана, и именно поэтому начал свой разговор с женой об этой заповеди. И уловил ее совсем не тем, что она не имела опыт, она знала, что вкушать от этого древа нельзя, более того, она к заповеди прибавила и то, что им не дозволено даже прикасаться к древу (Быт. 3:3), хотя этим обезопасить себя, ревностно исполняя заповедь Божию. Она знала, что *опыт вкушения от плода запретного древа приведет их к смерти*. Но, вот точно чего не имел человек в Раю – это *опыт смерти*. И вот здесь-то лукавый и улавливает жену, уверяя ее, что смерть не является чем-то страшным и негативным, наоборот, она открывает новую перспективу: «нет, не умрете, ... но ... откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло» (Быт. 3:4–5). И именно после этой лукавой подмены жена сдалась и прикоснулась к древу, созерцая природу его. Что же она увидела: 1) плоды древа хороши, а если плоды хороши в пищу, почему бы и не съесть их (вот как родилась страсть *чревоугодия*: «не ешь от него», а почему бы не съесть, если хорошо в пищу); более того, 2) древо приятно

для глаз и вожделенно (вот и *похоть*, которая здесь представляется не как физический опыт, но как духовный, мечтательный, фантазийный аспект этой страсти ²⁰ – *похоть очей*), кроме того, 3) древо дает знание (*гордость*) . Так был прельщен человек, так родил в себе похоть и страсть – это зловоние греха, и хотя еще не познал опыт греха, уже обжегся от его жара. Так развил человек в себе три господствующие в мире страсти: *похоть плоти, похоть очей и гордость житейскую* (1Ин. 2:16). Уже горишь Ева, уже исполнена желанием, уже забыла заповедь, уже готова вкусить. Так и есть: вкусила и дала мужу своему, и он ел. Но где же Бог, почему Он не вступился за человека? Это последний вопрос, который мы должны разрешить. Если брать этот вопрос во всей его полноте и совокупности: *почему змий, почему пали, в чем смысл, почему все именно так и т.д.*? То ответ на него не может быть дан человеком. Все произошло именно так, потому что так произошло, и произошло так, потому что не произошло иначе. Но тот аспект вопроса, который мы поставили перед собой: *Почему Бог не предотвратил преступление человека?* Разрешается довольно просто. Бог сотворил свободную волю, Бог не насилует свободную волю, ибо тогда теряется весь смысл свободы. дьявол не насилует свободу человека, но: «Искусительное слово не ввело бы в грех искушаемых, если бы руководством искусителю не служило собственное их [человеков] желание» ²¹. В искушении человека «хитрый змий» поступал чрезвычайно осторожно и тонко, стараясь не насиловать волю человека, ведь если бы он приступил насилием, то Бог, конечно, воспрепятствовал бы ему сделать это. Но дьявол не насилует свободы человека, тем более Бог не насилует свободы, Он сделал все, что только было нужно человеку для сохранения себя, но человек сам преступил заповедь. Насильственное предотвращение свободы человека, лишило бы его свободы, а Бог сотворил свободных существ. Человек свободно призван был любить Бога, хранить и возделывать Рай, совершенствоваться в Богопознании. Но сам человек полюбил знание, в надежде быть как боги, более богопознания и надежды стать обоженным, сам пустил врага в Рай и не изгнал его, сам не сохранил Рай, который призван был хранить. Лукавый пообещал человеку: откроются глаза –

открылись, познаете доброе и лукавое – познали, станете как боги – стали, обоготворив свое «я».

Итак, кратко резюмируем сказанное: 1) Благой Бог сотворил мир, и сотворил его благим, для блага тех, кого он произвел; 2) разумные существа произведенные Богом призваны были к благому жительству, Источник же благодати – Бог; 3) Один из сотворенных Богом разумный дух, пользуясь своей свободой, отступил от Бога – Источника благодати, и самозамкнулся; 4) Этот свой лукавый опыт он передал и другим; 5) Затем, одержимый этим злом он подвигнул на него и человека и заразил его от своей болезни.

1. 2. Действие греха

1.2.1. Что есть грех: Сущность греха.

Но сразу после опыта греха открылось то, о чем сатана умолчал: открылось действие греха. Грех – есть болезнь поражающая волевое начало в человеке ²², но болезнь проявляется в симптомах, симптомы же греха – греховные страсти – похоти. Но парадокс в том, что *страсть и похоть появились в сознании Евы до того, как она съела плод*. Ибо она искусилась до того, как взглянула на древо, соблазнилась до того, как была прельщена красотой его плодов, предвкушала до того, как испробовала вкус плода. Поэтому, собственно источником болезни было не древо (ибо оно не несло в себе зло – да не будет – но сотворенное Богом и поставленное посреди рая, в святилище Рая, предназначалось для блага), но свободное *преслушание* Евы и *подлог* змия ²³. Ибо *похоть* Евы, хотя тогда еще и не познавшей *грех опытно*, но послушавши ложный шип змия, ласкающего слух и выдающего небытие за бытие ²⁴, *зачавши грех, родила смерть* (Иак. 1:15). Действие греха обнаружилось моментально, и предсказание змия исполнилось, т.к. у них действительно открылись глаза. *И открылись глаза у них обоих* (Быт. 3:7), как и говорил Еве искушитель, что *откроются глаза ваши* (Быт. 3: 5), но вместо обещанной радости стать как Бог, они почувствовали лишь некое чувство скорби и беспокойства. Их глаза не просто открылись, но открылись к уразумению (опять не обманул лукавый ²⁵, но к уразумению не высшего блага богопознания и богоуподобления (как пророчил сатана), а к собственной их наготе, собственному их сраму ²⁶. Но за открытием очей внешних, по замечанию *Оригена*, последовало помутнение ока духовного ²⁷. Стал человек рабом плоти, чувственности, обратился от духовного к плотскому; *тление греха, его закон*, вошел в человека, в его дух, его плоть его сознание. Человек испугался того, что с ним произошло, но не осознал греха, не осознавая, что с ним произошло, но понимая, что произошло *что-то*, что изменило его взгляд на мир. Первое, что пришло ему в голову – это скрыть срам свой, для этого (как считают некоторые экзегеты) они употребили листья того же древа, которое стало причиной их преткновения. Но Бог не замедлил, явил Свое присутствие, и услышал Адам глас

Бога ходящего посреди Рая *в духе дня* ²⁸. Но чувствуя вину и страх, Адам прячется среди деревьев Рая (возможно даже, что в том же *древе ведения*). На мягкое воззвание Бога, ожидающего Адамова покаяния, отвечает дерзновенно, слагая вину на жену, и даже ставя Богу в укор то, что дал худую жену (Быт.3:12). Что же говоришь ты Адам? Зачем хулишь жену? Зачем судишь Творца? Не так ли давно ты хвалил жену свою, называл плотью от плоти твоей, костью от кости, клялся любить ее (Быт.2:23), так ли ты любовь свою переменял на ненависть? Но таково, увы, действие греха, обнаружившееся в Адаме. Ведь сущность греха противоположно сущности добродетели, которая есть «порядок в любви», грех же внес в существо человека «беспорядок любви», и в основе своей есть эгоизм ²⁹. Боязнь истины и сокрытие во лжи, оправдание себя ради погубления ближнего. Но и к Еве обратился Бог глас свой, к явной виновнице, к той, что прельстилась и послушала змия (1Тим.2:14). Но и та отрицается истины и лжет, слагает с себя вину на змия (Быт.3:13). О, лукавый Сатана, ты породил себе новых чад. Не успокоился дух твой в надменной мечте стать богом (Ис.14:12–14), одного греха тебе мало (Иез.28:15–16), «множеством беззаконий твоих в неправедной торговле твоей ты осквернил святилища твои» (Иез.28:18), разжегся завистью к человеку и погубил его (Прем.2:24). Вот, обратился к тебе Бог (*‘ihum*) Свой суд, в бесстрастном и праведном гневе Своём: «за то, что ты сделал это, проклят ты пред всеми скотами и пред всеми зверями земли» (Быт. 3:14 – по LXX, Vulg. ³⁰) ³¹. Затем дается определение змию, что отныне он будет «ходить на чреве, и есть прах во все дни жизни». Это определение следует понимать как тот факт, что все помыслы Сатаны и сама его духовная природа отныне привязана к веществу ³². Он блюстителъ страстей, они его пища. Кроме того, определяет Бог и то, что отныне между змием и его семенем (родом), и женой и ее семенем (родом) положена вражда. Змей будет блюсти пята у семени жены, а семя жены поражать голову змия. Т. е. заповедуется человеку вести духовную брань со змием и его родом (ср. Еф.6:12; 2Кор.10:3–5) ³³. Змей стережет пята человека, т.е. раздражает низшие его инстинкты, человек же должен блюсти змиеву главу, т. е. быть на стороже, не поддаваться на искушения лукавого и обнаруживать, и устранять его помыслы.

1.2.2. Передача греха: Греховная наклонность.

Отступление первозданной четы от Бога, вследствие преслушания Его заповеди, причиной которого стало, с одной стороны, – искушение дьявола, а с другой – свободный выбор человека, повлекло за собой глобальные изменения в жизни человека и его внутреннего единства с самим собой и Богом. Первородный грех, ставший причиной человеческой смертности и нравственного тления, не иссяк со смертью непосредственных виновников и участников этого трагического события, но передался всему последующему поколению людей – сыновей и дочерей Адама и Евы – ввиду греховной наклонности³⁴. И каждый из потомков Адама «уже от природы носит в себе наклонность ко греху в виде греховного “пожелания” или “похоти”»³⁵. Итак, злоупотребление свободой повлекло за собой извращение природных (естественных) влечений, которым сообщено было противоестественная направленность. Это извращенное, неестественное влечение, – по словам *М. Васильева*, – передается «наследственно», но передаются не греховные страсти собственно, «но наследственная наклонность ко греху и предрасположение к страстям»³⁶. Эта наклонность является катализатором искушений, эта «похоть есть самый глубокий, – по словам прот. *Н. Стеллецкого*, – и первейший источник искушения», вложенная в нас «в виде лишь малого плевельного семени», возрастает в большие плевелы³⁷. Среди восточных отцов Церкви в этом вопросе царит некая неопределенность: утверждается факт предрасположенности, но не разбирается подробно. Из западных – у блаж. *Августина*, в этом вопросе есть склонность к преувеличению значения наклонности, т.к. по его мнению, воля человеческая, хотя и не утратила совершенной способности выбора между добром и злом, но лишь по причине благодати Божией, освобождающей от греховной наклонности³⁸. Согласно прп. *Макарию Египетскому* со времени Адамова преступления ум потупился и отторгся от любви Божией и прилепился к любви мирской, помыслы рассеялись в сем веке и соделались вещественными и плотскими. Чтоб собрать их (уцеломудрить, целокупить) и привести горе требуется вера в Господа и отречение от мира (в смысле от прелести века сего) и сила Божия Духа³⁹. По учению св. *Иоанна Златоуста*

(отражающего аскетические воззрения Антиохийской школы) не стоит преувеличивать силу страстей, ее можно победить крепкой верой и аскетическими трудами ⁴⁰. Таким образом, вслед за М. Васильевым, можно сказать, что греховную (страстную) наследственность нужно понимать «в смысле предрасположенности и склонности к ней, определяющую волю к действию независимо от выбора действия», эта деятельная сила, хоть и пассивно, препятствует добродетели ⁴¹. Посредством Адамова преступления, как говорит Апостол *грех вошел в мир, и грехом смерть*, и это событие стало всеобщим для всех потомков Адама, хотя бы они этого или нет, они являются непосредственными участниками драматической истории с трагическим опытом зла ⁴².

1.2.3. Проблема «первородного греха»: Экскурс.

Связь *первородного греха* ⁴³, со смертью и тлением человека, механизм его передачи, ответственность человека за грехи собственные и первородный – эти вопросы допускали и допускают до сего дня (из-за отсутствия – с одной стороны – четкой формулировки в ранней патристике, как и в византийском богословии, так и – с другой стороны – богатство частных формулировок (теологуменов) среди как отеческой мысли, так и у современных богословов, и – наконец – несогласие традиций Восточной и Западной) определенную трудность и «одну из самых сложных задач богословской антропологии» ⁴⁴. Здесь, согласно схеме *Жан-Клода Ларше*, главным образом, существует две противоположных традиции (антагонистических) и обе оформились к V в.: одна идет от блажж. *Августина и Иеронима*, а другая – от *Феодора Мопсуэстского* и блаж. *Феодорита Кирского*. Первой, более или менее последовательно, придерживается латинский Запад, тогда как православный Восток следует традиции греческих отцов. Традиция же, идущая от Феодора и Феодорита, считается маргинальной, хотя и находит некоторых последователей и защитников в современном православном богословии ⁴⁵. Рассмотрим для начала наиболее крайние точки в учении о первородном грехе.

А. Учение Августина и Иеронима, или амартофизис

I. Своеобразное учение Августина ⁴⁶, в частности, сложилось вследствие его полемики с *Пелагием* ⁴⁷ и его последователями, полагавшими, что грех исключительно зависит от человеческой воли и не есть какое-то постоянное и неизменное составляющее, или греховная наклонность падшей природы. Он является случайным и мимолетным актом человеческой воли, его можно избежать, т.е. возможно вообще не грешить. Грех не повредил ни дух, ни телесной природы в Адаме, ни в его потомках. Таким образом, пелагиане отрицали всякую возможность передачи греха от Адама к его потомкам. Грех лишь представляется воле человека и может быть отвергнут им, т. к. свобода человека и нравственная сила настолько действенна, что грех, если того сильно пожелает человек, не найдет в нем никакого места. Ни смертность, ни тленность природы Адама не есть следствие греха и грехопадения, но естественное состояние сотворенной природы. Августин ревностно бросился на защиту церковного учения о наследственности греха и смерти от Адама, однако при этом он сам впал в противоположную крайность. Так, он утверждал, что первородный грех до такой степени исказил первоначальную природу человека, что растленный грехом человек не только не может творить добро, но и желать, или хотеть его. Он – раб греха, в котором отсутствует всякое движение к добродетели, а в его естестве тиранически царствует греховная наклонность, и лишь Божия благодать производит в нем и хотение и действие ⁴⁸. Лишь по действию этой-то благодати, человек может уверовать в Бога, творить добро и спасаться.

II. Учение Иеронима может рассматриваться с двух позиций: вне полемики с пелагианами, и здесь Иероним занимает среднюю позицию между Августином и пелагианами, стоя, в общем, на основании восточной традиции. Вообще в это время у Иеронима наблюдается некоторая неопределенность в учении о первородном грехе. Но, когда дело дошло до полемики, а все началось с того, что Пелагий имел неосторожность задеть Иеронима за живое: он раскритиковал его перевод Ветхого Завета с евр. языка, затем упрекнул его в том, что тот в своих толкованиях нередко зависит от Оригена (в особенности в *Комм.*

на Еф.), а также стал похвалиться, что его концепция, в целом, согласна с позицией Иеронима и стал открыто ссылаться на Иеронима. Этого вытерпеть “смиренная” душа блаженного мужа не смогла. Иероним обрушился на пелагиан со всей яростью, своего полемического задора, сначала в письме к Ктесифонту (нап. в 415 г.), а затем и в специальном сочинении «Три книги разговоров против Пелагия» (416 г.). В целом, ничего явно криминального в них нет, по догматическому содержанию анти-пелагианские сочинения Иеронима уступают Августину, хотя Иероним и следует общей схеме последнего (за что и получил похвалу от Августина), что от благодати Божией зависит как хотение, так и совершение благого. Таким образом, у Иеронима наблюдается августиновская установка на *антропологический минимализм и харистический* (от χαῖρις – благодать) максимализм в учении о грехе и его следствиях на природу падшего человека. Но в отличие от Августина, Иероним занял позицию более синергичную и не такую одностороннюю, как Августин. Поэтому в некоторых трудах Вифлеемский отшельник ставится в один стан с *полупелагианами*⁴⁹.

Б. Учение Феодора и Феодорита, или танатофобия.

I. В учении Феодора проглядывается то, что удачно было названо прот. Г. Флоровским «антропологическим максимализмом», не только по отношению к христологии, но и в антропологии. Этому подходу благоприятствует сам дух «восточного» аскетизма: волевого, героического. В свое время, Флоровский, не считал случайным, если окажется, что между Феодором и антиохийским направлением, и пелагианством может быть некоторая идеологическая и генетическая связь⁵⁰. И такая связь действительно существует, т.к. Пелагий был учеником некоего *Руфина Сирийца*, который, в свою очередь, был учеником Феодора⁵¹. Таким образом, связь между пелагианством и несторианством (на Западе пелагианство понималось, в сущности, как продолжение несторианства: у св. *Кассиана* и у *Мария Меркатора*) действительно есть. У Феодора (судя по фрагм. его соч., которые сохранились до нашего времени), проглядывается т.н. *телеологическая*, по выражению А. Гарнака, позиция при

взгляде на первоначальное состояние человека ⁵². Для Феодора очевиден тот факт, что мы живем в таком веке, который характеризуется *изменчивостью, тленностью (смертностью)* и *грехом*, но призваны к веку будущему, Небесному Царству Божию, где царит *нетление, бессмертие*, где наша брменная плоть преобразится в нетленную природу ⁵³. Эти два века ⁵⁴, настоящий и будущий, являются центральными в учении Феодора. «По учению Феодора Мопсуестийского, – пишет архим. Киприан (Керн), – в божественном плане искони было ДВА предначертания, или ... *катастасиса*, а именно: настоящее положение мира и будущее. В настоящем. – изменяемость, искушение, смертность; в будущем – полнота и бессмертие. Будущее осуществится лишь после воскресения мертвых, хотя начало ему уже положено в воплощении Сына Божия» ⁵⁵. Подобная схема была названа *Дональдом Ферберном* «двухактной» моделью спасения ⁵⁶. Настоящий век объединяет в себе, как и время до грехопадения, так и время после грехопадения, отличие лишь в том, что до грехопадения человек, хотя и был изменчив по природе, т.к. имея природу тварную, он изменчив в силу необходимости его телесного состава, но сохранялся силою Божией от смерти ⁵⁷. Нарушив Божественную заповедь и согрешив «он навлек смерть». Следовательно, смерть, как наказание за *личный грех* Адама перешла и на его потомков, и смерть стала *причиной личных грехов и страстности* во всех потомках Адама ⁵⁸. Таким образом, согласно Феодору «став смертными, мы получили великое побуждение ко греху». Необходимость в удовлетворении нужд телесных – в пище, питье и прочих потребностях организма – отсутствует у существ бессмертных, но у смертных телесные потребности ведут к «страстям», ибо таковые представляются неизбежными орудиями временного выживания» ⁵⁹. Следовательно, Феодор не считает, что Адамов грех передался его потомкам (в виде тления и удобопреклонности к страстям), но передалась лишь смертность, а греховность – вследствие смертности и сопутствующей ей страстности. Другими словами, для Феодора грех не является порчей человеческой природы унаследованной от Адама, как корня. Потомки Адама грешат в силу своего желания грешить, и в этом они лишь подражают Адаму. Грех есть дело воли каждого отдельного индивида, а не лежит в природе человека ⁶⁰. В связи с такой постановкой

проблемы, Феодор строит и свое аскетическое учение, где преимущественное место относит волевому акту человека, а Божией благодати посредствующее. У Феодора основной акцент полагается на человеческом подвиге, аскетизме. Царствие Небесное силою берется. Бог лишь соблаговолит человеческому свободному порыву к Нему и помазует Своего подвижника, не щадящего живота своего в желании и достижении Божьего Царства.

II. Учение Феодорита, в целом, следует Феодору, но имеет, по выражению Жан-Клода Ларше, некоторые оттенки ⁶¹. Как и у Феодора, для Феодорита несомненно, что из-за Адамова преступления (греха) и последовавшей за ним смерти, смерть и грех передались и его роду. Но, как пишет Феодорит в своем Ком. на Рим.: «не за прародительский грех, но за свой собственный каждый приемлет определение (το'ν ο'ρον) смерти» ⁶². Так же и в изъяснении 50-го Псалма Феодорит говорит, что после преступления Адам и Ева, согрешившие и лишенные Рая и, будучи смертными и под грехом, родили смертных чад. Но, если грех, возобладавший над нашими прародителями, «в роде нашем и проложил себе некий путь и стезю», но он передается не по естеству и «не есть сила естественная», но каждый из нас, смущаемый страстями, по причине смертности нашей природы, склонен к падению. Поэтому и брак не грешен, т.к. грех не передается деторождением (sic!) ⁶³. Но действие греха в нас состоит в том, что, будучи смертными и тленными (из-за согрешения прародителей), мы согрешаем вследствие страстности нашей природы, которую сопровождают: «страх, удовольствие и скорби, гнев и зависть» ⁶⁴.

Очевидно, что в отличие от позиции Августина и Иеронима, утверждающих передачу прародительского греха потомкам Адама, в виде вины и порчи, отразившейся на природе и сознании человека (в виде тления, смерти, порочных страстей и общей психофизической дисгармонии), у Феодора и Феодорита намечается другая установка: грех Адама «стушевывается до эпизода из личной жизни нашего праотца» ⁶⁵ не греховная порча передается Адамову потомству, а смертность и, в связи с ней страстность. К этой традиции, правда, с некоторыми оговорками, можно причислить и свт. Иоанна Златоуста, у которого «в учении о первородном грехе», также наблюдается некоторая

«неопределенность». Известно, что на Златоуста ссылались пелагиане в защиту своего учения, но Августин в полемике с ними, стоя на более близкой к самому Златоусту позиции, отвергал всякую причастность св. Иоанна к пелагианам ⁶⁶. Особо стоит заметить, что ни та, ни другая позиция не были специально осуждены, или полностью отвергнуты Восточной (да и Западной, с той лишь разницей, что на Западе пелагианство осуждено, тогда как на Востоке специального осуждения пелагианства не было, оно просто выродилось само собой, не возымев почвы для своего существования) Церковью, хотя обе точки воспринимались как крайности (см. у Фотия: Библиотека, код. 177). То есть, в историю Церкви не вошли обе частные точки как ереси, например, *амартофизиков*, или *танатофобов*, потому что обе точки зрения не созрели, так сказать в ересь, но остались некими маргинальными направлениями в общем потоке богословской мысли ранней Церкви, которая, подобно реке проходила между обоими берегами, подмывая их с двух сторон. Но остановимся подробно на учении признанных классиков христианского любомудрия.

**В. Учение св. Афанасия Александрийского,
Каппадокийцев, св. Кирилла
Александрийского, прп. Максима Исповедника
и прп. Иоанна Дамаскина.**

I. У свт. Афанасия сущность грехопадения состоит в свободном уклонении человека от созерцания Бога. «Важной причиной греха, – пишет К.Е. Скурат, – явилось то, что он был связан с “самовожделением”, то есть уклонением от воли Божией к собственным желаниям» ⁶⁷. Таким образом, обратившись к себе, человек оставил Бога и лишился «единства своей духовной жизни», и «преслушав Божию заповедь. впал в греховные помыслы» ⁶⁸, «употребляя во зло частные телесные силы», ища в плотском удовольствии «нечто доброе» ⁶⁹. Уклонившись от «мысленного устремления к Единому и Сущему», и «от любви к Нему», человек растрачивал свои душевные и физические силы на «частные пожелания тела», это привело к навыку и привязанности к «вожделениям», и находя лишь в них утешение. Но душа, в которой и происходит это страстное движение, сознавая

смертность тела, испытывает страх и боязнь и, не желая оставить «вождедений», укореняется в еще большем зле. Происходит это из-за того, что душа вожделеет к несущему и обращена к себе, ища удовлетворения в своем «я». Таким образом, избрав себе ложную установку, душа, употребляя дар свободы, «совратилась с пути к Богу, и чрезмерно понуждая телесные члены. гоня с ними и себя, погрешает и делает себе зло» ⁷⁰. Но это не может длиться вечно, т.к. в наказание за грех и уклонение от пути явилась смерть, которая, хотя и не введена Богом изначально, т. к. Он «сотворил человека и возжелал, чтобы пребыл он в нетлении», но препятствует злу действовать в человека вечно ⁷¹. Грех царствует в роде человеческом от Адама, и все, рожденные от Адама, зачинаются во грехах, попадая осуждению прародителя ⁷². Изначально Бог задумал, чтоб «мы рождались не через брак и тление», но из-за преступления заповеди Адамом, человеческий род рождается через плотский союз и наследует тление. Мы все зачаты в беззакониях, как говорит Псалмопевец (Пс.50:7), потому что Адам совершил беззаконие, т.е. уклонился от данного ему Богом закона (не вкушать от древа). А сказанное: *и во гресех роди мя матерь моя* – означает, «что общая всем нам матерь – Ева – первая породила грех, как возжелавшая удовольствия (ὡ'σπερ ὀρυῶσα τὴν ἡδονήν)». Следовательно «и мы рождаемся во грехах», т.к. природа человека «преступлением Евы подпала греху» ⁷³.

Изложенное выше показывает отношение свт. Афанасия к проблеме первородного греха. Прегрешение Адама и Евы внесло глобальное изменение в природу человека и отразилось на всем последующем его существовании. Сотворенный из земного праха ⁷⁴ (смертным по природе), но предназначенный для вечной и блаженной жизни в нетлении (сообщаемых ему Богом) и созерцании (благодатном общении) с Богом, человек, уклонившись с пути, лишился вечности и блаженства, над ним возобладало тление, болезни и смерть. Он стал зачинать себе подобных, причем если до грехопадения продолжение рода должно было происходить неким особым образом – в нетлении – то, после грехопадения все потомки Адама и Евы наследуют их природу в падшем состоянии. Кроме того, грехопадение отразилось и на его познавательной способности, лишившись благодати человеку

сложно постичь Истинного Бога и жить праведно, поэтому он обоготворял свои страсти.

II. У каппадокийцев, учитывая их индивидуальность (догматическая *акривия*, нравственный идеал св. Василия Великого, склонность к созерцательности, творческий полет мысли, философская склонность *обоих Григориев*), в учении о грехопадении прародителей и его последствии наблюдается близость к св. Афанасию. Как и у свт. Афанасия у св. Василия грехопадение первых людей состояло в предпочтении чувственного духовному ⁷⁵. Грех, добровольно избранный человеком, помрачил образ Божий в человеке. «Человек сотворен по образу Божию и по подобию, – говорит святой Василий Великий, – но грех изуродовал красоту образа, вовлекая душу в страстные желания» ⁷⁶. По словам св. Василия: Адам «своим вкушением передал нам грех» ⁷⁷. После грехопадения человек исказил свою природу, и уже не стало в нем совершенства, но устремился он душой к наслаждению ⁷⁸. При этом, грех не от природы (как и добродетель), но от произволения. Смерти, как наказанию за грех, свт. Василий отводил и некоторое положительное значение. Для каппадокийского святителя, смерть можно уподобить плавильной печи, в которую ввергают разбитый сосуд, восстановление которого только и возможно путем переплавки ⁷⁹. Св. Григорий Богослов говорит, что результат грехопадения явил дисгармонию между душой и телом, плоть (σὰρξ) стала дебелий, тогда как до нарушения заповеди человеческое тело (σῶμα) было иного качества: страсти, болезни, смерть были ему чужды ⁸⁰. Первым пал владычествующий в нас ум, который помрачился и стал страстным. «Вместе с умом, – пишет И. А. Карышев, – первородный грех произвел порчу и в теле человека. Тело человека – жилище духа, по мысли Св. Григория, должно было, по мере совершенствования духа в созерцании, также постепенно утончаться. С падением же человека оно огрубело, а, следовательно, должно было взять перевес над духом и начать более сильно увлекать его к предметам земным и чувственным» ⁸¹. Своим грехопадением Адам произвел величайшее зло не только для себя одного, но и для всего своего потомства ⁸². Ведь наша природа та же, что и у Адама, после его грехопадения ⁸³. И не только на потомстве, но и отразившись на всей неразумной природе, выразившись в беспорядках и

стенаниях всей твари ⁸⁴. У св. Григория Нисского первородный грех понимается, как «общий грех человеческой природы, а не только Адама и Евы» ⁸⁵. Поэтому св. Григорий Нисский, говоря, что «рожденное есть то же с родившим», считает нормальным то, что вместе с самим зачатием во чреве матери, мы становимся причастными первородного греха, так что от «страстного рождается страстный, от грешника грешник». И заключение такое: Οὐκοῦν συνυφ'άταται τρῶπον τινὰ τοῖς γινόμενοις ἡ ἁμαρτία, συναποτίκτε'νη τε καὶ συναυ'ξουσα, καὶ τῷ τῆς ζωῆς ὁρῶ συγκαταλη'γουσα ⁸⁶. Т.е. грех, неким способом (τρῶπον), с самого рождения существует в рождающемся, как следствие от причины (= συνυφ'άταται). И, переходя в нас, он возрастает (нашим произволением), т.к. этому благоприятствует порча природы, но грех прекращает свое действие в нас с нашей смертью. После грехопадения было положено начало и чадородию, по подобию животных ⁸⁷. Совокупность следствий первородного греха, как то: повреждение ума, удобопреклонность ко злу, страстность и тленность, св. Григорий «часто объединяет в понятии *смерти*, под угрозой которой Господь запретил прародителям вкушать от дерева познания добра и зла» ⁸⁸.

Примечание. Учение современников каппадокийцев, свт. Амфилохия Иконийского и прп. Ефрема Сирина. У первого не найти учение о передаче первородного греха от Адама к потомкам, но и не все творения этого отца сохранились. Учение св. Амфилохия следующее: грехопадение человека произошло по наущению дьявола, дьявол не употребил насилие, но воздействовал хитростью. Человек добровольно подчинился дьяволу, весь человеческий род стал рабом его. Грехопадением в жизнь введена смерть (как наказание за грех). Вследствие этого, после грехопадения установлен был брак и деторождение, чтобы чрез это род человеческий продолжился. Вследствие грехопадения человек ниспал со своей высоты и уподобился скотам ⁸⁹. У преподобного Ефрема можно найти мысли о передаче первородного греха. Прп. Ефрем говорит, что Адам, согрешивши, «посеял греховную нечистоту в чистые тела, и вложена была закваска зла» во все наше естество. Грех Адама, как общего предка всем человекам, передался всем его потомкам ⁹⁰.

III. У свт. Кирилла Александрийского также прослеживается идея, что грех Адама стал наследственным. Комментируя

Рим.5:12⁶, святитель пишет: «Смерть проникла в первозданного (Ὁ θάνατος ἐν τῷ πρωτοπλάστῳ) и начало [человеческого] рода, посредством греха (διὰ τῆς ἁμαρτίας)», и змей искуситель, обнаруживает, в Адаме, силу греха (καὶ ὁ τῆς αὐαρτίας εὐρετὴς δρακῶν ἰσχυρῶς ἐν Ἀδὰμ) в порче, и тропосы (троῖποις, способы), удобопроеходимости для себя в человеческий разум (βατὴν εἰργασταὶ τῆς ἀνθρώπου διάνοιαν) ⁹¹. Таким образом, сатана, в одном Адаме «победил целую природу человека, соделав ее носительницей греха» ⁹². Но здесь важно, как понять это «в Адаме». Как справедливо замечает архим. Киприан: «Для св. Кирилла люди повинны в грехе Адама, не потому, что преступили заповедь вместе с Адамом, ибо они еще и не существовали тогда, но потому что они той же природы, что и та, которая подпала под закон греха» ⁹³. В отношении смерти, святитель, высказывается с некой долей оптимизма: «За это и осужден был на смерть и тление, так как Бог предвидел имевшую быть от происшедшего (т. е. от смерти – Е.Х.) большую пользу: ибо как скоро человек однажды уклонился ко греху и естество его стало недуговать стремлением к порочному, почти наподобие того, как и естество нечистых духов, он постоянно изобличаем был во зле, совершаемом им на земле. Итак, пользой придумана смерть плоти, не к совершенной гибели приводящая животное, но скорее для обновления (так сказать к последующей переделке) сохраняющая его, как некий разбитый сосуд» ⁹⁴.

Примечание. Современник св. Кирилла и авторитетный в монашеской среде писатель, прп. *Исидор Пелусиот* также не отрицал, что человеческий род, вследствие грехопадения Адама, находился в плену греха, смерти и дьявола (*Исидор. Письма* II, 75). Грех царствовал в плененных им человеках, грехом введена смерть. Невозможно прожить жизнь и не согрешить (*ibid.* II, 555). Затрагивая вопрос о крещении младенцев, св. Исидор не отрицает того факта, что преступление Адама осквернило все человеческое естество, но крещение смывает эту скверну и дарует силы, далеко превосходящие наше естество, искупление и сподобляет всыновлению Богу и дарует божественное родство (*ibid.* II, 285). Большой интерес вызывает учение прп. *Марка Подвижника*, который, мягко выражаясь, имел довольно оригинальное, а строго говоря, не совсем точное представление о первородном грехе ⁹⁵. Преподобный пишет, что, хотя мы лично и не наследуем

произвольное преступление Адама, а наследуем произошедшую из-за этого смерть, не только физическую, но и духовную (отчуждение от Бога). Во святом Крещении, физическая и духовная смерть прекращают свое действие, если же мы и умираем, то лишь потому, что вновь согрешаем после Крещения ⁹⁶.

IV. Прп. Максим учит, что грехопадением прародителей в человеческую природу было внесено повреждение, оно стало грубым, тленным, поврежденным страданиям и смерти. Грех начал свое бытие в человеческой природе через произволение к нему, и передается всем людям, как «грех естества», т.е. естественная немощь ⁹⁷, «страстность», которая стала, как бы новым естественным законом для человека, законом плоти, законом удовольствия. Грехопадением человек был лишен нетления и осужден на страстное рождение по образу животных ⁹⁸. Посредством этого страстного рождения передается грех произволения и грех естества ⁹⁹. Таким образом, через рождение, человек приходит в этот мир с врожденной удобопреклонностью ко греху ¹⁰⁰. Это и есть для св. Максима передача «первородного греха» ¹⁰¹. В одном из своих ранних произведений «Вопросы и затруднения» ¹⁰², прп. Максим, отвечая на вопрос: «Что такое: “в беззакониях зачат есмь, и во гресех роди мя матерь моя”» (Пс.50:7), буквально повторяет (цитирует?) сказанное св. Афанасием (или Пс.-Афанасием; в данном случае не так важно кому, собственно, принадлежит авторство «Толкование на псалмы», приписываемое св. Афанасию, главное, что св. Максим воспринял эту традицию). Для наглядности представим оба фрагмента параллельно (подчеркнутые слова – буквальное совпадение):

Athanasius. PG. T. 27. Col. 240 C-
DMaximus. QD I, 3

Επειδὴ προϋγου'μενος σκοπός Επειδὴ προϋγου'μενος σκοπός
τοῦ θεοῦ ἤν' διὰ γάμου γεννε'σθαι τοῦ θεοῦ ἤν' διὰ γάμου gennsfai
h'ua_s kai _ffora _s, h\$ deñ'uas καὶ φθορᾶς, ἡ δὲ παρὰβασις
parabasi_s th _s entolh _s ton tῆς ἐντολῆς τὸν γάμον εἰση'γαγεν
ga'mon εἰση'γαγε διὰ τὸ ἀνομῆσαι διὰ τὸ ἀνομῆσαι τὸν Ἄδα'μ,
τὸν Ἄδα'μ, τουτε'στιν ἀθῆετσαι τὸν τουτε'στιν ἀθῆετσαι τὸν ἐκ θεοῦ
ἐκ θεοῦ δοθε'ντα αὐτῷ νο'μον, δοθε'ντα αὐτῷ νο'μον, πάντες οὖν
πάντες οὖν οἱ ἐξ Ἄδα'μοί ἐξ Ἄδα'μ γεννω'μενοι ἐν

γεννώμενος ἐν ἀνομίαις ἀνομίαις σιλλαμβάνονται, σιλλαμβάνονται, ὑποπίπτοντες ὑποπίπτοντες καταδίκη. Τὸ δὲ καὶ καταδίκη. Τὸ δὲ καὶ ἐν ἁμαρτίας ἐν ἁμαρτίας ἐκίσσιν με ἢ ἐκίσσιν με ἢ μήτηρ μου σημαίνει μήτηρ μου σημαίνει ὅτι ἡ Εὐὰ ἢ ὅτι ἡ Εὐὰ ἀπάντων ἡμῶν μήτηρ πάντων ἡμῶν μήτηρ πρώτη τὴν πρώτη ἐκίσσισε τὴν ἡδονήν. Διὰ ἡδονήν. Διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς τῇ τῆς τοῦτο καὶ ἡμεῖς τῇ τῆς μητρὸς μητρὸς ὑποπίπτοντες καταδίκη ὑποπίπτοντες καταδίκη κισσᾶσθαι κισσᾶσθαι λέγονται ἐν ἁμαρτίαις λέγονται ἐν ἁμαρτίαις

Проблема наследия Адамова греха, но отнюдь не вины, проходит красной линией во многих местах его творений ¹⁰³. Но важно понять, что при всем том, что прп. Максим не отрицая того, что через преслушание Адама в мир и человеческое естество вошел грех, который передается всему человеческому роду путем «зачатия во грехе», сопутствующее удовольствием и страстью, что падшее естество подвержено многим немощам, как физического (страстность, тленность, смертность), так и духовного (повреждение воли и разума) плана и воздействию лукавых сил, но у него отсутствует какое-либо понятие о виновности потомков Адама за его преступление. Кроме того, грех получает свою силу не в природе, в которую он хоть и проник и исказил, которую тиранит, но в свободном произволении. Но и воля человеческая, после падения, ослаблена и легко подвластна страстности и демоническому воздействию ¹⁰⁴. Прп. Максим совершенно четко говорит, что человеческое естество, связанное законом греха и лукавыми узами своей воли не имело надежды на спасение. Для того и воплотился Христос, чтобы спасти падшего человека, исцелив его волю и даровав надежду на бессмертие ¹⁰⁵.

V. Согласно прп. Иоанну Дамаскину, Бог сотворил человека «непричастным злу, прямым, добродетельным, беспечальным, беззаботным, украшенным всякой добродетелью, изобилующим всякими благами» ¹⁰⁶. Св. Иоанн даже говорит, что «сотворил же его природой безгрешной и волей самовластной» ¹⁰⁷, правда, оговаривая, что «безгрешным..., не потому, что он не был восприимчив ко греху., а потому, что не в природе обнаруживался грех, но в свободном выборе», т.к., абсолютно не восприимчив к греху и злу, лишь только один Бог ¹⁰⁸. Таким был человек до падения. Преступивши же заповедь, Адам и Ева (жену Господь сотворил из мужа, потому, что Бог, обладающий предведением,

знал, что Адам совершит преступление и будет подлежать тлению: Εἰ-ὥς δὲ ὁ πορνῶστης Θεός, ὡ ἐν πραβᾶσει γενήσεται καὶ τῇ φθορᾷ ὑποπεσεῖται, ἐποίησεν ἐξ, αὐτοῦ τὸ θῆλυ ¹⁰⁹), не устояли в добре и обратились к вещественному, отклонив ум от Бога, таким образом, сроднились с тлением, стали страстными, смертными, нуждающимися в соитии (по подобию животных), держащиеся за жизнь, ища в ней удовольствие ¹¹⁰. В общем, прп. Иоанн, следует за каппадокийцами, Немесием и прп. Максимом Исповедником, но менее, чем св. Максим, акцентирует внимание на учении о первородном грехе и его следствии, и упоминает об этом лишь в общем, не вдаваясь в частности.

Примечание. Учение сирийского подвижника и одного из самых оригинальных духовных писателей Востока ¹¹¹, прп. Исаака Ниневийского, о первородном грехе, хотя и нигде не излагается систематически, но всецело вписывается в традиционную схему ¹¹². После грехопадения Адама, в человеческое естество, Адамовым преслушанием, привнесена противоестественная страстность (*hassa* – παῖθος), влекущая ко греху. Посему похоть (греховная страстность), как некое бурное море помыслов «во всякое время воздымающихся в членах его» (Сл. 21). Это не зависит от нашей воли, ведь мы носим в себе Адамовы страсти, поскольку имеем одну с ним природу. Но от нас зависит: противостоим ли мы им или нет (Сл. 19; Сл. 4). Мы должны вообразиться в образ Нового Адама – Христа.

Итак, даже краткий и беглый анализ, показывает, что проблема Адамова грехопадения не локализуется лишь только в нем одном, но имеет всечеловеческий характер, потому что мы являемся едины с природой Адама ¹¹³. Последствия его преступления несут в себе все его потомки ¹¹⁴. Остается выяснить следующий вопрос: *почему традицию предложенную Феодором* (которую принимает прот. И. Мейендорф ¹¹⁵, пытаясь представить ее, как общий взгляд всех восточных отцов, а следом за ним и В. Лурье ¹¹⁶), Жан-Клод Ларше считает *маргинальной*? Для ответа на этот вопрос следует всмотреться в позицию о. И. Мейендорфа и других православных богословов, позиция которых согласна с Ларше ¹¹⁷.

Г. Позиция о. И. Мейендорфа и В.М. Лурье.

О. Иоанн Мейендорф, в своем очерке, посвященном византийскому богословию, кратко затрагивает проблему первородного греха в византийском богословии. Он обратил внимание на специфическую разность в подходе к проблеме Адамова греха в богословии Востока и Запада. Так, если учение бл. Августина о первородном грехе приобрело «чрезвычайно мощное воздействие на западное мышление», то в «византийском мире» она «практически не имела никакого влияния», и значение Адамова греха и его последствий, на Востоке, понималось совсем иначе, чем на Западе ¹¹⁸. О. Иоанн говорит, что человеческая природа в своем личном отношении с Богом, который выше *тварной природы*, и в личное общение с которым возможно войти, превзойдя свою природу, и это осуществляется свободным волевым актом (*свободного разума*), присущей человеку природной воли. Восставая против Бога, человеческая личность, злоупотребляя своей свободой, может исказить, присущую ей *природную волю*, и как следствие, свою природу. Именно человеческая свободная природная воля «в силах» стремиться, как к благу и «подражанию Богу», так и на грех, поскольку, согласно прп. Максиму Исповеднику, «наше спасение зависит от нашей воли» ¹¹⁹. Показывая насколько чуждо восточной мысли учение о первородном грехе, передаваемом по наследству от Адама, Мейендорф, приводит цитату из св. патриарха Фотия Константинопольского, «что вера в “грех природы” – ересь» ¹²⁰. Полагая эти тексты, как «основополагающие мысли», того, что Адамов грех имеет исключительно *личный характер*, и мыслится, лишь как личный грех, о. Иоанн говорит: «значит в такой антропологии нет места для концепции наследуемой вины, или “греха природы”», хотя эта антропология допускает «что человеческое естество несет на себе последствие Адамова греха» ¹²¹. Это *последствие* исходит из греческого патристического понимания «единства человеческого рода», которое никогда не мыслилось в категориях радикального индивидуализма. «Поэтому понятно, – пишет о. Мейендорф, – что грех Адама также должен иметь отношение ко всем людям, точно так же, как спасение, принесенное Христом всему человечеству, есть спасение всего человечества; но и первородный грех, как и спасение, не могут быть осуществлены в отдельной жизни какого-то одного человека без участия его личной и свободной ответственности» ¹²². Далее,

прот. Иоанн Мейендорф, переходит к рассмотрению «сыгравшего решающую роль в споре Августина с пелагианами» тексту Рим.5:12 ¹²³. Упоминая, что словесный оборот, ἐφ ᾧ πᾶντες ἡμῶν, в котором содержится «затруднение» для перевода ¹²⁴, на латынь это было переведено, как in quo omnes recesserunt, и стало, для Запада основанием и «оправданием доктрины о вине, унаследованной от Адама и распространившейся на всех его потомков» ¹²⁵. На греческом Востоке прочтение этого текста было совсем иным. Греч. оборот ἐφ ᾧ самими греками понимался совсем по-другому: ἐφ ᾧ, происходящий от сокращения ἐπὶ и ᾧ – ὅς или от сокр. ἐπὶ τοῦτο ὅτι ¹²⁶, читали они не «в нем/котором», а «потому что/поскольку». Мейендорф настаивает именно на таком понимании этого оборота и говорит, что с этим согласно преимущественное большинство исследователей «независимо от их конфессиональной принадлежности» ¹²⁷. И с этим аргументом спорить нельзя, т.к. подавляющее большинство ученых согласны в этом ¹²⁸. Однако, смысл текста и смысловая нагрузка ст. 12 не меняется коренным образом, даже если, вместо ошибочного в нем, стоит правильное *потому что* ¹²⁹. Единственно, что из этого следует, что всякое понятие «виновности» адамовых потомков пред Адамом, в том аспекте этой «виновности», как оно было выражено в старой католической науке (в современной, от грубого понятия «вины» человечества за грех Адама католики отказываются). Но о. Мейендорф доводит свою мысль до последней логической грани, утверждая: «Если принять такой перевод (пер. *потому что* – Е.Х.), то мысль апостола Павла можно (sic!) понять так: “смерть”, которая была “возмездием за грех” (Рим.6:23) Адаму, еще и наказание, прилагаемое ко всем тем, кто как и Адам, грешит» ¹³⁰. Но остается вопрос: почему же, по причине какой *все согрешили*? И Мейендорф, привязывая ἐφ ᾧ к θαῦτασι уверяя, что так понимали это «почти все, если не все греческие Отцы», придает Рим.5:12 законченный грамматический смысл: «Как грех пришел в мир через одного человека и смерть через грех, так смерть перешла на всех человеков; и, по причине смерти, все человеки грешили» ¹³¹. Таким образом, *смерть*, как «возмездие» за грех Адаму, и *смерть* как побудительная причина ко греху в его потомстве, является «космическим недугом, удерживающим человека под своим гнетом, и духовным, и физическим», под водительством дьявола.

Именно смерть «делает грех неизбежным», являясь порчей природы ¹³². Итак, сделаем соответствующие выводы: *личный грех* Адама сыграл в истории человеческого рода трагическую роль и ввел *смерть*, которая стала причиной того, что все, *по причине смерти*, грешили.

Позицию о. Иоанна Мейендорфа, во всей отношениях, принял и современный исследователь В. М. Лурье ¹³³, в своей монографии «История Византийской философии» (книга посвящена истории развития христианской догматики, как видит ее В. Лурье), автор, более последовательно, проводит ту же мысль ¹³⁴. Замечая, что на Западе широко распространилось мнение Августина, он пишет: «Греческие отцы, независимо от их разногласий по другим вопросам, сходились на том, что наследуемого (т.е. первородного – Е.Х.) греха не бывает, а от Адама мы наследуем только смерть, которая затем уже делает склонным ко греху каждого человека индивидуально» ¹³⁵. Таким образом, Лурье просто и безапелляционно, одним росчерком пера разрушает все наше представление, заимствованное из «старых» (если не сказать устаревших) учебников по догматике. И то, что у о. Мейендорфа находится еще в стадии предположения, у Лурье представляется, как неоспоримый факт. Современным православным остается только, после этих «открытий», заново переписать соответствующий отдел, в учебниках.

Д. Демонстрация традиционного учения Православной Церкви, как она представлена в догматических курсах и символических книгах.

Но довольно открытий и рационалистических доводов ¹³⁶. Разогнем «старые» книги, и посмотримся в то, что говорят нам традиционные системы. Достаточно заглянуть в сборник «Догматические послания православных иерархов XVII – XIX веков о Православной вере», или в догматические пособия XIX – XX вв.: из наших – преосв. Филарета (Гумилевского), преосв. Макария (Булгакова), преосв. Сильвестра (Малеванского), прот. Н. Малиновского, В. Лосского, прот. Ливерия Воронова, еп. Илариона (Алфеева), о. Олега Давыденкова ¹³⁷. У сербов: прп. Иустина (Поповича). У греков: Х. Андруцоса и П. Трембеласа ¹³⁸, наконец, в «Пространный Катехизис» свт. Филарета (Дроздова).

Совокупив то, что изложено в этих книгах мы получим следующее учение:

Первородный грех – “наследуемое чрез физическое рождение греховное состояние человеческой природы проявляет себя как всеобщая склонность людей к греховным поступкам” – такое определение дает в своих лекциях по догматике приснопамятный прот. Ливерий Воронов¹³⁹. Первородный грех – это «семя тли»¹⁴⁰, «греховная закваска» (преп. Макарий). «В первородном грехе, – пишет прп. Иустин (Попович) открылась сущность всякого греха вообще, начало греха, природа греха, альфа и омега греха»¹⁴¹. Причина его – нарушение заповеди Божией, непослушание, нераскаяние (т.е. упорство в своей «невиновности», как следствие гордости), когда Господь воззвал к Адаму «где еси» (Быт.3:9). Грех противоестественен, ему не было место в бытии, в начале творения. «Грех это зло, наиболее достойное сего наименование» – говорит свт. *Василий Великий*¹⁴². До грехопадения Адам находился в «благобытии», имея благодать Св. Духа «которая сообщала ему полноту жизни, духовно-телесное бессмертие, мудрость, ведение и созерцание» и «мог не грешить»¹⁴³. Преступлением Адама повреждена была воля его она «утратила свой первобытный свет. и богонаправленность, стала злой и грехолюбивой»¹⁴⁴. «Падением изменилась и душа, и тело человека». Таковы последствия его для нашей природы. Поэтому первородный грех нашего праотца является «наследственным грехом», ибо «принимая от Адама человеческое естество, мы с ним принимаем и греховную испорченность»¹⁴⁵. «Веруем, – говорится в «Послании патриархов Восточно-Кафолической Церкви» (1723г.), – что человек, падший чрез преступление, уподобился безсловесным скотам, т.е. помрачился и лишился совершенства и бесстрастия»¹⁴⁶. Но по учению Православной Церкви, нельзя проводить полное тождество между первородным грехом Адама (который есть его личный и непосредственный грех) и его потомками, т.е. нами, которые несем последствия греховности (αμαρτία). «Потомки Адама, в строгом смысле слова, не участвовали лично в поступке Адама..., но рождаясь от падшего Адама, от его зараженного грехом естества..., принимают как... наследство греховное состояние естества, в котором обитает грех... который... приводит к творению личных грехов»¹⁴⁷. «Как некая бездна горечи тонкая и глубокая, вошедши [чрез

преступление Адама], овладел [грех] пажитями души до глубочайших ее тайников. обратился в привычку..., с младенчества в каждом возрастает, воспитывается и учит этому худому», – говорит прп. Макарий Великий ¹⁴⁸. Итак, первородный грех – преслушание Адама, преступление, лично и сознательно им совершенное, его личный грех. Его последствия – повреждение нашего естества, с сохранением, однако природы образа (Послание патриархов. 14 член). Вошла в жизнь духовно-телесная смерть, *чрез грех вошла смерть* (Рим.5:12: *διὰ τῆς ἀμαρτίας ὁ θάνατος*). Если Адам, до преступления *мог не грешить*, то после грехопадения, когда естество наше «заболело грехом», оно *не может не грешить* (1Ин.1:8). Но, первородный и личный грех Адамов – не наш личный грех, мы не несем за него ответственность, мы несем его последствие – растление грехом нашего естества ¹⁴⁹. Но только за личный грех мы лично ответим нелицеприятному Судии, подобно тому, как и за личные добродетели (соделываемые во Христе) будем вознаграждены Благим Судией.

Из вышеизложенного становится понятным недоумение и критика позиции о. Мейендорфа (и его защитников) со стороны Ж.-К. Ларше. Последний, в частности, пишет, что о. Иоанн Мейендорф, исходя из анти-западнической реакции, пришел к крайней (маргинальной) точке зрения, свойственной Феодору Мопсуестийскому и его ученику Феодориту: «Эти последние положения, без сомнения, в силу аналогичной реакции нашли в наши дни защитника в лице прот. Иоанна Мейендорфа, чьи суждения по этому поводу были прокомментированы и одобрены прот. Б. Бобринским ¹⁵⁰. Здесь Мейендорф не выказывает большой верности позиции византийского богословия, которое он берется представлять. Помимо того, что он использует определенные пелагианские аргументы, которые православное богословие не признает своими, может показаться странным, что он принимает за норму Феодора Мопсуестийского, отца несторианства, и Феодорита Кирского, который был, к несчастью, принят византийской традицией и признан как полностью православный писатель» ¹⁵¹. Критика довольно жесткая и обвинение (в пелагианстве) довольно серьезное. По мнению современного православного патролога А.И. Сидорова обвинение прот. И. Мейендорфа, который в целом «верно уловил» основную нить

православного учения о грехопадении Адама и его последствии, хотя и «мог ошибиться в деталях такого осмысления», не совсем корректно ¹⁵². На наш же взгляд, хотя мы не задаемся целью делать какие-либо окончательные выводы, главным недостатком подобного мировоззрения является антропологическо-индивидуалистский взгляд на проблему греха и искупления, тогда как у св. отцов, полагаем, проблема человека рассматривается в христологическом и сотериологическом спектре. Только во Христе падший человек находит спасение и лишь во Христе человеческая личность приобретает свой действительный образ.

1.3. Неминуемый крах всего того, что связано с грехом.

1.3.1. Изначальный замысел Бога о человеке и твари.

Настоящее положение, или современное существование, в котором мы все сейчас находимся – это временное состояние, реабилитационное ¹⁵³. По учению Святых Отцов, наиболее ярко выразил которое прп. *Максим Исповедник* ¹⁵⁴, человек был создан, для бытия (εἶναι) в благобытии (eu ei vai). Человек был создан и введен в этот мир, как его культурный и духовный возделыватель, мир же тогда находился в состоянии блаженного бытия. Это было лишь стартовое состояние этого мира, т.к. Бог задумал этот мир не просто как некоторый временный фактор, но для того, чтобы этот мир, созданный во времени, возвести до вечности. И человек был призван быть соработником Богу в деле, распространения Божьего влияния на окружающий мир, т. е. служить посредником своего рода между Богом и миром, проводником Божией воли ¹⁵⁵. Поэтому, человек, введенный в это благобытие, которое было для человека божественным даром и данностью, должен был через упражнение в Божественном ведении и богоподобию, возрасти в Боге до такой степени, чтобы можно было бы сказать о полном подобии человека Богу по благодати. Таким образом, человеку была дана установка уподобиться Творцу. Это была его заданность: быть по подобию Бога. Человек был создан Богом не просто для благобытия, но для вечного блаженного состояния, или, по прп. Максиму Исповеднику, *присноблагобытия* (ἀεὶ εἶναι). Человек был призван стать посредником между Богом и миром, тварностью и нетварностью. Оставаясь в своей тварности и природе достичь состояния высшей духовности, какой обладает Бог по природе, но с той лишь разницей, что человек обладает ей по благодати Божией. Человек должен был достичь такого состояния посредством любви к Творцу. Два личных начала: тварное (человек) и Нетварное (Бог) должны были соприкоснуться так, чтобы слиться воедино, не выходя из границ своей природы. И такое состояние возможно только в любви. Человек создан как личность, но личность может существовать только в социуме

подобных себе, с кем бы он мог осуществлять связь на уровне духа и тела. Поэтому, Бог и сотворил мужчину и женщину, чтобы они два личных начала одной природы могли соединиться и раскрыть великое таинство духовной любви (архетип брака). Когда они, существуя в благобытии, прошли бы все стадии Таинства брака (которые они не прошли), в котором они превзошли бы личностную двойственность, став едиными, по подобию Святой Троицы, в которой нет личностной множественности, но личностное Единство, в котором Три Ипостаси присноблагобытийствуют в одной природе, с одной волей и энергией. Превзойдя свою личную двойственность, человек бы стал на одну ступень ближе к Творцу и смог бы направить свою любовь к Богу.

Но человек не успел преодолеть первый этап, т.к. был совращен противником (который разделяет и властвует). Он не исполнил своего предназначения и был вовлечен в преступление заповеди Божией, непослушание. Призвание человека было столь высоко, а падение столь низко, что его последствия приобрели космический масштаб ¹⁵⁶.

1.3.2. Конечная судьба зла.

Злобытие имеет место здесь и сейчас, но оно не имеет корня в вечности, его нет в Божественном плане (в Его вечных умопредставлениях) творения как творения призванного к присноблагобытию. Злобытие имеет место здесь и сейчас, но оно лишь тень и отрицание благобытия. Зло истощится вместе со своим источником – противной благу волей, благо бытие не истощится никогда, ибо оно имеет незыблемое укоренение в Присноблагом Творце. Так следует думать о конечной судьбе зла в мире. Но при этом, можно задаться вопросом: *если зло непременно иссякнет и ему придет конец с концом этого мира, то какова последующая судьба тех людей, которые были злы и не стремились к благу?* Т.е. если зло уничтожится, как не имеющее своего логоса в предвечном замысле Божиим о творении, то следует ли из этого, что оно уничтожится и во всех разумных тварях, даже если они сознательно злоупотребляли им и злодействовали, соделав свою волю злой? Известно, что в истории христианской мысли было дано два ответа на этот вопрос.

Одни отвечали, что зло (как природное, так и нравственное) истребится без остатка и, после определенного времени всякая разумная тварь будет совершенно очищена и восстановлена в изначальное благое состояние, какому оно и было предназначено изначально ¹⁵⁷. Другие полагали различный конец для зла природного и нравственного (то, которое избирается свободной волей разумных существ). И то и другое, действительно, прекратит свое существование не найдя для себя почвы в новой зоне. Но, если в природе зла не будет вообще, то у тех разумных существ (демонов и человеков), воля которых склонилась ко злу без остатка, не будет возможности полноценного участия в благе. Более того, они, как бы связанные Божией благодатью, и не могущие творить зла, т.к. не будет никакой возможности к его осуществлению, и только осознание их неисправимой ошибочности избранного ими пути вне Бога ¹⁵⁸. При этом, вся тварь одухотворится и перейдет в нетленное состояние, и после Страшного Суда решится участь праведников и грешников. Первые будут обожжены и соединены с Богом теснейшим образом, тогда как вторые, получив восстановление всех своих душевных сил (*a pokatasta'si_s*), при котором восстановится их *логос бытия* (*λοῦοις εἶναι*), не наследуют блаженства, т.к. не примут участия в *логосе вечного благобытия* (*λοῦοις ἐν εἶναι, ἀεὶ εἶναι*) ¹⁵⁹.

Литература к первому отделу.

1. Источники (древние авторы, св. отцы).
Августин. О граде Божием. – *Августин Блаженный*. О Граде Божием. – Минск; М., 2000. – (Классическая философская мысль).
Андрей Кесарийский. Толк. Ап – Святой Андрей Кесарийский. Толкование на Апокалипсис святого Иоанна Богослова. – Минск, 2005.
Афанасий. Против Аполлинария 2 – Святитель *Афанасий Великий*. Против Аполлинария книга вторая. О спасительном пришествии Христовом./ Творения [в 4-х тт.]. Т.3. – М., 1994. – (Памятники церковной письменности).
Афанасий. Сл. на язычн. – Святитель *Афанасий Великий*. Слово на язычников./ Творения [в 4-х тт.]. Т.1. – М., 1994. – (Памятники церковной письменности).

Афанасий. О воплощении – Святитель Афанасий Великий. Слово о воплощении Бога-Слова, и о пришествии Его к нам во плоти./ Творения [в 4-х тт.]. Т.1. – М., 1994. – (Памятники церковной письменности).

Афанасий. Толк. пс. – Святитель Афанасий Великий. Толкование на псалмы./ Творения [в 4-х тт.]. Т.4. – М., 1994. – (Памятники церковной письменности).

Василий. Бес. 9. О том, что не Бог виновн. зла – Свт. Василий Великий. Беседа 9. О том, что Бог не виновник зла./ Святитель Василий Великий, Архиепископ Кесарии Каппадокийской. Творения [в 2-х тт.]. Т.1: Догматико-полемиические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. – М., 2008. – (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. Т.3).

Геннадий Схолярый. Слово на Благовещение – Георгия Куртезия Схолария слово на Благовещение Пресвятыя Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии / Проповеди св. Геннадия (Георгия) Схолария, патриарха Константинопольского / Пер. с греч., предисл. и комм. архим. Амвросий (Погодин); вступ. ст. и ред. Г.М. Прохоров. – СПб., 2007. – (Библиотека христианской мысли. Источники.).

Григорий Богослов. Слово 39 – Григорий Богослов. Собрание творений: В 2 т. Т.1. – Минск; М., 2000.

Григорий Нисский. Об устр. чел. – Святой Григорий Нисский. Об устройении человека./ Пер., послеслов., коммент. В.М. Лурье. – СПб., 2000.

Евагрий. Слово о дух. дел. – Слово о духовном делании, или монах [к Анатолию]/Евагрий Понтийский. Аскетические и богословские творения./ Пер. с др.-греч., вступ. ст. и коммент. А.И. Сидоров. – М., 1994.

Ефрем. Толк. Быт. – Св. Ефрем Сирин. Толкование на первую книгу [Моисея], то есть на книгу Бытия./ Святой Ефрем Сирин. Творения [в 8-ми тт.]: Т. 6. – М., 1995.

Ефрем. Толк. посл. Ап. Павла. – Святого Ефрема Сирина толкование на послания божественного Павла./ Святой Ефрем Сирин. Творения [в 8-ми тт.]. Т. 7. – М., 1995.

Зигавин. Толк. Пс. – Толковая Псалтирь Евфимия Зигабена (греческого философа и монаха): Изъясн. по святоотеч. толк. – Молдавская митрополия, 2003.

Исидор. Письма – Преподобный Исидор Пелусиот. Письма [в 2-х тт.]. Т.2. – М., 2001.

Кирилл. Глафиры – Свт. Кирилл Александрийский. Глафиры, или искусные объяснения избранных мест из Пятикнижия./ Творения святителя Кирилла, архиепископа Александрийского: Кн. 2. – М., 2001. – (Библиотека Отцов и Учителей Церкви. 9).

Кирилл. Толк. Ин. – Свт. Кирилл Александрийский. Толкование на Евангелие от Иоанна. Ч. 2 – 4./ Творения святителя Кирилла, архиепископа Александрийского: Кн. 3. – М., 2002. – (Библиотека Отцов и Учителей Церкви. 10).

Макарий Египетский. Дух. сл. – Преподобный Макарий Египетский. Духовные Беседы./ Пер. с греч. – Изд. Свято-Троицкая Сергиева Лавра 1994 г.

Максим. Вопр. и затрудн. – Преподобный Максим Исповедник. Вопросы и затруднения (Quaestiones et dubia)./ Пер. с греч., вступ. ст., коммент. П.К. Доброцветов; ред. А.И. Сидоров. – М., 2008.

Максим. Сл. подвижн. – Слово о подвижнической жизни. / Прп. Максим Исповедник. Творения. Кн. 1: Аскетические и богословские трактаты./ Пер. с греч., вступ. ст., коммент. А.И. Сидоров. – М., 1993.

Папий, фрагм. – Папий Иерапольский. Фрагменты и свидетельства/ Лурье, В.М. Цитата из Папия в составе армянской версии Толкования на Апокалипсис св. Андрея Кесарийского/ Писания мужей апостольских. – М., 2008. – (Творения святых отцов и учителей Церкви).

Петр Дамаск. Твор. – Преподобный петр Дамаскин. Творения. – М., 2001.

ППВКЦ – Послание Патриархов Восточно-Кафолической Церкви о Православной вѣрѣ (1723 г.) / Догматические послания Православных иерархов XVII – XIX веков о Православной вере. – М., 1995.

Феодор Студит. Письма – Преподобный Феодор Студит. Послания [в 2-х тт.]: Т.2. – М., 2003. – (Святоотеческое наследие).

Феодорит. Изъясн. псал. – Блаженный Феодорит Кирский. [Творения] Т.2. Изъяснение псалмов. – М., 2004. – (Творения святых отцов и учителей Церкви).

Феофан. Толк. Рим. – Свт. Феофан Затворник. Толкование на послания Св. Ап. Павла: Толк. на Рим./ [Эл. модуль] BibleQuote 5.0 Bibliologia Edition.

Apollinaris. Frag. in Psal. – Apollinaris Laodicea. Fragmenta in Psalmos (in catenis)/ Psalmenkommentare aus der Katenenuberlieferung, vol. 1/ ed. E. Muhlenberg. – Berlin, 1975 [pp. 3 – 118]. – (Patristische Texte und Studien 15) [TLG. 2074.041. 90.1–7]

Athanasius. Exposit in psalmos. – Sancti Athanasii, archiep. Alex. Expositiones in psalmos./ PG. T. 27, Col. 59 – 547.

Athenagoras. Legat. – Athenagoras. Legatio sive Supplicatio pro Christianis./Athenagoras. Legatio and De resurrectione/ Clarendon Press. – Oxford, 1972. – PP. 2 – 86 [TLG].

Basilius. De jejunio, 1 – Basilus Cesarinsis Cappadociae. De jejunio (homilia 1)/ PG. T. 31. – Col. 163 – 184.

Basilius Theol. Sermo 13 – *Basilus Cesarinsis Cappadociae*. Sermo 13 (sermo asceticus) [Dub.]/ PG. T. 31. – Col. 869–881 [TLG]

Cyrillus Al. Frag. in Rom. – Fragmenta in sancti Pauli epistulam ad Romanos./ S.P.N Cyrilli archiep. Alexandrini in D. Joannis euangelium. T.3./ Ed. by P.E. Pusey. – Brussels, 1965. – PP. 173 – 248.

Cyrillus. Vita Cyriaci – Schwartz, E. Kyrillos von Skythopolis. Vita Cyriaci. – Leipzig, 1939. – pp. 222 – 235. – (Texte und Untersuchungen 49.2).

Ep. ad Diogn. – Epistula ad Diognetum. – Paris, 1965. – (Sources Chretiennes. Vol. 33 [P. 52–84]) [TGL].

Greg. Niss. De beat. – *Gregorius Nissenus*. Orationes octo de beatitudinibus./ PG. T. 44. – Col. 1193–1301.

Maximus. Ambigua – Maximus Confessor. Ambiguorum Liber./ PG. T. 91. Coll. 1031–1418.

Maximus. QD – Maximi Confessoris. Quaestiones et dubia./ Ed. Declerck, J.H. – Turnhout, 1982 [TLG].

Origenes. Cont. Cel. – Origene. Contre Celse 4 vols./ Ed. M. Borret. – Paris: Cerf. 4: 1969. – (Sources chretiennes,150).

Photius. Biblioth. – Photius. Bibliotheca./ TLG. 4040.001.

Theodoretus. Interpret. in XIV ep. s. Pauli. – Theodoretus. Interpretatio in xiv epistulas sancti Pauli./ PG. T. 82. [TLG 4089.030].

Ιω. Δαμασκ. Ἐκδοσις ἀκριβῆς ὁ τοῦ ὁσίου ἀββᾶ Ἰωάννου πρεσβυτέρου Δαμασκηνοῦ Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὁρθοδόξου πίστεως. – ΑΘΗΝΑΙ 2004.

2 Монографии, научные статьи.

Алфеев (2) = Иларион (Алфеев), игум. Жизнь и учение св. Григория Богослова. – СПб., 2001. – (Византийская библиотека. Исследования).

Алфеев (3) = Иларион (Алфеев), еп. Духовный мир преподобного Исаака Сирина. – Изд. 2-е, испр. и доп. – СПб., 2005. – (Византийская библиотека. Исследования).

Бальтазар = Бальтазар, фон. Г.У. Пасхальная тайна. Богословие трех дней./ Пер. с нем. В. Хулап. – М., 2006. – (Современное богословие).

Бугров = Бугров, А., свящ. Православно-догматическое учение о первородном грехе. – Киев, 1904.

Буткевич = Буткевич, Т., прот. Зло, его сущность и происхождение. – СПб., 2005 г.

Васильев = Васильев, М. Учение отцов Церкви о страсти./ Богословский вестник. – Май. – 1911 г. – СС. 244 – 251; Октябрь. – 1911 г. СС. 411 – 424.

Виноградов = Виноградов, Н., свящ. Догматическое учение святого Григория Богослова./ Святитель Григорий Богослов, Архиепископ Константинопольский. Творения: В 2-х тт. Т.1: Слова./ Прил.: Свящ. Н. Виноградов. Догматическое учение св. Григория Богослова. – М., 2007. – (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. Т.1).

Влахос = Иерофей (Влахос), митр. Жизнь после смерти./ Пер. с новогреч. иерей В. Петров. – М., 2008.

Гарнак = Гарнак, А. История догматов / Раннее христианство: в 2-х тт. – М., 2001. – Т.2.

Голубинский – Левитский = Голубинский, Ф., прот., Левитский, Д.Г., прот. Премудрость и благодать Божия в судьбах мира и человека. – СПб., 2004р.

Гудава = Гудава, Т. До и после Библии. – Интернет публикация.

Гусев = Гусев, Д. Антропологические воззрения блаженного Августина в связи с учением пелагианства./ Святоотеческая христология и антропология [сб. ст.]. Вып. 1. – Пермь, 2002.

Дисперов = Дисперов, А. Блаженный Иероним и его век. Приложение: Бл. Иероним. Избр. письма./ Сост. и коммент. А.А. Столяров. М., 2002. – (Православная библиотека).

Дунаев = Дунаев, А.Г. ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ПЕРЕВОДУ СЛОВ И ПОСЛАНИЙ «МАКАРИЕВСКОГО КОРПУСА» ПЕРВОГО ТИПА./Преподобный Макарий Египетский. Духовные слова и послания. Собрание типа I (Vatic. graec. 694) / Пред., пер., коммент., указ. А.Г. Дунаев. – М., 2002.

Епифанович = Епифанович, С.Л. Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. – М., 2003.

Иванов = Иванов, И., прот. Добро и зло в истории рода человеческого по свидетельству Священного Писания. – СПб., 2004р.

Карышев = Карышев, И. А. Духовно-нравственный мир в человеке по учению Св. православной веры. – Изд. 2-е. – СПб., 1904.

Катанский = Катанский, А.Л. Свод данных для учения о благодати Божией./ Христианское чтение. – 1902 г. – №1. – С. 3 – 38.

Керн = Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. – М., 1996. – (Святые отцы и учителя Церкви в исследованиях православных ученых).

Коржевский = Коржевский, В., свящ. Пропедевтика аскетики: Компендиум по православной святоотеческой психологии. – М., 2004.

Кремлевский = Кремлевский, А. Первородный грех по учению блаж. Августина. – СПб., 1902.

Ларше = Ларше, Ж.-К. Преподобный Максим Исповедник – посредник между Востоком и Западом. – М., 2004. – (Православное богословие 1).

Лосский = Лосский, В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М., 1991.

Лурье = Лурье, В.М. История Византийской философии. Формативный период. – СПб., 2006.

Макаров = Макаров, Д.И. Учение св. Феофана Никейского о грехопадении и тлении естества./ Проблемы теологии: Вып. 3. Материалы Третьей междунаро. богосл. науч.-практ. конференц., посв. 80-лет. со дня рожд. протопр. И. Мейендорфа 2–3 марта 2006 г. Ч. 2. Екатеринбург, 2006.

Мейендорф = Мейендорф, И., прот. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы./ Пер. с англ. В. Марутика. – Минск, 2001.

Мумриков = Мумриков, О., свящ. Проблема установления *consensus partum* по вопросу о состоянии тварного мира до грехопадения человека [Доклад]/ III Богословская научная конференция МДА «Экзегетика и герменевтика Священного

Писания». – Интернет публикация: <http://www.bible-mda.ru/e-books/pdf/mumrikov-o-prehistory.state.consensus.patrum.pdf>

Несмелов, II = Несмелов, В. Наука о человеке. Т. 2: Метафизика жизни и христианское откровение./ Несмелов, В. Наука о человеке. Т. 1: Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. Т. 2: Метафизика жизни и христианское откровение. – СПб., 2000р.

Несмелов (2) = Несмелов, В. Догматическая система святого Григория Нисского. – СПб., 2000.

Оксиюк = Макарий (Оксиюк), митр. Эсхатология св. Григория Нисского. – М., 1999. – (Святые Отцы и учителя Церкви в исследованиях православных ученых).

Пеликан = Пеликан, Я. Христианская традиция: История возникновения вероучения. Т.1.: Возникновение католической традиции (100 – 600). – М., 2007.

Погодин = Амвросий (Погодин), архим. Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния. – [М], 1994.

Полянский = Иустин (Полянский), еп. Песнь пустыннолюбивой горлицы. Нравственное учение прп. Исаака Сирина. – М., 2003. – (Святоотеческое наследие).

Попов (2) = Попов, И. (муч. Иоанн). Труды по патрологии. Т.1. Святые отцы II – IV вв. – Сергиев Посад, 2004.

Рейзмир = Илия (Рейзмир), архим. Учение святителя Василия Великого о духовном совершенствовании. – М., 2004.

Скурат = Скурат, К.Е. Учение о спасении святителя Афанасия Великого. – СТСЛ, 2006.

Смирнов = Смирнов, А.А. Блаженный Иероним Стридонский, как историк и полемист. – М., 1995.

Стеллецкий = Стеллецкий, Н., прот. Грех./ Вера и разум. – 1914 г. – Т.1. – СС. 1 – 18; 117 – 132.

Тихомиров = Тихомиров, Д. Св. Григорий Нисский, как моралист: Этико-историческое исслед./ Д. Тихомиров. – Могилей на Днепре, 1886.

Ферберн, Д. Учение о Христе и благодати в ранней Церкви./ Пер. с англ. В. Литвиненко. – М., 2008. – (Богословские исследования).

Челышев = Челышев, П.В. Преподобный Симеон Новый Богослов о духовном преображении человека. Акафист. – М., 2004.

Шенк = Шенк, К. Филон Александрийский. Введение в жизнь и творчество / Пер. с англ. С. Бабкина. – М., 2007. – (Современная библеистика).

Шпидлик = Шпидлик, Т. Духовная традиция восточного христианства: Систематическое изложение / [Пер. с франц. Д. Сизоненко]. – М., 2000. – (Дух и жизнь).

Шуфрин = Шуфрин, А.М. Схолии [к Ambigua 7 прп. Максима Исповедника]. / Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост. Г.И. Беневич, Д.С. Бирюков, А.М. Шуфрин. – СПб., 2007. – (Византийская философия. Т.1; Smaragdus Philocalias).

Vitores = Vitores, A., fr. Antropologia teologica. Gerusalemme. A.A. 2008 – 2009. [Как я понял, эта блестящая монография итальянского католического священника еще только готовится к публикации и пока доступна в интернете (на итальянск. яз) на правах рукописи].

3. Учебная и справочная литература.

Алфеев = Иларион (Алфеев), еп. Таинство веры: Введение в православное догматическое богословие. – Изд. четвертое. – Клин, 2005.

Асмус – *ИП* = Асмус, В., прот. Конспекты лекций по патрологии. – Интернет публикация [у нас распечатка его лекций читанных в 1996 г.]

Воронов = Воронов, Л., прот. Догматическое богословие: курс лекций. – Клин, 2000.

Добротворский = [Добротворский, В.И., прот] Основное богословие, или христианская апологетика: Лекции/ Прот. В.И. Добротворский. / Добротворский, В.И., прот. Основное богословие, или христианская апологетика. Православное догматическое богословие. Лекции. – СПб., 2005. [Репринт. 1895 – 1896 гг.]

Кастальский-Бородин – *Белов* = Алипий (Кастальский-Бородин), архим., Исаия (Белов), архим. Догматическое богословие. Курс лекций. – СТСЛ, 1994.

Лопухин. – Т.1. = Лопухин, А. П. Библейская история при свете новейших исследований и открытий. Ветхий Завет: в 2-х тт. Т.1.: От сотворения мира до пророка Самуила. – СПб., 1889.

Н. Т. Б. = Новая Толковая Библия: В 12-ти тт. С иллюстр. Г. Дорэ: Т. 1. – Ленинград, 1990.

Попов = Попов, И.В. [муч. Иоанн Попов] = Патрология. Краткий курс. – М., 2003.

Попович = Иустин (Попович), прп. Догматика Православной Церкви. ЧЧ. 1, 2./ Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). Т. 2./ Пер. с сербск. С. Фонов; Общ. ред. А.И. Сидоров. – М., 2006.

ПЭ = Православная энциклопедия. Т. 12. – М., 2006.

Сагарда = Сагарда, Н.И. Лекции по патрологии. I – IV века / Под ред. диакона А. Глушенко и А.Г. Дунаева. – М., 2004.

Скола – Маренго – Лопес = Скола, А., Маренго, Дж., Лопес, П.Х. Богословская антропология. – М., 2005. – (АМАТЕКА. Человеческая личность. Вып.15).

Филарет. Толк. Быт. = Святитель Филарет (Дроздов). Толкование на Книгу Бытия. – М., 2004. – (Испытание мудростью. Вып. 10).

Lampe = A Patristic Greek Lexicon edited by G.W.H.Lampe. – Oxford, 1961 [CD-Rom].

Quasten II = Quasten, J. Patrologia II. La edad de oro de la literatura patristica griega./ Prof. J. Quasten; Adapt. ped.: Dr. C. Etchevarne. – Madrid 1962.

2. Предвечный замысел Божественной икономии о спасении человека.

2.1. In novissima hora: Бог послал Сына Своего.

2.1.1. Два принципа сотериологии.

В учении о нашем спасении, которое предопределил, предведавший наше своевольное падение, Бог во Христе, и изливший на человечество преизобильную благодать Всесвятого Духа Своего, и упразднивший власть над падшим человеком злоначальника дьявола, мы можем выявить два сотериологических принципа: 1) принцип искупления и 2) принцип обожения, которые являются двумя стадиями одного неразрывного дела Божественной икономии над родом человеческим. Оба принципа имеют равное значение в сотериологическом осознании православного христианина. Но при этом, они имеют не одинаковые предпосылки. Так, если принцип искупления имеет не безусловную предпосылку, т.к. предопределен Богом, как спасение падшего человека, которое явилось условием человеческой свободы, а не частью Божественного плана миротворения, предназначенного ко благобытию. То принцип обожения является безусловным, т.к. к этому был направлен изначальный замысел Бога о человеке ¹⁶⁰.

2 В этом отделе, мы попытаемся подать общий очерк учения о спасении сообщенных в трудах свт. *Афанасия Великого* (+373) ¹⁶¹, свт. *Василия Великого* (+379), свт. *Григория Богослова* (+389) ¹⁶² прп. *Максима Исповедника* (+662) ¹⁶³ и свт. *Григория Паламы* (+1357) ¹⁶⁴. В основу этого очерка положена наша работа за IV курс ¹⁶⁵, в некоторых местах существенно измененная, а в некоторых оставленная без каких-либо изменений. Тексты Св. Отцов цит. по методическому пособию «Святоотеческие тексты догматического содержания» (СТДС) ¹⁶⁶.

2.1.2. Космическая трагедия и Божественная икономия.

Благий и преблагий Бог, изрекший наказание за преступление, изрек и обетование о спасении. Как любящий Родитель, налагает кожаные покровы на человека, отправляя в нелегкий путь. В юдоль плача, землю скорби, приуготовляя путь спасения своего

создания. В самом наказании Божиим человека, в том, что им возобладала смерть, Св. Отцы видели не просто внешний факт того, что они подчинились естественному закону тления, но и еще то, что смерть была неким приобретением для человека, как пресечение греха, т.к. не давало злу быть бессмертным ¹⁶⁷. Как только возобладала в человеке сила греха, так же с этой минуты и приводится в действие и спасительная икономия.

Настоящее состояние человека нельзя назвать благобытием, в котором нет, и не может быть место злу, поэтому прп. Максим Исповедник, состояние человека после грехопадения назвал *злобытием* (φεῖ ἔϊναι). Но что такое зло и как соотносить его с творением Бога? Бог зла не творил, более того Бог сотворил благобытие, которое хочет приблизить к Себе присноблагобытийствующему. Все что Бог сотворил (а то, что он сотворил – это не только то, что мы уже видим, но и то, что еще даже не приходило на сердце человеку), Он предначертал то в Разуме Своем, в незыблемых и вечных своих умопредставлениях (= нетварных логосах) еще задолго до того, как сказал: «Да будет». Умопредставляя Свое творение от вечности Блаженная и Святая Троица знала и о том, что свобода разумных существ, которой надлежало только еще появиться, но которой еще не было, может сказать «нет» своему Творцу, более того, благобытие в котором оно произведено будет от Присноблагого, обратит оно в злобытие. Но в том то и проявилась любовь Божия, что зная этот риск ¹⁶⁸, Присноблагой изливает Свою переизбыточествующую любовь, творя то, чего раньше не существовало. Нам не ведомы суды Божии, и они не суды человеческие, но нам известно лишь, то, что мы читаем у Бытописателя (Моисея), где Преблаженный Бог говорит: «Да будет». Хотел Бог произвести этот мир.

Человек не устоял в благе и ниспал со своей первоначальной высоты. Погрузился во тьму неведения, стал рабом греха, растлился умом и погряз в пучине страстей. Сам приобрел опыт зла и принес его в мир. Весь жизненный путь человеческого рода сопровождался мучительным выбором между добром и злом. Но зло, в уме человека, имеет свойство стремительно распространяться и возрастать, подобно раковой опухоли. Чем дальше жительствовавший человек, тем больше он погружался во мрак ¹⁶⁹. Казалось, нет исхода, все потеряно, напрасно, нет смысла бороться, поэтому *«будем есть и пить, ибо завтра*

умрем» (1Кор.15:32). Но не забыл Бог Свое создание и, как только возобладала в человеке сила греха, так тотчас приводится в действие и спасительная икономия. Человек не мог спастись сам, поэтому Сам Бог пришел спасти человека.

2.1.3. Вочеловечение Бога-Слово.

Для исхода из этого безысходства, потребовалось личное действие Бога. Трансцендентному потребовалось личное участие в имманентном. Единородному Сыну Божию, для осуществления Божия плана спасения, следовало личное соединение с человеческим существом, не посредством нетварных энергий, или действия Божия, но ЛИЧНОЕ. Сын Божий, обладающий всей полнотой Божества, по благоволению Отца, посредством Духа Святого, нисходит в мир, исполняя предназначенный Ему кенозис и вочеловечивается, принимая в Свое Личное начало полноту человеческого естества ¹⁷⁰.

Таким образом, осуществляется предвечный план Троической икономии. Предвечный Бог в Лице Сына ¹⁷¹ соприкоснулся со Своим творением человеком, взыскал погибшее (Мф.18:11; Лк.19:10), достиг человека (Флп.3:12). Сын Божий пришедший в мир, как Сын Человеческий, приобрел опыт жизни среди людей, в полноте благодати Своей (Ин.1:14), которую преизобильно излил и на людей: исцеляя, воскрешая, благовествуя нищим (Мф.11:5; Лк.7:22; Ис.61:1). Пришел как Спаситель, но был принят как богохульник (Мф.9:3, 26:65; Мк.2:7), осужден как преступник (Мк.15:28; Лк.22:37; Ис.53:12). Испытал опыт страха, одиночества и оставленности, мук и смерти (Мф.26:38–45, 56, 69–75; Ин.16:32; Мк.14:34, 50–52; Ис.53:3, 10; Мф.27:46; Мк.15:34; Пс.21:2; Мф.27:50; Мк.15:37, 39), тьмы ада (1Пет.3:18–19; Ис.42:7) ¹⁷². Дойдя до пределов проклятого космоса (ср. Быт.3:17), мертвой земли, которая обращает все надежды человека в прах (Быт.3:18), до рва безысходности, темницы духа (1Пет.3:19), где исчезает всякий помысел и всякое движение, где царствует забвение и мрак, откуда нет возврата, где покидает человека всякая сила и энергия жизни (Пс.93:17, 113:25; Еккл.9:10; Иов.10:21–22, 17:13, 38:17; Пс.87:7, 13, 17, 142:3, 48:20; Иов.7:9, 14:12; Ис.14:10; Пс.38:14; Сир.17:28), как мертвый приходит к мертвым, и умирая, становится солидарным с ними ¹⁷³, дойдя до

пределов земли, до конечной цели Своего воплощения ¹⁷⁴. Но не оставляется в аду, воскрешается Отцом (1Пет.1:21; Деян.2:24; ср. Поликарп. Посл. к. филипп. Флп.1, 2). Становится первенцем из мертвых (Кол.1:18; Откр.1:5, 18), соединивший конец с началом и начало с концом. Проложивший путь через хиатус шеола к Отцу на небеса. Став Первой причиной нашей жизни в новом эоне, и Последней причиной нашего существования. Другими словами: Христос есть наше *искупление* и залог нашего усыновления (=обожения).

Таким образом, злу был нанесен сокрушительный удар, его чары рассеялись, и страх смерти иссяк. Князь мира сего связан, его царство поколебалось, в принципе оно разрушено, но еще стоит на глиняных ногах. Ибо во тьме просиял свет, это еще не совершенное восхождение Солнца-Христа, Который, когда взойдет, то осветит *всяческая во всем*, и уже не зайдет никогда. Но мы зрим Его зарю, и стоим под лучами Его. Когда же взойдет, то осветит нас полностью и уже не будет тьмы и неведения, ни тления, ни болезни.

Но процесс нашего спасения был долгий и трудный для нас – людей – подпавших под тиранию греха и дьявола, он не произошел в одночасье, но перед восхождением Солнца Правды человечеству пришлось еще пережить мучительную темную ночь, но и в ночи Божественное Слово вело человечество к свету, предуготовляя наше спасение.

«В преграждение многих грехов, – говорит свт. Григорий Богослов, – какие произрожал корень греха... человек прежде (т.е. до пришествия Христа) и вразумляем был многоразлично» ¹⁷⁵. Слово же, как Педагог вело человечество к спасительному гимнасию Истины, к Храму Отца, различными увещаниями и заветами, «Законом, Пророками, благодеяниями, угрозами, карами, наводнениями, пожарами, войнами, победами, поражениями, знамениями., необычными переворотами в судьбе людей, городов, народов», все эти деяния носили икономический характер, приуготовляя человека к спасению. Но и они не могли остановить зло, все возрастающее и поглощающее. И эта сильнейшая пагуба, «требовала сильнейшее пособие» ¹⁷⁶, которое и подается Богом, когда исполнилась полнота времен. Бог посылает Слово Свое для исцеления мира.

«Само Слово Божие, – говорит свт. Григорий Богослов, – предвечное, невидимое, непостижимое, бестелесное, Начало от Начал, Свет от Света, источник жизни и бессмертия, Отпечаток Первообраза, определение и слово Отца (Πατὴρ ὁπὸς καὶ λόγος) ¹⁷⁷, приходит к Своему образу, носит плоть ради плоти, соединяется с разумною душою ради моей души, очищается подобное подобным, делается человеком по всему, кроме греха» ¹⁷⁸. Не стоит думать, говорит свт. Афанасий Великий, что «будто бы Спаситель принял на Себя тело по естественному порядку, но утвердиться в той мысли, что Он по естеству бесплотен и есть Слово, однако же, по человеколюбию и благодати Отца Своего, для нашего спасения явился нам в человеческом теле» ¹⁷⁹. «Отец тем же Словом, Которым создал тварь, соделал и её спасение» ¹⁸⁰, ибо «... наша вина послужила поводом к Его пришествию, и нашим преступлением вызвано человеколюбие Слова, чтобы Господь пришел к нам и явился среди людей. Мы стали побуждением к Его воплощению...» ¹⁸¹. И хотя, возможно было Богу и без этого спасти свое создание, но соблюдая «принцип правосудия» ¹⁸², в праведности Своей и благодати, Бог исполняет Свой суд и спасение. Ибо, не Бог является виновником греха, но свобода твари, но Бог является виновником твари, а «совершенное дело гibly», посему входя в образ твари, становится Бог и виновником спасения, оставаясь верным в Своей праведности и благодати ¹⁸³.

2.1.4.«За кого люди почитают Сына Человеческого...». Экскурс.

Но пришедшее Слово, Кто Он? Этот вопрос не был праздным, он встал перед человеческим разумом и навис некой грозной тучей. Он стал причиной многих соблазнов и падений в церковной среде, ожесточенных споров, дискуссий, где разум боролся с верой, где в итоге *неразумное Божие* превозмогло *мудрость человеческую*, явив Истину во всей ее парадоксальности. Главными же вопросами были вопросы о природе Бога-Слово: Он Бог? Тогда как может быть одновременно и человеком, не изменяясь в Своем естестве? А если Он человек, то как может быть единосущным с Богом? Эта нелегкая задача легла на плечи тех, кто жил Христом: на плечи Св. Отцов, которые провозгласили на Семи Вселенских соборах, как семь громов Апокалипсиса,

Божественную истину кенозиса Сына Божия, Который есть 1) Истинный Бог и единосущен с Отцом (ответ на богохульство ариан); Который 2) сошел с небес от престола Отца и был зачат в девственной утробе Девы, по наитию Святого Духа; Который 3) истинно вочеловечился, а не соединился с субъектом человека в нравственном союзе (против Нестория); Который 4) Един в обоих естествах; Который 5) неизменен в обоих Своих природах, но истинно в двух природах существует *неслитно и неизменно, нераздельно и неразлучно* (против монофиситов); Который 6) Сохраняет все предикаты обоих Своих естеств: свободу, волю и энергию (против монфелитов); Который 7) как истинный Бог неопишем в Своем Божестве, но по воплощении Своем описуем, и в Своем человечестве являет истинный и непреложный образ Отца (против иконоборцев). Итак, что говорят о христологической истине наши авторы ¹⁸⁴?

Само «бесплотное, нетленное, невещественное Божие Слово, – говорит св. Афанасий, – приходит в нашу область» ¹⁸⁵. Хотя и прежде Слово промыслительно руководило вселенной с высоты Своего Божества, но ныне приходит «снисходя Своим человеколюбием и явлением среди нас; приемлет на Себя тело, и тело не чуждое нашему», смертное тело и «как человек живет среди людей» ¹⁸⁶. «Мы познали, – говорит св. Григорий Богослов, – и исповедуем Божество Сына, руководствуясь великими и высокими речениями» Священного Писания, где говорится о Его вневременном начале, единомродстве с Отцом, что Он есть Сияние и Образ Отца и проч. (Ин.1:1; Пс.103:4; Ин.14:6; Ин.8:12; 1Кор.1 и проч.), но в том же Писании предлагается и обратное, где Сын назван созданным (Притч.8:22), не могущим что-либо ни говорить, ни судить, ни даровать без воли Отца (Ин.5:30; 12:49, 47; Мф.20:23), что Он алчет (Мф.8:24), утруждается (Ин.4:6), плачет (Ин.11:35) и проч. Говориться и о Его смерти и кресте ¹⁸⁷. Но, совокупив речения вместе, мы должны прийти к мысли о том, что Писание говорит нам о Божестве Слова, когда говорит возвышенно о Нем «которая выше страданий тела», а «речения более унижительные – к Тому, Кто Сложен, за тебя истощил Себя и воплотился» ¹⁸⁸. «О новое смешение! О чудное растворение! Сын начинает бытие», «Хотя и пребыл и тем, чем был Он ; однако же восприял и то, чем не был » ¹⁸⁹. Истинный Сын Единородный, предвечный, бесплотный, становится человеком, восприняв

природу для спасения оной немощи нашей, в которой Он и подлежал страданию «по плоти», но «бесстрастный по Божеству», один и тот же – земный (по человечеству) и небесный (по божеству), всецело Бог и всецело человек, чтобы «воссоздан был всецелый человек падший под грех» ¹⁹⁰. Свт. Афанасий, пытаясь разрешить недоумение: может ли невместимый Бог вселиться в человека, говорит: «Он не был так объят телом, чтобы, когда был в теле, тогда не был и вне тела, и когда производил бы в движение тело, тогда вселенная лишена была Его действия и промысления. Не таково Слово Божие в человеке. Оно не связывалось телом; а напротив того, Само... обладало им... и в теле Оно было, и находилось во всех тварях, и было вне существ, и упокоевалось в едином Отце» ¹⁹¹.

Следует иметь в виду, что в период «золотого века патристики» (IV – V вв.) ¹⁹² христологическое учение Св. Отцов, хотя и было вскрыто с глубочайшей силой и православной интуицией ¹⁹³, но оставляло еще много, так сказать, «сырого материала». Поэтому последующей традиции свято-отеческого богословия, в смутное время, так называемого «темного века» (пост-Халкидон) ¹⁹⁴ патристики, легло на плечи трудное дело защищать православие Отцов, от его искажения в нетрадиционных движениях (монофиситство, моноэнергизм и проч.). Особенно остро и болезненно для Церкви был спор о волях во Христе. Проблема двух волей во Христе ставила два существенных вопроса, представляющих собой апорию для человеческого разума. Первый вопрос можно сформулировать следующим образом: 1) Если во Христе две воли а) божественная и б) человеческая, то этим вносится сложность в воплотившуюся Ипостась Слова, и неминуемо приводит к конфликту обоих волений между собой ¹⁹⁵. Другая важная предпосылка монофелитов состояла в следующем аргументе: 2) Если во Христе была человеческая воля, то какая: была ли это воля, которую имел первозданный Адам, до падения, или приобретенная в опыте греха? Если первое, то какой смысл воплощения, ибо спасение нужно тем, кто пал и повредился волей. Если же Христос принял волю падшего человека, то как же говорит Писание, что он не знал греха? На оба вопроса св. Максим ответил, раскрыв во всей полноте учение о двух волях во Христе. Кратко аргументы Максима можно выстроить в следующей схеме: 1) Воля естественный предикат природы, следовательно, если мы

исповедуем две природы во Христе, то должны исповедовать и две воли; 2) человеческая природная воля Спасителя не может противиться Его природной божественной воле, т.к. Ипостась Слова восприняла в Себя природу и волю человеческую, добровольно подчинив Себя всей тяжести и «тесноте» человеческого существования. Именно Слово воспринимает человека, а не наоборот, следовательно Слово, допускает в Свое Лице человеческую природу и прирожденную ей волю, по особому способу Божественного домостроительства. Слово вочеловечившись, живет, волит, действует, как человек, испытывает прирожденные природе действия воли, но не по необходимости (как вся прочая тварь), но «домостроительно», добровольно. Необходимость, свойственна человеческим личностям, но Спаситель явил себя человеком в Своем Божественном Лице, в Своей Ипостаси. Поэтому его способ человеческого существования отличается от греховного способа существования падшего человека. Но при этом все предикаты человеческой природы (воля, энергия) сохраняются, что гарантирует ее полноту; 3) Так как «домостроительное» воплощение Слова отличается от греховного способа существования падшего человечества, у которого воля делиться на природную и гномическую, то Слово имеющее природную волю божественную и природную волю человеческую, но не имеющее приложившейся, вследствие греха, гномической, в Своем человечестве, воистину не знало греха.

«...Единородный Сын Божий, – пишет св. Максим, – став по человеколюбию [Своему] совершенным Человеком, чтобы избавить естество человеческое от этой лукавой безысходности, воспринял безгрешность по происхождению от первого устройства Адама и имел ее без нетления: а от рождения ¹⁹⁶, введенного впоследствии грехом в естество, воспринял одну только страстность (= природную волю, природные безгрешные страсти – Е.Х.), без греха ¹⁹⁷. «Господь, взяв [на Себя] осуждение за мой добровольный грех, я имею в виду – взяв страстность, тленность и смертность [человеческого] естества, стал ради меня [грехом] по страстности, тленности и смертности (т.е. принял следствие греха – Е.Х.), добровольно облачившись в мое осуждение по природе, хотя сам был неосужденным по произволению, дабы осудить мой добровольный ¹⁹⁸ и естественный ¹⁹⁹ грех и осуждение» ²⁰⁰.

Жертва Христа: искупление.

«Теперь нам следует рассмотреть вопрос и догмат, которые столь многими остаются без внимания, но именно поэтому я хочу исследовать его с особым усердием: Кому и для чего пролита за нас эта кровь, кровь великая и преславная Бога и Архиерея и Жертвы ²⁰¹?» Проблема *искупления* является переломным моментом божественной икономии, ключевым актом сотериологии, и представляет собой важный «догмат апостольского вероучения» ²⁰². Св. Отцы формулируют несколько принципов искупления: 1) принцип божественной правды (правосудия); 2) принцип благодати Божией и нравственный принцип; 3) принцип божественной хитрости; 4) принцип Христа-Жертвы и Христа-Архиерея и принцип заместительной жертвы. 5) принцип обожения через человечество Христа.

Кратко рассмотрим тексты, свв. Афанасия, Григория Богослова и Григория Паламы, в синхронном, параллельном изложении, попробуем выделить у них эти принципы, а для удобства изложения представим его в следующей таблице: ²⁰³

Афанасий.	ОГригорий.	Слово 29;	Григорий Палама.
воплощении	Слово 45		Омилия 16

1. Принцип
божественной
правды (правосудия)

...люди, вознерадев и	Святитель	Григорий	Всесильный	и
уклонившись	отговорит,	что мы сами	Всемогущий	Бог
устремления	у	начале пали,	и вся вина	мог бы одним
своего к	Богу.	лежит на	нас,	помыслом спасти
подверглись	тому	вследствие	нарушения	рода человеческого
смертному	заповеди	(СТДС, 23, 24).	впавший в грех,	и
осуждению,	каким	Более того,	мы были	воплощение
предварительно	проданы	во	власть	могло бы и не
угрожал им Бог.	(гл. лукавого,	отданы	в	потребоваться.

4) Ни с чем **нерабство** греху (СТДС, 27). Но человек сам сообразно было Богу, **По** **всему** **здесь** **оставил** Бога и изрекши слово, **прослеживается** **мысль**, **согрешил** и солгать, и человеку, **что** **за** **наше** **покорился** когда узаконено **преступление** **мы** **начальнику** **зла**,

Богом, чтобы он, **справедливо отданы** поэтому он
 если преступит **Богом во власть греха.** справедливо и
 заповедь, смертью был отдан ему; и
 умер, не умирать по таким образом, по
 преступлении, слову зависти лукавого
 же Божию остаться и по
 нарушенным. Тогда справедливому
 не было бы в Боге допущению
 правды, если бы, Благое (Бога),
 когда сказано Богом, человек стал
 что умрешь, человек тленным и
 не умер (гл. 6). Было смертным и ввел
 бы невероятно, тленность и
 чтобы Бог, Отец смертность в
 Истины, взял Свои мир. Итак,
 слова обратно о поскольку
 смерти, отменив их. справедливо мы
 Можно было бы были преданы в
 сказать, что как рабство диаволу и
 через преступление смерти, то
 мы покорились долженствовало,
 тлению, то через конечно, чтобы и
 раскаяние могли бы возвращение
 возвратиться к человеческого
 нетлению снова. Но рода в свободу и
 раскаяние не жизнь было
 ответило бы совершено Богом
 Божественной по принципу
 справедливости. правды (СТДС,
 Ведь грех внес 36).
 смерть и тление в
 природу и
 преступление есть
 начало порабощения
 людей под власть
 тления,
 свойственного их
 природе, и это
 лишило их

благодати, которая принадлежала им как творению по образу Бога. Нет, раскаяние не могло бы решить проблему (гл.7).

2. Принцип благости Божией и нравственный принцип.

... род человеческийПоелику нас, которые вСвятитель растлевался. и Богомначале пали чрез грех иГригорий Палама совершенное делосластолюбие вовлеченык принципу гибло. Но.даже вблагости неприлично было,идолопоклонничество и(который чтобы однаждыбеззаконное безусловно сотворенные. икровопролитие, принимает), как причастные Слова ...надлежало опять возвестибы расширяя его погибли. Этои привести в первобытноеграницы, недостойно было бысостояние, по великомудобавляет и благости Божией,милосердию Бога, Отцанравственный чтобы сотворенноенашего, не потерпевшего,принцип, Богом растлевалосьчтобы оставалосьсоучастия от обольщенияповрежденным такоечеловека в людей диаволом. ...произведение руки Его –божественной Что надлежалочеловек (СТДС, 24). икономии сделать Богу, боговоплощения: который благ? (гл. 6) Не только Пришествие Слова, милость Бога, и только Его одного, пожелавшего могло привести нашего спасения, снова тленное к но и вера Девы нетлению и (Богородицы) ответить явилась причиной последовательности обитания Бога. праведности и Ибо – «се Раба благости Его Отца Господня, буди во всем. (гл. 7). Мне, по глаголу

твоему», сказала
благовестителю
непорочная Дева
(СТДС, 37).

3. Принцип
божественной
хитрости.

**У св. Афанасия и
Григория Богослова
нет, кажется, этой
оригинальной**

**теории об обмане
обманщика, которая
впервые наиболее
четко**

**прослеживается у
св. Григория**

**Нисского и, кажется,
заимствована у**

**Оригена. Несмотря
на ее**

**оригинальность,
она все же имеет в**

**известной степени
долю истинности, и**

**доказательством
этого служит то, что**

**свт. Григорий
Палама ее активно**

использует.

4. Принцип Христа-
Жертвы и Христа-
Архиерея, и принцип
заместительной
жертвы.

*Таким образом,...к подзаконным жертвам. ...поскольку же
приняв тело,присоединяется великая ичеловек, испытав
подобное нашему,относительно к первомуна себе гнев
которое склонно кЕстеству, так сказать,Божий (гнев же*

...нужно было, чтобы
побежденное стало
победителем над
победившим, и чтобы
перехитривший был
перехитрен. Посему-то Бог
не только стал Человеком,
но и от святой Девы... был
рожден... зачатие в
Которой произвело.
наитие Святого Духа
(СТДС, 36–40).

тлению смерти, Он незакалываемая Жертва – Божий заключался
 отдал Свое тело на очищение не малой частью в том, что человек
 смерть за всех во вселенной, и не на мало справедливо был
 предложил его Отцу. время, но целого мира и оставлен Благим),
 По этой причине Он вечное.. ибо такова была предан в
 принял тело, Жертва, за нас плени диаволу, то
 способное к смерти, принесенная, которая есть должно было
 чтобы оно, через именуется одеждою примирить его с
 принадлежность нетления. Совершенно, не Творцом, ибо
 Слову, Кто над всем, только по Божеству, иначе не было бы
 могло бы стать в сравнении с Которым возможным
 смерти ничего нет совершеннее, освободить его от
 достаточным но и по воспринятому у него рабства.
 замещением для всех естеству, которое Следовательно,
 и, само оставаясь помазано Божеством, была нужда в
 нетленным через стало тем же с Жертве,
 Его пребывание в помазавшим. (СТДС, 25). примиряющей нас
 нем, могло бы после Остается исследовать. с Высочайшим
 этого положить догмат, оставляемый без Отцом и
 конец тлению также внимания многими. Кому и освящающей
 для всех других для чего пролита сия оквернившихся
 благодатью изливаемая за нас кровь – общением с
 воскресения. Это кровь. Бога и Архиерея и лукавым. Значит,
 было достигнуто Жертвы? Мы были в была нужда в
 через предание власти лукавого, Жертве
 смерти тела, проданные под грех и очищающей и
 которое Он принял, сластолюбием купившие чистой, но также
 как приношение и себе повреждение. А если была нужда и в
 жертву без пятна и цена искупления дается Священнике.
 порока, и тем самым не иному кому, как чистом и
 Он отменил смерть содержащему во власти; безгрешном.
 Его человеческих спрашиваю: кому и по Поэтому как
 братьев какой причине принесена Жертва, так и
 предложением такая цена? Если приносящий Ее
 замещения. Ибо лукавому; то как сие Священник
 естественно, что оскорбительно! Разбойники должны были
 из-за того, что получает цену искупления, быть
 Слово Божие было получает не только от безгрешными
 прежде всего, то Бога, но самого Бога, за все мы явился

когда Он предложил свое мучительство берет единый чистый
Его собственный такую безмерную плату, Христос, и Самого
храм и телесный что за нее справедливо Себя принес Отцу,
инструмент как было пощадить и нас! А как Жертву за нас.
замещение для если Отцу; то, во-первых, (СТДС, 40).

жизни всех, то Он каким образом? Не у Него
выполнил в смерти мы были в плену. А во-
все, что в других, по какой причине

требовалось. (гл. 8 – кровь Единородного
9)

приятна Отцу, Который не
принял и Исаака. Из сего
видно, что приемлет Отец,
не потому что требовал
или имел нужду, но по
домостроительству и
потому, что человеку
нужно было освятиться
человечеством Бога,
чтобы Он Сам избавил
нас, преодолев мучителя
силою, и возвел нас к
Себе чрез Сына
посредствующего и все
устраивающего в честь
Отца, Которому
оказывается Он во всем
покорствующим? Таковы
дела Христовы; а большее
да почтено будет
молчанием (СТДС, 27).

5. Принцип обожения
через человечество
Христа.

... через Ныне Он человек. Хотя. ради
во человечение Слова пребыл и Тем, чем Он безгрешности во
дознаны и был. и причиною было – Христе нашего
промышление о всех спасти тебя. Оно приняло естества и
и Содетель ина Себя твою грубость, и послушания Богу
Зиждитель оного – посредством ума вступило – мы стали

Само Бог-Слово. Оно общение с плотью; и чадами
воочеловечилось, дольний человек стал благоволения,
чтобы **мы** Богом, после того, как связанные во
обожались..., чтобы соединился с Богом и стал единым со Христом.
мы приобрели себя с Ним единым. дабы и мне в надлежащее
понятие о невидимом быть богом, покуда Он время мы были
Отце, ... чтобы мы стали человеком. (СТДС, подъяты Им на
наследовали 21). Само Слово Божие. небо, когда
бессмертие» приходит к Своему образу, Воздвигший
(Афанасий. носит плоть ради плоти, Христа из
Творения, I, 260). соединяется с разумно мертвых, оживит и
душою ради моей души, наши смертные
очищая подобно телу, через
подобным, членивается обитающего в нас
человеком. однако же Духа Его,
Происшедший есть Бог и сплетворя тело
воспринятым от Него смирения и творя
единое из двух его сообразным
противоположных плоти и телу славы
Духа, из которых Один Христовой. Логос
обожил, другая обожена стала Сыном
(СТДС, 24)... в Спасителе Человеческом и
есть иное и иное, но не участником нашей
имеет в Нем места иной и смертности, дабы
иной. Ибо то и другое все сделать людей
срастворении – и Бог сынами Божиими.
воочеловечился, и человек (СТДС, 39). Адам
обожился. (СТДС, 30). *ходил пред Богом
в сиянии Божией
славы, но став
участником
преступления с
диаволом
лишился сего,
Слово же это
естество наше,
постыдно
обнажившееся...
божественного*

сияния,...
помиловав и по
человеколюбю
восприняв,
показало на
Фаворе... вновь и
в еще более
сильной степени
облеченным в эту
божественную
светозарность,
чем некогда имел
*Адам в Раю. Это
же блаженство
ожидает нас в
будущем веке, но
залог его
ожидает святых
уже в сей
временной жизни*
(СТДС, 43).

Таким образом, мы видим, что мысль Св.Отцов, как она проглядывается чрез фрагменты из их творений, течет единым источником, строго соблюдаемым преданием, которое обретает все более отчетливый смысл простираясь к *телосу* мирового эсхатона. Люди, презрев заповедь Божию, стали виновниками своего злодеяния и Божественная справедливость вынуждена была попустить власть над человеком лукавого, но Благий Бог неизреченным образом и в высшей степени премудро совершил Свое правосудие, виновники были наказаны и ничего не погибло у Бога, предназначенное к жизни, кроме сына погибели, т. е. такового, кто не ищет Жизни. Обманом хитрый змий завладел чужим, но был пойман в своем коварстве и лишился всего, над чем царствовал. *И не раскаивается Господь судом Своим* (Ос.13:14). Справедливо, восклицает небо-шестственный Апостол, напоминая нам древнее пророчество: «Смерть, где твое жало? Ад, где победа твоя?» (1Кор.15:55; см. Ос.13:14). Божественный Логос в неизъяснимом начале, приходит до конечных глубин вселенной, где находит меня, спасая и немощь мою возносит на

Престол Бога, делая меня сонаследником Своим, даруя благодать называться сыном Бога.

2.3. In Christo nova creatura: Конец – делу венец.

Остается нам взойти на высоту ведения, проникнуть в тайну воплощения, ибо познав Таинство Воплощения Христова, познали мы тайну всех загадок и прообразов Св. Писания и смысл всего чувственного и духовного творения. Познав же Тайну Креста Его и смерти за нас, открыли мы истинные логосы всех вышеупомянутых вещей. Теперь же проникнем в Таинство Воскресения Владыки Христа, да уразумеем конечную цель, ради которой Бог изначально все сотворил ²⁰⁴. Бог не творил смерти, но все в Его замысле предназначалось к блаженной жизни. И, хотя завистью диавола и непослушанием человека, в мир вошла смерть, не могла она помешать Богу сотворенное в начале довести до конца. Сорвавшегося вниз человека, падшего умом и, как следствие, всем своим существом, очутившегося в бездне порока, под игом ненасытного фараона-диавола, царствующего над преисподней, Бог возвел на высоту, вернув его к изначальному состоянию. И этот апокатастасис, совершил Спаситель в Своей плоти. «Он воплотился, чтобы мы обожились» ²⁰⁵. Эти слова св. Афанасия, являются важнейшим принципом святоотеческой сотериологии ²⁰⁶.

Св. Василий Великий в своем письме к брату (Григорию Нисскому), говорит, развивая мысль св. Афанасия, что подлинное Богопознание (а значит и спасение) возможно только через Сына, воплотившегося и явившего «образ Отчий»: «...Как всмотревшийся в изображение лица, представившееся в чистом зеркале, получает ясное познание об изображенном лице, так познавший Сына с самым сим познанием Сына приял в сердце образ Отчей ипостаси. Ибо все, что принадлежит Отцу, созерцается и в Сыне, и все, что принадлежит Сыну, принадлежит и Отцу; потому что всецелый Сын в Отце пребывает, и опять имеет в Себе всецелого Отца, так что ипостась Сына служит как бы образом и лицом к познанию Отца; и ипостась Отца познается в образе Сына, тогда как остается созерцаемое в Них отличительное свойство к ясному различению ипостасей» ²⁰⁷. Так же св. Григорий Богослов говорит: «Само Слово Божие приходит к Своему образу, носит плоть ради плоти, соединяется с разумною душою ради моей души, очищая подобное подобным, челається человеком.

однако же Происшедший есть Бог и с воспринятым от Него, единое из двух противоположных плоти и Духа, из которых Один обожил, другая обожена» ²⁰⁸. Прп. Максим Исповедник подчеркивает, что если: «произволение в Адаме ввело страстность, тленность и смертность в естество [человеческое], то непреложность произволения во Христе», как Нового Адама, воплотившегося ради нас, вновь вернула «этому естеству», посредством Воскресения «бесстрастность, нетленность и бессмертие» ²⁰⁹. По сути, Домостроительство нашего спасения, совершенное Сыном Божиим вернула нас на начальную точку, как бы перечеркнув все бывшее после падения Адама, т. е. дало нам возможность возврата на точку старта, возможность восстановления в первоначальное состояние – апокатастасис. Как бы вернул нас в рай, воссоздав его внутри нас. В котором человек пребывает, созерцая Бога в себе, возделывая его, искореняя страсти; где он созерцает Древо Жизни – Христа, питаясь от плодов Его – в Евхаристии; где предстоит пред ним и древо ведения доброго и лукавого, и шип злосоветника змия, пытающегося отвести человека от блага.

Литература ко второму отделу.

I. Источники.

Афанасий. О воплощении – Свт. Афанасий Великий. Слово о воплощении Бога-Слова и о пришествии Его к нам во плоти. / Святоотеческие тексты догматического содержания: Хрестоматия к спецкурсу по догматическому богословию (Для заочного отделения)./ Сост., коммент. Д.В. Новиков; вступ. ст. к текстам М.В. Асмус. – М.: ПСТБИ, 1999.

Афанасий. Творения – Святитель Афанасий Великий. Творения: в 4-х тт. Т.1. – М., 1994. – (Памятники церковной письменности).

Василий. Письмо 38 (СТДС) – Свт. Василий Великий. Письмо 38. К Григорию брату./ Святоотеческие тексты догматического содержания: Хрестоматия к спецкурсу по догматическому богословию (Для заочного отделения)./ Сост., коммент. Д.В. Новиков; вступ. ст. к текстам М.В. Асмус. – М.: ПСТБИ, 1999.

Григорий. Послание 3 (СТДС) – Свт. Григорий Богослов. Послание 3, к пресвитеру Кледонию, против Аполлинария –

первое./ Святоотеческие тексты догматического содержания: Хрестоматия к спецкурсу по догматическому богословию (Для заочного отделения)./ Сост., коммент. Д.В. Новиков; вступ. ст. к текстам М.В. Асмус. – М.: ПСТБИ, 1999.

Григорий. Слово 29 (СТДС) – Свт. Григорий Богослов. Слово 29. О богословии 3, о Боге Сыне первое./ Сост., коммент. Д.В. Новиков; вступ. ст. к текстам М.В. Асмус. – М.: ПСТБИ, 1999.

Григорий. Слово 45 (СТДС) – Свт. Григорий Богослов. Слово 45, на св. Пасху./ Святоотеческие тексты догматического содержания: Хрестоматия к спецкурсу по догматическому богословию (Для заочного отделения)./ Сост., коммент. Д.В. Новиков; вступ. ст. к текстам М.В. Асмус. – М.: ПСТБИ, 1999.

Григорий Палама. Омилия 16 (СТДС) – Свт. Григорий Палама. Омилия 16, о Домостроительстве Воплощения Господа нашего Иисуса Христа./ Святоотеческие тексты догматического содержания: Хрестоматия к спецкурсу по догматическому богословию (Для заочного отделения)./ Сост., коммент. Д.В. Новиков; вступ. ст. к текстам М.В. Асмус. – М.: ПСТБИ, 1999.

Ириней. П.Е. – Иже во святых отца нашего Ириней епископа Лионского пять книг обличения и опровержения лжеименного знания/ Св. Ириней Лионский. Творения. – М., 1996. – (Библиотека Отцов и Учителей Церкви. Т.2).

Максим. Амб. к Ин. – Прп. Максим Исповедник. О недоумениях к Иоанну / Преподобный Максим Исповедник. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы) / Пер. с греч., примеч. Архимандрит Нектарий (Р.В. Яшунский). – М., 2006.

Максим. Вопрос 21 (СТДС) – Преп. Максим Исповедник. Вопросы-ответы к Фалассию. Вопрос XXI./ Святоотеческие тексты догматического содержания: Хрестоматия к спецкурсу по догматическому богословию (Для заочного отделения)./ Сост., коммент. Д.В. Новиков; вступ. ст. к текстам М.В. Асмус. – М.: ПСТБИ, 1999.

Максим. Вопрос 42 (СТДС) – Преп. Максим Исповедник. Вопросы-ответы к Фалассию. Вопрос XLII./ Святоотеческие тексты догматического содержания: Хрестоматия к спецкурсу по догматическому богословию (Для заочного отделения)./ Сост., коммент. Д.В. Новиков; вступ. ст. к текстам М.В. Асмус. – М.: ПСТБИ, 1999.

Максим. Схол. на 4-е посл. Ареопагита (Дионисий. Соч.) – [Преп. Максим Исповедник. Схолии к 4-му посланию Дионисия Ареопагита]/ Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. – СПб., 2003. – (Византийская библиотека. Источники).

Поликарп. Посл. к. филипп. – Поликарп Смирнский. Послание к филиппийцам./ Писания мужей апостольских. – М., 2008. – (Творения святых отцов и учителей Церкви).

Тертуллиан. О душе – Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс. О душе / Пер. с лат., вступ. ст., коммент., указ. А.Ю. Братухин. – СПб., 2004. – (Библиотека христианской мысли. источники).

Gregorius Naz. Orat. 45 [TLG] – Gregorius Nazianzenus. In sanctum pascha (orat. 45)/ Thesaurus Linguae Graecae. Workplase. 8.0. (Key 2022.52.2) [CD-ROM].

h6 Монографии и научные статьи, справочники.

Бальтазар – Бальтазар, фон Г. У. Пасхальная тайна. Богословие трех дней – Бальтазар, фон. Г.У. Пасхальная тайна. Богословие трех дней./ Пер. с нем. В. Хулап. – М., 2006. – (Современное богословие).

Бриллиантов – Бриллиантов, А.И. Лекции по истории древней Церкви – Бриллиантов, А.И. Лекции по истории древней Церкви./ Вступ. ст., науч. Ред. А.Ю. Братухин. – СПб., 2007. – (Библиотека христианской мысли. Исследования).

Гурьеро – Гурьеро, Э. Встреча с отцами, как основа богословия Х.У. фон Бальтазара – Гурьеро, Э. Встреча с отцами, как основа богословия Х.У. фон Бальтазара./ Православное богословие и Запад в XX веке: История встречи. Материалы международн. конференц. Син. Богосл. комис. РПЦ и итальян. Фонда «Христианская Россия» (Италия, 2004). – Б.м., 2006.

Шленов – Дионисий (Шленов). Гефсиманское моление в свете христологии прп. Максима Исповедника (www.n-p-v.ru).

Зайцев – Зайцев, Е. Учение В. Лосского о теозисе – Зайцев, Е.В. Учение В. Лосского о теозисе. – М., 2007. – (Богословские исследования).

Лейн – Лейн, Т. Христианские мыслители – Лейн, Т. Христианские мыслители: пер. с англ. – СПб., 1997.

Сидоров – Сидоров, А.И. Прп. Максим Исповедник: Эпоха, жизнь, творчество – Сидоров, А.И. Прп. Максим Исповедник: Эпоха, жизнь, творчество/ Творения преподобного Максима

Исповедника. Книга 1: Богословские и аскетические трактаты./ Пер., вступ. ст., коммент. А.И. Сидоров – М., 1993. – (Святоотеческое наследие. Т.1).

Несмелов, И – Несмелов, В. Наука о человеке – Несмелов, В. Наука о человеке. Т.1: Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни; Т.2: Метафизики жизни и христианское откровение. – СПб., 2000.

Шенборн – Шенборн, К. Бог послал Сына Своего – Шенборн, К. Бог послал Сына Своего: Христология [учеб. пособие] К. Шенборн, М. Конрад, Х. Ф. Вебер; пер. с нем. Е. Верещагин; ред. Е. Гейнрихс. – М., 2003.

3. Систематизация учения о грехе и метод борьбы с ним (аскетика).

3.1. Сотериологический и антропологический принцип аскетизма.

Меч Слова Божия.

Существование падшего человека до пришествия Христа было – злобытие от самого нашего рождения: «Се бо в беззакониях зачат есмь, и во гресех роди мя мати моя...» (Пс.50). Но человек даже и в этом состоянии не забыт Богом остается Его творением, которое Бог возлюбил. Поэтому человек, проживая в опыте греха и злобытия, ищет выхода из него. И злой и добропорядочный человек несут в этой жизни одинаковую участь, но добропорядочному трудней в этой жизни. И тех и других, рано или поздно забирала смерть, этот оброк греха. И нисходил человек в ров безнадежности. Надеждой праведников в этой жизни была то, что был обещан Избавитель, поэтому они проводили жизнь в молитве и чистоте, имея надежду на пришествие Испытателя (Иов.19:25; Ис.59:20). Злой же жил по своей порочной воле укорененной во зле, в котором упражнялся он, совершенствуясь, день от дня. Умирали и тот, и другой, но один с надеждой на Спасителя, а другой в великом отчаянии. Но всех заключал в узы свои ад, который собирал души приносимые ему смертью. Так было до тех пор, пока не исполнилась полнота времен и на землю пришел Спаситель, Истинный Сын Божий, Который воплотился, став Человеком в полноте Своего Божества. Он пришел не для суда, а для помилования, пришел не погубить, а призвать. Но при этом принес и меч (Мф.10:34), меч духовный (Еф.6:17), Слово Божие, облекшись в Которое, следует Христову воину противостоять начальствам и властям и космократорам тьмы века сего, духам злобы поднебесным (Еф.6:12). Ведь если желаем мира с Богом, следует готовиться к брани. Облекшись во Христа, Который пришел в полноте благодати (= присноблагобытии) и излил от полноты Своей благодати оную и на человеков, излил просто – по благодати (Ин.1:16), так даром, сделав ее залогом нашего спасения. Отныне дано человеку оружие против злобы, и вооружив Своих во всеоружии, дав пояс истины, броню праведности, сапоги благовествования мира, щит веры, шлем спасения и меч духовный (Еф.6:14–17), и Сам

возглавил Церковь спасаемых: «Царь царствующих и Господь господствующих» (Отк.17:14, 19:16).

**Кенозис Слова и анабазис человека:
субъективное и объективное в сотериологии.**

Но, хотя и пришел в полноте благодати, но пришел, чтоб понести всю тяжесть нашего злобытия: Агнец, которому следовало быть заклану за весь род человеческий. Он ниспустился, *приклонив небеса* со Своей высокой горы, дабы найти потерянную Свою овечку – падшего Адама, естество человеческое, «стекшее с верху», – по выражению свт. Григория Богослова ²¹⁰. Спустился, чтоб изыскать и подъять на рамена Свои крепкие наше естество и возвести горе, к Престолу Бога-Отца. Пришел в подобии плоти, но не знал закона рождения в страстности и был зачат без греха. Бог приходит в мир, как человек, чтобы человек узрел в Нем величие Отца! Бог *жил с человеками*, дабы явить пример святости; Бесстрастный страдает, дабы мои страдания исцелить. Принимает проклятия, дабы мне даровать благословение. Стенает и отчаивается, дабы мне возрадоваться и успокоиться. Восходит на Крест, дабы пригвоздить к нему мой грех. Умирает по плоти, дабы я жил! Нисходит во ад, дабы соделать мой исход из этой мрачной темницы. Воскресает, и я получаю незыблемое доказательство моей надежды. Восходит к Отцу, и меня примиряет! Расторгнуто древнее проклятие! Уготовано мое спасение! Я более не чужд благобытию! Я примирен с Богом! Такова объективная сторона искупления, дарованная человеку Христом. Но остается еще моя свобода, есть еще время выбора, могу еще сказать: «нет». Но более желаю сказать «да!». Объективно человеческое спасение уже соделано, так что уже нет нужды в другом искупителе, но субъективно человечество еще живет в злобытии. Живет в мире, где правит узурпатор, князь мира злобытийствующего. Поэтому человек не может успокоиться и сказать: «Я же уже спасен. Чего же еще хотите от меня?». Нет там, где идет война нельзя надеется на то, что Союзник твой нанес смертельный удар врагу, чем предрешил исход войны в твою сторону. Еще враг действует и нельзя расслабляться там, где свистят пули, идет бомбежка, уготовано множество ловушек и полным полно еще озлобленных

врагов, знающих, что уже они проиграли, и поэтому еще более ожесточены. Я должен сражаться и быть в стане (= Церкви).

Более того, объективное спасение, уготованное Христом подразумевает эkkлeсиoлoгичecкий аcпeкт, в кoтoрoм субъективное находит свое объективное исполнение. Господь не просто пришел спасти человекoв cаmих пo ceбe, нo пpишeл воссоединить человекoв, устранить личностное множество и соединить всех в oднoм Тeлe, Глaвoй Кoтoрoгo являeтcя Он Сaм. Внe этoгo Тeлa (Цepкви), кoтoрoe живeт oднeм cознaниeм – Бoгocознaниeм, oднoй вoлeй – Бoгoчeлoвeчecкoй («... угоднo Дyхy Святoмy и нaм»), кoтoрaя питaeтcя oт Бoжecтвeннoгo иcтoчникa Слoвa (Тaинcтвa Цepкви), нeт cпaceния.

Нo вepнeмcя к субъективной cтoрoнe нaшeгo cпaceния. Бeз нac cаmих нaс ни cпaceт никтo, ни Мoиceй, ни cв. aпocтoлы, ни coнм cвятых. Еcли я cаm нe вoзжeлaю мoeгo cпaceния, тo дaжe крecтныe мyки Гocпoдa и Егo cвятaя крoвь, пpoлитaя зa мeня нe cпacут мeня ²¹¹. Чeлoвeк дoлжeн вoзжeлaть cвoe cпaceниe и cтязaть eгo cилoй (Мф.11:13). Чeлoвeк дoлжeн «пoкopитьcя Бoгy» (Иaк.4:7), бeз кoтoрoгo oн нe мoжeт cпacтиcь. Нo нaшa пoкopнocть к Бoгy пpoтивнa дiaвoлy, кoтoрый тpeбyeт пoкopнocть ceбe, пoэтoмy oн бyдeт нaшим пpoтивникoм и мы дoлжны oпoлчитьcя нa нeгo: «пpoтивocтaньтe дiaвoлy и yбeжит oт вac» (Иaк.4:7). Итaк, я дoлжeн пpoтивocтaть дiaвoлy и тoт, пo cлoвaм cв. Aпocтoлa, yбeжит. Нo yбeжит oн нe мeня, испyгaвшиcь (вeдь тaк дyмaть – yжe пoрaжeниe), нo пoтoмy, чтo я члeн Тeлa Хpиcтoвa, т.е. Цepкви (a члeн Цepкви тoт, ктo coживeт ee Жизнью, жизнью Бoгoчeлoвeчecкoгo тeлa). Этo oбщий пoдвиг вceх хpиcтиaн, пoдвиг вceй Цepкви ²¹².

3.1.3. Аскетизм: его природа, смысл и значение.

3.1.3.1 Общие понятия ²¹³.

Аcкeзa, кaк фeнoмeн, имeeт дoвoльнo интepecнyю и дaвнyю иcтopию, вocxoдящyю к дpeвнeйшим вpeмeнaм чeлoвeчecтвa ²¹⁴. Аcкeтизм являeтcя oднoй из фoрм дyxoвнoгo мирoсoзepцaния чeлoвeкa, a дyxoвнocть пpeдпoлaгaeт бoгooбщeниe, пoэтoмy цeль aскeтa – бoгooбщeниe, a aскeзa – eсть cpeдcтвo к этoмy бoгooбщeнию ²¹⁵. Изнaчaльнo aскeтизм пpeдпoлaгaл в ceбe и

дуализм. В некоторых философских школах, как и в гностицизме, этот дуализм приобретает характер метафизический, как борьба двух вечно борющихся первоначал ²¹⁶. В христианстве же, этот дуализм предполагает «чисто моральный характер», антропологический ²¹⁷. Аскет, в осуществлении своего аскетического идеала полагал «дуалистическое мироощущение и, в более развитом виде его, – миропонимание» ²¹⁸. Поэтому аскетизм уже с самого своего начала приобрел две полярности, или стороны: субъективную и объективную. Субъективная сторона – это наша падшая, греховная природа, объективная – стремление к божеству, или – в христианской традиции – жизнь во Христе, обожение ²¹⁹. Аскет стремится оставить тяжесть падшей, плотской природы, совершить бег из мира, одухотвориться, приобщиться к Высшему, его цель – богообщение. Субъективная и объективная полярности аскетизма архетипичны, хотя в различных религиозных течениях и философских школах, практиковавших аскетизм, они принимали различные формы. Так в христианстве мы находим два важных смысла аскетизма: 1) *сотериологический* и 2) *антропологический*.

3.1.3.2. Антропологический смысл аскезы.

Начнем с последнего. Древние мудрецы, как святые отцы обращали пристальное внимание на изучение человеческой природы и ее недостатков, а затем уже приступали к выяснению начал аскетической практики ²²⁰. Следствием познания человеком своей падшей природы, тяготеющей ко греху, являлось и познание смертности ее и вражды между двумя ее составляющими – духа и плоти. «Человек узнает, что в природе его, после грехопадения, нет внутренней гармонии, – пишет Н. Ястремский, – ...в своем существе он видит постоянную борьбу низших, плотских потребностей с высшими, духовными, борьбу упорную, в которой часто победительницей является плоть с её земными вожделениями и страстями» ²²¹. Поэтому, чтобы восстановить цельность своей природы, человек должен урегулировать отношения между высшими потребностями духа и низшими влечениями плоти, и низшие подчинить высшим. В этом смысле антропологический аспект аскезы, может быть назван всеобщим этическим призывом к человеку, «самоосуществлением» человека

²²². Но здесь мы пока еще находимся в области этической, говорим о «культуре духа», но путь духа к своему Творцу возможен лишь в том случае, если Сам Творец сойдя, возведет горе. Другими словами, необходима содействующая Божия благодать, явившаяся нам по милости Бога-Отца, спасением во Христе Иисусе и причастии Святого Духа.

3.1.3 3. Сотериологический СМЫСЛ АСКЕЗЫ.

Христианский аскетизм предполагает и выдвигает на первый план, сотериологический смысл аскезы. Так, как помрачение ума и душевных сил человека, заслонило чистый образ Божий, вследствие грехопадения, неким темным наслоением и ослабило ясное сознание (богосознание, боговедение) человека, то он нуждался в Помощнике, Крепком и Сильном, каковым для верующего является Господь Иисус Христос, Слово Бога-Отца, Спаситель мира и Искупитель человечества. «Христос Своим воплощением представил возможность восстановления прежней значительности и силе ума», ибо Он «Своим несоизмеримым ни с чем подвигом... воссоздал человеческую природу», и искупленный человек, «должен сознавать свою нравственную связь со Спасителем» ²²³. Человек вступает в борьбу со страстями, будучи освящен во Христе, посвящен Ему, причастен Ему (таинства Крещения и Евхаристии), сораспинается Христу, желая «отобразить в себе Христа. имея своим идеалом жизнь не для себя, а для Христа, во Христе и со Христом», усвая себе Его жизнь и смерть ²²⁴. «Жизнь во Христе, – пишет Н. Ястремский, – по воззрению аскетов, есть не только сознание нравственной связи человека со Христом, как Искупителем, но и осуществление, по силе возможности, в себе, в своей жизни и деятельности той полноты добродетелей, носителем которой был Христос» ²²⁵. Таким образом, сотериологический аспект аскетизма состоит в ревности и желании пребывать в общении с Богом и стяжать в себе Святой Его Дух ²²⁶. Ведь в Своем воплощении Христос жил и претерпел Крестные страдания для того, чтобы победить смерть и даровать Своим Воскресением жизнь человеку. Так понимали это св. отцы и аскеты: Тот, Кто создал и управлял миром, Сам вошел в мир, взошел на Крест Животворящий: поправ смертью Своей смерть и даровал жизнь «сущим во гробех» ²²⁷. Этот дар жизни св.

отцы воспринимали серьезно, как участие в жизни Бога, как наследие обожения. Как опыт подлинного богообщения и, пренебрегая суетой этой жизни, стремились к Богу, которого желали созерцать и с которым хотели иметь богообщение.

3.1.3.5. Аскеза: Pro et Contra.

Аскетический образ жизни предполагает определенный комплекс лишений, направленный на умерщвление плотского начала и подавление страстей и аффектов. Таким образом, путь аскета – это во многом путь отрицания, отсечения, запрещения. В этом многие видели и видят негативность аскезы, даже ее ненормальность. Аскеза предполагает убиение тела, наносит ему оскорбление, производит раскол психофизического единства, где одна половина (психическая) находит удовлетворение в издевательствах над другой (физической, соматической). Он «искалечивает гармоническое и свободное развитие жизни» ²²⁸. Говорят, даже, что это «психическая болезнь», «эндогенный невроз» ²²⁹. Один известный дореволюционный критик и публицист, *Скабичевский*, умудрился сравнить аскетизм с пьянством ²³⁰. А известный исследователь античности *Эрик Доддс* говорил о христианском аскетизме и монашестве, что эта «зараза» не имеет корней в Новом Завете, это фанатизм ап. Павла, подхваченный христианскими ригористами ²³¹. Таким образом, противники аскетизма утверждают, что аскетизм вводит противный христианскому пониманию дуализм плоти и духа, а также то, что он не отражает христианского учения, искажает его и становится в противоречие с христианским служением на благо общества. Такое непонимание и неприятие аскезы, по мнению архиеп. *Феодора (Позднеевского)*, происходит из-за того, что его понимают и судят из тех начал жизни, которыми живет ветхий мир, а не из христианско-церковных начал ²³². Это эпикурейский и материалистический взгляд, происходящий от недоразумения и непонимания аскетической логики ²³³. Да, аскетизм – это путь лишений, отречения от себя, своей греховной склонности, греховной закваски, коренящейся в нашей природе. Это путь целомудрия и он, несомненно, выше пути плотского мудрования ²³⁴. Христианство, как безусловная истина, как истинный путь духовного и нравственного совершенства, требует противостоять

дьяволу, умертвить в себе семя тли, распнуться со своими страстями и похотями (Мф.6:24, 5:29–30; Мк.12:29–31; Лк.14:33 и др.). Это требование безусловное ²³⁵, но – другое дело – насколько окажется это возможным для человека, ведь Бог не требует больше меры и дает всякому и опыт борьбы и опыт благодати ровно столько, сколько возможно человеку вместить (Мф.19:12).

3.1.3.6. Аскетизм внехристианский (дохристианский).

Отцы Церкви ²³⁶ обращали внимание, что жизнь первых людей в Раю, была жизнью аскетической, правда, не в негативном, обусловленном грехопадением, каковым аскетизм стал впоследствии, но особенном смысле. «В раю, – пишет П. Пономарев, – было место послушанию, воздержанию, стремлению к Идеалу жизни, каким являлся сам Бог, утверждению воли человека в добре..., но не было там борьбы с гордостью, завистью, тщеславием и другими страстями», т.к. их попросту «в ту пору еще не существовало». Это было подвижничество идеальное, совершенное ²³⁷. Это подвижничество проявлялось лишь положительным моментом: самого положения в добре, без отрицательного момента: борьбы с пороком.

1. *Индийское подвижничество* ²³⁸. Такой момент появился после грехопадения и был замечен человеком рано, но первые исторические данные о подвижничестве относят нас примерно на 1600 лет до Р.Х. назад – к браминам ²³⁹. Это подвижничество не имело организации и никогда, строго говоря, не было подчинено общим правилам, но имело самые разнообразные формы ²⁴⁰. В индийском подвижничестве имелись свои *отшельники*, живущие в лесах (*ванапрасфа*), *аскеты* (*шрамана*), *странники* (*париврай*), *нищие* (*бхикэу*), *анакореты* (*самнясин*) ²⁴¹ и т.п. Это подвижничество руководилось не столько сознанием достоинства своей природы, созданной по образу Божию и подобию, сколько сознанием зла и страдания в жизни и попыткой бегства от плоти ²⁴². Это крайнее презрение к последней, придает (особенно в буддийском подвижничестве) некий момент жизнеотрицания (плоть – зло, деторождение – зло и т.п.), поэтому, справедливо можно, вслед за прот. А.В. Смирновым, сказать, что подобный

нравственный и аскетический настрой «стремится не к созиданию жизни, а к ее разрушению» ²⁴³.

2. Пифагорейцы. Несколько позднее подвижничество появляется и в греческом мире. Первые явно аскетические общины в греческом мире наблюдаются у *пифагорейцев* ²⁴⁴. Пифагор был основателем общины религиозно-политического толка. В пифагорейском подвижничестве стояла цель к гармонии между человеком и Божеством и преобразовании общества: торжество добра над пороком, непраздное житие и труд. Для вхождения в общину требовалось прохождение нескольких стадий посвящения, а образ жизни в общине был аскетический. Главное занятие было занятие науками, для упражнения ума. «Пифагор, – пишет *Пьер Массен*, – выработал метод “всестороннего воспитания”, добавив к соблюдению аскетических и нравственных правил изучение музыки, математики и астрономии» ²⁴⁵. Аскетические воззрения Пифагора и пифагорейцев имели дуалистические мотивы, подобные индийскому дуализму в аскетизме, такие же мотивы, как мы увидим далее, были присущи Платону, стоикам и неоплатонизму.

3. Платон. Определенную аскетическую направленность несет и философия Платона. Аскетическая философия Платона – бегство из *темной пещеры*, которая является аллегорией плоти ²⁴⁶. Другими словами, это бегство из тленного мира и уподобление Богу, бегство из смертного мира – к бессмертию, стремление освободится от тела, которое является темницей души ²⁴⁷. Путь восхождения философа к мудрости не прост и состоит из трех этапов ²⁴⁸. Первый этап призван выявить определенное поле напряжения между идеальным миром и вещественным. Душа причастна к миру Идей, к Благу, Прекрасному, Божественному, но с другой стороны она вкоренена в материальный иллюзорный мир, мир суррогатный, дисгармоничный, иерархически меньший, представляющий только копию и тень Истинного бытия ²⁴⁹. Это поле напряжения, по выражению Кейса Ваймана, «создает матрицу для первого уровня духовного пути – отделения от материального мира» ²⁵⁰, к которому нас привязывает наша плоть и плотская, страстная душа. Но освобождение из уз плоти возможно лишь после прозрения, когда ум достигнет прозрения мира Идей, лишь одного только истинно реального. Тогда приходит воспоминание, или напоминание того, что душа причастна этому

Миру и родна ему, тогда душа в своих высших частях: разумная душа – ум, претерпевает анамнезис Истинной Реальности, ведущей к Высшему Бытию – это второй уровень. Третий составляет приближение к Высшему, к своему телосу, посредством духовного созерцания выводящему за пределы самого себя – экстазис. Таким образом, в системе Платона, четко прослеживается *тройственный путь*: 1) путь очищения, 2) озарения и 3) единения в экстазе с высшей реальностью.

4. Стоики. Этическое учение стоиков признается наиболее влиятельным среди философских созерцаний поздней античности²⁵¹. Стоики в противовес упадку нравов современного им общества призывали к простому образу жизни и благочестию. В стоической этике, главным образом, было аскетическое требование к «жизни, сообразной природе (ὁμόλογον ἐνὸς ζῆν)», но это «сообразно природе» значило не жизнь в удовольствии и в поиске их удовлетворения, но в отсутствии потребностей, в независимости от внешних жизненных условий, в господстве разума над плотью, в победе над аффектами. В этом и есть жизнь сообразно природе, ибо истинная наша природа – согласно стоикам – это разум и рассудительность, а не плотское и животное начало в человеке. Стоики учили, что человек разумный должен возвыситься и освободиться от ига рабского внешней необходимости и очистить свою душу от всех страстей и стремлений, от которых проистекает всякое зло. И жить не так, чтобы занимать срединное положение между противоположными страстями, но в свободе от страстей, уничтожении аффектов, достигая таким образом состояния полного безразличия (апатии), в этом есть истинная рассудительность (θροῦνησις), или мудрость (σοφία). При этом важную роль в этике стоиков занимает фатализм, все подчиненно произволу судьбы (Сенека), либо воле богов (Эпиктет), или мировому разуму (Марк Аврелий), единственная свобода – внутренняя свобода и мужество смирения в духовной свободе²⁵². «По сути своей, – пишет В. Иванов, – этика стоиков – прибежище тех, кто бессилен что-либо изменить в жизни и потому полагает человеческое достоинство в беспрекословном принятии ударов судьбы. Мужество стоиков – это мужество отчаяния, ибо их свобода – иллюзия, самообман, так как произвол и жестокость не исчезают оттого, что их называют “вне нас

находящимися вещами” и потому не имеющими отношения ко злу»²⁵³.

5. Киники. Оригинальны в своей этике киники, последователи Антисфена и Диогена, которые учили максимальной простоте жизни и минимальной употребительности мирских благ. Путем такой аскезы, киники, учились быть независимыми от внешних обстоятельств, ведь там где нет привязанности, к чему-либо, нет и печали и легко достижимо истинное счастье. В этом смысле киники даже заслужили похвалу от свт. *Василия Великого*²⁵⁴. Но, с другой стороны, киники умаляли достоинство человеческой природы, приравнивая ее к животным. «Спасение, – пишет, описывая киническую философию и этику, *Брюс Мецгер*, – в возвращении к природе: давайте жить, как животные... и нас не будут мучить условности мира сего, его амбиции, его хвала и хула»²⁵⁵.

6. Неоплатоники²⁵⁶. Неоплатоники, стремясь к невидимому Благу, преодолевая зло чувственного мира, хотели «от плоти подняться к Божеству, вырабатывая формы аскезы и утверждая дуалистическое миропонимание»²⁵⁷. Согласно *Плотину*, соединение души и тела – уже грехопадение, ибо при воплощении душа «теряет крылья и попадает в оковы тела»²⁵⁸. Поэтому, цель человеческой жизни – восхождение к *Единому*, которое достигается сдерживанием и обузданием телесных влечений и развитием духовных сил²⁵⁹. Это достигается через отрицание чувственного (θυ'σις) мира, его социальной среды, некое прохождение в обратном порядке в направлении от множественности к Единому, до полного слияния с ним в сверхчувственном экстазе²⁶⁰. В отличие от Платоновской триады восхождения по онтологической лестнице, у Плотина намечается тетрада, у *Порфирия*, она уже приобретает законченный вид²⁶¹. Существуют четыре ступени добродетелей, овладения которыми ведет к Высшему Благу (Единому): практика, аскеза, теория, мистика. На первом этапе человек должен урегулировать свою чувственно-практическую деятельность, практические – гражданские добродетели (здесь Плотин следует Платону²⁶²): θρο'νησιν (рассудительность, разумность), ἀνδρί'αν (мужество), θρο'ντησιν (благоразумие, целомудрие), δίκαιοσυ'νην (справедливость, праведность)²⁶³, но на этом этапе эти добродетели еще переплетены с аффективной, чувственной стороной человека, влекущей его к материи. Для этого следует

освободиться от тела и его аффективно-чувственно начала и здесь необходима практика аскетическая. Аскеза преобразует разумность в чистую интуицию; мужество в бесстрашие, доведенному до готовности отделиться от тела; благоразумие в бесстрашие; справедливость к изгнанию из души всяческих кумиров, кроме разума. Это приводит на следующий уровень: философско-теоретической, или созерцательной деятельности, увлекающей вверх, к созерцанию Ума (второй ипостаси – первой эманации). Но это еще не конечная вершина, хотя она и дает возможность выйти за пределы земного я, но не дает преодолеть свою универсально-мировую самость. Это достигается на четвертой ступени, где мудрец уподобляется Богу, сливаясь с Ним в мистическом, сверх-рациональном (пост-рациональном) экстазе и из множества Единого приходит к Единству многого, когда обожженный ум в соприкосновении с Единым заполняет все, т.е. мыслящий становится самым мышлением²⁶⁴. Таким образом, путь мудреца по Плотину состоит из 1) нравственно-практического достоинства; 2) пути аскетического очищения; 3) восхождения к идеальному, нематериальному миру: путь созерцания и 4) теургический путь соединения с Единым в экстазе: обожествление.

7. *Иудеи*. Рано можно отыскать следы подвижничества и у иудеев. Например, в лице пророков Илии и Елисея (4Цар.6:1–4) или *назареев*, но особенной активности иудейское “монашеское движение” достигает в поздний библейский период, когда в Палестине происходит «необыкновенный расцвет иудейских монашеских групп»²⁶⁵. Здесь я, прежде всего, имею в виду общины ессеев. Но из Нового Завета, можно видеть, что и *Иоанн Креститель* вел подвижнический образ жизни²⁶⁶, отчего, некоторые историки даже высказывали предположение о принадлежности Иоанна к ессейской общине. Но это предположение вряд ли соответствует действительности. Сам Господь, говоря об Иоанне, свидетельствовал, что Иоанн был в духе Илии, т. е. образ жизни Иоанна Крестителя, соответствовал образу жизни пророка-отшельника Илии (Мф.11:14; Лк.1:17). Ессейские общины находились в Палестине и Дамасске²⁶⁷. Они проводили уединенную жизнь в пустынных оазисах (Плиний. Ест. ист. V, 17: «живут среди пальм»), или в горных местностях (Кумран), упражняясь в чтении Священных Писаний, молитве, очищениях, т.е. проводя деятельную жизнь – практическую,

полностью направленную внутрь себя, в отличие от благочестия *фарисеев*, которые полагали свое благочестие и святость в точном соблюдении предписаний Торы, Писаний пророков и устной традиции их толкований. В отличие от оставивших социальную жизнь ессеев, ушедших из города в пустыню, фарисеи вели активную социально-религиозную жизнь, это похоже на некое подобие социального аскетизма, в котором «чисто внешним, формальным вещам отдается приоритет перед внутренней расположенностью сердца», это показное благочестие ²⁶⁸. Наконец, следует коснуться и иудейской мысли в рассеянии. Здесь я, прежде всего, хочу указать на *Филона Александрийского*, платоника, иудея по крови, но грека по мысли ²⁶⁹. В своем этическом учении, Филон воспроизводит учение платоников, где аскетическая и дуалистическая составляющие непосредственно зависят друг от друга. Тело есть труп, который мы носим; цепь, притягивающая нас к земле; темница духа, могила, поэтому нужно жить благочестиво (εὐσεβία), в любви к людям (θιλανθρωπία), упражняясь в четырех добродетелях, о которых упоминает Платон в «Государстве». Признает Филон и нужду в аскетическом делании, ибо оно есть умерщвление плоти и высвобождение духа ²⁷⁰. Что касается *Иосифа Флавия*, то он весьма хвалил ессеев, и даже провел несколько лет в их общине, признавая их аскетизм и служение Богу правильнее других иудейских школ.

8. Гностики. Гностиков, пожалуй, можно было бы и не упоминать вовсе, т.к., строго говоря, они не являются ни религиозной структурой (см. критику их Св. Отцов) ²⁷¹, ни философской школой (см. критику их у философов) ²⁷², но неким религиозно-философским субстратом ²⁷³. Но тот факт, что гностические тенденции наблюдались в ряде аскетических групп, например, у ессеев, у загадочных *терапевтов* ²⁷⁴ и даже проявляли себя в христианстве: христианском платонизме первых веков ²⁷⁵ и египетском монашестве ²⁷⁶, побудил меня дать общий очерк гностической аскетики. Гностицизм ²⁷⁷ нельзя свести к нескольким школам ²⁷⁸. Это очень широкое движение, имеет многочисленные корни. Оно развилось в разных направлениях и возникло на почве религиозного синкретического движения, охватившего Восток после походов Александра Македонского и вобравшего в себя мифы, культы, философию и учения различных культур и народов. Так в Александрии гносис «подвергся сильному

влиянию греческой философии, особенно платоновской», в Палестине «соединился с иудейскими элементами» ²⁷⁹. Тот же процесс наблюдался и при соприкосновении культовым, мистическим и мифическим наследием Ассиро-Вавилонской, Малоазийской, Персидской культур, поэтому, по справедливому выражению архиеп. *Иллариона (Троицкого)*, гносис представлял собой «какое-то удивительное сплетение обрывков эллинской философии с мифами и мистериями восточных культов, такое сплетение, что даже и ученые специалисты, затрудняются его распутать и часто склонны бывают объявить совершенно безнадежным вопрос о происхождении гностицизма и вопрос о классификации гностических систем» ²⁸⁰. Итак, каковы же этические воззрения гностиков и в чем их общий смысл, при всем том различии гностических школ и движений? Во-первых, гностики утверждали дуализм и в каждой частице материи видели проявление злого космического начала, которое сражается с началом благим – нематериальным. Это сражение разворачивается и в человеческой душе ²⁸¹. Таким образом, гностическая этика «полагает целью человеческой жизни всецелую дематериализацию и тем самым абсолютную спиритуализацию», освобождение от материи в область чистого разума ²⁸². Здесь можно увидеть схожесть с этикой платонической, только доведенной до крайности ²⁸³. В этическом учении гностики делились на моралистов – аскетов ²⁸⁴ и аморалистов, которые считали всякое воздержание бессмысленным ²⁸⁵. Ведь первые и вторые признавали, что они носят в себе частицу божества и есть сыны Божии, более того, в отличие от прочих людей они носители высшего откровения и тайного знания – гносиса. Гностики-аскеты не употребляли мясо, вино, воздерживались от половых контактов, напротив аморалисты не имели этих запретов и вели беспорядочную половую жизнь.

9. Общий вывод. Итак, дав самую краткую характеристику феномену внехристианского, до-христианского типов подвижничества, какие мы наблюдали у индийцев, иудеев и греков, сделаем общий вывод. Индийский тип подвижничества и греческий очень сходны: у обоих наблюдается попытка высвободиться из оков материи, развоплотиться, при этом материя мыслится, как нечто вторичное и преходящее, и наблюдается тяга слиться с Первоначалом. У обоих наблюдается

тенденция к пантеизму. В эту категорию вполне встраиваются и гностики, со своей сложной и замысловатой мифологией. Аскетизм иудеев представляет собой путь жизни, т.е. следование путем жизни, предписанный Яхве. Здесь нет презрения к материи, хотя признается, что из-за грехопадения материальный мир исказился. Иудеи ожидали спасение от Яхве и в точности желали соблюсти многочисленные предписания Закона и Пророков, что нередко превращало их жизнь в обрядовую рутину. И если грек искал внутренней свободы и сводил к минимуму потребности жизненной необходимости, то правоверный иудей ожидал внешнего освобождения с приходом Мессии, исполняя положенные старцами обряды и предписания. Грек-подвижник пренебрегал плотью не полагая в ней, какого-либо участия (соучастия) в благе (блаженной жизни, вечности), иудей же верил в воскресение плоти. Другими словами у греков мы наблюдаем спиритуалистический максимализм, а у иудеев материалистический; у первых свободу духа, у вторых ритуальную закрепощенность. Другое отличие состоит в том, что для иудея аскетизм (соблюдение обрядов и предписаний) был основным и обязательным пунктом, для греков же – это был путь меньшинства, избранничества, т. к. рядовой грек (не философ) жил обычной потребительской жизнью, некоторые же философы (эпикурейцы), были противниками аскетизма и пропагандировали гедонизм.

Не следует также упускать из виду и то, что время Пришествия на землю Христа Спасителя было ознаменовано эклектическим и синкретическим движениями, когда различные типы культур и философские школы претерпевали культурно-культовый и интеллектуальный *перихорезис*. Это особенно явно заметно в гностицизме и менее заметно, так как, более философски, приглажено – в неоплатонизме.

Христианский аскетизм и монашество, как идеальная форма аскезы.

Еще в сер. XIX в. *Ботен*, показывая нравственное превосходство христианства над древними и новыми философскими системами, пришел к однозначному выводу, что лишь одно только христианство, согласно с истинной определяет для человека: что хорошо и что худо, открывает вечный закон любви до самоотвержения и самопожертвования, которое приводит к истинному благу и рождает в мире добро и порядок, тогда как нарушение закона любви, посредством эгоизма, производит всякое зло и бедствия ²⁸⁶. Это утверждение верно в принципе, ведь христианство не вводит никакого природного, метафизического дуализма, не считает зло самостоятельным началом, или порождением Творца, но лишь уклонением от заданного пути. Христианство обращено к человеческому естеству во всей его целостности, оно не считает тело греховным началом, не стыдится «собственной телесности» ²⁸⁷, но призывает возвратиться к естественному состоянию, к тому состоянию, в котором находился Адам до грехопадения ²⁸⁸. Оно призывает очиститься от скверны греха, освятиться во Христе (Ин.17:19; Евр.10:10; Иуд.1:1), принять Духа Истины (Мф.10:20; Ин.14:17, 26, 15:26, 16:13) и взойти на высоту богопознания сопричастившись Богу, став участниками и причастниками великой Жертвы и Святой Крови и Плоти Иисуса Христа, в Коем обитала полнота Божеского естества телесно (2Пет.1:4; Кол.2:9). В этом призыве к человечеству христианство, действительно, превосходит учения всяческих философов и религиозных доктрин. Оно не только обращено к нашему духу (как у философов), но и к душе и телу, освящая всего человека, не отбрасывая плоть и не высвобождая из нее дух, как бы чуждый ей и находящийся у последней в плену, но и саму плоть возводит на высоту, обещанием воскресения, вечной жизни и преображения по образу воскресшей плоти Христа.

Но при этом, мы не должны забывать, что христианство, как и само оказывало влияние на культурный перихорез (наполняя старые формы новым смыслом), так и само подпадало под его влияние. Поэтому в истории христианского подвижничества мы

можем наблюдать элементы греческого, иудейского, даже, гностического форм аскетизма и в христианском монашестве наблюдались свои крайности в период его становления. Но, можно сказать без тени сомнения, что сам этот возвышенный идеал, который – вопреки высказываниям некоторых – имеет глубокие корни, как в Новом Завете, так и отвечает лучшим прозрениям и стремлениям Греко-римского мира.

Поэтому, чтобы рассмотреть феномен христианского подвижничества, сделаем небольшой экскурс в историю возникновения монашества, посмотрим его исторический контекст, нравственную подоплеку, его «философскую» сторону и культурное преемство.

Индивидуальный подвиг: христианское монашество. Исторический экскурс.

Идеал аскетический, по словам *П. Пономарева*, есть, в сущности, идеал общехристианский ²⁸⁹, приобретший у аскетов-монахов свою специфическую особенность только выбором средств к его осуществлению и степенью интенсивности того пламенного стремления христианских аскетов к стяжанию святости, которая свойственна всем христианам вообще ²⁹⁰. Так зародился особый тип христианского подвижничества, индивидуальный подвиг отрыва от мира, ради единения со Христом, подвиг чисто субъективный (даже, можно сказать, сверх-подвижничество от переизбытка любви к Богу). Это подвиг монашеский ²⁹¹. Подвиг девства и прочих особых обетов. «Монашеский образ жизни, – пишет *П.Б. Михайлов*, в своем очерке о свт. Василии Великом, – предполагал исключительную сосредоточенность на внутренней жизни, на ее скрытых богатствах, а также умеренность в удовлетворении всех потребностей плоти» ²⁹².

Именно монашеское движение, кульминация которого на Востоке приходится на IV – V вв., а на Западе после V-го в., создало тот уникальный тип христианской духовности, аскетической по преимуществу ²⁹³. Именно в этой среде было разработана практика духовного возрождения человека в Боге и его духовного совершенствования в этой жизни, которое стало возможно для него во Христе.

* * *

Монашество появляется в истории Церкви в кон. III – нач. IV-го вв. ²⁹⁴ и с этого времени начинает свою долгую историю и важнейшую роль в христианской духовности. Первоначально оно зародилось в Египте, а затем распространилось по всему Востоку и Западу ²⁹⁵. Вначале это движение было стихийным (и имело множество форм) ²⁹⁶, но со временем оно приняло общие формы и правила, которые окончательно закрепились в кон. IV-го – нач. V-го вв. *Филипп Шафф*, в своем монументальном курсе церковной истории насчитывает три этапа формирования института монашества: первые два прошли на Востоке в IV-ом веке, а третий – уже на Западе, в Средние века ²⁹⁷. Сама по себе форма уединенной, отшельнической жизни появилась в конце доникейского периода, первые «монахи», или «аскеты» еще не были так отделены от мира (примеры тому *Пантен*, о котором *Климент Александрийский* свидетельствует, что он проживал уединенно в некоем месте, где его и отыскал Климент *Стром.* I,11:2, сам Климент оказал влияние на последующую христианскую аскетику ²⁹⁸; поистине идеологом аскетического жития может считаться *Ориген*, который и сам практиковал аскетический образ жизни и заложил некоторые основы монашеской аскезы ²⁹⁹). Следующий этап, возникший в нач. IV-го века, это отшельническое пустынножительство – *анахоретизм*. В этот период многие христиане-энтузиасты удалялись от общественной жизни и уходили в пустыню, где проживали уединенно, подражая древним праведникам и пророкам Ветхого Завета (св. пророк Илия, св. Иоанн Креститель). Отшельники проводили полностью уединенный образ жизни, вдали от людей, питаясь хлебом и солью, или травами «дарами пустыни», носили грубую одежду, или шкуры зверей, живя в пещере, и посвящая всю свою жизнь молитвенной практике и борьбе с демонскими силами и помыслами. Такой образ жизни проводили первые известные истории христианские отшельники – прпп. *Павел Фивейский* и *Антоний Великий*. Подобный образ анахоретизма весьма распространился на Востоке. Третий период – *киновийство*, общежительное монашество. В этот период на смену (хотя анахореты не пропали вовсе) экстремального отшельничества приходит совместное, или общежительное монашество. Начинают селиться группами, строиться монастыри с уставным жительством.

Первые монастыри также появились на Востоке – в Египте, это были христианские организации, общины, строящиеся по подобию есеевских общин, или общин терапевтов, но уже представляющие христианский аскетерион ³⁰⁰. Киновийное монашество, с его общежительным уставом и организационной жизнью были созданы прп. *Пахомием Великим* и его учениками (в Египте) ³⁰¹, позднее эта общая форма, хотя и с разным внутренним наполнением ³⁰², распространилась по всему Востоку (Палестина – прп. *Илларион и Евфимий*; Месопотамия и Сирия – прп. *Мар-Евген*; Каппадокия и Понт – свт. *Василий Великий*) и перешла на Запад, через прп. *Иоанна Кассиана*, *Мартина Турского* (Галлия), св. *Бенедикта*, блаж. *Августина* (Карфаген) ³⁰³. К концу IV-го столетия, в нач. V-го уже можно видеть полностью завершившийся процесс монашеского движения и монастырской жизни. Вот как, например, описывает монашеское жительство в Египте блаж. *Иероним* в одном из своих писем:

...В Египте три рода монахов. Первый – киновиты, называемые у туземцев *саузы*, мы можем называть их *общежительными*. Второй – анахореты, живущие по одному в пустыне и называемые так потому, что уходят далеко от людей. Третий – так называемые *ремоботы*, угрюмые, неопрятные; они исключительно, или преимущественно живут в этой стране. Они живут по два, по три вместе, не больше, и живут по своей воле и своими средствами, только из того, что они зарабатывают, вносят часть в складчину, чтобы иметь общий стол. Между ними часто бывают ссоры ... они не терпят быть в подчинении у кого бы то ни было. Они... спорят из-за постов... поносят священнослужителей; а когда настает праздничный день, они пресыщаются до рвоты... Первое условие – повиноваться старшим и исполнять все, что бы они ни приказали. Они делятся на десятки и сотни, так, что у десяти начальник, а имеет под собой десять десятиначальников. Живут они отдельно, но в соседних между собой келлиях. До девяти часов, как положено, никто не ходит к другому, только к упомянутым... десятиначальникам,... если кого обуревают помышления, то пользуется у них советами. После девяти часов сходятся вместе, поют псалмы, читают Писания по обыкновению. По окончании молитв, когда все сядут, тот, кого они называют отцом, стоя посередине, начинает беседу. Во время его речи бывает такая тишина, что никто не смеет взглянуть на другого,

никто не смеет кашлянуть. Тихо катятся слезы по щекам. Затем собрание оканчивается, и каждый десяток, со своим старшим отправляется к столу, при котором поседмично по очереди прислуживают. Во время трапезы нет никакого шума; никто не разговаривает. Питаются хлебом и овощами, которые приправлены солью. Вино пьют только старики. Затем встают разом и, пропев гимн, расходятся по жилищам, здесь до вечера каждый разговаривает со своими и говорит: «Видели вы такого-то? Сколько в нем благодати! Сколько тихости!...». Слабого – утешают, горящего любовью к Богу – побуждают на больший подвиг... ночью сверх общих молитв всякий еще бодрствует в своей опочивальне. обходят все келлии и... тщательно выведывают, что делается, заметив кого-нибудь ленивого, посещают его чаще и... более просят ... молиться, ... эконома, который, сам каждый месяц отдает отчет общему отцу, располагает все так, чтобы никто не лишен был того, что ему нужно. Если кто-нибудь заболит, его переносят в просторные покои и ему услуживают старцы. Дни воскресные посвящают только молитве и чтению. Каждый день читается, что-нибудь из Писания. Пост одинаков во весь год, кроме Четырехдесятницы, в которую положено поститься строже... этого образа жизни был Павел, а учредителем – Антоний ³⁰⁴.

Таким образом, блаж. Иероним рисует очерк жизни первоначальных общежительных монастырей Египта. Можно сказать, что принципиально институциональный образ жизни общежительных монастырей не поменялся в Православии и по сей день.

Что касается западного типа монашества, то уже в раннее время он приобрели свой особый специфический характер, как замкнутых монашеских орденов, каждый из которых живет по своему типу и уставу ³⁰⁵. На Востоке же монашество шло, более или менее, единой традицией, хотя и здесь можно наблюдать два магистральных типа монашеской духовности: мистико-созерцательный (иногда еще называемый абстрактно-спекулятивный) и нравственно-практический, позднее примирившиеся в Византийскую эпоху в единое направление, сочетавшее в себе оба типа монашеской духовности и практики ³⁰⁶. Но все эти типы, можно сказать, имеют некоторую условность, и монашеский аскетический тип Востока двигался по единому пути – пути очищения и освящения души и тела, одухотворения

душевных сил человека, главным образом и последней целью которого было обожение во Христе.

Христианское пустынножительство: его формы, причины и факторы.

3.2.2.1.Путь Христа.

Архиепископ *Иларион (Алфеев)* говорит, что тайна монашеской жизни состоит в том, что монах «целиком ориентирует свою жизнь на Бога» ³⁰⁷. Бог же явлен во Христе, поэтому и христианское подвижничество, монашество, по своей сути, есть следование за Христом и по своему замыслу «является подражанием образу жизни Христа» ³⁰⁸. Следовательно, монашество самосознает себя, как подражание Христу ³⁰⁹. Это подражание является центральным пунктом монашества ³¹⁰. Монашеские обеты целомудрия, нестяжания и послушания, помогают достичь этой цели, сами, впрочем, целью не являясь, ибо христианство, – как замечает о. М. Арранц, – есть «положительное желание идентификации человека с прославленным Сыном Божиим, между тем, как лишение некоторых мирских ценностей, как отрицательная сторона, является только второстепенным условием для самой главной цели» ³¹¹.

Действительно, жизнь Иисуса Христа – «*путь и истина и жизнь*» (Ин.14:6), Его жизнь – жизнь странствующего благовестника, завершается восхождением в Иерусалим (Лк.9:51; Мф.19:1–2; Мк.10:1), становясь *исходом* (Лк.9:31) ведущим к смерти. Его ученики, хотя и испытывают глубокий ужас, но неуклонно следуют за Ним (Мк.10:32), идя узким путем и готовые следовать за Христом даже до смерти (Мк.8:34). Но *узкий путь* не ведет к смерти, но это путь истинной жизни (Ин.14:6). Христос есть идеал христианина, истинный образ совершенства, Он есть началоположение и окончание подвига: *αρχή και τέλος*, Альфа и Омега (Откр.1:8), в Нем обнаруживается и исполняется всякая «*правда*» (Мф.3:15). Как верно подмечает К. Ваайман: «Путь Иисуса рассматривается как парадигма жизненного пути каждого христианина» и история христианской духовности явило «*большое разнообразие воплощений этой парадигмы*» ³¹². Известно из

Евангелий и то, что Он нередко проводил ночи в бдении и молитве (Мк.1:35), постился сорок дней и ночей в пустыне (Мк.1:13; Мф.4:2; Лк.4:1), при всем том, что «Господь Иисус Христос совершал все эти подвиги, оставаясь бесстрастным», ибо все эти подвиги не были «для Него, Чистого и Бесстрастного, необходимостью» ³¹³. Но они служат примером и для нас, ибо должно и нам исполнить всякую правду (Мф. 3:15).

...и Апостолов.

Так и Его Апостолы, вооружившись верой в Него, прошли всю вселенную с проповедью Иисуса из Назарета, претерпевая множество бедствий, как от людей, так и от естественного порядка (холод, зной, голод), не боясь ни людей, ни стихий, они переплывали море, проходили пустыню, входили в города неся весть (εὐαγγέλιος) и проповедь (κηρυγμα) о Спасителе мира. И, как говорит апостол Павел, что он, терпя обиды, нужду, гонения и притеснения, страдания за Христа, не унывает духом, но наоборот благодушествует (εὐδοκῶ), ведь Господь, попускающий эти ситуации, избавлял от них, тренируя волю Павла, веру и выдержку (надежду), делая его сильным и в немощи (2Кор.12:10; 2Тим.3:11). На примере апостола Павла видно, какова была вера первого поколения христиан, небо-шественный апостол свидетельствует, что вся его жизнь – Христос, который достиг его, предал Себя – Сын Божий – за него, верую в которого живет Павел, облекшись во Христа, сильного в нем (1Тим.1:16; Флп.3:12; Гал. 2:20; 2Кор.13:3).

Но, ни Христос, ни апостолы и первые ученики не были монахами и не удалялись в пустыни и, в строгом смысле, монашество «нельзя признать состоянием богоучрежденным или апостольским по происхождению» ³¹⁴. Оно явилось три столетия позже, под влиянием особых исторических обстоятельств. Но, с другой стороны, будучи формально не богоучрежденным, монашество имеет в своей основе глубоко евангельские корни. Ведь, как и Сам Господь, так и Его Апостолы, подражая Ему, «были первыми христианскими аскетами» ³¹⁵, и, тем самым, предтечами христианского монашества и подвижничества. Ведь монашество, по сути, есть «Хриstopодражание» и «богоуподобление» ³¹⁶.

3.2.2.2. Бегство из мира.

Прп. *Иоанн Кассиан* говорит, что среди отцов-пустынников издавна существовало такое изречение: «монаху всячески следует избегать женщин и епископов» ³¹⁷. И это изречение указывает на то, что посвятивший себя монашескому образу жизни, порывает с социальным и политическим бытом: обычным укладом жизни горожанина, или селянина. Это отречение от уз общества (в идеале) и уз семейных, бегство от мирской жизни. Несколько категорично звучат слова прп. *Исаака Сирина*, что: «Никто не может приблизиться к Богу, если не отвратится от мира» ³¹⁸. Но эти слова совершенно справедливы, если учесть, что пока мы живем в мире (полисе), то «сердце не может быть спокойным, пока чувства поглощены мирскими заботами», и «страстям нет конца, а лукавые помыслы не прекращаются без отдаления [от мира] и уединения» ³¹⁹. И пусть даже такой человек будет подобен «некоторым образом ангелу», ему все равно невозможно устоять перед изменчивостью мира ³²⁰. Но, тем не менее, это бегство от мира не есть бегство эгоистическое, или бегство из-за слабости. Подвижник понуждается к этому тем же Духом, каким был понуждаем и Господь (см. Мф.4:1), движимый любовью к Богу и ближнему, ведь убегая от мира, подвижник, подобно Лоту, бежит из духовного Содома, пожигаемого пламенем страсти (Быт.19:17), через *Сигор* ³²¹, прямо на гору вышней добродетели ³²². Но и, подобно Аврааму, молит Владыку о помиловании обреченного града (Быт.18:20–33). Более того, подвижник идет в пустыню не для отдохновения от трудов городских, но выходит на брань с дьяволом, на трудный подвиг и борьбу с силами тьмы. Таким образом, аскет уходит «из мира, чтобы служить миру своей молитвою» ³²³.

3.2.2.3. Причины и факторы бегства.

Очень популярным является мнение, которое можно услышать, или прочитать повсеместно, что монашеское движение и подвижничество было спровоцировано, с одной стороны «сближением Церкви и государства», и, с другой стороны, «массовым приливом в Церковь язычников» ³²⁴. И хотя этот фактор невозможно исключить, однако он был не единственный и

не главный. Трудно, конечно, согласится с мнением, что христианское монашеское движение было политическим протестом, против «секуляризации» Церкви, в связи с ее сближением с государством. Здесь более всего имели влияния «мотивы личные», индивидуальные ³²⁵. Это не внешнее противление духу мира, но внутреннее призвание к единению со Христом и одиночеству, ради подвигов для усмирения плоти и непрестанном упражнении в молитве и созерцании. Кто-то покидал город и удалялся в пустыню, имея настроение пессимизма, видя, как великая Империя рушится на глазах и прозревая в этом эсхатологический признак. Кто-то уходил в пустыню, воодушевляясь подвигом мучеников, еще недавно проливающих свою кровь за Христа, решаясь подражать им в мученичестве бескровном. А кто-то, как прп. *Павел Фивейский*, сам был свидетелем этих гонений, скрывшись в пустыне ³²⁶, провел там немало лет, положив начало новому подвигу – пустынножительству, этим привлекая к себе и других ревнителей пустынножительства. Кто-то, не терпя той сумятицы и суеты, процветание порока и обилия страстей, бежит из города, от этой бури в тихую пристань – в пустыню, где зреет обильный плод философии ³²⁷. Кто-то, стремясь к высшему совершенству и богопознанию (гносису), избирает путь девства, нестяжания и строгой аскетической жизни ³²⁸. А кто-то, как например прп. *Антоний*, услышав Евангельский призыв о следовании за Христом, оставляя всякую заботу о дне завтрашнем (Мф.19:21, 6:34), спешит исполнить слово Господне ³²⁹. Наконец, кто-то, подобно *Евагрию*, и не помышляющий о монашеской жизни, оказался в пустыни из-за сложившихся обстоятельств ³³⁰. И т.д. и т.п.

Личные мотивы, именно потому, что они личные, весьма трудно и практически невозможно внести в какую-либо единую схему, тем более, приписать все эти мотивы лишь тому фактору, что Церковь сблизилась с государством. Таким образом, очень трудно, да и не стоит даже, указать на какой-либо внешний фактор монашеского движения в раннем христианстве. Есть только один внутренний фактор – любовь к Богу, от которой рождается ревность и жажда к подвижничеству, которое – в свою очередь – имело множество различных форм и направлений. Так, в Сирии появились столпники, оттуда же пришли вериги, т.е. практика

умерщвления плоти; элитные круги монахов в Египте (Евагрий, Аммон) предавались созерцанию, разрабатывая начала монашеской психологии и философии, другие подвизались в молчанничестве, в затворничестве, посте, трудах и т.п. И всех их объединило Царство Христа, в котором множество обителей (Ин.14:2).

3.2.3. Нравственный идеал христианского монашества в сравнении с аскетическим идеалом античной философии и иудейским аскетизмом: К вопросу о культурном преемстве.

В Античной Греции φιλόσοφος (в широком смысле этого слова) – не только читающий и/или пишущий книги философского содержания, но некто больший. Он искатель мудрости, мудрец – *любомудр*. Проповедник возвышенных, или же нравственных идеалов. Глашатай истины, или же божественной истины, прорицатель, иерофант, даже оракул³³¹. Он также и богослов, человек, имеющий Божественный дар³³². В этом смысле, можно сказать, что для античной Греции философ подобен иудейскому пророку, т.к. их служения в чем-то сходны³³³. В христианстве понятие *философ*, или *философия/философствовать* было усвоено и преобразовано с самого начала. Нередко в древних текстах, будь то апологеты, или ранние богословы, можно встретить «наша философия», или «христианская философия»³³⁴, известно также, что некоторые древние христианские мыслители, такие как: *Иустин Философ*, *Афинагор Афинский*, *Аристид*, *Иеракс*, ученик Оригена, епископ Александрийский, по своему внешнему облику подражали философам, носили философскую одежду. Такие крупные мыслители первых веков христианства, как те же Иустин, Афинагор, *Пантен*, *Климент* и Ориген прошли профессиональное философское обучение, и их мысль носит на себе следы их философского образования (у последних двух, даже чересчур)³³⁵. И даже пытались найти пути к примирению христианства и философии³³⁶. Но и те из противников философии, считающих ее совершенно бесполезной, ложной наукой, слугой дьявола (*Татиан*, *Емрий*, *Тертуллиан*, *Ипполит*,

Арнобий и Лактанций), подвергая ее резкой и во многом справедливой критике, все-таки сами несут на себе печать греко-латинской культуры, например «стоицизм» Тертуллиана. И если мысль первых обнаруживает тенденцию к синкретизму, то позиция вторых отмечена полным презрением и отрицанием языческой философии (= светской учености). Обе позиции – без их крайностей – нашли примирение в патристике. Такие выдающиеся богословы как *Евсевий Кесарийский*, *Немесий*, *Августин*, автор корпуса «Ареопагитик» ³³⁷, *Максим Исповедник*, и прп. *Иоанн Дамаскин*, и «вселенские учителя» ³³⁸, отцы-каппадокийцы *Григорий Нисский*, *Амфилохий Иконийский*, были высокообразованными, и, не побоюсь этого слова, лучшими умами своего века. При этом философия четко разделялась на языческую, не совсем ложную, но блуждающую в потемках и христианскую – истинную философию ³³⁹.

3.2.4. Монашество, как философия и философия монашества.

Итак, если уже на исходе первого столетия христиане самоопределяли себя, не просто последователями некой философии, подателем которой явился Иисус из Назарета, но как носителями истинного учения, философами в подлинном смысле, а христианское учение, как единую и верную философию на все времена. Не удивительно, что и монашеская традиция определяла монаха, как истинного философа. Это стало традиционным в Византии, где монах равнялся философу ³⁴⁰. Так, прп. *Иоанн Дамаскин* утверждает, что философия – есть уподобление Богу (φιλοσοφία αἰθεῖς), через мудрость (κατὰ τὸ σοφόν), истинное познание добра (τὴν ἀγαθοῦ γινώσιν ἀληθῆ), справедливость (δικαίον) и святость (ὁσίον) жизни; она есть искусство из искусств и наука наук (ἐστὶ τέχνη τεχνῶν, καὶ ἐπὶ πλείστη μὴ ἐπὶ πλείστη μῶν) ³⁴¹. Монашеская жизнь, тесно сплетенная с аскезой – практикой и созерцанием – богословием, сохранила более или менее тесные связи с философией, точнее с христианской «истинной философией». Такие отцы-аскеты, как *Диодор Фотикийский* (V в.), прп. *Дорофей Газский* (VI в.), прп. *Иоанн Синайский (Лествичник)* (VI в.), *Иоанн Карпатосский* (VII в.), *Иоанн Раифский* (VII в.), особенно прп. *Максим Исповедник* († 622) и прп. *Иоанн Дамаскин*

(VIII в.), *Илия Экдик* (VIII в.) берут на вооружение, и активно используют идеи *Климента Александрийского* и *Григория Нисского*, *Евагрия* через первого имея связь с античной философией аскетики, но преломленной сквозь призму христианского Откровения, а через второго и третьего, еще и с аскетической философией Оригена. Определенное влияние шло и со стороны автора «Корпуса Ареопагитик», особенно это заметно у прпп. *Максима Исповедника*, *Дамаскина*, свт. *Григория Паламы*.

Но что, собственно, особенного содержат в себе идеи *Климента*, *Оригена*, свт. *Григория* и автора *Ареопагитик*, и почему они были восприняты в монашеской традиции? Для ответа на этот вопрос нам следует пристальней всмотреться в учение о пути восхождения к Богу у этих авторов.

3.2.5. Учение о восхождении к Богу и этапы этого восхождения (Климент, Ориген, Григорий Нисский, Псевдо-Ареопагит). Экскурс.

1. Климент Александрийский. Климент – это пример христианина-интеллектуала, философа, человека добродетельного, помимо всего, еще и практикующего аскетический образ жизни. В его трудах нравственность превалирует над богословием ³⁴², вернее же: только человек благочестивый может быть богословом. Климент, усвоив принципы античного аскетизма делает попытки приновить их на христианскую почву: Цель жизни – уподобление Богу, Который по Своей Сущности бесстрастен (ἀπαθη'ς), следовательно, и богоподобие человека может быть достижимо для него, лишь с обретением бесстрастия (ἀπαθη'εια), здесь Климент излагает терминами стоиков. Бесстрастие – есть не-злобие, т.е. неучастие во зле, это святость. Но не одно только телесное воздержание делает бесстрастным и уподобляет Богу, но лишь в совокупности с созерцанием Его, слушанием Слова. Аскеза в совокупности с боговедением, дает Божественный гносис – это высшая, святая мудрость, отличающаяся от мудрости античной философии, или гностиков. Эта Мудрость не такова, она не кичится, как мудрость философов, или гностиков, не пресмыкается долу, но формирует душу и дух гностика по образу Логоса, лишь Одного Единственного имеющего доступ к Отцу, будучи Его Сыном и лишь в Нем, гностик

находит свой образ и в Нем, и через Него имеет богоподобие, или обожение. Этика Климента проста и понятна, при этом глубокомысленна. Она довольно сильно отразилась в монашеской аскетической традиции ³⁴³.

2. Ориген. В трудах Оригена намечается триада в духовном восхождении, которая структурируется в антропологической триаде: *дух – душа – тело*. Дух (ум) – это божественное в человеке, высшая, идеальная часть души; дух осуществляет связь с Богом, он богоподобен, душа (растительная и животная ее части) занимает среднее место, между духом и плотью (телом), душа делает выбор: быть ли ей духовной, обратившись к духу, или плотской, обратившись к плоти. Душу Ориген, как и стоики, подразделял на растительную, животную и разумную – дух, ум ³⁴⁴. Плоть же – область греха, потому что плоть тянет вниз, это область где Бог отсутствует ³⁴⁵. Именно в этом антропологическом поле (дух – душа – плоть) и проходит фронт духовной борьбы. Это борьба за дух, потому что он лишь есть важное в человеке, он стал сложной душой, приспособившись жить в теле, но он должен вернуться в свое изначальное положение в своем духовном воскресении. Здесь можно видеть, что в целом свою триаду, Ориген, строит на этическом учении ап. Павла, но с сильным (падение душ, учение о духовном воскресении и апокатастасисе) платоническим уклоном. Ведь он считает, что душевно-телесная природа человека, является аномалией, т.к. душа – есть не что иное, как охладевший в любви к Богу дух, ниспадший, вследствие этого, по онтологической шкале вниз, и в наказание облекшийся в смертное тело. Душа – есть образ Божий, потерявшая Богоподобие она живет в теле (источнике страстей), как в темнице. Душа должна обратиться к духу (т.е. образумиться, стать бесстрастной, разумной), и позволить вести себя Духу Божию, который, как Педагог (на этой стадии), ведет ее по пути добродетели, приводя к полю богопознания (будучи здесь уже Дидаскалом). Здесь чувствуется влияние Климента. По мере одухотворения души, она просвещается, очищается, развоплощается, уподобляется, через Христа, Отцу. Ориген понимает обожение как воображение Христа в душе ³⁴⁶. Справедливо говорит В.Н. Лосский, что Ориген был «грек, стремившийся к интеллектуальному созерцанию, и в то же время ревностный христианин..., ищущий конкретного осуществления

соединения с Богом в жизни аскетической и молитвенной» ³⁴⁷. На подобной антропологической триаде, Ориген, выстраивает, вернее несколько изменив, подстраивает триаду Платона. Для спасения, и восстановления своей природы следует преодолеть три стадии. Первая стадия – *πρακτική* – практика, делание. Это аскеза, борьба за бесстрастие и возвращение божественной любви, с помощью которой побеждается естества чин. Достигши бесстрастия, поднявшись над всем плотским, подвижник входит во внутренний двор своего храма. Теперь ему доступно *-θεωική θεωρία* – *естественное умозрение* – познания тайн сотворенного Логосом мира. Познание – это восхождение, которое приводит к более совершенному познанию (*θεολογία*) Бога во Христе. Это есть истинное *богословие*. Богопознание – вот идеал Оригена, спасение и очищение ума, укоренение его в созерцании Бога чрез Его Логос. Победа над телом – вот смысл аскезы, ибо тело временно и преходяще. Вызволение ума, бегство от плоти, очищение его и восхождение, путем *φυσική θεωρία*, которое приводит к *θεολογία* и обожению, которое состоит в соединении с ума Богом. Тогда Бог становится «все во всем», ум уже ничего не знает кроме Бога и знает все в Боге.

Мистические воззрения Оригена отразились во многих его сочинениях. Читая произведения Оригена, сталкиваешься с таким чувством, что на страницах произведений Оригена ты видишь как бы двух человек: холодного интеллектуала и пламенного христианина. Иногда они внутренне воюют друг с другом, а иногда, и в большой степени, представляют поразительную синергию, дополняя друг друга. Так в одном месте первой гомилии на Песнь песней он говорит:

В Песни не раз описываются такие вещи, которые невозможно понять, не пережив самому. Бог свидетель, я часто чувствовал, что Жених грядет ко мне, что Он уже здесь, рядом со мной; но также внезапно Он исчезал, и я не знал, где Его искать. Желая нового Его прихода – и иногда Он является вторично: но когда уже вижу Его и могу коснуться руками, Он снова ускользает и снова возвращается, и так много раз, пока, наконец, я не удержу Его и не взойду ввысь, *опираясь на Возлюбленного моего* (Песн.8:5). *Ориген* (Гом. на П.П. 1,7).

Здесь Ориген предстает перед нами уже не как экзегет-аллегорист, не ученый-филолог, не богослов-теоретик, но в первую

очередь, как богослов-мистик, переживающий присутствие Христа. Без сомнения это не абстрактный, но подлинный духовный опыт. Опыт молитвы и духовного трезвения ума, ищущего своего Жениха. В гомилиях на Песнь песней Ориген заложил тот ток мистического созерцания, который прочно вошел в патристическую традицию, пережив самого Оригена ³⁴⁸. Мистика Оригена, по существу имеет *ноэтический* характер и направленность. Это мистика ума – *ноэцентризм*, и в этом она недостаточна. Оригену не нужно спасение всего человека, но только его ума, подлинной сущности, а не той, какой она стала, отпав от Бога. Несомненная заслуга Оригена, которого смело можно назвать первопроходцем христианского любомудрия, состоит в том, что он первым заговорил об обожении как важнейшем составляющем христианского пути. До Оригена эту мысль развивали свт. Ириней Лионский и Климент, но именно Оригену предстояло ее глубоко запечатлеть в христианском сознании ³⁴⁹. Последующей же традиции восточно-христианской мистики предстояло только перевести неэтический контекст Оригеновой мистики и учения об обожении в аспект антропологический ³⁵⁰.

3. Св. Григорий Нисский. Этапы восхождения, свт. Григорий, используя аналогию, представил в своей «Жизни Моисея». Это *восхождение на гору Синай*, где Нисский святитель соединил линии Платона и Оригена, но довольно критично, не попадая в сети Платона, как Ориген и не попадая в сеть самого Оригена. Итак, что представляет собой восхождение на Синай? Это восхождение души, которая очищает себя – первый этап. Достигнув совершенства, она погружается во мрак, т.е. входит в границы умопостигаемого – второй этап ³⁵¹. Наконец, во мраке зрит Бога и соединяется с Ним – третий этап. Налицо трехчастная схема, известная нам уже со времен Платона и перенесенная на христианскую почву Оригеном. Только у свт. Григория она обнаруживает библейскую форму (образ горы Синай) и философское содержание. Но здесь уже можно говорить о чисто христианской философии, влияние Платона, неоплатоников минимально. Оно обнаруживается лишь в заимствовании терминологии и схемы, но с чисто христианским содержанием.

4. Псевдо-Дионисий. Автор «Корпуса Ареопагитик», передает мистическое восхождение с помощью того же образа, но иначе – с точки зрения *Небесной Иерархии*. «Для него иерархия – это

духовная модель, посредством которой достигается богоподобие и единство с Богом»³⁵². Главная проблематика корпуса – это богопознание и единение человека и Бога. Пс.-Ареопагит предлагает два возможных пути познания Бога: *катафатический* и *апофатический* (в духе неоплатоника *Прокла*, только переосмысленное в христианском ключе)³⁵³. Необходимо отречься от всего земного. Поэтому существенным элементом при единении с Богом и познании Бога является отказ от всех форм обычного нашего познания: чувственного и рационального. В первую очередь надо устраниться, деятельности чувств (первый этап), затем от дискурсивной деятельности разума (второй этап), потом вообще от деятельности нашего разума, от самого себя и так достичь созерцания Единого (третий этап). Главный путь описания Божественной сущности – путь апофатический, путь отрицательный, в котором человек отказывается от какого-либо описания божественной сущности³⁵⁴. Бог – выше бытия, Бог не есть бытие, он творит и бытие из небытия, будучи выше и того и другого. Творя бытие, Бог дает законы бытию. Бог выше не только бытия, но и разума³⁵⁵. Он вне слов и мышления. Бог выше всего, даже, выше любой возможности его познания³⁵⁶.

3.2.6. Аскеза – путь к свободе.

Наконец, в завершение этого очерка о феноменологии аскезы, следует коснуться такого аспекта, как аскетизм и свобода, и кратко подытожить вышесказанное.

Свобода – это аспект личностный, личный и потому свобода понимается Отцами, с одной стороны, как отношение человека и Бога, а с другой, как ответственность. При этом, жестко критикуется любой фатализм. Часто можно слышать словосочетание «свобода воли», звучащее не совсем корректно, т.к., согласно *П. Евдокимову*, воля связана с природой и подчинена ей (в нужде, необходимости и непосредственной цели), тогда как свобода относится к области духа, или личности, «когда она восходит к своей вершине, она стремиться лишь к истине и благу». И, поэтому, следует избегать смешения между психологическим понятием *воля* и метафизическим термином *свобода*³⁵⁷. В этом смысле стремление к свободе, есть, для Отцов, следование воли Божией и, соответственно, отказ от

собственной воли, ради собственного же блага. Поэтому аскетизм, будучи путем самоотречения, есть, в то же время, путь к свободе. В первом отделе мы выяснили, что грехопадение человека повлияло на его психологическое и духовное существование крайне негативно, человек утратил легкость свободы, стал рабом плоти – плотским. И давать свободу воле, крайне немогущей, гнетущейся тиранией плоти, это не есть свобода, но жалкое рабство.

Мы видели, что запрет Бога на вкушение от древа разумеания доброго и лукавого, понимался Отцами в аскетическом смысле (3.1.3.6), как пост в Раю. И, кратко обозрев историю человека после исшествия его из Рая, убедились, что аскетизм, подвижничество, становится необходимым условием, для обретения свободы, свободы внутренней, которая является ступенью к превосхождению мировой условности и фактором восхождения к истинному благу. На этой почве в древнем мире появляются общины, выделявшиеся из общества и практикующие аскетический образ жизни (индийское монашество, пифагорейцы, ессеи, терапевты). Христианство сразу приобретает аскетическую направленность в своем самопожертвовании, желанию следовать за Господом, отсекая свою волю и следуя воле Божией. Со временем, евангельский призыв «Следуй за Мной», становится одним из главных факторов в образовании христианского монашества, которое в дальнейшем разрастается и приобретает мощную силу, воздействуя на все духовные стороны христианства. Взяв на вооружение учение своих ранних предшественников (Климента, Оригена, которые, в свою очередь, много почерпнули из античной среды: Платон, стоики, Филон, Плотин), первые теоретики монашества: свв. Афанасий Великий, Василий Великий, Григорий Нисский и Григорий Богослов заложили фундамент «монашеской философии», которая впоследствии выстроится в грандиозное здание, став главным источником христианского любомудрия и практики спасения души.

Духовная брань: аскетический опыт и практика восточного монашества.

Теперь, собственно, следует рассмотреть «монашескую философию» в её практическом действии. При этом предмет нашего обзора будет касаться не канонического устройства монастырей и организации внутримонастырской жизни ³⁵⁸, а тому аспекту, который является сутью монашеской философии. Монашеская философия, как мы выяснили выше, теоцентрична, так как ищет соединение с Богом Спасителем и говорит об обожении. Такова общая заданность христианства вообще ³⁵⁹, но монашество сыграло в этом первостепенную роль.

3.3.1. Путь духа, или возвращение блудного сына.

Именно в монашеской среде была сделана попытка идеального жительства во Христе. Подвижниками пустыни было разработано множество духовных упражнений (подчас даже изуверских на первый взгляд), но более всего мы обязаны этим небесным человекам и земным ангелам созданию уникальной системы преодоления греховной язвы, борьбой со страстями и похотью, детальной разработке учения о грехе во всех стадиях его проявления в человеке – от первого помысла, до последнего развития греховной страсти. «Восточные подвижники делали, так сказать, открытия в области жизни спасающегося человека, – пишет иером. Феодор (Позднеевский), – своим собственным опытом жизни и как путешественники пишут путевые заметки о всем, что встречают достойное на пути своем, так и ...первые подвижники Востока, проследившие в разных направлениях все тропы духовной жизни, передали этот свой духовный опыт в назидание потомкам» ³⁶⁰.

Этот духовный опыт, добытый многими трудами в духовной брани христианскими подвижниками по праву можно назвать *аскетической психологией*, направленной на исцеление ума и души, усмирения тела. В идеале человек движем духом (умом), который обращен к Богу и, будучи освящен в Нем, движет силами душевными и телесными, но грехопадение стало причиной

«искажения разумной силы природы человека, потемнением и ослаблением его разумной силы в связи с возрастающим влиянием низших неразумных влечений», чисто душевных, или грубо физических³⁶¹. Из первого отдела мы помним, что по учению Святых Отцов (см. отдел 1, пункт 2) т.н. *прародительский*, или *первородный* грех, состоит не в том, что мы входим в этот мир уже с грехом внутри, но в том, что мы рождаемся страстными и через нашу страстность, грех проникает в нас³⁶². *Таким образом, мы грешим не по природе, или от природы, а по причине нашей страстности, злоупотребляя нашей свободой и направляя нашу волю не к Богу, но к низшим движениям души и плоти.* Другими словами, грех обнаруживает свою силу в нашей слабости. Но говоря о слабости, Св. Отцы, не возлагали в этом, какую-либо вину на Бога, делая Его виновником нашей слабости, страстности и греха. Если, кто и был виновен в этом, так это Адам, который первый согрешил, злоупотребив свободой воли, и обрек все человечество на страстное существование. При этом надо понимать, что наша страстность не есть греховность, но «благоприятная» почва для греха. Почва, где может зародиться и властвовать грех, если страсть приобретет неразумное влечение, а может и не властвовать, если страсти будут подконтрольны разуму, а воля предана Богу. Так же, следует вспомнить то, о чем мы говорили во втором отделе. Именно, что до пришествия Христа, Спасителя человечества, у человека не было ясного и полного Откровения и Сильного Защитника, он находился в плену дьявола. С приходом на землю Христа и исполненной Им искупительной Миссии, дело приобрело иную сюжетную линию, в нашу пользу. Теперь, облекшись во Христа и получив залог Духа, христианин становится святым воином, попирающим духовного змия и скорпиона, радующим Отца Небесного, Который благословляет воина Своего на великую духовную брань, против *духов злобы*. Из этого мы можем сделать несколько важных выводов, которые лягут в основу нашего дальнейшего изложения. Первое – грех, который мы производим, уступая нашей страстности, находясь в отрыве от Бога, есть греховная порча нашей природы. Второе – Божий Сын, пришел на землю, облекшись в нашу страстную, но без греха, природу, и исцелил ее изнутри от страстности и страха. Затем Он вознес ее на Крест, распят был и умер, распяв наши грехи и сокрушив силу дьявола.

И, воскресши, в преображенном и сильном теле, теле поистине духовном, не в том смысле, что оно было нематериальным, но, будучи из плоти и костей, было нетленным, будучи плотным, проходило чрез запертые двери. Он стал Первенцем из мертвых и Главой Церкви духовно-воинствующей. Наделив человека силой от Себя и испросив от Отца Духа и подав нам. Наконец, третье – это то, что духовная брань христианина, это именно брань духовная, происходящая в глубине нашего духа и души. Это, никак не социальная, или политическая борьба. Подвижник, Христов воин, ведет брань, противостоя лукавым помыслам, обходя духовные ловушки и силки, поражая духовного змия злоначальника в голову. Если же духовная брань и проявляется во вне, то лишь в аскетизме, с помощью которого непослушное разуму тело, становится послушно ему и развращенная душа покоряется разуму и человек, таким образом, обретает начаток целомудрия, или же то, что на аскетическом языке христианского Востока, называлось бесстрастием ³⁶³. После того, как плоть «приручена» и больше не доставляет различных неприятностей (разжение плоти, страсти), подвижник переходит к военным действиям в области ума, где держит оборонительную позицию, не давая проникать в область ума лукавым помыслам. Когда же навывук и в этом, т. е. сделав тело бесстрастным, а ум невозмутимым, подвижник переходит к третьему этапу – созерцание Бога. Таким образом, в этой системе нетрудно заметить переосмысленную в христианском ключе трехчастную систему Платона, правда в христианском аскетизме она упрощается до двухчастной: *практика – теория (созерцание)*. Практика – аскетический праксис (делание), внешний (усмирение телесных движений) и внутренний (борьба с помыслами), а созерцание приводит подвижника к единению с Богом – Боговидению. Таков, если говорить в общем, путь христианского подвижничества.

3.3.2. Страсть, грех, помыслы (аскетическая психология и психотерапия).

Итак, «училище христианской философии» ³⁶⁴ начинается с *практики*, в которой было, на основании личного опыта нескольких поколений подвижников, разработана и

классифицирована шкала главных (т.н. *родовых*) духовных пороков, происходящих от внушения бесами. Эта система, основополагающая в духовной практике христианского Востока называется учением о *восьми главных лукавых помыслах*, или *пороках*. Благодаря опытному духовному ведению Отцы разработали эту систему так, что подвижник, предохраняясь и последовательно преодолевая (в смысле уменьшая его воздействие на дух и тело) каждый из этих пороков, достигает состояния так называемого бесстрастия и чистой молитвы. Попробуем кратко проследить, истоки возникновения *восьмеричной* схемы в ее историческом генезисе.

3.4.«Восемь» главных греховных помыслов: исторический генезис этой системы.

Учение о «восьми» страстях, или пороках, приобрело большое значение в монашеско-аскетической литературе, примерно с конца IV века, и возникло в пределах этого столетия. Первый писатель, у которого встречается восьмеричная схема, был *Евагрий Понтийский* († ок. 399) ³⁶⁵. У этого «философа в пустыни», содержится эта схема с более или менее сопровождающимися комментариями каждого из восьми пороков. Ранее Евагрия таковая схема (с твердой установкой именно восьми пороков) у христианских писателей не находится ³⁶⁶. Но был ли Евагрий первым, кто учил о восьми главных помыслах? В начале XX века проф. *Зарин* считал, что Евагрий «был первый», кто кодифицировал, зафиксировал и раскрыл схему восьми пороков ³⁶⁷. Но в настоящее время установлено, что Евагрий мог опираться на Оригена и те списки пороков, которые можно найти у последнего ³⁶⁸. Именно у Оригена Евагрий позаимствовал и «символику борьбы с пороками как завоевания Ханаана под предводительством Иисуса Навина», который суть прообраз Христа. Ибо перед Израилем – народом Божиим предстало «семь народов, враждебных народу Израильскому», эти семь народов – суть семь пороков, предстоящих пред подвижником, после того как одолел он, с Божьей помощью, египтян ³⁶⁹. Но с другой стороны, система Евагрия все-таки оригинальна, поэтому тезис *Зарина* и его современника *Цёклера* о том, что именно Евагрий первый кодифицировал восемь пороков остается в силе и в наше время ³⁷⁰.

Ученый Марсельский (Массилийский) пресвитер *Геннадий*, в своем каталоге «Знаменитых мужей» ³⁷¹, оставил важное свидетельство о том, что: *Euagrius monachus... scripsit multa monachis necessaria, e quibus ista sunt: adversus octo principalium vitiorum suggestiones, quas aut primus advertit aut inter primos didicit... (Cap. XI)* ³⁷². Из этого указания, можно сделать вывод о том, что Геннадий допускает то, что Евагрий мог почерпнуть эту схему и научиться ей у кого-либо из своих предшественников. Но у кого? Об этом Геннадий не говорит.

Таким образом, в лице Евагрия мы видим первое литературное свидетельство восьмеричной схемы пороков ³⁷³, которое, однако, могло существовать и до Евагрия ³⁷⁴, и было разработано (отредактировано и доработано, сведено в систему) самим Евагрием, специфически для монашеской среды ³⁷⁵.

Следом за Евагрием восьмеричную схему мы встречаем в трудах подвижников V века – [Пс.-]Нила Синайского ³⁷⁶ и прп. Иоанна Кассиана Римлянина. Оба писателя (Кассиан и автор трактата «О восьми духах лукавых») излагают учение о «восьми» главных лукавых помыслах, в общем, согласно со схемой Евагрия, расхождения встречаются лишь в одном случае – в порядково-числовой классификации самих пороков. Для наглядности представим классификацию евагриевой и нило-кассиановой схем в виде таблицы.

Таблица № 1

н\пЕвагрий ³⁷⁷	н\пНил \ Кассиан ³⁷⁸
1 Чревоугодие (γαστρίμαρυας)	1 Чревоугодие (gula)
2 Блуд (πορνείας)	2 Блуд (fornicatio, luxuria)
3 Сребролюбие (φιλαργυρίας)	3 Сребролюбие (cupiditas, avaritia)
4 Печаль (λύπη)	4 Гнев (ira)
5 Гнев (οργή)	5 Печаль (detractio)
6 Уныние (ακηδίας)	6 Уныние (acedia)
7 Тщеславие (κενοδοξίας)	7 Тщеславие (inanis gloria)
8 Гордыня (υπερηφανίας)	8 Гордыня (superbia)

Получаемое, вследствие такой перестановки в ряду пороков, различие ведет хотя и не особенно значительно, однако же, к разной степени выражения целостной системы. Как видно, у Евагрия печаль стоит на четвертом месте, а гнев на пятом, тогда как у прп. Иоанна Кассиана (и его греч. источника), наоборот, на четвертом месте стоит гнев, а на пятом печаль. Таким образом, в системе Кассиана выходит, что «печаль» возникает именно из «гневного» состояния духа, и от «печали» происходит «уныние». По Евагрию же «печаль» производит «гнев» и от него «уныние». Примечательно то, что ни Евагрий не знает о порядке нило/кассиановской схемы ³⁷⁹, ни последние не упоминают о том, что существует другой порядок изложения «восьми» страстей. Немецкий ученый Цёклер³⁸⁰ делает из этого заключение о том, что Нил и Кассиан пользовались каким-то другим, не зависящим от Евагрия, или же древним и общим, как и для Евагрия, так и для

них, учением о «восьми» пороках, возможно, что даже устным ³⁸¹. Попытку отыскать источник этого учения Цёклер предлагал в свидетельстве прп. Кассиана, где тот получил это учение от некоторого подвижника Серапиона (см. Соб. V, гл. 18). Догадка Цёклера, конечно, интересна, но нет твердых оснований для этого утверждения. Да и сам ученый не настаивает на этой теории и говорит, в общем, что основатель «восьмеричной» схемы, в той или иной ее традиции (т.е. евагрианской или нило-кассиановской) теряется в затененной временем первоначальной истории восточного монашества ³⁸².

С другой стороны следует обратить внимание на гипотезу отечественного ученого, проф. С. Зарина о «постепенно-коллективном» происхождении «восьмеричной» схемы ³⁸³. В основу своей теории Зарин ставит тот факт, что главным основанием, на котором опиралась теория «восьми» помыслов, «первым и самым важным ее источником служил. психологический опыт разнообразных аскетических переживаний, коллективные данные самонаблюдения подвижников, отчасти нашедшие свое выражение и в аскетической письменности ³⁸⁴. Эта схема вырабатывалась постепенно (под влиянием некоторых внешних и внутренних факторов ³⁸⁵). При этом, те или другие видные представители монашества могли изменять, усовершенствовать так или иначе эту схему, пока она не была признана удовлетворительной. Этим отчасти можно объяснить и наличие разных традиций в учении о «восьмерице» помыслов у Евагрия и Нила/Кассиана.

Таким образом, о наличии некоторого генезиса в предшествующей Евагрию традиции классификации пороков, говорить мы можем. Как было уже отмечено ранее «восьмеричная» система основных пороков, какая встречается у Евагрия или Нила/Кассиана не встречается у более ранних писателей. Но попытки систематизации пороков, более или менее близкое, или подобное, какое видим у Евагрия – Нила/Кассиана, мы все-таки можем находить в предшествующей им традиции. Так уже у *Климента Александрийского*, в перечислении им пороков можно встретить 5 из 8-ми у Евагрия ³⁸⁶. Еще ближе к схеме Евагрия стоит «Макариевский корпус», автору его ³⁸⁷ вообще чужд обычай систематизации, поэтому в творениях его трудно найти одну упорядоченную схему, но в двух местах такая у него

наблюдается и до схемы Евагрия недостает «Корпусу» всего лишь одного порока (подробнее в таблице № 2). У свт. Григория Нисского можно встретить даже указание на «восьмерицу» пороков, с их перечислением, но сами пороки несколько отличаются от схем Евагрия и Нила/Кассиана³⁸⁸. Восемь страстей выделяет и свт. Василий Великий, хотя самой схемы, где бы последовательно он изложил их, у него мы не найдем³⁸⁹. Близкая к вышеупомянутым схемам встречается и у аввы Исаии Отшельника подвижника V века³⁹⁰.

Для наглядности представим некоторые из предшествующих Евагрию схем в виде следующей таблицы (последовательность пороков мы постарались изложить так, в какой последовательности они идут у самих авторов):

Таблица № 2.

Климент Стром. I, 5 (30, 2); III, 9 (63, 3)	Алекс. Григорий Нисский О цели жизни по Богу; О девстве, 4	Макарий Египетский Слово 1, 8	Евагрий Слово о дух.дел. 6
Чревоугодие	Кража хищничество	и Ненависть раздражительность	и Чревоугодие
Похоть, женомания, педерастия	Прелюбодеяние, блуд	Гордость	Блуд
Роскошь, мотовство	Корыстолюбие	Тщеславие	Сребролюбие
Словоохотливость	Зависть	Неверие жестокосердие	и Печаль
—	Гнев	Нерадение, разленение	Гнев
—	Злонравие, неверие	Уныние	Уныние
Славолюбие	Тщеславие	Нетерпеливость	Тщеславие
—	Ненависть	Сластолюбие	Гордость

Таким образом, предшествующая, или современная Евагрию традиция, вращалась вокруг да около «восьмеричной» схемы и нельзя сказать, что до Евагрия нельзя отыскать следов учения о «восьмерице» помыслов. Такое учение интуитивно, или *implicit*'но нащупывается писателями аскетами предшествующих Евагрию. Делом Евагрия, главным образом, было придать этому учению

окончательный вид, выделив именно 8 главных пороков ³⁹¹. Последующая за Евагрием традиция (*Нил, Кассиан, Ефрем Сирин, Исихий, Иоанн Дамаскин*) отшлифует эту схему, придав ей совершенный и конечный вид, и сделает ее классической для восточно-христианской аскетической традиции.

2.3. Другие схемы главных греховных страстей: «семерица», «девятерица».

«Восьмеричной» схеме, разработанной восточным монашеством в IV – V вв., и посредством Кассиана внедренной на Западе, суждено будет продолжить свою эволюцию. Тогда как на Востоке она останется неизменной вплоть до новейшего времени. Через полтора столетия после внедрения Кассианом «восьмеричной» схемы, она будет переделана, в сущности, изменена, и виновником этого предприятия считают свт. *Григория Великого*, папы Римского, прозванного «Двоесловом» (VII в.). Именно с ним связывают возникновение «семеричной» схемы³⁹². Свт. Григорий Великий формально вывел гордыню из списка грехов, трактуя ее как корень всякого греха: «всякий грех возникает из гордыни (*omne vitium de superbia generatur*)»³⁹³ (*МОРАЛИИ. LIB. XXXIII, CAP.*). Так утвердился семичленный список грехов; однако идея вывести гордыню за его пределы не имела успеха. В конечном итоге гордыня все-таки вошла в список, с ней слилось тщеславие (*vana gloria*), а *tristia* (печаль) влилась в *acedia* (уныние). Возникло то, что можно считать более или менее каноническим списком смертных грехов (у разных авторов он все-таки имел разночтения):

1) гордыня (*superbia*); 2) жадность, скупость, алчность (*avaritia*); 3) разнузданность, вожделение, похоть (*luxuria*); 4) зависть (*invidia*); 5) чревоугодие, обычно включавшее и пьянство, обжорство (*gula*); 6) гневливость (*ira*); 7) леность, уныние (*acedia*, *apatia*)³⁹⁴.

Эта схема, по мнению Цёклера, подвергла «немаловажной» реформе «восьмеричную», сделав «значительный шаг вперед», перенеся строго монашескую «восьмерицу» на общехристианский фон. Другими словами «семерица» явилась *секуляризированной* «восмерицей», адаптированной для мирского человека. При этом следует учитывать один важный негативный аспект в реформе, проведенной св. папой Григорием, с «восьмеричной схемой», как замечает А. *Стамулис*, он состоит из того юридического подхода в отношениях Бога к человеку, связанные с его учением об «очистительном огне» и Божественного правосудия³⁹⁵.

«Семеричная» схема прочно укоренилась на Западе примерно с XIII века. Позднее на Западе, каждый из семи смертных грехов определили особому демону: Люцифер отвечал за гордыню, Мамона – за алчность (скупость), Асмодей – за вожделение, Сатана – за гневливость, Вельзевул – за чревоугодие, Левиафан – за зависть, Вельфегор – за леность ³⁹⁶.

В XVII веке, трудами ученых Киево-Могилянской коллегии, «западная» схема пришла и на Русь («Исповедание» Петра Могилы (XVII в.), «Указание пути ко спасению» еп. Петра (XIX в.) и проч.) ³⁹⁷, но при этом на Руси с древнейших времен имела хождение и «восьмерица» (свв. Нил Сорский, Павсий Величковский, Игнатий Брянчаников, Феофан Затворник и др.). Можно наблюдать и дальнейшее развертывание «восьмеричной» теории, но только уже не сокращение ее, а расширение в «девятерицу». Так, в некоторых работах можно встретить подобную схему ³⁹⁸.

Для большей наглядности приводим сравнительную таблицу.

Таблица № 3.

А. Схема «восьми» главных греховных пороков (восточных)	Б. Схема «семи» главных греховных пороков (SALIGIA) ³⁹⁹	В. Схема «девяти» главных греховных пороков
1 Чревоугодие	1 Гордость (Superbia)	1 Самолюбие
2 Блуд	2 Алчность (Avaritia)	2 Чревоугодие
3 Сребролюбие	3 Похоть (Luxuria)	3 Блуд
4 Гнев	4 Зависть (Invidia)	4 Сребролюбие
5 Печаль	5 Чревоугодие (Gula)	5 Гнев
6 Уныние	6 Гнев (Ira)	6 Печаль
7 Тщеславие	7 Лень (Apatia)	7 Уныние
8 Гордость	8 –	8 Тщеславие
9 –	9 –	9 Гордость

Из этой схемы видно, что схема «А» и «В» отличаются лишь тем, что в «В» введено *самолюбие* (= эгоизм) и поставлено, как первый порок из которого возникают вся цепочка других страстей ⁴⁰⁰. В остальном же схемы «А» и «В» точно совпадают. Что касается «Б» (если мы основываемся на SALIGIA), то здесь налицо ее «мирской» мотив. На первом месте поставляется *гордость* и не зря, т. к. учитывая психологию «мирянина» гордость

является первым главным препятствием его в духовной жизни, тогда как для «монаха», который и удалился в уединение подальше от славы и почести, для упражнения в аскетических подвигах, «мирская гордость» не представляет столь существенной преграды, для него опасней «духовная гордость», которая не иначе приступает к подвижнику, как после долгих искусов его. Когда подвижник достиг неплохих результатов в воздержании (пройдя чревоугодие, блуд), бесстрастии (минув сребролюбие, гнев), укоренении мыслью к Богу – Богопознанию (поборов печаль, уныние) и наконец познал свою малость и величие (отринув тщеславие), к нему приступает самый коварный противник – особый вид духовной гордыни, предлагая себя в образе некой духовной награды за понесенный подвижником труд в этой жизни, как бы успокоение, упразднение от его подвига. Таким образом, перестановка в «Б» гордости на первое место для «мирянина» имеет под собой некоторое оправдание ⁴⁰¹. Далее в «Б» следует борьба против *алчности* и *сладострастия (похоти)* ⁴⁰², тогда как в «А» идут в начале списка *чревоугодие* и *блуд*, и подчеркивается их преемственность и связь. Затем в «Б» идет *зависть, чревоугодие*. Далее в «Б» поставляется борьба духом *гнева и лености*, в «А» же следует *уныние, тщеславие и гордость*. *Алчность* (корысть) страшная вещь, она является движущим началом чуть ли не всех дел «мирского» человека. Работа – ради благополучия, а не труд, как епитимия, возложенная на человека Богом («в поте лица и т. д.»). Дружба – ради выгоды, а не любви и самопожертвования к ближнему. Религия – ради спасения, защиты, решения проблем, а не встречи с Желанным Женихом. Поэтому *алчность* – опасный враг всякого человека в миру. На *лености* латинский список заканчивается, в «А» же идет еще *тщеславие* и *гордость*, которая в «Б» вынесена в начало списка и нередко объединяется с *тщеславием* ⁴⁰³.

Хотя мы не являемся сторонником «западной» схемы и сделали анализ ее не ради апологетических целей, но лишь по причине того, что в третьей части нашей работы (к которой мы и переходим) мы будем анализировать только «восьмеричную» схему. Поэтому нам и посчитали возможным сделать краткий анализ «семерицы» в этом отделе. В заключение можно сказать, что известный католический ученый, специалист в области Восточной духовности, монсеньер *Томаш Шпидлик* считает, что

«расхождения между списками Востока и Запада не слишком существенны», находя оправдание этого в том, что «зависть появившаяся на месте печали, представляет собой не что иное, как особый род печали», печали о благополучии ближнего, а «в унынии на Западе видят прежде всего лень». «Можно сказать, – резюмирует о. Т. Шпидлик, – что латинский список построен в догматической (научен, схоластичен – Е.Х.) перспективе, тогда как восточный более психологичен (духовен, практичен – Е.Х.), благодаря этому он больше применяется духовными писателями в практических наставлениях» ⁴⁰⁴. Но греческий ученый *Хризостом Стамулис* считает иначе, он говорит, что Западная схема «семи смертных грехов» понималась у средневекового католика, как и большинства современных католиков в правовых отношениях между Судьей-Богом и грешником, поставляя в «центр христианской духовной жизни страх пред Божиим судом». Восточная же интерпретация была иной, и состояла более в субъективно-личностном, нежели объективно-правовом подходе к греху и наказанию ⁴⁰⁵. С нашей стороны, мы бы хотели добавить и еще одно отличие Восточной схемы от Западной: Западная, обычно, определяет свою схему, как схему *семи смертных грехов* ⁴⁰⁶, тогда, как восточная схема позиционируется, как *восьмерица лукавых духов*, ведущих брань с человеком и воздействующие на естественные и непорочные страсти его, искажая их естественную склонность.

3. Анализ «восьмеричной» системы.

«Попечения о плоти не превращайте в похоти»

Рим.13:14

Переходим к краткому анализу каждой из восьми духовных страстей. Будем двигаться сверху вниз, описывая духовную суть каждой из них, начиная с *чревоугодия* и кончая *гордостью*, прослеживая и дальнейшую генерацию каждой страсти из «восьмерицы».

3.1. Духовная суть каждой из восьми главных греховных страстей.

Монах *Евагрий* пишет, что бесы воют с подвижником на идеальном (интеллектуальном) плане, подбрасывая ему определенные раздражающие помыслы ⁴⁰⁷. Поэтому весьма важно для подвижника распознавать бесовские помыслы, тем самым обезоруживая бесов, не давая им ввести нас в обман ⁴⁰⁸. Основных (γενικω'τατοι – *родовых*) помыслов восемь: первый – чревоугодия, за ним следует помысел блуда, третий – сребролюбие, четвертый – помысел печали, пятый – гнева, шестой – уныния, седьмой – помысел тщеславия и восьмой – гордыни. Все эти родовые помыслы проистекают от одного главного и первого – помысла себялюбия ⁴⁰⁹.

Одним из первых, по порядку возрастания, является помысел **ЧРЕВОУГОДИЯ**.

Этот помысел возникает от искажения естественной потребности в человеке, потребности в пище для поддержания своего организма. Монахи в IV – V вв. упражнялись в суровом подвиге поста, сокращая порцион до такой степени, лишь бы не умереть с голоду. От сугубого постничества и грубой (сырой) пищи у многих монахов случались расстройства желудка и селезенки. Многие монахи, саможалея себя, оставляли строгий пост. Но *Евагрий* считает, что это искушение, произведенное в монахе бесами, чтобы расстроить его духовные силы и целостность ⁴¹⁰. Эта страсть имеет различные проявления, как просто грубое обжорство, так и довольно тонкая *мечтательность*, или *сновидение*, какая бывает у тех, кто, внешне соблюдая пост, раздражается этой страстью внутренне ⁴¹¹. Прп. *Дорофей Газский* говорит о практике *тайноядения* (λατροφαγία), рассказывая об одном случае, когда некий брат крал еду с трапезы и тайно ее вкушал ⁴¹². Прп. *Иоанн Кассиан* различает три вида чревоугодия: 1) вкушение пищи прежде положенного часа, вне трапезы (*тайноядение*); 2) вкушение пищи в неумеренном и большом количестве (*объядение*) и 3) побуждение к тому, чтобы искать вкушение особого рода пищи, услаждающей тонкий вкус (*лакомство*) ⁴¹³. Кроме того, известны и другие генерации

чревоугодия, так Климент Александрийский различал три вида чревоугодия: 1) обжорство (ὀψοφαγία); 2) чревобесие (υἰατρικαυγία) и 3) гортанобесие (λαϊμαργία) ⁴¹⁴.

Святыми Отцами нередко подчеркивается, что чревоугодие открывает путь к другому помыслу, связанному с первым. Это помысел

БЛУДА.

Так монах Евагрий говорит: «Из... помыслов, одни предшествуют, а другие следуют за ними: [так например] предшествуют помыслы... чревоугодия, а следуют – помыслы блуда» ⁴¹⁵. Еще более лаконично и точно говорит он в другом месте: «Голодный волк выслеживает стадо, а дух блуда – набивающих свое чрево» ⁴¹⁶. Дух блуда, является искажением естественной репродуктивной потребности в человеке, которую Бог назначил человеку после его грехопадения именно таким образом, т.е. через плотское совокупление (хотя если бы человек не потерял *благобытия*, то его репродуктивность происходила бы иначе) ⁴¹⁷.

Дух блуда следует за духом чревоугодия, тем самым подчеркивается их духовная родство и преемственность ⁴¹⁸. Бес блуда атакует подвижника на двух уровнях ⁴¹⁹: на плотском – когда внушает совершить незаконное совокупление с кем-либо, или на духовном, фантазийном – когда представляет блудные фантазии, принимая которые подвижник услаждается срамными образами, чем оскверняет душу и часто заканчивает самоудовлетворением разженной плоти (мастурбацией), таким образом, начиная на уровне духовном, заканчивает на плотском ⁴²⁰.

Вообще эта страсть имеет три источника: 1) плоть (закон естества); 2) воображение (память, душевное движение, помыслы) и 3) бесы (всевающие блудные помыслы в душу) ⁴²¹.

Блуд также имеет определенную генерацию, так уже Климент Александрийский перечисляет различные проявления блудной похоти: 1) *женомания* (γυναικομανία) – т.е. острая и ничем не сдерживаемая похотливость мужчины к женщине (в современной сексологии этот феномен получил название *сатириазис*, женский аналог – *нимфомания*); 2) *педерастия* (παιδεραστία) ⁴²². Кроме того общеизвестны такие проявления его как: *прелюбодеяние* – измена законному супругу/супруге; *скотоложство* – половой акт с животными. Распространенным пороком является *рукоблудие*

(греч. μαλακία) ⁴²³. Μαλακία ⁴²⁴, в частности, была искушением среди монахов (о самом Евагрии известно, что ему не давал покоя демон блуда и он с ним мужественно боролся, различными способами умервщляя свою плоть, только за три года до его смерти он почувствовал, что этот дух от него отступил ⁴²⁵).

Чем далее проходит градация этого порока, тем более извращенные наклонности он принимает: *некрофилия*, *копрофилия* и проч.

Следом за духом блуда следует дух
СРЕБРОЛЮБИЯ,

последний из троицы пороков плоти (грубых гедонических). *Евагрий* и прп. *Иоанн Синайский* говорят, что сребролюбие является корнем всех зол. Эта страсть неудержима, подобно течению реки ⁴²⁶. Прп. *Иоанн Синайский* говорит, что кто победил эту страсть «тот отсекает все заботы», а кто поработен ей, тот всегда ей озабочен, и «он никогда не может помолиться чисто», т.к. *сребролюбие* – дочь неверия, она есть идолопоклонство ⁴²⁷. Согласно прп. *Максиму Исповеднику*, сребролюбие проистекает от трех причин: *сластолюбия*, *тщеславия* и *неверия*. Из них последнее самое худшее ⁴²⁸. Таким образом, первопричина этой страсти в человеке есть желание удовольствий – *сластолюбие*, ее смысл – *пустая слава*, *суета*, а ее духовный корень – *неверие*, потому что невозможно служить Богу и маммоне (Мф.6:24) ⁴²⁹.

Дух *сребролюбия* имеет множество разновидностей, прп. *Иоанн Синайский* называет его *тмоглавным* (= многоголовым) бесом ⁴³⁰. Из них можно назвать следующие главнейшие: 1) *любостяжание* – страстное жажда накопительства; 2) *лихоимство* – кража, как приобретение денег; 3) *мздоимство* – взятка; 4) *симония* – покупка, или продажа священного сана; 5) *корыстолюбие* – барышничество и проч.

Следующим духом, за сребролюбием, отцы полагают дух
ГНЕВА,

который открывает вереницу душевных страстей ⁴³¹. Истинное предназначение гнева, который покоится в яростном начале души, есть охранение и защита ума. Монах *Евагрий* пишет, что *гнев* есть великая сила для разрушения лукавых помыслов ⁴³². Ему вторит *Лествичник*, говоря, что «именно гневу присуще сражаться с бесами», и что поэтому он и вложен в наше естество ⁴³³, дабы мы направляли его против диавола ⁴³⁴. Но естественное

предназначение *гнева* так же извратилось, как и прочие естественные страсти, которые стали мишенью лукавых демонов непрестанно воюющих против человека. Стремительно сие легковозбудимое чувство возгорается в сердце человека, но не как защитительное оружие против зла (к чему и призвано изначально), но возгорается на ближнего, на брата, сестру, отца, мать. Бывает причиной буйства, неразумной ярости, бешенства и проч. Возбуждает, подстрекаемый демонами, ум к ненависти, заставляя напрягать выю, сжимать кулаки, биться в конвульсиях, обнажать зубы в страшном оскале сатанинского ожесточения. Поистине страшен гнев, ибо тот, в котором он воспален демонами, не способен к адекватным действиям, ни к молитве, ни к истинному покаянию. Но как бы не была страшна эта неразумная ярость, она все же уступает следующему духу: духу

ПЕЧАЛИ.

Монах *Евагрий* говорит, что печаль иногда возникает, как томление духа от нехватки наслаждения (στη'ρησις ἡονῆς), а «иногда следует за гневом» ⁴³⁵. По аскетическому учению печаль не может найти доступ в душу, если нет других страстей, свидетельствующих о любви или пристрастии к мирскому, склонность к удовольствиям, так как именно отсутствие всего этого может привести к печали и унынию. Кто связан печалью, тот побежден страстями ⁴³⁶. Таким образом, *печаль* – аффективное состояние, томления души, которая не удовлетворена, какой-либо из первых трех (*гедоманических*) страстей. Например, если мы чего-нибудь не достигаем из задуманного: славы, богатства, ответной любви и проч., то можем от этого прийти в ярость, возгореться ненавистью (от любви до ненависти), желанием отомстить. Когда же и это невозможно, то тогда душой овладевает печаль мирская. Другими словами, если гнев опьяняет душу буйством, то печаль – расслаблением, подобно похмельному синдрому. Печаль воздействует на душу подвижника постепенно, на самом же высшем уровне, когда человек уже совершенно расслаблен и пленен ею, она становится причиной полного отчаяния и бывает причиной самоубийства ⁴³⁷. Правда Отцы различают от *печали мирской* другой вид *печали по Богу* ⁴³⁸. Прп. *Иоанн Кассиан* пишет: «Только в одном случае надо считать печаль полезной для нас, когда она возникает от покаяния в грехах, или от желания совершенства, или от созерцания

будущего блаженства» ⁴³⁹. В трактате «О восьми помыслах», который, в греческой традиции, приписывается прп. *Ефрему Сирину* говорится: «Тогда только печалься, когда согрешишь; но и в этом случае соблюдай меру, чтобы не впасть в отчаяние и не погибнуть» ⁴⁴⁰. Сродный *печали*, которая разъедает душу, дух

УНЫНИЯ ⁴⁴¹,

означающий на славянском: *разленение духа* ⁴⁴², и переводит греч. ἀκηδία – *небрежение, отсутствие интереса*. Начиная с *Евагрия*, уныние было отождествлено с «бесом полуденным», упоминание о котором находится в *Пс.90:6* ⁴⁴³. Монах *Евагрий* и следующий ему прп. *Иоанн Кассиан* говорят, что бес уныния самый тяжкий из всех прочих ⁴⁴⁴. Оно бывает причиной лени, отчаяния, духовного упадка, депрессий и проч. Уныние есть как бы последняя крепость на пути к бесстрастию. Преодолев дух уныния, подвижник уже твердо становится на почву духовного праксиса, но здесь ему предстоит брань с двумя – худшими прежних – демонами

ТЩЕСЛАВИЯ и ГОРДОСТИ.

Как свидетельствует *Евагрий* помысел *тщеславия* «наитончайший» ⁴⁴⁵, он остается в стороне, когда воют против подвижника прочие помыслы, но когда подвижник преуспевает в борьбе с ними, то подступает дух сей, искушая подвижника пустой славой, «являя ему величие [его] добродетелей», тем самым, обесценивая добрую славу и величие его во Христе ⁴⁴⁶. Тщеславие – неразумная оценка своего подвига, эгоцентрическая доксомания, гордость своими заслугами и подвигами. «Тщеславие растет с добродетелями и не оставляет их, пока не отымет у них силы», всякая добродетель и подвиг гибнет, если опирается на тщеславие ⁴⁴⁷. Не можем не привести характеристику многообразного *тщеславия*, которую приводит прп. *Иоанн Синайский* в «Лествице»:

Всем без различия сияет солнце: а тщеславие радуется о всех добродетелях. Например: тщеславлюсь, когда пощусь; но когда разрешаю пост, чтобы скрыть от людей свое воздержание, опять тщеславлюсь, считая себя мудрым. Побеждаюсь тщеславием, одевшись в хорошие одежды; но и в худые одеваясь, также тщеславлюсь. Стану говорить, побеждаюсь тщеславием; замолчу, и опять им же победился. Как ни брось сей троерожник, все один рог станет вверх ⁴⁴⁸.

К этому можно добавить, что тщеславиться можно: когда молимся, подаем милостыню, преуспеваем в учебе божественных догматов, бываем мудры или глупы (оправдывая себя *святой простотой*) и прочая, и прочая. Особенно опасно впасть в этот недуг монаху. *Евагрий* так описывает действие беса *тщеславия* на монаха:

Он [заставляет монаха] воображать, как кричат [изгоняемые из одержимых] бесы, как исцеляются женщины и как толпа прикасается к [его] одеждам; затем прорицает ему священство и [массу народа], стоящую у дверей и жаждущую [увидеть] его. И возбудив таким образом [монаха] пустыми надеждами, [помысел тщеславия] улетает, оставив его на искушения либо бесу гордыни, либо бесу печали, который наводит на монаха помыслы, противоположные [прежним] надеждам. Бывает, что он передает бесу блуда и святого иерея, [попавшего] в узы [греха] ⁴⁴⁹.

Дух *тщеславия* есть искажения того видения славы, которое Господь в нас вложил, как в образ и подобие наше Творцу ⁴⁵⁰. *Тщеславие* есть начало конец которого – *гордость* ⁴⁵¹. Ибо, если по преимуществу *тщеславие* есть тихая страсть, некое лукавое семя, то *гордость* нахальная страсть, цвет лукавого плода. Это последний демон, особо лютый, против которого следует вести брань подвижнику. Хотя дух *гордости* первый по времени происшедший в уме сатаны, и первый же по важности, т. к. «этот зверь самый лютый, свирепее всех предыдущих, искушает особенно совершенных, и почти уже поставленных на верху добродетелей жестоким угрызением погубляет» ⁴⁵². Гордость является венцом всех зол, она стоит у начала всех пороков и является завершением окончательного ожесточения и падения. Из нее рождается эгоизм (самолюбие, самозамкнутость, эгоцентризм), она является причиной гнева ⁴⁵³, надмения, различных маний и даже умопомешательства ⁴⁵⁴. Гордость заставляет нас думать о себе более чем мы являемся на деле, она ослепляет око ума, является причиной отречения от Бога, т. к. гордый собой не может верить в Бога и служить Ему. Гордый самозамыкается в себе, создавая свой собственный ложный, но реальный мир, где нет места другому, кроме его самого. В этом мире он бог и царь, и не дай Бог, если кто посягнет на его мир. Короче говоря, *гордость* – самая страшная прелесть из всех возможных ⁴⁵⁵. Эта страсть поражает, преимущественно, уже

совершенных, тех, кто уже прошел долгий искуc в духовной брани ⁴⁵⁶. В *Отечниках* можно найти повествования о таких людях, которые после долгой аскезы были уязвляемы гордостью и впадали в безумие ⁴⁵⁷.

3.2. Оружие для борьбы против восьми главных пороков: «Восемь царственных добродетелей»

Итак, кратко обзрев *восемь лукавых помыслов* мы увидели, что каждый из них проистекает от естественных, заложенных Творцом психо-физических направлений нашей природы, но приобретших неестественное и противоестественное направление, и пришедших в такое страстное и греховное направление после грехопадения. Восьмерицу сих умнодушевных и естественных направлений можно уподобить восьмерице драгоценных сосудов наполненных изначально добрым вином, уготованным на брачный пир. Но вот, пришел вор со своей шайкой и, накинувшись, испили от сих сосудов, а, чтоб сокрыть свое злодеяние наполнили их водой, срастворив с остатком вина. Итак, сосуды пусты от благодатного вина и наполнены водой из горького источника. Но, вот Жених, узнав о сем злодеянии, пришел на брак и принес мех вина, более лучшего, чем было первоначально. Теперь же, те, кто призваны на брак, и которых призвал Жених должны поднять свои сосуды, опустошить их от горькой лукавой воды и подать Жениху и то изольет от меха Своего вина Своего доброго зело. Можно же уподобить их и восьми коням разъяренным, несущим колесницу вспять, которых наездник, призвав на помощь опытного возницу – Христа, должен обуздать.

Святые Отцы не только выделили восемь главных пороков, но и дали пособие для борьбы с каждым из них. Так восьмерице пороков они противопоставили восьмерицу добродетелей. Так как порок есть ничто иное, как неразумное влечение (страсть) души, по своей воли и не желание добродетели, то добродетельная жизнь – ничто иное, как естественная направленность, истинный путь и жизнь, а не ложный путь и прелесть неразумной жизни, чем является жизнь порочная. Таким образом жить добродетельно, возвращая добродетели, значить действительно жить и быть человеком.

Следует нам кратко рассмотреть, какое лекарство Отцы предлагают для исцеления души. Так против тех пороков, которые воздействуют на желательную (*епитимическую*) часть души:

чревоугодия, блуда, сребролюбия следует употребить такое оружие, как

ВОЗДЕРЖАНИЕ, ЦЕЛОМУДРИЕ и НЕСТЯЖАНИЕ.

Так в сочинении «О восьми помыслах» говорится:

А ты, чадо, если хочешь препобедить чревоугодие, возлюби воздержание, имей страх Божий и победишь. Если же хочешь препобедить блуд, возлюби бдение и жажду, помышляй всегда о смерти, и никогда не имей бесед с женщиной, и победишь. Если хочешь препобедить сребролюбие, возлюби нестяжательность и нерасточительность ⁴⁵⁸.

То же советует и монах *Евагрий*, говоря, что когда «воспламеняется желательное начало души», то следует его гасить голодом, т.е. суровым постом, трудами и отшельничеством ⁴⁵⁹. То же говорят и другие аскетические авторы. Прп. *Иоанн Кассиан* делает важное уточнение, что в борьбе против чрева, следует прибегать к воздержанию разумно, соразмеряясь со своими силами. Так он говорит, что одному для насыщения нужно «два фунта, а другой чувствует тягость, если съест фунт или полфунта». Смысл воздержания не в том, чтобы уморить себя голодом (это может стать причиной расстройства желудка, или может привести в уныние), но чтоб есть в меру и не пресыщаться ⁴⁶⁰. Согласен с ним и прп. *Иоанн Синайский*, который даже порицает *Евагрия* за то, что тот приписывал одинаковый для всех, строгий пост ⁴⁶¹. Но внешнее воздержание, как и целомудрие и нестяжание, не принесут пользу, если не искоренит их корень в сердце ⁴⁶². Следует соблюдать не только пост плотский, но и душевный, так же и девство не то ценно, которое лишь по плоти, но и то, которое есть девство души (ведь и девственник может быть похотливый, а тот, кто по молодости и неразумию имел опыт плотского соития, но покался, то и таковой считается целомудренным). Так же не достаточно не денег, но следует лишиться себя и желания денег. Итак, общий вывод у Св. Отцов тот, что следует обуздывать не только плоть, но более душу, хранением сердца. И, главное – не забывать, что человек не может лишь своими усилиями побороть желания, если не обратиться за помощью к Богу ⁴⁶³.

Когда же желания плоти приведены в естественное и должное состояние, тогда следует уравновесить и яростное (*димикическое*)

ее начало: *гнев, печаль, уныние*, здесь же следует облечься в доспехи

МИЛОСЕРДИЯ (КРОТОСТИ), ДОЛГОТЕРПЕНИЯ и ТРЕЗВЕНИЯ.

Евагрий говорит: «гнев и ненависть способствуют росту яростного начала [в душе], а сострадание и кротость уменьшают его» ⁴⁶⁴. Бесы, всеваящие в подвижника помысли *печали* и *уныния*, проверяют душу на крепость, подвергая испытанию мужество, решительность, веру и надежду подвижника. Поэтому, Св. Отцами заповедуется бороться против этих тихих убийц терпением и молитвой, возложив все упование свое на Бога, упражнять свой ум Писаниями, и заниматься, каким-нибудь полезным делом (рукоделием) ⁴⁶⁵.

После же того, как подвижник мимоидет огненную реку *гнева*, тенистые и густые заросли *печали* и безводную и пустую пустыню *уныния*, то откроется взору его прекрасный, внутренний и умный сад райский, и здесь-то в его чаще и сокрыты искусные змеи *тщеславия* и древний дракон – *гордыня* (о, сколь многие были уязвлены ими, и поглощены сим драконом), тогда следует еще более напрячься и собрать все силы души, дабы ниспровергнуть *космократоров века сего*, в этой, самой тонкой брани, следует вооружиться

СМИРЕНИЕМ и ЛЮБОВЬЮ.

Эти две сильнейшие и важнейшие добродетели: *царственное смирение* и *божественная любовь*. Вооружившись ими, как щитом и мечем, можно противостать змеиному тщеславию и чудовищной гордости, уповая на Бога и к Нему одному стремясь, как и Нем одном ища крепости. То, что на славянском мы называем *смирением*, поставляя его, как лекарство против *тщеславия* у отцов часто именуется термином ἄψιφιστος – термин, который невозможно точно перевести. *Апсифистон* – это непринятие и не требование к себе никакого первенства, особого выделения, почтения; эта нищета духовная, отречение от своего «я», ради Бога и ближнего, это истинное созерцание своей природы, чрез призму любви к Богу и ближнему. Таким образом, это дает личности, самозамкнувшейся, отчужденной во грехе, вновь раскрыться, тем самым, приобретя возможность прийти в истинные границы своей природы, образа Божьего. Ничто так не открыто к божественной благодати, как смиренное сердце (*Иак.4:6*;

1Пет.5:5), и ничто так не приближает к Богу, как любовь, которая есть совокупность всех добродетелей и совершенств (Кол.3:14).

3.3. Смысл духовной брани.

Мы дети воли, а не страсти. Климент Александрийский.

Прп. Иоанн Лествичник передает рассказ одного прозорливого старца, который приведем полностью:

Некто из прозорливцев сказал мне виденное им. «Когда я, говорил он, сидел в собрании братьий, бес тщеславия и бес гордости пришли и сели при мне, по ту и по другую сторону; и первый толкал меня в бок тщеславным своим перстом, побуждая меня рассказать о каком-нибудь моем видении, или делании, которое я совершил в пустыне. Но как только я успел отразить его, сказав: *«да возвратятся вспять и постыдятся мыслящи ми злая»* (Пс.39:15); тотчас же сидевший по левую сторону говорит мне на ухо: *благо же, благо же ты сотворил, и стал велик, победив бесстыднейшую мать мою.* Тогда я, обратившись к нему, произнес слова следующие по порядку после сказанного мною стиха: *«да возвратятся абие стыдящиеся, глаголющи ми: благо же, благо же»* сотворил еси (Пс.49:16)». Потом спросил я того же отца, как тщеславие бывает матерью гордости? Он отвечал мне: «Похвалы возвышают и надмевают душу; когда же душа вознесется, тогда объемлет ее гордость, которая возводит до небес, и низводит до бездн»⁴⁶⁶.

Этот рассказ показателен тем, что здесь ясно показано, что пороки, даже те, которые подвижник уже распознал и встал над ними, все равно преследуют его всю жизнь, и приступают даже к святым, в надежде застать врасплох. В этом мире, человек не может победить грех, так же, как не может миновать смерти – этот *оброк греха*. Смысл духовной брани – максимально оградить себя от зла во всех его проявлениях, твердо встать на стезю добродетели и дойти по ней, уповая более на милость Божию, а не на свои силы. Подвижник ведет брань с бесами, которые расстраивают ум и душу его, посредством помыслов, которые приводят естественные страсти в человеке в противоестественное состояние. Дело монаха – притупить жало греха и исполнить древнюю заповедь Божию: блюсти голову Змиеву (Быт.3:15). Но, святые Отцы заостряют внимание на том, что целью всякой добродетели и духовного подвижничества, всей деятельной жизни является Бог. «Деятельная жизнь, – пишет один современный

исследователь, – имеет богоцентрический характер и не мыслится в отрыве от Бога; все добродетели и труды служат средствами очищения человеческого сердца, служат цели единения человека с Богом» ⁴⁶⁷. Всякая добродетель, которая мыслится или творится в отрыве от Бога не может быть названа подлинной добродетелью, но ее антиподом, подменой, потому что всякая добродетель, которая творится ради самой себя, не очищает от страстей, но уже сама становится страстью ⁴⁶⁸.

Заключение.

Итак, Бог есть начало, середина и конец христианского подвига, его цель и смысл. Подвиг сравнить можно с возвращением семени, которое посеяло Слово. Семя истлевает в земле – как ветхий человек спогребается со Христом в Таинстве Крещения; и истлев, семя дает росток – как и новопросвещенный, пшеница Господня; затем росток растет, и за ним надо ухаживать, беречь от птиц, чтобы не склевали его – так и душу свою блюсти от помыслов сатаны; и когда жатва созреет, то будет посечена Жнецом и положена в житницу Его, а когда настанет время, то будет пшеница измелена и обожжена в печи, дабы предстать святым хлебом, в снедь приятную Отцу Небесному.

Литература к третьему отделу.

I. Источники.

Афанасий. Житие Антония – Житие преподобного отца нашего Антония, описанное святым Афанасием в послании к инокам, пребывающим в чужих странах./ Свт. Афанасий Великий. Творения: в 4-х тт. Т.3. – М., 1994. – (Памятники церковной письменности).

Геннадий Массилийский. О церк. пис. – Геннадий Массилийский. Книга о церковных писателях./ Церковные писатели IV – V веков./ Сост. М.Ф. Высокий, М.А. Тимофеев; Пер. с лат. М.Ф. Высокий, М.А. Тимофеев; Пер. с греч. В.А. Дорофеева; Вступ. ст., коммент. М.А. Тимофеев; Коммент., указ. М.Ф. Высокий. – М., 2007.

Григорий Богослов. Сл. – Святитель Григорий Богослов. Творения: в 2 т. Том первый: Слова. – М., 2007. – (ПСТСОЦ и ЦП в РП. Т.1).

Григорий Богослов. О добродетели – О добродетели [Sectio II. Rōemata moralia Rōemata 10]./ Григорий Богослов. Творения: в 2 т. Том второй: Стихотворения, письма, завещание. – М., 2007. – (ПСТСОЦ и ЦП в РП. Т.2).

Дионисий. К Гаю 1 – Дионисий Ареопагит. Послание 1, Гаю служителю./ Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима

Исповедника. – СПб., 2003. – (Византийская библиотека. Источники).

Иероним. Евр. вопр. Быт – Иероним Стридонский. Еврейские вопросы на Книгу Бытия./ Пер. с лат. С. Жуков. – М., 2009. – (Библейская экзегеза) [Используя перевод Жукова, который снабдил свой перевод и латинским подлинником, я указывал страницы этого печатного издания].

Иероним. Книга о именах гебрайских – Евсевий Иероним, пресвитер Стридонский. Книга о именах гебрайских./ Пер. с лат. В.Т. Поляковский. – М., 2005. – (Вехи истории) [К сожалению мне не удалось достать скан первого тома произведений Иеронима из Латинской серии Миня и поэтому пришлось использовать этот не очень хороший перевод, указывая страницы печатного издания].

Иоанн Кассиан. Постановления – Прп. Иоанн Кассиан Римлянин. Постановления киновитян./ Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. – М., Минск, 2000.

Климент. Строматы – Климент Александрийский. Строматы [в 3 тт.]. Т.3 (Книги 6–7)./ Изд. Е.В. Афонасин. – СПб., 2003. – (Библиотека христианской мысли. Источники).

Максим Исповедник. Умозр. – Прп. Максим Исповедник. Умозрительные и деятельные главы, выбранные из семисот глав греческого Добротолюбия./ Добротолюбие. Т.3. – СТСЛ, 1993.

Мар Исхак. Сл – Мар Исхак с горы Матут (Преп. Исаак Сирин). Слово первое, излагающее учение о пути единения./Мар Исхак с горы Матут (Преподобный Исаак Сирин), VII в. Воспламенение ума в духовной пустыни./ Пер. с сир. А.В. Муравьев; науч. ред. Д.А. Поспелов. – Святая гора Афон; М., 2008. – (Smaragdus Philocalias).

Ориген. Гом. на П.П – Ориген. Гомилии на Песнь песней / Пер. с лат. Н. Холмогорова /Патристика: новые переводы, статьи. Нижний Новгород, 2001. (Библиотека журнала «Альфа и Омега»).

Прокл. Платоновская теология – Прокл. Платоновская теология / Пер. с др.гр., сост., статья, прим., указ, словарь Л.Ю. Лукомский. – СПб, 2001.

Феофан Затворник. Начертание – Свт. Феофан Затворник Вышенский. Начертание христианского нравоучения [Книга 1]. – М., 2005.

Chrysostom. Adver. oppugnat. vitae monist. Lib.1 – Joannus Chrysostomus. Adversus oppugnatiores eorum qui monasticam vitam

inducunt./ Patrologiae Graecae, vol. 47: Joannus Chrysostomus. T.1./ J.-P. Migne. – Paris, 1863.

Hieronymus. Vita Pauli – S. Eusebius Hieronymus. Vita S. Pauli, primi eremitaе./ Patrologiae Latinae, vol. 23: T.2. / J.-P. Migne. Paris, 1883.

Joan. Damasc. Dialectica – Joannus Damascenus. Capita Pphilosophica [Dialectica]/ Patrologiae Graecae, vol. 94: Joannus Damascenus. T.1. / J.-P. Migne. – Paris, 1864.

Plotinus. Enn. – Plotini opera 3 vol. – Leiden, 1951–1973 [TLG].

Porphyrius. Sentent. – Porphyrius. Sententiae ad intelligibilia ducentes./ Ed. E. Lamberz. – Leipzig, 1975 [TLG].

Porphyrius. Vita Plotini – Porphyrius. Vita Plotini./ Plotini opera vol. 1. – Leiden, 1951. – PP. 1–42. [TLG]

Proclus. Com. in Parm. – Proclus. In Platonis Parmenidem commentarii / Procli philosophi Platonici opera inedita, pt. 3. – Paris, 1961rep. – PP. 617–1244.

Proclus. Com. in Rep. – Proclus. In Platonis rem publicam commentarii / Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii, vols. 2. – Amsterdam, 1965.

Монографии, научные статьи.

Аверинцев – Аверинцев, С.С. София – Логос. Словарь./ Собрание сочинений. – Киев, 2006.

Алфеев (4) – Иларион (Алфеев), игум. Вы – свет мира: Бес. о христ. жизни. – Клин, 2001.

[Аноним] В защиту аскетизма – В. [Автор не определен, но по некоторым косвенным данным, автором этой статьи является архиеп. Феодор (Позднеевский). См: Архиеп. Феодор (Позднеевский). Жизнеописание. Избр. тр. – С. 393]. В защиту аскетизма (по поводу статьи Скабичевского: «Аскетические недуги в нашей современной передовой интеллигенции». «Русская мысль» 1900 г., 10–11)./Вера и Церковь. – 1901 г. – Кн. 3. – СС.481–504.

Арранц IV – Арранц, М. SJ. Избранные сочинения по литургике: Т.4. Византийский монашеский постриг. Исторический опыт. – М., 2003.

Безрогов – Безрогов, В.Г. Учитель и его ученики в текстах Нового Завета. – М., 2002.

Беляев – Варнава (Беляев), еп. Основы искусства святости. – Нижний Новгород, 2003.

Болотов – Болотов, В.В. Заметки по истории раннего монашества (фрагменты лекций)./ Собрание церковно-исторических трудов. В 8-ми тт.: Т.4.

Болотов II – Болотов, В.В. Лекции по истории древней Церкви [в 4-х вв.]: Вып. 2. – М., 1994. – (Церковно-историческая библиотека).

Ботен – Превосходство нравственного учения Евангельского пред учениями философов древних и новых: Соч. Ботена./ Пер. с франц. С.Р. – М., 1855.

Бриссон – Бриссон, Л. Христианство перед лицом философии [II,7]./ Греческая философия [2 тт.]/ Под. ред. М. Канто-Спербер, Дж. Барнз, Л. Бриссон и др.; пер. с франц. В.П. Гайдамак, П.Б. Михайлов, Л.П. Горбунова. – М., 2008. – Т. 2: Ч. 7.

Бриссон (2) – Бриссон, Л. Византийский мир и греческая философия [II, 8]./ Греческая философия [2 тт.]/ Под. ред. М. Канто-Спербер, Дж. Барнз, Л. Бриссон и др.; пер. с франц. В.П. Гайдамак, П.Б. Михайлов, Л.П. Горбунова. – М., 2008. – Т. 2: Ч. 8.

Блонский – Блонский, П.П. Философия Плотина. – М., 1918.

Булгаков – Булгаков, С.Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. – СПб., 2008. – (Библиотека христианской мысли).

Ваайман I – Ваайман, К. Духовность. Формы, принципы, подходы: [в 2-х тт.] Т.1./Пер. с нидерл. А. Лукьянов. – М., 2009.

Вундт – Вундт, В. Введение в философию. – М., 1998.

Гаржикурбатов – Гаджикурбанов, А.Г. Идея самопревосхождения в доктрине Плотина./ Сектор этики Института философии РАН. Этическая мысль. – Вып. 4. – М., 2003. С.50–66

Ги – Ги, Ж.-К. Подвижническая жизнь – испытание временем./ Символ. – № 4. – 1980 г. – С. 7 – 19.

Гуроян – Гуроян, В. Воплощенная любовь: Очерки православной этики./ Пер. с англ. О. Корнеев, Э. Янзина. – Изд. 2-е. – М.: ББИ, 2003. – (Современное богословие).

Гусейнов – Иррлиц – Гусейнов, А. А., Иррлиц, Г. Краткая история этики. – М., 1987.

Деревенский – Деревенский, Б, Г. Книга об Антихристе [Антология]./ Сост., вступ. ст., пер. и коммент. Б.Г. Деревенский. – СПб., 2007. – (Александрийская библиотека).

Дисперов – Бл. Иероним. Избранные письма./ Дисперов, А. Блаженный Иероним и его век. – М., 2002. – (Православная библиотека).

Доддс – Доддс, Э.Р. Язычник и христианин в смутное время: Нек. аспекты религиозн. практик в период от Марка Аврелия до Константина. / Пер. с англ. А.Д. Пентелеев, А.В. Петров. – СПб., 2003.

Елизарова – Елизарова, М. М. Община терапевтов. – М., 1972.

Еп. Петр – Епископ Петр. Краткие сведения о жизни и писаниях преподобного отца Иоанна Кассиана Римлянина./ Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. – Минск; М., 2000. – (Классическая философская мысль).

Иванов – Иванов, В.Г. История этики древнего мира. – СПб., 1997.

Каппадокийцы – Отцы каппадокийцы: Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский./ П. Б. Михайлов, А.Ю. Хошев, П. К. Доброцветов. – М., 2009 – (Отцы и Учители Церкви. IV век.).

Карсавин – Карсавин, Л.П. Монашество в Средние века. – СПб., 1912.

Коциянчич – Коциянчич, Г. Введение в христианскую философию. Опосредования./ Пер. с словенск. П. Рак, М. Кузнецова, П. Кузнецов. – СПб., 2009. – (Богословская и церковно-историческая библиотека).

Ларше (2) – Ларше, Ж.-К. Исцеление психических болезней. – М., 2008.

Левинская, И.А. Деяния апостолов. Главы 9 – 28: Историко-филологический комментарий. – СПб., 2008.

Лосский – Лосский, В.Н. Боговидение./ Боговидение [сб. трудов]/ Пер. с франц. В.А. Решикова; Сост. и вступ. ст. А.С. Филоненко. – М., 2003. – (Philosophy).

Лурье (2) – Лурье, В.М. Введение в критическую агиографию. – СПб., 2009.

Массен – Массен, П. Подвижничество у нехристиан./ Символ. – №4. – 1980г. – С. 20 – 32.

Мейендорф (2) – Мейендорф, И., прот. Введение в святоотеческое богословие. – Минск, 2007.

Мецгер – Мецгер, Б.М. Новый Завет. Контекст, формирование, содержание./ Пер. с англ. – 2-е. изд. – М., 2008. – (Современная

библеистика).

Минин

Остроумов – Остроумов, С., прот. О христианском благочестии. – Изд. втор., перераб. – Б.м., б.г.

Позднеевский (1) – Феодор (Позднеевский), архиеп. Смысл христианского подвига./ Архиепископ Феодор (Позднеевский). жизнеописание. Избранные труды./ Сост. Иером. Роман (Лукин). – СТСЛ, 2000.

Позднеевский (2) – Феодор (Позднеевский), иером. Аскетические воззрения преподобного Иоанна Кассиана Римлянина (пресвитера Массилийского). – Казань, 1902.

Пономарев – Пономарев, П. Догматические основы христианского аскетизма по творениям восточных писателей-аскетов IV в. – Казань, 1899.

Попов – Попов, И. Мистическое оправдание аскетизма в творениях преподобного Макария Египетского./ Попов, И.В. Труды по патрологии. Т.1. Святые Отцы II – IV вв.

Предеин – Предеин, Д., прот. Введение в философию. Учеб. для правосл. дух. школ. – СПб., 2009.

Поснов – Поснов, М.Э. Гностицизм II века и победа христианской Церкви над ним. – Киев, 1917.

Радович – Амфилохий (Радович), митр. Человек – носитель вечной жизни./ Пер. с сербск. С. Луганская. – М., 2005. – (Православное богословие 2).

Рассел – Рассел, Дж. Б. Сатана. Восприятие зла в ранней христианской традиции./ Пер. с англ. А. Санин. – СПб., 2001.

Сидоров (2) – Сидоров, А.И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. – М., 1998. – (Православное монашество и аскетика в исследованиях и памятниках).

Смирнов (2) – Смирнов, А.В., прот. Курс истории религий. – 2-е изд. – М., 2009. Троицкий – Иларион (Троицкий), архиеп. Без Церкви нет спасения [сб. ст.]. – Москва; СПб., 2001.

Трубецкой – Трубецкой, С.Н. Учение о Логосе в его истории. Философско-историческое исследование. – СПб., 2009.

Федченков – Федченков, С.А. Святой Ириней Лионский. Его жизнь и литературная деятельность. – СПб., 2008. – (Библиотека христианской мысли. Исследования).

Хоружий – Хоружий, С.С. К феноменологии аскезы. – М., 1998.

Хосроев – Хосроев, А. Из истории раннего христианства в Египте. На метериалах коптской библиотеки из Наг-Хаммади. – М., 1997.

Цуркан – Цуркан, А.В. Ориген: Проблема взаимодействия религии и философии. – Новосибирск, 2002. – Интернет публикация: ресурс – [www. agnuz. info](http://www.agnuz.info).

Шафф – Шафф, Ф. История христианской Церкви. Т.3: Никейское и посленикоевое христианство (от Константина Великого до Григория Великого) 311 – 590 г. по Р.Х. – СПб., 2007.

Шишманцев – Шишманцев, А.Н. Философия. От древности до современности: Курс лекций. – Ростов-на-Дону, 2005.

Чемена – Чемена, К. А. Происхождение и сущность есеевства. Опыт историко-критического исследования. – Черкасы, 1894.

Ястремский – Ястремский, Н. Аскетизм и христианская любовь и их взаимоотношение./ Вера и разум. – 1913. – (Т. IV) № 19 – 24. – СС. 37–54; 819–836.

Giggs – Griggs, C.W. Early Egyptian Christianity from its Origins to 451 C.E. – Leiden, 1991.

Jaeger – Jaeger, W. Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature Gregory of Nyssa and Macarius. – Leiden, 1954.

Jonas – Jonas, H. Die Mythologische Gnosis. – Gottingen, 1964.

Krause – Krause, M. Die Texte von Nag Hammadi./Gnosis. Festschrift fur H. Jonas; Hrsg. von B. Aland. – Gottingen, 1978. – PP. 216–243.

Lot-Borodine, M. La deification de l'homme selon la doctrine des peres grecs. – Paris, 1970.

Louth. – ИП. – [Louth, A., fr.] Andrew Louth on the Fathers and Asceticism. – Интернет публикация: <http://vowofconversation.wordpress.com/2009/04/13/andrew-louth-on-the-fathers-and-asceticism/>

Примечания

¹ - Подробно о преданиях, мифах и сагах, касающихся представления первобытного общества и древних цивилизация о грехопадении первых людей см.: Буткевич, Т., прот. Зло, его сущность и происхождение. – М., 1897 [Репринт. – СПб., 2005 (в одном томе); М., 2007 (в 2-х тт.)]. СС. 84–148 [Капитальный труд посвященный вопросу о происхождении и существовании зла, автор рассматривает проблему со всех возможных точек зрения: религиозной (религии народов мира) и философской (идеализм, материализм). В отделе интересующем нас прот. Буткевич излагает веру древних народов Востока – семитов, хамитов, ассирийцев, вавилонян, финикийцев, персов, индийцев, китайцев, японцев, египтян, древних греков, этрусков, кельтов, римлян, германцев, жителей Африки, туземцев Юж. и Сев. Америки, народов рассеянных на островах Тихого океана, у бурят, колов и др. народов Азии, наконец у славянских народов. У всех этих народов, в их мифологии и преданиях можно найти следы «Божественного первооткровения о грехопадении прародителей», но почти всегда «в довольно затемненном и искаженном виде». Буткевич, 84–85]; Рождественский, Н.П. Христианская апологетика [в 2-х тт.]. – СПб., 1890 [во 2-м т. этого труда, автор, хотя и кратко, но содержательно излагает легенды и предания народов земли о грехопадении первых людей]. Т.2, СС. 279–284.

² - См.: Добротворский, 68.

³ - Греч. слово ???????? – грех, происходит от глаг. ????????? – промах, ошибка, проступок, преступление, недостаток, болезнь.

⁴ - По греч. ?? ????? – прекрасно, красиво, доброе, абсолютно (красиво) и проч.

⁵ - В сущности, дуализм признает дух и материю равноправными началами. Челышев, 222.

⁶ - По словам свт. Василия Великого происхождение греха – есть тайна, т.к. трудно показать естественность перехода греха от возможности в действительность, но очевидно, что грех есть добровольный выбор разумных существ. Стеллецкий, 2–3.

⁷ - Иванов, 88 – 89.

⁸ - Таково почти общее мнение Святых Отцов, основанное на Иез. 28:12–19. Несмелов, II 224, прим. 1. Вообще В. Несмелов предпринял единственную в своем роде, попытку дать психологический анализ «истории первого преступления», в котором всесторонне рассмотрел историю падения Сатаны, ее причину и следствие в мире ангельском и в мире людей. Несмелов, II 220–238.

⁹ - Лат. Lucifer – от luciferi – день, утренняя звезда (денница), свет приносящий, светоносный. Это имя встречается у пророка Исаии в Ис. 14:12 – характерном отрывке, описывающем падение сатаны.

¹⁰ - Т.е. он пал с неба и изгнан из среды Ангельских чинов. Андрей Кесарийский. Толк. Ап., Сл. 12.

¹¹ - Попытка охарактеризовать диавола антропоморфическим методом не должна вводить в заблуждение (в Библии она встречается довольно часто – Бехемот в книге Иова, рыкающий лев во 2 Послании ап. Петра, ангел света у св. ап. Павла), т.к. этот метод стремиться изобразить не внешний облик диавола или демонов, но их внутреннее, духовное состояние. Так бехемот у Иова – образ оппозиции диавола по отношению к небу, Богу; Рыкающий лев у св. Петра, рыскающий кого поглотить – образ злобы диавола, который беспрестанно ищет пути как бы погубить всякое доброе в человеке, и самого человека умертвить духовно; Образ ангела света у св. Павла показывает то, что диавол всегда действует лукаво и обманом, скрывая свои намерения под видом ложного благочестия.

¹² - Папий, фрагм. 24 (в ПМА, 513–514).

¹³ - И, вот, мучимый ненавистью к Богу и завистью к судьбе человека, он приводит в движение весь свой злоумысел и берет змия в орудие обмана... Приступает же он сначала к женщине, как более немощей... Геннадий Схоларий. Слово на Благовещение. 12.

¹⁴ - Лопухин. – Т.1., 105.

¹⁵ - Ёфѣ В еврейском тексте в этом месте важное разночтение: о змие говорится, что он был хитрейшим из всех «зверей полевых (Saden), которых Яхве Бог (YHWHY elhym) создал». Некоторые из новейших экзегетов считают это различие довольно существенным, так как оно существенным образом влияет на

понимание того, где жительствовавший змий, был ли он зверем полевым (райским), или земным и, следовательно, пришлым. Текст Вульгаты, в этом месте, согласен с текстом LXX: *Sed et serpens erat callidior cunctis animantibus terrae quae fecerat Dominus Deus*. Некоторые ученые считают, что в др. евр. текст в этом месте испорчен. Но, согласно другим экзегетам, евр. *Sadeh*, как раз так и должно означать пространство вне Рая (*gan* – сада). «В физическом понимании Поле, – говорит Т. Гудава, – это маргинальное состояние материи, там, где она почти смыкается с нематерией (идеей): магнитное поле, гравитационное поле...». Гудава. – ИП. «Полевой» это тот, который: а) лежит вне САДА, вне МИРА, и б) существует как ИДЕЯ (или отдельный Смысл, в «смысловом поле»). Таким образом, приход «полевого» зверя – это вторжение чужого, вторжение из мира иного. Что касается характеристики змия, которую ему дает Библия, называя хитрым – *'arum* – «нежный (обаятельный, обаяющий)», «тонкий», «коварный», «проницательный», «хитрый», «тайный», «скрытный», «разумный», «рассудительный», «осознающий», «осторожный», «благоразумный», «расчетливый», то широта трактовки этого слова, давала некоторым экзегетам почву, для таких фантастических трактовок, согласно которым «нежный», «обаятельный» змий представлял как любовник, соблазнивший деву-Еву.

¹⁶ - Быт. 2:9. (Букв.: дерево, предоставляющее познание доброго и лукавого). Ср. слав.: «дерево еже ведети разуметелное добраго и лукаваго».

¹⁷ - Точка зрения Св. Отцов, о том был ли змием сам Сатана, или воспользовался змием как орудием не является однозначной. Так одни склоняются к первому положению (Августин, Максим Исп.), но большинство принимают второе положение (Ефрем Сир., Златоуст, Севериан, Амвросий Медиол., Иоанн Дамаскин и др.)

¹⁸ - В евр. *k'lhym* – как Элохим – как Бог, или как боги, в зависимости от того, как переводить. Если брать слово Элохим, как собственное имя Бога, то тогда следует переводить как Бог, и смысл речи змия будет таков: вы будете такими же как и Бог (Элохим). С другой стороны, если под элохим видеть имя нарицательное, и смысл речи змия понимать так, что он сказал им:

и вы станете как боги (элохим – боги, властители, начальства), то перевод как боги оправдывает себя. В Септуагинте, Вульгате, Славянской и Синодальной переводах Библии закрепился второй смысл евр. k'lhum. Новейшие же экзегеты и критики допускают возможность того, что первый смысл перевода: как Элохим – Бог, может считаться более правильным. Н.Т.Б. Т.1., 155.

¹⁹ - Факт этот изложен в книге Бытия с такой простотой, что некоторые не хотели видеть во всем этом эпизоде реальную историю, но пытались объяснить всю эту историю с помощью аллегории. Так поступил иудейский эллинистический философ Филон Александрийский. Под древом ведения доброго и лукавого он усматривал образ человеческого ума, под образом змия он разумел Удовольствие, похоть; диалог Евы (образ чувственности) со змием толковал как процесс внутренней борьбы в человеке с чувственностью, в Адаме видел образ разума и проч. Под влиянием Филона находились Климент Ал. и Ориген. Но преимущественное большинство древних отцов и учителей (Иустин, Феофил Антиох., Афинагор, Ириней, Тертуллиан, Василий Вел., Григорий Богослов, Златоуст, Амвросий Медиол., Иоанн Дамаскин и др.) понимали это повествование в точном и буквальном смысле. Буткевич, 47–48; Шенк, 119, 165, 123, 155.

²⁰ - Ср. с тем, что говорит Господь в Евангелии: Вы слышали, что было сказано: «Не прелюбодействуй». А Я говорю вам, что всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем. (Мф.5:27–28).

²¹ - Ефрем. Толк. Быт. 3; Августин. О граде Божием. XIV, 13.

²² - Рим. 7: 14–24.

²³ - Об этом прекрасно свидетельствует некий апостольский муж: Ер. ad Diogn. 12.

²⁴ - «Грех (αμαρτία), – пишет в своей интересной статье прот. Н. Стеллецкий, – есть противоположность добродетели, т.е. противление воле Божией» Стеллецкий, 1; Свт. Василий Великий говорит: «грех не существует (сам по себе) и не мыслится как особая ипостась». Цит. по Стеллецкий, *ibid*. Ср. у свт. Афанасия: «[душа] по природе будучи деятельной, хотя отвращается от доброго, однако же не прекращает своей деятельности, и потому обращает свою деятельность уже не на добродетель, и не на то, чтобы созерцать Бога, но остановясь мыслью на не-сущем... ибо

сотворена свободной, может преклоняться как на доброе, так и отвращаясь от доброго, останавливается мыслью на противном тому. Сущее же – добро, а не сущее – зло». Афанасий. Сл. на язычн. 4.

²⁵ - Правда, змий обещал, что очи их откроются к познанию истины, а они открылись к тому, чего раньше просто не замечали. У евреев слово-оборот откроются очи, может служить, как образом к познанию высшей истины, или, как образ к уразумению того, что раньше было сокрыто, или незамечено (Быт.21:19; Чис.22:31; 4Цар.6:17, 20; Ис.42:7; Деян.26:18).

²⁶ - «Сие отверстие очей не означает высшей степени познания. Евреи употребляют сие выражение, когда хотят показать нечаянное усмотрение вещи, прежде не примеченной (Быт.21:19). Такова была в прародителях нагота. Наготою, по некоторой скромности священного языка, выдается срамота внутренняя или внешняя (Ис.32:25; Авв.2:15). Филарет. Толк. Быт., 110–111.

²⁷ - «Διηνοιχθησῆσαν» μέν οὖν αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοὶ αἰσθη'σεως... οὐς βλέποντας τῆς ψυχῆς ὀφθαλμοὺς καὶ εὐφραϊνομένους ἐπὶ τῷ θεῷ καὶ αὐτοῦ, τοῦτοὺς οἶμαι διὰ τὴν ἁμαρτίαν ἐμύσαν. Т. е. открылись у них чувственные очи и, видевши до сих пор очами души, закрыли их грехом. Origenes. Cont. Cel. 7, 39. Интересен также и комментарий блаж. Августина: «И открылись глаза у них обоих... (Быт.3:7). Открылись глаза их не для того, чтобы видеть (они и прежде видели), а для того, чтобы понять различие между добром, которого они лишились, и злом, в которое впали. Поэтому и само то дерево было названо деревом познания добра и зла. Когда испытана тягость болезни, яснее становится приятность здоровья». Августин. О граде Божиим, XIV, 17.

²⁸ - Евр. Irwh (эл'руах) – однокоренное слово с тем, которое используется в Быт.1:2. Собственно rwh (руах) значит дух, дуновение, ветер, веяние. Еврейский текст дает право некоторым экзегетам, толковать это место не в том смысле, что Бог явил Свое присутствие Адаму во время вечера, но, что Бог явил Себя в духе дня, того дня о котором Священное Писание не сказало, что он истек, в духе дня седьмого (Е.В. Авдеенко). Греч. перевод LXX не дает какого-либо признака для подобного толкования, там просто утверждается: Καὶ ἠ'κονσαν τὴν φωνὴν τοῦ θεοῦ περιπατοῦντος ἐν τῷ παραδείσῳ το δεῖλινο'ν (т.е. вечером). В Слав.

Библии: И оуслышаста глас господа бога ходяша в раи по полудни. В Вульгате: *Et cum audissent vocem Domini Dei deambulantis in paradiso ad auram post meridiem* (= в прохладе послеполуденной).

²⁹ - Стеллецкий, 12, 13 (с ссылкой на Августина: Творения. Ч. 5, С. 121. – Киев, 1882).

³⁰ - полевыми – МТ

³¹ - Возвращаясь к вопросу о земле – поле (см. ссылку № 16), следует отметить, что здесь чтению МТ, следует отдавать предпочтение пред LXX и Вульг. Хотя, по нашему мнению, оба чтения находят примирение в том, что евр. полю (которое все-таки было изначальным чтением евр. текста), греч. и лат. земля должно относиться как синоним. Если мы принимает евр. слово поле, как символ, образ области нематериального, духовного (идеального) мира (символов которого в греч. и лат. Библии, в этом контексте, является слово земля), то смысл проклятия проясняется таким образом, что Сатана проклят как от скотов – насельников материального мира, так и от зверей полевых – обитателей духовного мира. Кстати евр. слово зверь (*chay*) – имя прилагательное, имеющее значение «живой», «живущий». Так что выражение звери полевые, можно понимать как «живущие в области поля», где поле – мир нематериальный.

³² - Это свойство дьявола прекрасно выражено у Афинагора: ἐναντ'ῶν ἐστὶ τὸ περὶ τὴν ὕλην ἔχον πνεῦμα, γενο'μενον μὲν ὑπὸ τοῦ θεοῦ, καθὼς “καὶ” οἱ λοιποὶ ὑπ' αὐτοῦ γεγόνασιν ἄγγελοι, καὶ τὴν ἐπὶ τῇ ὕλῃ καὶ τοῖς τῆς ὕλης εἶδεσι πεπιστευμένον διοικήσιν. Αἰθιναγόρας. Legat. 24, 4. Т.е., противный благодати Божией дух около материи обращающийся, сотворенный Богом, как и прочие ангелы и поставленный над материей, как управляющий (ср. с Иез.28:14), но выпавший из этого достоинства, ибо как *ὡς δὲ καὶ ἐπὶ νῶν ἀνθρώπων αὐθαίπτον καὶ τὴν ἀπετὴν καὶ τὴν κακίαν ἔχοντων καὶ τὸ κατὰ τοὺς ἄγγελους ἐν ὁμοίῳ καθεστήκεν*. Так некоторые, пользуясь этим даром (свободой воли) и злоупотребили своей властью, таков был и дьявол, поставленный управителем над материей (*οὕτω τε ὁ τῆς ὕλης*) и те, кто стоял под его начальством. Athenagoras. Legat. 24, 5.

³³ - Кроме того, здесь под семенем жены таинственно дается прообраз на пришествие Спасителя, который родится от Девы и

сокрушит главу змия, и положит начало новому этапу отношений человека с Богом.

³⁴ - Виноградов, 804.

³⁵ - Стеллецкий, 13.

³⁶ - Васильев, 416.

³⁷ - Стеллецкий, 13.

³⁸ - Augustin. Contra Pelag. 2, 9. PL T. 10, 577, 585. Цит по Васильев, 417.

³⁹ - Макарий Египетский. Дух. сл. 24, 2.

⁴⁰ - Творения, Т. 5, ч. 2, с. 658. Цит. по Васильев, 417.

⁴¹ - Васильев, 417. Ср. у свт. Григория Богослова. Сл. 22, 1.

⁴² - Скола – Маренго – Лопес, 240; Алфеев, 89, 94; Бугров, 53.

⁴³ - Само словосочетание, *originale peccatum*, появилось у Августина (впервые ок. 395 г. в соч. О различных вопросах к Симплициану, 1, 11) и стало традиционным на Западе (хотя понималось не всегда строго по-августински), на Востоке же традиционно употребляли словосочетание прародительский грех (*υρροϋονιρῆ* или *προπατορικῆ ἁμαρτιᾶ*). Скола – Маренго – Лопес, 241; Ларше, 108.

⁴⁴ - Скола – Маренго – Лопес, 240; Ларше, 108. Чтобы убедиться в этом, достаточно заглянуть в интернет, где можно найти необозримое количество мнений, дискуссий и теорий, касающихся не только расхождения в этом вопросе между католиками и православными, но и между католиками и католиками, и между православными и православными.

⁴⁵ - Ларше, 108.

⁴⁶ - В сокровищнице русских дореволюционных исследований, мне посчастливилось обнаружить специальную монографию (точнее объемную – 131 стр. – статью), посвященную учению Августина о первородном грехе: А. Кремлевский. Первородный грех по учению блаж. Августина (СПб., 1902), но – к сожалению, слишком поздно, когда я закончил работу над этим отделом. В этом труде А. Кремлевский подробно исследует полемику Августина с Юлианом-пелагианином.

⁴⁷ - Его мирское имя было Морган, по рождению он был кельтом, Пелагий прибыл в Рим уже стариком, на склоне лет (ок. 400 г.), где приобрел себе последователя Келестия (Целестия),

выведшим учение Пелагия в область догматики. Позднее к пелагианству примкнул и Юлиан, еп. Экланский, который, по выражению Августина, построил догматическое здание пелагианства. Гарнак, 365; Пеликан, 299.

⁴⁸ - Изложено на основе Попович, II, 253–254; Гусев, 14–21.

⁴⁹ - Изложено на основе Смирнов, 55–58; Дисперов, 85, 110.

⁵⁰ - Флоровский, 323. Это было замечено уже Гарнаком, который видел в учении Пелагия заметный след антиохийской теологии. Гарнак, 365. Так и С. Епифанович, считал, что Феодор Мопсуэстийский прямо склонялся к пелагианству. Епифанович, 82, прим. 2. Другую точку зрения: что Пелагий выражал настроения александрийской традиции можно встретить у Д. Гусева. Гусев, 15.

⁵¹ - Лурье, 199.

⁵² - Керн, 193.

⁵³ - Катехизич. бес. 14, 28: Цит. по Ферберн, 34.

⁵⁴ - Или состояния (καταστα'τις)

⁵⁵ - Керн, 193.

⁵⁶ - Д. Ферберн выделяет две модели спасения: 1) трехактная: а) люди сотворены в состоянии возможного бессмертия (первый акт), б) грехопадение (второй акт) есть радикальное отклонение от этого благодатного состояния, в) спасение (третий акт) подразумевает восстановление человека в первоначальное состояние (ἀπορота'στασις), утраченное им вследствие грехопадения, и открывает новый уровень бытия (путь обожения). 2) двухактная: а) первоизданное состояние людей (первый акт) видится как возможность к совершенству, чем совершенство. Бог сотворил человека с вложенной способностью к бессмертию, достигаемое самим человеком, б) а искупление, обусловленное уклонением человека от этой возможности, рассматривается, как возведение человека в состояние высшего порядка через воплощение Христа, т.е.: не с целью восстановить человека в первоначальное состояние (первоизданное). Таким образом, в этой модели грехопадению отводится меньшая роль. См.: Ферберн, 20. Особо удачной такую схематизацию назвать трудно, т.к. если судить, отталкиваясь от изначального Божия замысла о человеке, то должно признать, что двухактная модель скорее подходит к этому замыслу, но по причине грехопадения и свободного

уклонения человека от заданного пути, в Божественной икономии введен акт искупления, обусловленный свободным уклонением человека от первоначального и заданного ему пути. Путь же этот состоял в достижении бессмертия и укоренения в благе и, в конце концов, преображение человека (= обожение) и мира. Конечное преображение человека мыслится как безусловная и изначально заданное человеку миссия, тогда как искупление обусловлено грехопадением. Подробно на эту тему мы писали в нашей работе «Святоотеческая сотериология» (Догматическое богословие (спецкурс). Святоотеческая сотериология. Соч. студента IV курса ПСТГУ. Холодова, Е. В.), там и вся соответствующая литература по теме.

⁵⁷ - «Рассматривая святоотеческое учение как о первоизданном состоянии первых людей, – говорит свящ. О. Мумриков, – всего творения в целом, так и о последствиях грехопадения для человека вместе с окружающим его миром, мы можем убедиться в следующем: относительно понимания нетленности природы первоизданного Адама до грехопадения разногласий между отцами (даже «по букве») практически нет.». Мумриков, 1. И, как видно, Феодор, также не отрицает того, что человек – до грехопадения – сохранялся Богом в нетлении.

⁵⁸ - Мейендорф, 208–209; Фербнер, 35–36.

⁵⁹ - Мейендорф, 208–209.

⁶⁰ - Photius. Biblioth. 177.

⁶¹ - Ларше, 109, прим. 5.

⁶² - Theodoretus. Interpret. in XIV ep. s. Pauli. Rom. 5, 12 [TLG, 4089. 030, 82.100.22]

⁶³ - Именно так блаж. Феодорит интерпретирует Пс.50:7. Он настаивает, что слова: «в беззакониях зачат есмь, и во гресех роди мя мати моя», не дают повода считать рождение, путем совокупления, чем-то ненормальным: «не брак обвиняет пророк, как предполагали некоторые, и беззаконием называет не брачное общение, как неразумно полагали иные». Феодорит. Изъясн. псал. 50, 7. Здесь, как видимо, Феодорит полемизирует с гностиками, считающими брак злом (так полемизировал с гностиками и Климент Александрийский), но заметно у него и некоторое расхождение с традицией, засвидетельствованной, например у пс.-Афанасия (Толк. пс.: 50, 7 [текст см. ниже]), Аполлинария

Лаодикийского (Συγγνωμῆς αἰτήσις ὅτι συμπεφύκεν ἡμῖν ἡ ἁμαρτία κατὰ τὴν πρώτην γένεσιν ἐκ μητέρων τῶν κυουσῶν ἐφ' ἡμᾶς Δι' ἐνοῦς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τοῦν κόσμον εἰσῆλθεν, καὶ ἐρρίζωται τοῦ κακοῦ ἐν τῇ πρώτῃ γυναικὶ καὶ ἐξ ἐκείνης διὰ τῶν τοκετῶν ἐπὶ τὰ τικτομένα διαβαίνει. οἰκειότερον δὲ ἐπὶ τῆς μητρὸς τοῦτο λέγεται, καίτοι καὶ ἀπὸ τοῦ πατρὸς διηκουσῆς τῆς ἁμαρτίας, ὅτι σπερματικῶς μὲν ἐκ πατρὸς, ἐντελῶς δὲ ἐκ μητέρων ἐσμὲν ἀποκυούμενοι καὶ διὰ τῶν τοκετῶν εἰς θῶς προϊόντες . Apollinaris. Frag. in Psal.: 50, 7), вплоть до прп. Максима Исповедника (QD I, 3 [текст ниже]) и Евфимия Зигавина («...если бы Адам не согрешил, то не было бы ему надобности и в плотском соитии с Евою. Итак, грех породил таковое совокупление. И, хотя браки стали по закону честны пред Господом, чадородия ради, но в существе своем и [все родившиеся от Адама] они суть порождение греха». Зигавин. Толк. Пс.: 50:7). О том, что грехопадение стало причиной плотского рождения, путем совокупления, по подобию животных, тогда как был иной способ рождения в нетлении, учил свт. Григорий Нисский (Об устройении человека, гл. 18; Катехизис, гл. 16; О девстве, 13; De mortuis [Contra fornicarios] и др.), ср. у свт. Григория Богослова (Сл. 40: 40), у прп. Максима (много раз в Амбигвах, Вопросоответах к Фалассию, Вопросах и затруднениях и др.), у свт. Геннадия Схолария (Слово на Благовещение. 11). Впрочем, позиция Феодорита, если смотреть с точки полемики против утверждающих, что брак есть зло (как утверждали нек. гностические секты и энкратиты), должна быть признана вполне православной, т. к. он, говоря, что брак не есть зло, выражает точку зрения, общую для всех Св. Отцов. Брак не является злом, т.к. он, вследствие грехопадения, является единственным способом продолжения человеческого рода, и, таким образом, установлен Самим Богом (Быт.3).

⁶⁴ - Феодорит. Изъясн. Пс. 50:7.

⁶⁵ - Керн, 194.

⁶⁶ - Асмус – ИП. Однако, как справедливо замечает прот. В. Асмус, у свт. Иоанна «нет такого места, где бы определенно говорилось о первородном грехе и его передаче». Асмус – ИП; ср.: Ларше, 109, прим. 5.

⁶⁷ - Скурат, 145.

⁶⁸ - Афанасий. Против Аполлинария, 2: 6. Авторство св. Афанасия оспаривается некоторыми учеными, например J. Draseke считал их автором Дидима Слепца, или кого-либо из его учеников. Так же и J. Quasten относит их к категории «псевдо». С другой стороны, единого мнения на этот счет нет и, хотя авторство свт. Афанасия не доказано полностью, но и не отвергнуто окончательно. Сагарда, 598; Quasten II – ИП

⁶⁹ - Афанасий. Сл. на языч., 3.

⁷⁰ - Афанасий. Сл. на язычн. 4–5.

⁷¹ - Афанасий. О воплощении, 4–5; Афанасий. Толк. пс. 89: 9 [Толкование на псалмы многими признается не подлинным произведением свт. Афанасия, но нам кажется, что в основе могут лежать подлинные толкования, но значительно дополненные и расширенные позднейшими авторами].

⁷² - Афанасий. Толк. Пс. 50:7.

⁷³ - Athanasius. Exposit in psalmos. PG. 27, 240D. Афанасий. Толк. пс. 50:7.

⁷⁴ - Свт. Афанасий «утверждал, что природа первых людей до совершения ими греха была тленной, имея в виду не реальную тленность, к-рая появилась вместе с появлением греха, а тленность потенциальную, свидетельствующую о том, что человеческая природа сама по себе не была ни нетленной, ни бессмертной. Потенциальная же тленность могла остаться нереализованной вообще, если бы род человеческий не был поражен сначала г[рехом] п[ервородным], а затем последующими грехами». ПЭ. 12, 351.

⁷⁵ - Попов, 187.

⁷⁶ - 'Ο ανθρωπος κατ' εἰκόνα Θεοῦ ἐγενέτο καὶ οὐκ ἔσθ' ἡ ἀμαρτία τὸ καλὸς τῆς εἰκόνος ἡχρεώσεν, εἰς τὰς ἐμπαθείς ἐπιθυμίας τῆς ψυχῆν καθελκουσα . Basilus Theol.Sermo 13 [TLG 2040.044 31.869.45–48].

⁷⁷ - Катанский, 10.

⁷⁸ - Basilus. De jejuniō, 1:5. Дословно св. Василий говорит: «Когда не стало надежды на совершенство, тогда дозволено наслаждение (Ὅτε ἀπεγνώσθη ἡ τελείωσις, τότε συνεχρήθη ἡ ἀπολαυσις. PG. 31. Col. 169 B).» Св. Максим Исповедник считает, что мысль отца здесь следующая: «... забыто совершенство, когда

человек искажил через преслушание данные ему естественные силы. Невозможно было природе, охваченной материальным страстным стремлением, взойти к совершенству, пока Сам Создатель природы, сверхъестественно став человеком, не возвел природу превыше природы. О позволении вкушения, говорит он, вместо: о предании самовластию заблуждения». Максим. Вопр. и затрудн. 93 (пер. П.К. Доброцветова с нек. изменениями).

⁷⁹ - Вот слова св. Василия: «Так не Бог сотворил смерть, но мы сами навлекли ее на себя лукавым произволением. Бог не воспрепятствовал нашему разрушению, чтобы самого недуга (т.е. лукавого произволения, греха – Е. Х.) не сохранить в нас бессмертным, как и горшечник такого глиняного сосуда, который течет, не захотел бы положить в огонь, пока переделкою не будет в нем исправлен находящийся в нем недостаток». Василий Бес. 9. О том, что не Бог виновн. зла. 9, 7.

⁸⁰ - Алфеев (2), 318.

⁸¹ - Карышев, 23.

⁸² - Виноградов, 803; Карышев, 23.

⁸³ - Карышев, 24. Свт. Григорий показательно выразил это в след. словах: «нам вверен был рай, нам дана была заповедь»; «красен на вид был плод, умертвивший меня»; «мы умерли в Адаме»; «о, моя немощь, ибо немощь прародителя есть и моя собственная» [Orat.38.12]; «Адам и для себя и для своих потомков заключил небеса так же, как и рай». Цит. по: Катанский, 10; См. Шуфрин, 372 [Схолия 133б].

⁸⁴ - Виноградов, 806.

⁸⁵ - Несмелов (2), 423; Тихомиров, 206–207

⁸⁶ - Greg. Niss. De beat. PG. T. 44, col. 1273 A.

⁸⁷ - Григорий Нисский. Об устр. чел. 18 – Пс.-Афанасий. Толк. пс. 50:7.

⁸⁸ - Тихомиров, 195. Вообще подробный очерк учения св. Григория Нисского о грехопадении и его следствиях, с психологической, этической, философской и богословской точек зрения см. у Тихомирова: Тихомиров, 155–214. Так же см. Несмелов (2), 414–427.

⁸⁹ - См.: Попов (2), 272–273, 282–283.

⁹⁰ - Ефрем. Толк. посл. Ап. Павла. Рим. 5:12.

- ⁹¹ - Cyrillus Al. Frag. in Rom. [TLG 4090.003, 182.21–26].
- ⁹² - Кирилл. Толк. Ин. 19: 4.
- ⁹³ - Керн, 188–189.
- ⁹⁴ - Кирилл. Глафиры, I, 4.
- ⁹⁵ - Епифанович, 92, прим. 8 (прод. на стр. 93).
- ⁹⁶ - Краткий обзор с аккуратной полемикой см. Дунаев, 211–215; Русский дореволюционный патролог С. Епифанович, осмеливается прямо называть подобное учение «несколько странным мнением», крайностью обусловленной полемикой с мессалианами, не совсем точным и не состоятельным представлением. Епифанович, 82, 92–93, прим. 8.
- ⁹⁷ - Максим. Вопросоотв. к Фалласию, 42. Здесь он следует за св. Афанасием: Афанасий. О воплощении, 7.
- ⁹⁸ - Максим. Вопр. и затрудн., 113.
- ⁹⁹ - Ibid. 113
- ¹⁰⁰ - Ibid. 185.
- ¹⁰¹ - Подробно об этом см.: Епифанович, 77–84; Ларше, 125–138; Флоровский, 582–584.
- ¹⁰² - Рус. пер. П.К. Доброцветова (М.: Паломник, 2008). О качестве его перевода и критические заметки Г.И. Беневича (см. его блоге в ЖЖ: <http://enev.livejournal.com/2009/12/04/>).
- ¹⁰³ - См. Вопросоотв. к Фалласию, 21, 41, 42, 49, 61, 65; QD, 113, 185, I.3; Амбигвы к Иоанну, 13, 31, 41, 42.
- ¹⁰⁴ - Максим. Вопросоотв. к Фалласию, 21; Ibid. 42. Ср.: Амбигвы к Фоме, 4.
- ¹⁰⁵ - Максим. Вопросоотв. к Фалласию, 21; Ibid. 42. Интересно отметить, что Ларше, специально посвятивший очерк учению св. Максима о прародительском грехе и его следствиях, замечает некоторую близость позиции св. Максима с позицией бл. Августина, хотя и исключает какое-либо влияние последнего. Хотя некоторые сходства у них и наблюдаются, но и «очевидны их многочисленные глубинные различия». Ларше, 158 – 159.
- ¹⁰⁶ - Εποῖησεν οὐὐν ο Θεος τὸν ἄνθρωπον ἁκακὸν, εὐθῆ~, ἐναῖρετονν (добродетельным = целомудренным: virtuous. Lampe, 465), ἁλυπον, ἁμῖρνον, παῖση ἁρετῇ κατηγλαιομεῖνον, παστὶν ἁγαθοίς κομῶντα. Ιω. Δαμασκ. Ἑδοσις ἀκριβῆς. В, 26.

¹⁰⁷ - Ἐποίησεν δὲ αὐτὸν φύσιν αναμάρτητον καὶ θέλησιν αὐτεξούσιον. Ibid.

¹⁰⁸ - Αναμάρτητον δε' φπ̃ φημι οὐχ ὡς μὴ ἐπιδεχόμενον ἁμαρτίαν μόνον γὰρ τὸ θεῖον ἁμαρτίας ἐστὶν ἀνπίδεκτον, ἀλλ' οὐκ ἐν τῇ φύσει τὸ ἁμασταίνειν ἔχοντα, ἐν τῇ προαιρέσει δέ μᾶλλον. ibid.

¹⁰⁹ - Ιω. Δαμασκ. Ἐκκοσις ἄκσιβης. В, 44. – Maximus. Ambigua (PG. 91, col. 1401); Григорий Нисский. Об устр. челов., гл. 17, 22.

¹¹⁰ - Там же.

¹¹¹ - Алфеев (3), 51.

¹¹² - Алфеев (3), 67; Полянский, 12, 14.

¹¹³ - Как пишет св. Кирилл Скифопольский в биографии прп. Кириака Отшельника... Θεὸς λόγος ἀτρεπτῶς γεγονεν ἀνθρώπῳς καὶ διὰ τοῦ τιμίου αὐτοῦ σταυροῦ καὶ τῆς ἀναστάσεως τοῦ τε αἰδην ἐσκύλευσεν καὶ τὸν ἀπατεῶνα οφιν κατηργήσεν θριαμβεύσας καὶ τοῖς ἰδιοῖς θανατωθέντα παραπτώμασιν Ἀδὰμ ζωοποιήσας πάλιν εἰς τὸν παρ' αἰῶνα ἐπανηγάγεν. Cyrillus. Vita Cyriaci [TLG 2877_004.223.23–30] (Рус. Пер.: Бог Слово, не изменившись, сделалось человеком, честным своим крестом и воскресением сошло адовы доспехи и попрало, торжествуя, лукавого змия, и оживив Адама, умерщвленного собственным падением; паки возвело в рай. Св. Кирилл Скифопольский. Житие преподобного Кириака Отшельника, 2) – Из этих слов видно, что Кирилл говорит об Адаме, как о общечеловеческом начале. Все мы в Адаме умираем, но во Христе – Новом Адаме оживаем духовно, для жизни вечной с Богом.

¹¹⁴ - Как пишет прп. Петр Дамаскин: «Ибо после преступления Адамова мы все возрастаем страстными и, от навыка в страстях, не желаем благого с радостью, не возделываем познания Божия и не делаем этого с любовью, как бесстрастные, но более любим страсти и лукавые дела.». Петр Дамаск. I, 1.

¹¹⁵ - См.: Мейендорф, 206–211.

¹¹⁶ - Лурье, 195, 397–399.

¹¹⁷ - Таких, как прп. Иустин (Попович), наиболее ярко выразивший свою позицию в своем курсе «Догматики», еп. Илариона (Алфеева), свт. Феофана Затворника и нек. других.

¹¹⁸ - Мейендорф, 206.

¹¹⁹ - Мейендорф, 206. Мейендорф цит. «Аскетическую» прп. Максима Исповедника. (*Liber Asceticus*; рус. пер. А.И. Сидорова: Слово подвижническое, 42). Как видно из контекста, прп. Максим говорит об искупленном человеке: «Вот, Господь даровал нам способ спасения и дал нам «власть быть чадами Божиими» (Ин.1:12). Отныне спасение наше уже в нашей воле». Максим. Сл. подвижн. 41. Ср. Сл. подвижн. 1.

¹²⁰ - Мейендорф, 206. О. Иоанн цитирует здесь фрагмент из Фотиевой *Bibliotheca*, из 177 кодекса. Свт. Фотий реферирует здесь книгу Феодора Мопсуэстского, которого он принимает за некоторого Феодора Антиохийского. Книга имеет заглавие: «Против говорящих, что грешит человек по природе, а не произволением». Как можно догадаться, свое сочинение Феодор направил против Иеронима, написавшего три книги в обличение Пелагия. Феодор инкриминирует своим оппонентам следующие пункты: 1) они говорят, что человеки грешны вследствие своей природы, а не вследствие произволения; 2) природу Адама они различают: до падения и после падения, после падения природа Адама изменилась из благой в грешную, и из бессмертной в смертную. Поэтому потомки Адама наследуют не только смертность Адама, но и его греховность; 3) хотя, по замыслу Бога, человеческая природа не является злой, т. к. сотворена благим Богом для блага, но грех внедрился в природу и стал частью ее, и потомкам Адама, передается его грех. В силу этого (т.е. греховной склонности) они испытывают влечение ко греху, независимо от произволения; 4) они учат, что и младенцы, в силу наследия Адамова греха, не свободны от греха; 5) у них встречались мысли о том, что и Христос в воплощении принял поврежденную природу Адама, правда с оговорками, что по Своей природе Он был свободен от них [грехов] и лишь внешне их проявлял; 6) брак, говорят они, и вожделение связанное с ним вносит в природу Адамов грех. Затем Фотий замечает, что сам автор этого труда (т.е. Феодор) не свободен от несторианских заблуждений и следует Оригену в учении о конечности мук. В учении самого Феодора Фотий видит несколько несогласных с Церковью позиций: 1) о том, что Адам был смертен изначально, что грех не явился причиной смерти; 2) о том, что возможно полное освобождение от греха, что этому способствует Крещение, оно освобождает от личных грехов и дает

возможность (залог) полного очищения от скверны греха (Фотий не одобряет такое мнение). См.: Photius. Biblioth. 177 [TLG 4040.001]. Обе точки Фотий считает крайними: плохие идеи здесь борются с плохими.

¹²¹ - Мейендорф, 206–207.

¹²² - Мейендорф, 207.

¹²³ - Текст такой: Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили. (СП); Ср.: «Поэтому, как чрез одного человека грех вошел в мир, и чрез грех вошла смерть, и тем самым во всех людей перешла смерть, потому что все согрешили... (Кассиан); Греч.: διὰ τοῦτο ὡς περ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον (Ro.5:12); Лат.: Propterea sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt. (Вульг.: но в новом изд.: eo quod omnes peccaverunt); Ц.сл.: Сего ради якоже едиинемъ человекомъ грехъ въ мiръ вниде и грехомъ смерть, и тако смерть во вся человеки вниде, въ немже вси согрешиша. В пер. англ.: for that all have sinned; Фрац: parce que tous.

¹²⁴ - Современные католические дебаты по этому тексту наиболее хорошо изложены у о. Артемио Витореса. Vitores, 95–100; См. также Скола – Маренго – Лопес, 258 и слл.

¹²⁵ - Мейендорф, 207.

¹²⁶ - Мейендорф, 207 со ссылкой на Д.А. Фитцмайера. Однако, Фитцмайер предложил одиннадцать возможных трактовок ἐφ' ᾧ. См.: J.A. Fitzmyer. Lettera ai Romani. Commentario critic-teologico. Cas. Monf. 1999. Трактовку, ἐφ' ᾧ как сокр. от ἐπὶ τοῦτο ὅτι мы заимствовали у о. А. Витореса. Vitores, 98. См. также обзор экзегетики и различные трактовки ἐφ' ᾧ у Кремлевского и полемика по этому поводу Августина с Юлианом. Кремлевский, 47 – 58.

¹²⁷ - Мейендорф, 207. Действительно на Западе уже с XVI века лат. передача in quo признавалась несостоятельной и ей предпочиталось quia (ибо). В XX в. усилиями двух иезуитов – С. Лионнэ (S. Lionnet. Le sens de ἐφ' ᾧ en Rom. 5,12 et l'exegese des Peres grecs. in "Biblia". 36 (1955) 436–456 и др. его статьи) и Д.

Фитцмайера (J.A. Fitzmyer. Lettera ai Romani. Commentario critic-teologico. Cas. Monf. 1999 и в более ранних трудах) и их единомышленников, подобная тенденция предпочтения греческого патристического понимания этого оборота августинскому приобрело мощное и довлеющее направление. См.: Скола – Маренго – Лопес, 258 – 261.

¹²⁸ - Vitores, 98.

¹²⁹ - См. по этому поводу у свт. Феофана Затворника. Толк. на Рим. 5:12: «Иные толковники другие мысли соединяют с сим выражением, основываясь на том, что по-гречески стоит не: в нем же, εν ω, – но: ἐφ ᾧ, – что следует перевести: поколику, так как. Но мысль и при этом будет та же, то есть что согрешили в нем. И напрасно думают отнять у сего места силу доказательства первородного греха, говоря, что точный перевод сего места должен быть таков: так как все согрешили. А при этом не необходимо будет видеть здесь мысль, что согрешили в нем: ибо можно еще всем согрешать по примеру его, по поводу его». Феофан. Толк. Рим. [BQ. 5.0]; Алфеев, 95.

¹³⁰ - Мейендорф, 207. Курсив наш.

¹³¹ - Мейендорф, 207–208. Курсив авторский.

¹³² - Мейендорф, 208.

¹³³ - В.М. Лурье – епископ Григорий (Лурье) в Российской Православной Автономной Церкви, автор нашумевшей книги «История Византийской философии. Формативный период», СПб, 2006. Вокруг книги, сразу после ее выхода, сформировалась горячая полемика (с ней можно познакомиться в интернете, особенно на форуме Кураева и в «Живом журнале»), с критикой выступили А.Г. Дунаев [с богословских позиций] (в своем блоге в ЖЖ), К. Шахбазян [с философской позиции] (на сайте «Богословие.ру» и в ЖЖ) и некоторые другие. Жесткую критику представления Лурье о первородном грехе представлена в работе «Учение о Христе-Искупителе в традиции русского богословия XIX – XX вв.» (не издана), неким автором, пожелавшим остаться безымянным. За предоставленную мне рукопись сердечно благодарю К. Шахбазяна.

¹³⁴ - Лурье, 195–197, 198–199, 397–398 .

¹³⁵ - Лурье, 195.

¹³⁶ - Епископ Иларион (Алфеев), подводя итог этой концепции, пишет: «С рационалистической точки зрения, наказание всего человечества за грех Адама является несправедливостью. Многие богословы последних столетий, боровшиеся над созданием «религии в пределах только разума» (выражение Канта), отвергали это учение как не согласующееся с доводами разума. Но ни один догмат не постигается разумом и религия в пределах разума не есть религия, а голый рационализм, потому что религия сверх-разумна, сверх-логична. Учение об ответственности человечества за грех Адама раскрывается в свете Божественного Откровения и осмысливается в связи с догматом об искуплении человека Новым Адамом – Христом: «...Как преступлением одного всем человекам осуждение, так правдою одного всем человекам оправдание к жизни. Ибо, как непослушанием одного человека сделались многие грешными, так и послушанием одного сделаются праведными многие... дабы, как грех царствовал к смерти, так и благодать воцарилась через праведность к жизни вечной Иисусом Христом, Господом нашим» (Рим.5:18–19, 21)». Алфеев, 95.

¹³⁷ - На счет последнего было высказана справедливая критика со стороны диакона М. Желтова (в ЖЖ: <http://hapsinos.livejournal.com/2008/08/25/>) и А.Г. Дунаева (также в интернете), которая привела к тому, что учебник сняли с учебного процесса для редактирования и доработки. Имея у себя черновики редакторской версии, я и там нахожу, что учение о первородном грехе изложено в соответствии с традиционным подходом догматического учения Церкви.

¹³⁸ - Кстати, стоит заметить, что Панайотис (или Панайот) Трембелас выступил с критикой докторской диссертации о. Иоанна Романидиса, посвященной «первородному греху» (The Ancestral Sin. – опубликована в 1957 г.), его критику поддержал П. Братсиотис. Идеи о. Романидиса, были восприняты о. Мейендорфом.

¹³⁹ - Воронов, 35.

¹⁴⁰ - Кастальский-Бородин – Белов, 249

¹⁴¹ - Попович, II, 234.

¹⁴² - Коржевский, 246.

¹⁴³ - Коржевский, 248–249.

¹⁴⁴ - Попович, II, 238.

¹⁴⁵ - Попович, II, 240–242.

¹⁴⁶ - ППВКЦ ч. 14; ср. ч. 6.

¹⁴⁷ - Попович, II, 242.

¹⁴⁸ - Цит. по Коржевский, 268.

¹⁴⁹ - Ср. у прп. Феофана Никейского: «Ибо несмотря на то, что вот эта наша природа – разумная и мыслящая, каждый из нас, созданных по подобию сей Божественной и первообразной премудрости и носивших в своей душе, словно в зеркале (εν κατοπτρω), отпечатления оной, в результате как прародительского преступления, так и последовавших за ним собственных прегрешений полностью лишился их» и комментарий Д. И. Макарова: Это изложение... выдержано в лучших традициях православной сотериологии. Основная задача отрывка заключается не столько в том, чтобы уравнивать значение греха Адама и личного произволения каждого христианина (и каждого человека вообще, ведает он о том или нет) в процессе отчуждения от Бога и своей подлинной сущности, сколько в том, чтобы перенести акцент с вины Адама на личный грех каждого. Макаров, 129.

¹⁵⁰ - Bobrinsky B.. «L’Heredite adamique selon le Pere Jean Meyendorff», communication au colloque de l’Association orthodoxe d’etudes bioethiques, Paris, 8–9 mai 1997.

¹⁵¹ - Ларше, 109, прим. 6.

¹⁵² - См. предисловие к рус. пер. Ларше: С. 23–25.

¹⁵³ - «Настоящее состояние мира, – пишет прот. Д. Левитский, – есть состояние переходное. Цель такого состояния есть распространение в мире благодатного царства Христова». Голубинский – Левитский, 358.

¹⁵⁴ - Об этом аспекте в учении прп. Максима Исповедника и предшествующей ему традиции см.: Епифанович, 69–92; Лурье, 355–363.

¹⁵⁵ - Лосский, 194 и слл.

¹⁵⁶ - Шпидлик, 170 – 171.

¹⁵⁷ - Этой мысли держались, правда, исходя из разных установок: 1) Ориген, Евагрий Понтийский, Дидим, 2) свт. Григорий Нисский, и 3) Феодор Мопсуестийский, прп. Исаак Ниневийский.

Если Ориген, и следовавшие ему в этом Евагрий и Дидим, исходил из идеи предсуществования душ, считая, что первоначально все разумные существа были созданы однокачественно, как разумные духи, но по своей воле некоторые из них, охладев к Богу, ниспали и перешли в иное качество (люди, демоны, космические тела), а оставшиеся верными – суть ангелы. В конце концов, все придет (будет приведено Богом) к своему изначальному состоянию – апокатастасису. Другой вид апокатастасиса разделял свт. Григорий Нисский. Свт. Григорий считал, что зло, не имея субстанциональное начало, является ничем иным, как отрицанием блага. Но Бог замыслил мир, как благо, следовательно, в нем нет место злу, а если оно сейчас и есть, то лишь как временный фактор, произведенный свободной волей разумных существ. Но со временем зло исчерпает себя и тогда всякая воля разумных существ обратиться не исключая и дьявола. Апокатастасис свт. Григория отличается Оригенова апокатастасиса тем, что у Григория отрицается идея предсуществования и переселения душ, признается телесное воскресение и участие тела в апокатастасисе. (Подобное воззрение, возможно, разделяли Феодор и прп. Исаак Ниневийский.) Некоторые из древних пытались «выровнять» апокатастасис св. Григория, так прп. Максим Исповедник считал, что «Церковь знает три апокатастасиса» (Τρεῖς ἀποκαταστάσεις οἶδεν ἡ ἐκκλησίᾳ): 1) для тех, кому свойственна добродетель в этой жизни и кто держался ее при жизни возможным для него образом; 2) всей природы, где она будет восстановлена в нетление и бессмертие; и 3) «... о котором..., собственно, говорит (ἐν τοῖς ἑαυτοῦ Λοῦοις) Григорий Нисский, есть: восстановление душевных сил, падших от греха. в то состояние, в каком они созданы. Ибо как надлежит всей природе получить при воскресении нетление ... так и душе возвратить силы извращенные в течении веков, а по окончании всех веков, не нашедши постоянного пребывания прийти к Богу, не имеющему конца, и тогда познанием, но не участием в благах, возвратит силы и восстановиться в прежнее состояние, дабы открылось, что Творец, не есть виновник греха» Maximus. QD, 19. К объяснению Максима примыкает и прп. Феодор Судит, дословно повторяя Максима. Феодор Студит. Письма, III, 32. Патриарх Фотий в «Библиотеке» упоминает о сочинении свт. Германа I,

Константинопольского «О праведном воздаянии [человекам по их деяниям]», который считал, что мысли об апокатастасисе св. Григория были приписаны еретиками, и что сочинения св. Григория, «исполненные возвышенного учения», чисты от оригенизма. Photius. Biblioth. 233. Сам Фотий сочувственно относился к мнению Германа. Но это мнение св. Марк Ефесский называл «бессмыслицей» («неуместное, устаревшее и поверхностное»). Сам св. Марк считал, что Григорий вполне мог разделять оригенов апокатастасис, т.к. в то время это учение было предметом спора и определенного мнения на счет его не существовало. См. Погодин, 94–95; 127–132, где приводятся тексты соч. свт. Марка Ефесского. Подробно об апокатастасисе свт. Григория Нисского см.: Оксюк, 502–559 [решительное утверждение св. Григория об апокатастасисе всех людей и демонов: всякое зло истощится, все покорится Богу], 559–591 [мнения по поводу теории апокатастасиса у св. Григория древних писателей и учителей: Варсонувий Великий, Максим Исповедник, Герман Константинопольский, Фотий, Нил Солунский, Марк Ефесский, и новейших ученых до нач. XX-го века]; Влахос, 217–253 [Очень беглый и неглубокий анализ учения об апокатастасисе от др. греч. философов: Анаксимандр, Гераклид, Эмпедокл, пифагорейцы, стоики, неоплатоники, др. христ. писателей, Ориген, св. Григорий Нисский, истолкование взглядов св. Григория у св. Максима Исповедника, критика у свт. Марка Ефесского].

¹⁵⁸ - Максим. Вопр. и затрудн. 99, 159.

¹⁵⁹ - Подробнее см.: Епифанович, 100–101, прим. 9 [апокатастасис по учению прп. Максима Исповедника].

¹⁶⁰ - Литература по теме: 1) по проблеме искупления: Малиновский, Н., прот. О Боге Искупителе. Догмат. очерк. – Каменец-Подольск, 1906 [Работа построена по традиционным схоластическим комбинациям и схемам, в ней раскрывается догмат искупления совершенный иисусом Христом во всех аспектах Его деятельности: Царской, священнической и пророческой]; Сергий (Страгородский), архиеп. Православное учение о спасении. Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Св. Писания и творений свято-отеческих (Казань, 1898; репринт М., 1991) [Жесткая критика правового (юридического) взгляда на учение о спасении, в

противовес которому утверждается принцип нравственного совершенства, как необходимого в деле спасения]; полемически по отношению к нему Серафим (Соболев). По поводу книги архиеп. Сергия «Православное учение о спасении» / Искажение православной истины в русской богословской мысли (София, 1946); Гнедич, П. Догмат искупления в русской богословской науке (1893–1944) (М., 2007) [Предпринята попытка систематизации учения о теории искупления в русском богословии конца XIX – начала XX веков. Автор приходит к выводу, что по теории искупления в русской богословской науке нет однозначного мнения, но несколько теорий, как критических по отношению к искуплению, так и апологетических. Там же и исчерпывающая библиография по вопросу: С. 477 – 494]; Беляев, А.Д. Любовь Божественная. Опыт раскрытия главнейших христианских догматов из начала Любви Божественной (СПб., 2006р). С. 255–381; Несмелов, В. Наука о человеке (СПб., 2000). С. 290–434; Феофан (Быстров). О воплощении и искуплении Бога Слова. Святитель (зю!) Феофан Полтавский, новый затворник. Творения (СПб., 1997) [Хиатус между Богом и человеком преодолевается искупительным подвигом Христа по любви Бога к роду человеческому, ответом на которую должна последовать такая же жертвенная любовь человека к Богу]; Антоний (Храповицкий). Догмат искупления (Сергиев Посад, 1917) [Апогей искупительного подвига Христа совершился во время Гефсиманского моления]; с критикой этой теории Феофан (Быстров). Против катехизиса митрополита Антония Храповицкого./ Святитель Феофан Полтавский, новый затворник. Творения (СПб., 1997); Серафим (Соболев). По поводу статьи митр. Антония (Храповицкого) «Догмат искупления»/ Искажение православной истины в русской богословской мысли (София, 1946); Вениамин (Федченков), митр. Размышления о догмате Искупления./ Дневники 1926–1948. – СС. 9–106; Знаменский, Д. Учение св. Апостола Иоанна Богослова в четвертом Евангелии о Лице Иисуса Христа. – Киев, 1907. – СС. 185–366; Ферберн, Д. Иными глазами... Взгляд евангельского христианина на Восточное Православие (Ч. 2; гл. 5–6); 2) По проблеме обожения: Плакид (Дезей). «Добротолюбие» и православная духовность (М., 2006) [Опыт систематизации восточной традиции исихазма]; Мандзаритис, Г. Обожение человека по учению святителя Григория Паламы (СТСЛ, 2003)

[Учение свт. Григория Паламы об обожении человеческой природы в контексте предшествующей восточно-православной традиции]; Мейендорф, И. Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение (СПб., 1997). С.187–252 [В классической монографии, стимулировавшей рост интереса к личности свт. Григория Паламы и проблеме исихазма во всем мире, в разделе, посвященном учению свт. Григория о путях обожения во Христе (Ч. 2, гл. 2–3), раскрываются основные догматические предпосылки учения об обожении (с историографией вопроса от Евагрия до Паламы), с соблюдением строго-логической последовательности в изложении учения свт. Григория]; Лосский, В.Н. Боговидение./ Боговидение [собр. трудов и статей] (М., 2003) [Историческое и догматическое обозрение учения христианских мыслителей и Св. Отцов от первых веков до позднего византийского богословия и богословского синтеза учения об обожении свт. Григория Паламы]; Его же. Искупление и обожение [в составе сборника статей «По образу и подобию»]./ Боговидение (М., 2003) [Догмат искупления не может рассматриваться вне учения об обожении, критика одностороннего взгляда на искупление и юридическую теорию. Искупление это мост к обожению, где обожение – конечный идеал, а искупление промежуточный]; Зайцев, Е. Учение В. Лосского о теозисе (М., 2007) [Автором монографии, принадлежащим к западной христианской конфессии Адвентистов Седьмого Дня, дается общее введение в вопрос, историография трудов по проблеме обожения в XX в., производится экскурс в учение об обожении в патристике (от Иринея до Паламы). Исследуется учение об обожении в трудах В. Н. Лосского и устанавливается его связь с учением свт. Григория Паламы, при чем, В. Н. Лосский расширяет традицию Паламы (неопаламизм). Делается попытка критики учения об обожении свт. Григория Паламы и В.Н. Лосского, которые, по мнению автора, выходят из общего русла святоотеческой традиции, перенося гносеологический аспект обожения в онтологический]; Ким, Н. О христианской антропологии / Рай и человек: Наследие преподобного Никиты Стифата (СПб, 2003) [Человек создан Богом для обожения, но добровольное отступление человека от Бога и грехопадение сделало невозможным обожение для человека. Христос, как Новый Адам, искупил человека вернув ему возможность обожения]; Концевич, И.М. Стяжание Духа Святого в путях древней Руси [Исихазм

древнецерковный и Русская исихастская традиция, причины кризиса исихазма в русской богословской науке в XVII-XIX вв.]; Пеликан, Я. Христианская традиция: История развития вероучения. Т. 1: Возникновение католической традиции (100–600) (М., 2007). С. 149 [Высший смысл искупления – обожение].

¹⁶¹ - Святитель Афанасий (Великий), архиеп. Александрийский (ок. 296–373) – признанный патриарх православия. Первоначально был диаконом и секретарем архиепископа Александра (†328), сопровождал его на Никейский собор (I Вселенский; 325 г.), где принял активное участие в предсоборных и межсоборных дебатах, после кончины Александра, Афанасий избирается его преемником. На архиепископской кафедре проявляет себя, как бескомпромиссный противник арианства, но мог проявить и экономическую гибкость (Александрийский собор 362 г.) Неоднократно, по интригам ариан, сгонялся со своей кафедры и отправлялся в ссылки, таким образом, доказывая свое православие не только словом, но и подвигом всей своей жизни. Из 46-ти лет епископства ок. 17 лет Афанасий провел в изгнании. В богословском плане свт. Афанасий был представителем александрийской школы (аллегоризм, склонность к умозрению и богословской спекуляции), критически используя богословское наследие и труды своих предшественников: Климента, Оригена, Дионисия, Феогноста и др. Так же заметно влияние малоазийцев: Ириней, Мелитон. Большую часть своих догматических трудов написал в полемике с арианами. Первым предпринимает попытку терминологической систематизации, разграничение понятий тварности и рождения (по отношению к христологии). Один из классиков учения об обожении. Шенборн, 82; Бриллиантов, 149–153; Лейн, 38–41; Зайцев, 60–68.

¹⁶² - Святые Василий (Великий; 329–379), архиеп. Кесарии Каппадокийской и Григорий (Богослов; 329–389), еп. Назианза (поздн., недолгое время патриарх Константинопольский) два представителя плеяды великих каппадокийцев (по месту рождения; Василий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Амфилохий), вселенские учителя Церкви. Оба получили прекрасное светское образование и могли считаться одними из образованнейших людей своего времени. Василий был главой и духовным лидером каппадокийского кружка, главным делом

которого был поиск компромисса между партией никейцев и умеренных ариан, плодом их деятельности было т. н. новоникейское направление, выразителем которого стал Григорий Богослов, председатель II Вселенского собора (381 г.). Признанной заслугой каппадокийцев является проделанная ими работа в области троической терминологии, которую они четко сформулировали: Одна природа (= существо, естество, субстанция) в Трех ипостасях (= лицах, субъектах). Эта формула стала классической на все времена. В богословском плане каппадокийцы представляют собой синтез лучших прозрений малоазийского, александрийского и антиохийского направлений в богословии.

¹⁶³ - Согласно сирийскому псогосу (особый жанр отрицательной биографии = жития: Сир. ЖМ было составлено монофелитом Георгием Решайнским, опубл. С. Брокком, перев. на рус. А. Муравьевым в составе сборника «Диспут с Пирром: преподобный Максим Исповедник и христологические споры VII столетия», М., 2004. – СС. 322–331.), прп. Максим род. в Палестине (в селении Хешвин) (ок.579/580), его отец был самаритянского происхождения, а мать персиянка. Но согласно греч. ЖМ (и груз. вер., в основе которой лежит греч.: Греч. житие опубл. в сборнике «Диспут с Пирром.», СС. 332–337.), он родился в Константинополе от знатных родителей. В раннем возрасте Максим теряет родителей и отдается на обучение в монастырь, где получает великолепное образование. Недолго он служит в имперской администрации (в столице), но в скором времени (ок. 614) оставляет службу, сделав выбор в пользу монашеской жизни. Поселяется в Хрисопольском монастыре, неподалеку от Скутарского озера (в Албании – так согласно новейшим исследованиям; раньше считали, что он подвизался в столичном монастыре, где познакомился с Анастасием и был приближен ко двору), там он пробыл более 10 лет. В 626 г., из-за нашествия персов Максим вынужден был бежать в Северную Африку, где сближается со св. Софронием Иерусалимским. После 630 г., находясь в С. Африке, прп. Максим принимает активное участие в диспутах против монофиситов, моноэнергистов и монофелитов. В борьбе за православие и строгое соблюдение Халкидонского вероопределения проходит вся оставшаяся жизнь монаха

Максима. В 645 – диспут с Пирром, где прп. Максим блестяще опровергает диалектику монофелитов; в 649 – он в Риме, принимает участие в соборе, где провозглашается учение о двух волях во Христе. После этого ок. 650–653 – в ссылках. В 653 – в Константинополе: суд и давление, но оставаясь непоколебим, подвергается пыткам (вместе с двумя своими учениками и сподвижниками) и отправляется в заточение в Грузию (крепость Схимарис), где святой и отдал свою многострадальную душу Богу в 662 г. В богословском отношении прп. Максим систематизатор всей предшествующей патристической традиции Востока, наиболее явное влияние на него оказывают Ареопагитики, свт. Григорий Богослов, свт. Григорий Нисский. Критически и полемически переосмысливает прп. Максим наследие великого александрийца Оригена и его последователя Евагрия, и ранних александрийцев (οι περὶ Παῦταῖνον «кружок Пантена». Максим. Амб. к Ин. 2). Признанно является одним из самых великих богословов Византийского периода. Гурьеро, 111–116; Лейн, 76; Сидоров, 35–58.

¹⁶⁴ - Святитель Григорий (Палама), архиеп. Фессалоникийский (1294–1357), крупнейший церковный мыслитель Палеологовской Византии, пастырь, аскет и подвижник, впервые давший богословское и философское выражение и обоснование практики исихазма. Систематизируя предшествующую богословскую традицию, привнес в нее неоценимый вклад, раскрыв учение о Божественной сущности и божественных нетварных энергиях, посредством которых Бог соприкасается с творением. Один из самых изучаемых христианских авторов в мире. Богословский потенциал свт. Григория Паламы до сих пор содержит в себе много того, что еще предстоит осознать последующим поколениям.

¹⁶⁵ - «Святоотеческая сотериология». Сочинение студента IV курса ПСТГУ. Холодова, Е.В. (Догматическое богословие: спецкурс 2007/2008)

¹⁶⁶ - Святоотеческие тексты догматического содержания: Хрестоматия к спецкурсу по догматическому богословию (Для заочного отделения)./ Сост., коммент. Д.В. Новиков; вступ. ст. к текстам М.В. Асмус. – М.: ПСТБИ, 1999.

¹⁶⁷ - Григорий. Слово 45 (СТДС, 23).

¹⁶⁸ - Лосский, 243.

¹⁶⁹ - Голубинский – Левитский, 361.

¹⁷⁰ - Для углубления в вопрос христологии см.: Шенборн, К. Бог послал Сына Своего: Христология (М., 2003). С. 109–166 [Исторический и догматический анализ Ефесского и Халкидонского Соборов с критическим изложением христологических ересей этой эпохи]; Мейендорф, И. Иисус Христос в восточном православном богословии (М., 2000) [Глубокий анализ становления православной христологии в V – VIII вв.]; Леонов, В. Бог во плоти. Святоотеческое учение о человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа (М., 2005); Каспер, В. Иисус Христос (М., 2005) [Историческая христология в свете современности: проблемы, тенденции и задачи современной христологии].

¹⁷¹ - Другими словами: Божественная природа посредством второй Ипостаси входит в теснейший (онтологический) союз с природой человека, соединяется с ней в совершенном единении, причем обе природы не теряют своих характеристик: Божественная остается неизменной в своем божестве, а человеческая не изменяется в качества божественной. В соединении же природ (неслитном и нераздельном), однако, субъектом, как природы Божества (и ее предикатов), так и природы человека (с ее предикатами), мыслится Ипостась Бога-Слово. Таким образом, Единый Иисус Христос, не разделяется на две личности по воплощении, чем отрицается всякая двухсубъектная христология. Но единый Иисус Христос является в Лице Своем, как субъектом природы божественной (Каковым был всегда, предвечно, как Слово Отца), так и субъектом во-существленной (воипостазированной) в Его Ипостаси, природы человеческой (каковая существует от акта воплощения).

¹⁷² - Литература по теме пассиологии и сошествия Христа во ад: Бальтазар, фон Г.У. Пасхальная тайна. Богословие трех дней (М., 2006) [Книга известного католического богослова содержит исчерпывающий богословский, философский и библийский анализ таинств Креста и Воскресения]; Иларион (Алфеев). Христос – Победитель ада. Тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции (СПб., 2001) [Библийская экзегеза (с учетом важнейших апокрифов) по вопросу, а также церковное предание: патристическое и литургическое.] (С. 334–351: Библиография, хотя и не исчерпывает всей литературы по вопросу, но дает много

важнейших источников); Василиадис, Н. Таинство смерти (СТСЛ, 1998). С. 117–185.

¹⁷³ - Бальтазар, 138 и слл.

¹⁷⁴ - «Я есмь Первый и Последний, и живой; и был мертв, и се, жив во веки веков, аминь; и имею ключи ада и смерти» Откр.1:17–18. «Христос, будучи Богом, умер, поскольку Он также и человек, согласно Писаниям, согласно им, и был погребен, тоже отдал долг этому закону, ...почив в преисподней, и не прежде взошел к высоте небес, чем спустился в преисподнюю землю...». Тертуллиан. О душе, 55; «...Господь соблюл закон мертвых, чтобы быть перворожденным из мертвых и пробыл до третьего дня в преисподних местах земли...». Иринеи. П.Е. 5. 31:2.

¹⁷⁵ - Ibid. (СТДС, 23).

¹⁷⁶ - Ibid. (СТДС, 23 – 24).

¹⁷⁷ - Здесь выражение «определение и слово Отца» относится или к обетованию Отца о пришествии Его Сына. Или же оба выражения ὁπὸς καὶ λόγος должно относить к именам, которые свт. Григорий прилагает к Сыну: τὸ δὲ ἦν, αὐτὸς ὁ τοῦ Θεοῦ, Λόγος, προαιώνιος, ὁ ἀόρατος, ὁ ἀπερίληπτος, ὁ ἀσώματος, ἡ τῆς ἀρχῆς-σ ἀρχή, το ἐκ τοῦ φωτὸςφῶς, ἡ πηγὴ τῆς ζ'ωῆς καὶ τῆς ἀθανασίας, τὸ ἐχμαγεῖον τοῦ ἀρχετύπου, ἡ μὴ χινουμένη σφραγς, ἡ ἀπαραλλάχτος εἶχων, ὁ τοῦ Πατρὸς ὁπὸς καὶ λόγος, ἐπὶ ἰδίαν εἰκόνα χορεῖ... Georgoris Naz. Orat. 45 [TLG 2022.052, 36.633.35–41]. Таким образом, все подчеркнутые фразы можно приложить к наименованиям Сына Божия: «Божие Слово» (Ин.1:1), «Начало от Начал» (Ин.1:1), «Свет от Света» (Ин.1:9; 12:46), «Источник жизни» (1Ин.1:2), «Отпечаток Первообраза» (Ин.14:9–10), «Печать», «Образ» (Евр.1:3; 2Кор.4:4), «Определение и Слово» (Отца; Ин.8:26–29, 17:14; Ис.42:1).

¹⁷⁸ - Ibid. (СТДС, 24); Максим. Вопрос 42 (СТДС, 34); Григорий Палама. Омилия 16 (СТДС, 37).

¹⁷⁹ - Афанасий. О воплощении, 1.

¹⁸⁰ - Ibid. 1.

¹⁸¹ - Ibid. 4.

¹⁸² - Григорий Палама. Омилия 16 (СТДС, 36); Афанасий. О воплощении, 6–7.

¹⁸³ - Афанасий. О воплощении, 6.

¹⁸⁴ - Для углубления в христологическую тему см.: 1) Христология св. Афанасия: Шенборн, К. Бог послал Сына Своего, 82–84; 100–108; Сагарда, Н. Лекции по патрологии./Сагарда, Н.И., Сагарда, А.И. Полный корпус лекций по патрологии (Изд. 2-е, СПб., 2004). С.747–750; 751–753; Флоровский, Г. Восточные отцы Церкви (М., 2003). С. 67–84; Саврей, В.Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли (М., 2006). С. 643–650; 2) Василия В.: Сагарда, Н. Указ. соч. С. 790–796; Флоровский, Г. Указ. соч. С. 120 – 137. 3) Григорий Богослов: Иларион (Алфеев). Жизнь и труды св. Григория Богослова (СПб., 2001). С. 320–353; Виноградов, Н. Догматическое учение святого Григория Богослова./Святитель Григорий Богослов. Творения: в 2-х т. Т. 1: Слова (М., 2007). С. 737–769; 814–832. 4) Максим Исповедник: Епифанович, С.Л. Преп. Максим Исповедник и византийское богословие (М., 2003). С. 62–66; 84–92; Дионисий (Шленов). Гефсиманское моление в свете христологии прп. Максима Исповедника (www.n-p-v.ru). 5) Григорий Палама: Здесь можно посоветовать классическую работу Мейендорфа: Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение (СПб., 1997).

¹⁸⁵ - Афанасий. О воплощении, 8.

¹⁸⁶ - Ibid. 8, 13, 14, 15–17, 18.

¹⁸⁷ - Григорий. Слово 29 (СТДС, 20–21).

¹⁸⁸ - Ibid. (СТДС, 21); Афанасий. О воплощении, 18.

¹⁸⁹ - Григорий. Слово 45 (СТДС, 24); Слово 29 (СТДС, 21).

¹⁹⁰ - Григорий. Послание 3 (СТДС, 29); Максим. Вопрос 21 (СТДС, 33–34); Вопрос 42 (СТДС, 34); Григорий Палама. Омилия 16 (СТДС, 36–37); Афанасий. О воплощении, 16.

¹⁹¹ - Афанасий. О воплощении, 17. Мысль это очень важна для понимания проблемы воплощения: Христос воплощается, становясь одно с человеками, при этом, не переставая быть и Логосом твари, а также, не являясь ничем из сотворенного, но соприисносущен Отцу. Она могла принадлежать или самому Афанасию, и быть оригинальной, или было древним преданием, и это вероятнее. В III веке, кажется, подобное говорил уже Юлий Африкан († ок. 240), как об этом упоминает св. Максим Исповедник в одной из своих схолий к Ареопагиту: «говорит Африкан. Бога называют омонимически (*ὀμωνυμῶς* – одноименный) по всему, что – из Него, поскольку Он во всем. В

домостроительстве же (= воплощении) Он называется человеком как по сущности полностью как человек осуществившийся, согласно сказанному: В Нем обитает вся полнота божественности телесно». Максим. Схол. на 4-е посл. Ареопагита (Дионисий. Соч., 774–775).

¹⁹² - Литература: Киприан (Керн). Золотой век Свято-Отеческой письменности (М., 1995).

¹⁹³ - Здесь следует упомянуть, что немалую роль сыграл в этом деле свт. Иринея († ок. 202), который становится классиком именно в этот период, тогда как в свое время остается не понятым. Именно Иринея первый указал на важные вопросы христианского учения: обожение, две природы Христа, спасение.

¹⁹⁴ - Литература: Мейендорф, И. Иисус Христос в восточном православном богословии (М., 2000); Лурье, В.Н. История Византийской философии: Формативный период (СПб., 2006).

¹⁹⁵ - Эту ложную апорию в свое время высказывал еще Аполлинарий: «Не возможно, чтобы два мыслящих и волящих сосуществовали одновременно в одном и том же предмете, так как есть опасность, что каждый из них хоть на немного вступит в противоречие с другим из-за своей собственной воли и собственного действия». Цит. по: Шленов – ИП. Подобное этому содержится и в «Псифосе» Сергия, патриарха Константинопольского: «...Выражение два действия соблазняет многих, потому что его никогда не использовал кто-либо из святых и известных проповедников таин Церковных. Оно привело к тому, что стали исповедовать две воли, относящиеся друг к другу противоположным образом, как если одна часть Бога Слова хотела исполнить спасительное страдание, а другая часть – человечество, которое в Нем, – сопротивлялась Его воле, будучи противоположной. Так поступая, они ввели два существа, которые стремятся к противоположному – что нечестиво – ведь невозможно, чтобы у одного и того же подлежащего одновременно были две воли по отношению к тому же предмету...». Цит. по Шленов – ИП.

¹⁹⁶ - Под рождением прп. Максим понимает рожденных от Адама – весь человеческий род, в том его состоянии, в котором он находится сейчас, с поврежденной волей, греховными наклонностями и проч.

¹⁹⁷ - Максим. Вопрос 21 (СТДС, 33); Григорий Палама. Омилия 16 (СТДС, 37).

¹⁹⁸ - Под добровольным грехом Максим подразумевает движение человека от блага ко злу, собственно греховное движение, грех в действии. См.: СТДС, 34, примеч. 46.

¹⁹⁹ - Под естественным грехом, Максим понимает физические следствия действия греха: тление, смерть и проч.

²⁰⁰ - Максим. Вопрос 42 (СТДС, 35).

²⁰¹ - Григорий. Слово 45 (СТДС, 27).

²⁰² - Несмелов, II, 312.

²⁰³ - Текст в таблице набранный обычным шрифтом, является дословными цитатами, а набранный курсивом представляет вольное, но последовательное изложение мысли Св. Отцов, слова же, набранные жирным шрифтом являются нашими комментариями.

²⁰⁴ - Максим Исповедник. Цит. по: Бальтазар, 14.

²⁰⁵ - Афанасий. Творения, I, 260.

²⁰⁶ - Шенборн, 103.

²⁰⁷ - Василий. Письмо 38 (СТДС, 14).

²⁰⁸ - Григорий. Слово 45 (СТДС, 24); Ср.: Слово 29 (СТДС, 21); Послание 3 (СТДС, 30).

²⁰⁹ - Максим. Вопрос 42 (СТДС, 35)

²¹⁰ - Григорий Богослов. Сл., 14:17; см. разбор и толкование этого изречения в Амбигвах Максима исповедника (Амбигва 7), хороший комментированный перевод см.: Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом (Спб., 2007). С. 240–386.

²¹¹ - См. Феофан Затворник. Начертание, 5.

²¹² - Пономарев, 120.

²¹³ - Литература в этой области весьма богата, см., например, помимо упоминавшихся работ П. Пономарева и С.Зарина: Ваайман, К. Духовность: Формы, принципы, подходы: в 2-х тт. М., 2009; Батай, Ж. Внутренний опыт./ Пер. с франц. С. Л. Фокин. – СПб., 1997; Дергалев С. М. Феномен аскетизма в нехристианских и христианских традициях. – Белгород, 2008; Кожевников, В. О значении христианского подвижничества в прошлом и настоящем./

ХЧ. – №№ 6 – 12. – СПб., 1909. – СС. 1059–1088; Варнава (Беляев), еп. Основы культуры святости. Опыт излож. правосл. аскетики. Нижний Новгород, 2003. СС; Джеймс, У. Многообразие религиозного опыта: Пер. с англ., М., 1993; Феодор (Позднеевский). Смысл христианского подвига./ Архиеп. Феодор (Позднеевский). Жизнеописание. Избр. труды./ Сост. Иером. Роман (Лукин). СТСЛ, 2000; Исихазм: Аннот. библиограф./ Под. ред. С.С. Хоружего. М., 2004 [Монументальный и уникальный в своем роде справочник по православной аскетике и исихазму]; Хоружий, С.С. К феноменологии аскезы. М., 1998; Его же: Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия. Научный сб-к под общей ред. С.С. Хоружего. М., 1995; К феноменологии аскезы. М. 1998 и др.

²¹⁴ - Сергей Аверинцев полагает, что исторические корни аскетизма восходят к «первобытной практике подготовки к шаманскому общению с духами». Аверинцев, 72 – 73. Я не совсем согласен с подобной трактовкой «варварского» происхождения корней аскезы, магическо-жреческих. По этому поводу см. пункт 3.1.3.6.: начало и примечания 27 и 28.

²¹⁵ - Ястремский, 39; Беляев, 283.

²¹⁶ - Попов, 121

²¹⁷ - Позднеевский (1), 167. «В одном можно не сомневаться, пишет о. Дервас Читти, построение Града Пустыни не было бегством или следствием отвержения материи как злого начала. Оно коренится в абсолютном реализме веры в Бога и в сознательном участии верующего в брани не против плоти и крови, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных». Читти, 16.

²¹⁸ - Карсавин, 1.

²¹⁹ - Ястремский, 39; Карсавин, 1.

²²⁰ - Пономарев, 121.

²²¹ - Ястремский, 39.

²²² - Подробнее: Хоружий, 9–13.

²²³ - Пономарев, 123.

²²⁴ - Ястремский, 40; Пономарев, 123.

²²⁵ - Ястремский, 41

²²⁶ - Пономарев, 124.

²²⁷ - Louth. – ИП.

- ²²⁸ - Беляев, 285.
- ²²⁹ - Доддс, 59–70; [Аноним]В защиту аскетизма, 481–485.
- ²³⁰ - [Аноним]В защиту аскетизма, 485–486.
- ²³¹ - Доддс, 68–69.
- ²³² - Позднеевский (1), 45.
- ²³³ - Пономарев, 1.
- ²³⁴ - Беляев, 277.
- ²³⁵ - Никто, согрешая, не может представлять в извинение греха немощь плоти. Ибо единение с Богом-Словом, разрешением клятвы восстановило в силе все естество, сделав таким образом неизвинительным для нас склонение произволения на страсти. Божество Слова, будучи всегда по благодати соприсуще верующим в Него, заглушает закон греха сущий во плоти (Рим.8:2). Максим Исповедник. Умозр. 184.
- ²³⁶ - В частности см. у свт. Василия Великого в его беседе «О посте»: PG. 31: 168; прп. Иоанн Дамаскин. Точн. изл. веры IV, 24; Григорий Богослов. О добродетели, 465–475, 485.
- ²³⁷ - Пономарев, 10–11. Таким образом, св. отцы, полагая, что аскеза (ведущая к богоподобию) присутствовала в жизни прародителей еще до их грехопадения, предлагают некую возвышенную и философскую трактовку феномена аскезы, как средства к изначально заданной установки – обожению.
- ²³⁸ - Я ограничусь лишь краткой характеристикой индийского аскетизма. Подробнее см. в работах Харипада Чакраборти, М. Г. Бхагата, В.Г. Лысенко: Chakraborti, H. Asceticism in Ancient India (in Brahmanical, Buddhist, Jaina and Ajivika Societies from the earliest times to the period of San karacarya). – Calcutta, 1973; Bha gat, M.G. Ancient Indian Ascetism. – New Delhi, 1976; Лысенко, В.Г. Аскетизм в Индии: Его принципы и основные формы/ Религиоведение. Науч.-теорет. журн. – 2004. – № 1. – СС. 122–133.
- ²³⁹ - Подробно о подвижничестве у браминов см.: Пономарев, 12–16. Так же см. сочинение Ореста Новицкого: Постепенное развитие философских учений в связи с развитием языческих верований. Ч. 1: Религия и философия Др. Востока (Киев, 1880). СС. 154 – 202 [Религиозная философия и этика браминов и буддистов].

²⁴⁰ - Только в средневековой Индии появляется «учебник» по аскетической практике. Я имею в виду сочинение Ядава Пракаса (XII в.). Текст и англ. перевод см.: Olivelle, P. Rules and regulations of Brahmanical (critical edition and translation of Ydava Prakas Yatidharmasamuccaya). Albany, NY: State University of New York Press, 1995.

²⁴¹ - Массен, 23.

²⁴² - Пономарев, 16.

²⁴³ - Смирнов (2), 279.

²⁴⁴ - О подвижничестве у пифагорейцев см.: Пономарев, 16–20; Массен, 20–21.

²⁴⁵ - Массен, 21.

²⁴⁶ - О. С. Булгаков глубокомысленно подмечает, что отношение Платона к телу, как злу, оковам и темнице (с наибольшей силой выраженное в “Федоне” и отчасти в “Федре”) не столь принципиально, как в буддизме, или в неоплатонизме и «еще борется с более положительным к нему отношением, которое высшего напряжения достигает в платоновской эротике» и поэтому «аскетический мотив» Платона лучше понимать не метафизически, а практически. Булгаков, 335.

²⁴⁷ - Блонский, 4–5.

²⁴⁸ - Идея «тройственного пути», как мы увидим далее, будет переосмыслена и принята в христианской духовной традиции (Ориген, Григорий Нисский, Евагрий, Пс.-Дионисий, Максим Исповедник).

²⁴⁹ - Бриссон, 777–778.

²⁵⁰ - Ваайман I, 126.

²⁵¹ - Вундт, 109. Небезызвестно, что нравственный идеал стоиков оказал не малое влияние на становление раннехристианской аскетической традиции и мысли (Тертуллиан, Лактанций).

²⁵² - Иванов, 242–243; Предеин, 63.

²⁵³ - Иванов, 242.

²⁵⁴ - Василий. Письмо 4 [К Олимпию] – PG. 32: 237A.

²⁵⁵ - Мецгер, 68.

²⁵⁶ - Гаджикурбанов, А.Г. Идея самопревосхождения в доктрине Плотина./ Сектор этики Института философии РАН. Этическая мысль. – Вып. 4. – М.: ИФ РАН. 2003. С.50–66; Так же Интернет публикации: Семенов, В.В. Истоки неоплатонической концепции экстаза./Универсум платоновской мысли: Неоплатонизм и христианство. Апологии Сократа. СПб., 2001; Ковалев, С.А. Роль созерцания в неоплатонизме и средневековой философии (сравнительный анализ)./Универсум платоновской мысли: Неоплатонизм и христианство. Апологии Сократа. СПб., 2001.

²⁵⁷ - Карсавин, 2.

²⁵⁸ - Цит. по Булгаков, 336.

²⁵⁹ - Шишманцев, 100.

²⁶⁰ - Гусейнов – Ирриц, 194–195, 193; Шишманцев, 100.

²⁶¹ - Plotinus. Enn. I, 2 (Рус. Пер.: Плотин. Энн. I, 2 [О добродетелях]); Porphyrius. Sentent. 32 (Рус. пер.: Порфирий. Подступы к умопостигаемому; С.В. Месяц. 2ХОЛН II, 2. СС. 277–308); Гусейнов – Ирриц, 194; Гаржикурбатов, 61.

²⁶² - Систему четырех «государственных добродетелей (πολιτικάς... ἀρεάς)» Платон выработал в трактате «Государство», отсюда эта схема перейдет во все философские школы (стоики, аристотелики, платоники, неоплатоники), воспримет ее и Филон Александрийский, а также она войдет в виде «родовых добродетелей» и в святоотеческую традицию (Василий Великий, Григорий Нисский, Евагрий, Исихий Иерусалимский, Максим Исповедник, Амвросий Медиоланский и др.). Шенк, 117; Епифанович, 111. Впрочем, эта система встретит и критику у некоторых Отцов, например у свт. Прокла Константинопольского (см. его «Томос к армянам»).

²⁶³ - Plotinus. Enn. I, 2 (16–21).

²⁶⁴ - Гусейнов – Ирриц, 195–196.

²⁶⁵ - Мейендорф (2), 207.

²⁶⁶ - «Он жил, – пишет прот. И. Мейендорф, – в пустыне в посте и безбрачии; его призыв к покаянию и провозглашение Царства Божия представляют собой типично монашескую тему эсхатологического ожидания, которую мы впоследствии находим и в учении Иисуса Христа». Мейендорф (2), 207 – 208.

²⁶⁷ - О есеейских общинах см. описания у Иосифа Флавия ИВ. II, 8: 2–13, Ид. XVIII, 1: 5; Плиния Старшего. Ест. истор. V, 17; и сообщение Филона Александрийского. О том, что каждый добродетельный свободен, 75–91 [о есееях]; О созерцательной жизни. I, 21–90 [о терапевтах, которых он, в какой-то мере, отождествлял с есееями (воспроизводя слово есееи от араб. 'ase' – “врач”: θεραπευτο'ς, то же, что и сир. ассиа). Разницу между есееями и терапевтами Филон полагал в том, что первые были приверженцы практико-деятельной добродетели, а вторые – мистико-созерцательной]. Подробнее см.: Чемена, 76–105; Шенк, 52, 116, 178, 212; Елизарова, 33; также монографию И.Р. Тантлевского. История и идеология Кумранской общины. СПб., 1994. О есееях в отношении к христианству см. статью А.А. Смирнова (Смирнов, А.А. Об есееях в отношении к христианству./ Прибавления к Творениям св. Отцов. – М., 1871. – 1 (№24). СС. 211–296.) О есеейских общинах в Дамаске свидетельствует т.н. «Дамасский документ» (CD). Как пишет Ирина Левитская, если «Дамасск» в CD – это точное географическое положение, а не метафора (символическое обозначение Вавилона, или Кумрана), то тогда можно полагать, что «есеейское движение зародилось в Дамасске». Сейчас большинство современных исследователей рукописей Мертвого моря считают «Дамасск» метафорой. Левинская, 69.

²⁶⁸ - Мецгер, 43.

²⁶⁹ - О Филоне и его отношении к Платону ходила популярная поговорка: «Или это офилонившийся Платон, или это оплатонившийся Филон». Исидор. Письма II, 171.

²⁷⁰ - Трубецкой, 161; Шенк, 117.

²⁷¹ - Самое раннее из известных ересиологических произведений, а именно, Συνταγμα (Apol. I 26) Иустина Философа(† 165 г.) не сохранилось (отрывки из этого соч. можно найти у Иринея, Мефодия). По всей видимости, этот шедевр положил начало “науке ересиологии”. Συνταγμα Иустина послужила источником последующих работ: Иринея, Ипполита, Епифания (?) и др. Следом за Иустином выступил с опровержением лже-именного знания Ириной (†202 г.), его 5 книг «Против ересей» (ок. 180 г.) является, наиболее авторитетным источником по своей древности. Так же существовало, в этот

период, большое количество трудов направленных, как против отдельных ересей, так и общих: Труд Агриппы Кастора против учения Василида, Мильтиада против валентиан, Мусана против энкратитив, Модеста против Маркиона, Игисиппа, который в своих 'Υπομνημα'та также опровергал гностиков. Третьим источником являются соч. Климента Александрийского: «Строматы», «Педагог» (там большой экскурс о энкратитах), новооткрытое послание Пс.-Климента (о ереси карпократов), «Выписки из Феодота». Многие можно почерпнуть из сочинений Тертуллиана († после 220), особенно его произведений направленных против еретиков: «О прескрипции», «Против валентиан», «Против Маркиона», «Против Гермогена» и др. У Оригена также можно найти много интересной информации о гностиках и их учении, которые разбросаны в различных его сочинениях. Мефодия Патарского «Диалог о свободе воли», против валентиан. Второй, после Иринея, сборник опровержений всех современных ересей, т.н. *Θιλοσοφουμενα*, большой труд, состоящий из 10 книг (до нас дошло 8), автором которого является Ипполит Римский († ок. 235 г.). Следующим большим сводом является *Panarion* епископа Кипрского Епифания († 403), произведение очень обширное и ценное. Слишком подробный трактат Епифания был впоследствии укорочен, составив удобное, для практических нужд, *Recapitulatio* (*Ανακεφαλαίωσις*), которое послужило источником для таких трудов, как каталог ересей Августина (*De haeresibus*), Отдела о еreseх в «Источнике знаний» Иоанна Дамаскина и «Схолии» Феодора бар Конаи. Рядом с Епифанием следует поставить Филастрия епископа Бресцинского, автора *Liber de haeresibus* (80-е гг. IV в.). Феодорит Кирский (395–466) написал историю ересей в пяти книгах. «Церковная история» Евсевия Кесарийского также содержит некоторые сведения о гностицизме. Существует еще антиеретические соч. таких писателей, как: Предесцинат, Исидор Гиспальский, Гонорий Августодунский, Геннадий Мессилианский, Вартапед Езник, Петр Сицилийский и др. Каждое поколение добавляло к старым новые ереси, например, ислам и манихеи. Опровержению манихеев (учение родственное гностицизму), посвящали свои труды Августин, Серапион Тмуитский, Анатолий Ликопольский и др.

²⁷² - Гностицизм опровергался Платином. Энн. II, 9 [Против гностиков], его учеником Порфирием, другим учеником Амелием, Симпликием. Комм. на «Руководство» Эпиктета (методично опровергает манихеев). Бриссон, 775, 780.

²⁷³ - Из русских исследований, наиболее важные: Болотов (во 2-ом т. Лекций по истории древней церкви), очень хорошая работа принадлежит проф. прот. А.М. Иванцову-Платонову «Ереси и расколы первых трех веков христианства», к сожалению, очень редкая книга. Были сделаны хорошие и полные обзоры гностицизма неким автором под псевдонимом Ю. Николаев [Юлия Данзас] «В поисках Божества» (первое изд. 1913 г.), а также М. Посновым «Гностицизм второго века и победа христианской церкви над ним» (Киев, 1917). Ряд важных заметок можно найти в монографии С.А. Федченко. Святой Ириней Лионский. Его жизнь и литературная деятельность. (СПб., 2008). СС. 171–192 и особенно в очерке Л. Писарева. Очерки из истории христианского вероучения патристического периода. Век мужей апостольских (I и нач. II в.) (СПб., 2009). СС. 142–248. Из современной литературы (более или менее полную библиографию, до 2004 г., см.: Н.И. Сагарда. Лекции по патрологии I – IV века./ Под ред. диак. А. Глущенко и А.Г. Дунаева. М., 2004. СС. 368–369) особо важны: Г. Йонас. Гностицизм. – СПб., 1998 [пер. с англ. изд.: Jonas H. The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity. Boston: Beacon Press, 1958; преимущество книги Йонаса над работами Данзас и Поснова состоит в том, что в его работе в научный оборот привлечены сочинения из Наг-Хаммади], книги Е.В. Афонасина. «В начале было...». Античный гностицизм. Свидетельства и фрагменты. – СПб, 2002 [На материале христианских апологетов, автор делает попытку выстроить целостную систему гностиков (за исключением школы Валентина), в книге представлены и все переводы фрагментов из гностиков, каковые находятся в творениях Иустина, Иринея, Ипполита, Климента, Оригена и проч.]. Его же. Школа Валентина. Фрагменты и свидетельства. – СПб., 2002 [книжка посвящена преимущественно гностическому учению Валентина и представителей его ветви]. Из последней литературы (не учтенной Дунаевым) посвященной гностицизму, можно порекомендовать работы Т. В. Толмачевой: Гностицизм: доктрина познания и

спасения [статья]; Копты: Египет без фараонов. – М., 2003, Ч.1, гл. 1. – С. 38–54; Концепции гностицизма как философская парадигма, объединяющая философско-религиозные учения I – IV вв. [Дис. к.ф.н] – Мурманск, 2003, по истории манихейства недавно появилась работа А.Л. Хосроева, совсем недавно была переведена книга Тобиаса Чертона. Гностическая философия от древности до наших дней. – М., 2008. Перевод рукописного наследия Наг-Хаммади на русский язык уже достигает несколько десятков трактатов (пер. можно отыскать в интернете).

²⁷⁴ - Федченков, 174; Болотов II, 172–173; Поснов, 110–114.

²⁷⁵ - Ларше (2), 32, прим. 4.

²⁷⁶ - Хосроев, 103–104; Krause, 241–242; Jonas, 379–380.

²⁷⁷ - Гностицизм – термин, введенный кембриджским профессором богословия и философии Генри Мором (1614–1687), для общего обозначения философско-религиозных школ и ересей первых веков христианства, объединённых попытками создать такое учение, в котором сочетались бы иудаизм, христианство и греческая философия.

²⁷⁸ - Федченков, 175–178; Ларше (2), 32, прим. 4.

²⁷⁹ - Федченков, 174.

²⁸⁰ - Троицкий, 383.

²⁸¹ - Описание этого сражения в различных его фазах в писаниях гностиков описывается при помощи сложной мифологии. Подробно см. в работах Е. Афонасина. В начале было...; Школа Валентина и др.

²⁸² - Бриссон, 777.

²⁸³ - «Если для платоников, – пишет Люк Бриссон, – этическая задача состоит в использовании разума, то для гностиков освобождение души от материи есть не следствие усилий, прилагаемых разумом, а плод знания сверхъестественного, данного в откровении и принесенного в мир божественным посредником. Обладание этим знанием является для человека способом личного участия в борьбе между злым и благим началами – борьбе, исход которой предопределен». Бриссон, 778.

²⁸⁴ - Сюда относятся школы Василида, частично Валентина, Маркиона, энкратиты и др.

²⁸⁵ - В первую очередь – это школа Карпократа.

²⁸⁶ - Ботен, 65–66.

²⁸⁷ - Πλωτίνος ὁ καθ' ἡμᾶς γεγονῶς φιλοσοφος ἐῷκει με'ν αἰσχυνομε'νω ὅτι ἐν σῶματίει. Такими словами начинает свое повествование о Плотине, его ученик и биограф Порфирий. Porphyrius. Vita Plotini. 1.1–2.

²⁸⁸ - Читти, 24.

²⁸⁹ - «...Аскетизм обязателен для всех христиан...». Ястремский, 819.

²⁹⁰ - Пономарев, 120.

²⁹¹ - Этимология слова монах ясно показывает, на индивидуальность подвижничества избранного тем лицом, которое избирает монашеский путь. Путь одиночества, даже внешнего (но не внутреннего) отрыва от Церкви.

²⁹² - Каппадокийцы, 12.

²⁹³ - Литература 1) по истории монашества: Казанский, П. История православного монашества на Востоке: в 2-х т. (М., 2000); Лурье, В.М. Призвание Авраама. Идея монашества и ее воплощение в Египте (СПб., 2001 [там же и вся новейшая библиография]); Сидоров, А.И. Становление культуры святости: древнее монашество в истории и литературных памятниках (М., 2002); Его же. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества (М., 1998); Burton-Christie, D. The World in the Desert. Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism (N.Y.; Oxf., 1993); Lohse B. Askese und Monchtum in der Antike und in der alten Kirche (Munche, 1969); Chitty, D. J. The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under Christian Empire. (N.Y., 1966; рус. пер.: СПб., 2007); Гарнак А. Монашество. Его идеалы и его история. (Рус. пер.: СПб., 1906); Болотов, В. Заметки по истории раннего монашества (фрагменты лекций)/Собрание церковно-исторических трудов. Т. 4. С. 349 и слл. (М., 2002); Диль, Ш. Юстиниан и Византийская цивилизация в VI в.: пер. с франц. (СПб., 1908). СС. 505–539; Карсавин, Л. Монашество в Средние века. (СПб., 1912); Robinson, N.F. Monasticism in the Orthodox Churches (London, 1916); Waddell, H. The Desert Fathers (London 1936); Ренье, Л. Повседневная жизнь отцов-пустынников IV века (М. 2008). 2) догматический, этический и мистический аспекты: Пономарев, П. Догматические основы христианского аскетизма по творениям восточных писателей-

аскетов IV века. – Казань, 1899; Зарин, С. Аскетизм по православнохристианскому учению: Этико-богословское исследование. Т.1. Основоположительный. Кн. 1: Критический разбор важнейшей литературы вопроса. Кн. 2: Опыт систематического раскрытия вопроса. – СПб., 1907; Минин, П. Мистицизм и его природа (Сергиев Посад, 1913); Его же. Главные направления древнецерковной мистики (Сергиев Посад, 1916) (Оба очерка перепечатаны в книге: Минин, П. Мистицизм и его природа. – Киев, 2003, с прилож. библиограф. рец. С.Л. Епифановича, СС. 145–148); Иларион (Алфеев), игум. Вы – свет мира (Клин, 2001). – СС. 101–118. Кроме перечисленных специальных работ, общие курсы по истории: Поснов, М. История христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054 г.), С.514–526, (Брюссель, 1964); Шафф, Ф. История христианской Церкви. Т.3: Никейское и посленикоевское христианство 311–590 г. по Р.Х., С. 103–162 [гл. 4]; Т.4: Средневековое христианство 590–1073 г. по Р.Х., С. 228–232 [гл. 8].

²⁹⁴ - Читти, 19–20.

²⁹⁵ - Шафф 3, 103.

²⁹⁶ - Ги, 8–9.

²⁹⁷ - Шафф 3, 107.

²⁹⁸ - В этом, безусловно, уверена Мирра Лот-Бородина (Lot-Borodine, 74), вторит ей и Алексей Сидоров (Сидоров (2), 83).

²⁹⁹ - Jaeger, 120; Giggs, 64; Сидоров, 95–108.

³⁰⁰ - Шафф 3, 108; Сидоров, 18–5.

³⁰¹ - Подробно об этом см. в старой, но дельной монографии: Палладий (Добронравов), еп. Великое светило Египта: Полное жизнеописание преп. Пахомия Великого, сост. по древн. рукоп. (М., 2002). Автором на базе коптских и греческих агиографических источников (в частности и рукописях) прослеживается история создания монастырских общин св. Пахомием (греч. форма от коптск. Пахом) и его ближайшими преемниками прп. Орсисием и Феодором Освященным. Новое исследование о Пахомии см.: Хосроев А.Л. Пахомий Великий. Из ранней истории общежительного монашества в Египте (СПб., 2004). Полезна в этом отношении библиографическая статья А.П. Лебедева: Коптские и арабские источники по истории древней,

преимущественно Египетской, церкви (Богословский вестник, 1892. – Т.1. – №1. – С. 249 и слл.) и критическая статья А.А. Спасского: Пахомий и Феодор, первые основатели киновитского подвижничества, по греческим и коптским сказаниям (Критические наброски)./ Спасский, А.А. Начальная стадия арианских движений и Первый Вселенский собор в Никее. Исслед. по истории др. Церкви [Сб. ст.]. – СПб., 2007. – СС. 123–168.

³⁰² - Я имею в виду, разные ориентиры: практическое, созерцательное направления в древнем подвижничестве.

³⁰³ - Шафф 3, 108; Еп. Петр, 4–5; Беляев, 292–293.

³⁰⁴ - Hieronymus. Ep. [Ad Eustochium] XXII,34 [Оцифровка на сайте: khazarzar.skeptic.net]; Рус. Пер.: в Дисперов, 137–175 [наш отрывок СС. 167–170].

³⁰⁵ - Шпидлик, 31.

³⁰⁶ - Подробнее об этом см.: Минин, П.М. Мистицизм и его природа (Киев, 2003).

³⁰⁷ - Алфеев (4), 101.

³⁰⁸ - Алфеев, 185.

³⁰⁹ - Рассел, 151.

³¹⁰ - Арранц IV, 305.

³¹¹ - Арранц IV, 305.

³¹² - Ваайман I, 120.

³¹³ - Беляев, 289–290.

³¹⁴ - Остроумов, 263.

³¹⁵ - Беляев, 290. Следует вспомнить, что ап. Павел, после обращения ко Христу взял обет назорейства (Деян.18:18), что жизнь первых христиан, описанная в Деяниях Апостолов (Деян.4:32–34) являет собой прообраз монашеской общины, что в исторических сведениях об апостолах Матфии (Климент. Стром. III, 26:3), Иакове Иерусалимском (Егесипп у Евсевия: Ц.И. II, 23: 1–9) они предстают пред нами, как аскеты и подвижники.

³¹⁶ - Ястремский, 820.

³¹⁷ - Иоанн Кассиан. Постановления 11, 17.

³¹⁸ - Мар Исхак. Сл. I, 5.

³¹⁹ - Мар Исхак. Сл. I, 7.

³²⁰ - Мар Исхак. Сл. I, 3.

³²¹ - «Сигор» можно перевести, как «маленькая [страна]». Иероним. Книга о именах гебрайских, 59–60, или, как «малый». Иероним. Евр. попр. Быт., 98–99.

³²² - См. нравственно-аскетическое и духовное толкование этого места у свт. Амвросия, Оригена: тексты в БКОЦ. ВЗ. Т.2, С. 96–98.

³²³ - Ястремский, 836.

³²⁴ - Радович, 207. О том же у Поснова. История христ. Церкви (Киев, 2007). С. 515; Дворкина. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви (СПб., 2008). С. 236–237; Прот. Мейендорфа. Введение в святоотеческое богословие (Минск, 2007). С. 208.

³²⁵ - Болотов, 360.

³²⁶ - Hieronymus. Vita Pauli. 4 – PL. 23 (2): 20B.

³²⁷ - Chrysostom. Adver. oppugnat. vitae monist. Lib. 1 – PG. 47:328.

³²⁸ - Подобный идеал был близок Клименту Александрийскому, Оригену и проч. См. Болотов, 365.

³²⁹ - Афанасий. Житие Антония, 2–3.

³³⁰ - Подробнее см.: [Холодов, Е.В.] Аскетические воззрения Евагрия Понтийского и Оригена (2006), с. 13: http://mg1.liveinternet.ru/images/attach/c/1/3749/3749720_Asketika_Evagriya_Pontiyskogo_i_Origena.pdf

³³¹ - В античности философами называли прорицателя, изрекающего оракулы, философом называли и Гомера, и Сивилл. Бриссон (2), 828–829. Иерофантом (ἱεροφάντην: Proclus . Theol. Plat. I.6.7 – Прокл. Платоновская теология I, 6.2; см. прим. 11 в рус. пер. на стр. 547), т.е. верховным жрецом, проводником в божественные таинства (мистагогом) неаплатоник Прокл называет Платона, или своего учителя Сириана (Proclus. Com. in Prm. 618.8; Proclus. Com. in Rep. I.71.24: ἱεροφάντης), точно так же и Порфирий говорит о своем учителе Плотине: ἱεροφάντην. Porphyrius. Vita Plotini. 15.5.

³³² - Это видно из того, что такие личности, как, например, Пифагор и Платон в позднеантичную эпоху обожествлялись и на основе их философского учения определялись религиозные культы, т. е. их философское наследие теологизировалось.

³³³ - Хотя следует выявить и кардинальное различие между иудаизмом и греческой философией. Если в иудаизме главной была идея о Мессии и его эсхатологическом Царстве, что и перешло в христианство (I – II вв.), как возвешение неминуемого конца света и наступления Царства Божия, то греческому менталитету это было чуждо. Правда уже во времена Филона и до Филона – Аристобул, была сделана попытка к синтезу, этот духовный мост был упрочен и усовершеншен христианскими авторами II – III вв.

³³⁴ - См.: Lampe, 1481–1483.

³³⁵ - О Пантене и его философских настроениях нам известно очень мало, Ориген свидетельствует о том, что Пантен был хорошо осведомлен в учениях современных ему ересей и философских школ (см. Евсевий. Ц.И. VI, 19:13). Можно предположить, что Пантен был эклектик и собирал семена истины с различных учений, тем самым, исходя из миссионерской направленности его проповеди. Климент сравнивает Пантена с сицилийской пчелой, собирающей нектар с различных цветов, говоря, что из всех его учителей Пантен был превосходнейший (Стром. I, 11: 2). Правда, Евсевий и Иероним говорят о нем, что он был «воспитан в правилах стоической философии» (Евсевий. Ц.И. V, 10; Иероним. О знам. муж. 36), но откуда Евсевий и следовавший за ним Иероним почерпнули эти данные, неизвестно. Климент – типичный эклектик, как он сам называет себя в «Строматах» (...), возможно это настроение передалось ему от Пантена. Что касается Оригена, то его следует причислить к христианским платоникам. Порфирий в «Жизни Плотина» и трактате «Против христиан» говорит, что Ориген обучался у того же учителя, что и Плотин (= Аммоний Саккас), о мире материальном и о Боге думал как эллин, жил всегда с Платоном, читал Нумения, Крония, Аполлофана, Лонгина, Модерата, Никомаха – среднеплатоников, читал книги пифагорейцев и стоиков (см. Porphyrius. Vita Plotini. 3.24 – 25; Евсевий. Ц.И. VI, 19: 6–9; Прокл. Платоновская теология, II, 31.8–10). Неоплатоник Прокл причисляет Оригена к комментаторам Платона, цитируя из его произведений и полемизируя с ним (см. Платоновская теология, II, 31.4–22; так же в «Комментарии на Тимей»: I.31, 60, 63, 68, 71, 77, 83, 86, 93, 162) И хотя К.Вебер (Weber, K. Origenes der

Neuplatoniker / Zetemata. – Munchen, 1967. Н. 27) и многие другие исследователи принимают теорию о двух Оригенах: неоплатонике и христианине, мы соглашаемся с мнением Р.В. Светлова, допуская, что Ориген-платоник и Ориген-христианин – одно лицо (См. прим. Р.Светлова в рус. пер. трактата Прокла «Платоновская теология», прим. 42 на стр. 563–564).

³³⁶ - Особенно усердно это постарался сделать Климент Александрийский, следуя по стопам Филона Александрийского, хотя, если Филон делал попытку привить библейское Откровение к древу платонизма, то Климент старался, напротив, привить античное наследие к древу христианского и библейского Откровения. Об этом в его «Строматах»: кн. 6 и 7, см. также: Алфеев (2), 115–116; Бриссон, 795 – 799.

³³⁷ - Уже в 1942 г. грузинский ученый Шалва Нуцубидзе, а следом за ним, но независимо от него, бельгиец Эрнст Онигман, в 1952 г., отождествили автора Корпуса Ареопагитик с антихалкидонским епископом Майюмы Петром Ивером. В современное время защитником этой теории был Мишель ван Эсбрук, сейчас эту позицию защищает и отстаивает питерский византист и патролог В.М. Лурье. Подробную аргументацию см.: Лурье (2), 84–86.

³³⁸ - Термин οἰκονομικὴ διδασκαλία – изначально означал главного учителя философии, главы кафедры, т.е. имеет философское происхождение. Изначально этот титул закрепился за преподавателями права в Университете древнего Берита (= Бейрут). Бриссон (2), 826. Этот титул был заимствован христианством и стал прилагаться к трем «Вселенским учителям» Церкви: свт. Василию Каппадокийскому, свт. Григорию Назианзину и свт. Иоанну Златоусту, которые отражают в себе полноту христианского учения: Василий – догматическая и каноническая акривия; Григорий – мистическое созерцание; Златоуст – нравственное совершенство.

³³⁹ - Иустин. Апология. I, 46; Исидор. Письма. I, 96; Климент. Строматы, VI, 55–58: 3; Григорий Богослов. Сл. 4, 43–44; 4, 72. Об этом: Алфеев (2), 111–131.

³⁴⁰ - Вот характерные тексты: «Изобретатель всякого зла диавол внушал войскам, чтоб они не себя обвиняли за грехи свои, но православную, отцами переданную веру монахов, которые

составляют училище божественной философии» (Феофан Византиец. Летопись (М., 1884. – С. 368)) «Под “философами”... я понимаю не тех, кто исследовал сущность вещей, и не тех, кто изыскивал начало мира, пренебрегая началами собственного спасения, но тех, кто презрел мир и жил в общении с вещами, возвышающими над этим миром» (Пселл. Хронограф. 4, 34), а следующее выражение принадлежит Иоанну Цецу (нач. XII в.): «Ложная философия – это та, которая кичится знанием, в то время как истинная философия – это философия монахов. Ее интересует смерть (т.е. искусство умирать – Е.Х.) и умерщвление плоти (аскеза – Е.Х.), она состоит в познании реальностей истинно существенных и в уподоблении Богу, насколько это возможно для человеческого существа. Она сопряжена узами дружества с Премудростью и с Богом, она из искусств есть самое высокое искусство и наука, воспарившая над прочими науками, она – возвышенная музыка, она – средство врачевания души» (Цец. Хиляды 10, 590–598: Цит. по Бриссон (2), 829). Как нетрудно заметить Цец воспроизводит здесь третью главу «Диалектики» Дамаскина (см. цитаты ниже).

³⁴¹ - Joan. Damasc. Dialectica 3 – PG. 94: 533BC.

³⁴² - Сидоров (2), 80.

³⁴³ - В частности «гностический идеал», или «идеальный гностик» Климента находит свое место и в наследии Евагрия. См.: Guillaumont, A. Le gnostique Clement d’Alexandrie et chez Evagre le Pontique./ ΑΛ_ΚΣΑΝΔΡΙΝΑ. Hellenisme, judaisme et christianisme a Alexandrie. – Paris, 1987. PP. 195 – 201. Тот факт, что в литературе отцов-аскетов (Лимонарий Иоанна Мосха и свт. Софрония; в писаниях прп. Максима Исповедника), фигурирует и цитируется Климент, наводит меня на мысль, что аскеты его читали, и читали.

³⁴⁴ - Подробнее о внутреннем делении души см. Ларше, Ж.-К. Исцеление психических болезней. – М., 2008 – (Православное богословие 5). – СС. 43–52.

³⁴⁵ - Ваайман I, 127.

³⁴⁶ - Минин, 2003. – С. 102; Цуркан, 2002. – ИП.

³⁴⁷ - Лосский, 2003. – С. 364.

³⁴⁸ - Образ, созданный Оригеном, впоследствии будет разработан многими отцами, начиная со св. Мефодия

Олимпийского, св. Афанасия и Григория Нисского, прп. Макария, Нила (Евагрия?), Максима Исповедника, которые канонизировали этот образ, очистив от гетеродоксальных тенденций Оригеновой мысли, придав им ортодоксальную направленность. Исключение представляет лишь Евагрий, который был последовательным оригенистом.

³⁴⁹ - Минин, 2003. – С. 105–106.

³⁵⁰ - Для Оригена, как я уже упоминал выше, обожение – соединение ума с Богом, для обожения тела в Оригеновой системе нет места. Для православной же традиции обожение – восхождение личности к подобию Божию, причем обожается вся природа, а не ум лишь только. По словам прп. Максима Исповедника: «Твердым и заслуживающим основанием обожения человеческой природы является Боговоплощение, которое делает человека богом в той мере, в которой Бог сам становится человеком». Гуроян, 2003. – С. 30–31.

³⁵¹ - Ваайман I, 127.

³⁵² - Ваайман I, 127.

³⁵³ - Лосский, 409–410.

³⁵⁴ - Об этом в «Мистическом богословии».

³⁵⁵ - Дионисий. К Гаю 1.

³⁵⁶ - Подробно см.: В. Лосский. Боговидение [сб. трудов]. М., 2003; Глава 7. СС.408 – 416. Большой интерес вызывает и письмо кардинала Николая Кузанского, направленное аббату и братьям в Тагернзее, датированное 1453 г. (рус. пер А.Ф. Лосева), где Кузанец дает краткое руководство концепции Дионисия о восхождении к Богу.

³⁵⁷ - Шпидлик, 120.

³⁵⁸ - По этому вопросу см.: Монашеская жизнь по изречениям Св. Отцов (переизд.: СТСЛ, 2008); Древне иноческие уставы прп. Пахомия, св. Василия Великого, прп. Иоанна Кассиана и прп. Венедикта./ Сост. еп. Феофан [свт. Феофан Затворник] (М., 1892); Евлогий (Смирнов), еп. Премирное служение (Владимир, 2000); Петр (Екатериновский), еп. Правила и практика православной аскезы (переизд.: СПб., 2000); Сирнов, С.И. Духовный отец в Древней Восточной Церкви: История духовничества на Востоке (М., 2003); Преподобного отца нашего Орсисия, аввы

Тавеннисийского, учение об устройении монашеского жительства (Оптина Пустынь, 1858; репр.: М, 1994); Демустье А. Монашеская жизнь: притча ее истории./Символ. – № 25. – 1991 г. – СС. 7–28.

³⁵⁹ - Безрогов, 122.

³⁶⁰ - Позднеевский (2), 270.

³⁶¹ - Васильев, 244.

³⁶² - Cyrillus Al. Frag. in Rom. [TLG 4090.003, 182.21–26].

³⁶³ - Коцианчич, 58, прим. 10

³⁶⁴ - Выражение Феофана Византийца (Летопись, М., 1884. – С. 368).

³⁶⁵ - Зарин, 310.

³⁶⁶ - По крайней мере, в дошедших до нас сочинениях Климента Александрийского, Тертуллиана, Киприана, Афанасия, Григорий Нисского, Григория Богослова, «Макариевского корпуса», Иоанна Златоуста такой схемы мы не найдем, хотя подобные, или близкие системы у них присутствуют. Зарин, 311, прим. 5. Нет похожей схемы и у свт. Василия, ни у прп. Ефрема Сирина (в подлинной сирийск. традиции). Что касается «Греческого Ефрема», в этой традиции писаний Ефрема (большинством ученых греч. корпус Ефрема, за небольшим исключением, не признается подлинным, см., например, монографию Себастиана Брока. Светящееся око. Духовный мир в видении св. Ефрема Сирина (на англ. Kalamozoo, 1992), или работы Д. Хеммердингер-Илиаду) имеется небольшой трактат «О восьми помыслах» (Творения. Т. 2. СС. 390–395), но он не принадлежит к подлинным соч. Ефрема, а его написание следует отнести в более позднюю эпоху (как минимум конец V – нач. VI столетия).

³⁶⁷ - Зарин, 310.

³⁶⁸ - Шпидлик, 295.

³⁶⁹ - Шпидлик, 295–296, 305 (прим. 7, 8).

³⁷⁰ - См.: Читти, 94; Шпидлик, 285–286; Фрадински – ИП; Хоружий, 45.

³⁷¹ - Сочинение Геннадия Марсельского (VI в.) является продолжением сочинения блаж. Иеронима «О знаменитых мужах». Русский перевод обоих трудов можно отыскать в книге «Церковные историки IV – V веков» (М.: РОССПЭН, 2007).

³⁷² - Рус. пер.: «Монах Евагрий... писавший необходимые в монашеском обиходе сочинения: в книге «Против восьми главных греховных искушений», был первым, кто так пристально обратил на них внимание, либо был одним из первых, подробно изучивших [этот вопрос]...» Геннадий Массилийский. О церк. пис. 11.

³⁷³ - Вот соответствующий текст из «Практика»: Περί τῶν ὀκτῶ λογισμῶν. Ὁκτώ' εἰσι παντες ὁ γενικῶ'τατοι λογισμοὶ ἐν οἷς περιέχεται πᾶς λογισμος. Πρῶτος ὁ τῆς γαστριμαργίας, καὶ μετ' αὐτὸν ὁ τῆς πορνείας π' τρίτος ὁ τῆς φιλαργυρίας τ' τέταρτος ὁ τῆς λυ'πησ' πέμπτος ὁ τῆς ὀρήσπ' ἑκτος ὁ τῆς ἀκηδίας ἑβδόμος ὁ τῆς κενοδοξίας ὁ ὄγδοος ὁ τῆς ὑπερηφανίας. Του'τους πάντας παρενοχλεῖν μὲν τῇ ψυχῇ ἢ παρενοχλεῖν, τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν ἐστὶ τὸ δε χρονίζειν αὐτοὺς μὴ χρονίζειν, ἢ π'αθη κινεῖν ἢ μὴ κινεῖν, τῶν ἐφ' ἡμῖν. Evagr. Pract. 6.

³⁷⁴ - В первую очередь Евагрий, конечно же, опирался на Священное Писание, затем на предшествующую традицию (Климент, Ориген), не исключено также, что Евагрий использовал и опыт эллинистической традиции (стоики). Шпидлик, 296; Хоружий, 45.

³⁷⁵ - Шпидлик, 296.

³⁷⁶ - В отношении этого автора, в науке существует целый ряд трудностей и предположений. Главная проблема – это т. н. ниловский вопрос: кому принадлежит целый ряд творений приписанный прп. Нилу Синайскому. В современной патрологии, за редким исключением (Фрадински – ИП), этот вопрос обычно решается следующим образом: 1) единственное сочинение, которое можно атрибутировать прп. Нилу Син., это «Сказания о избиении монахов на горе Синайской и о пленении Феодула, сына Нилова», 2) все другие приписаны Нилу Син., по недоразумению, и принадлежит на самом деле прп. Нилу Анкирскому (IV-V вв.), и 3) ряд других сочинений надписанных именем Нила Син./Анкирск., на самом деле принадлежат Евагрию Понтийскому и были приписаны прп. Нилу в целях защитить сочинения Евагрия, после его осуждения на V Вселенском соборе, от их полного уничтожения. Что же касается сочинения «О восьми духах лукавых», то сейчас принято считать, что оно не принадлежит Нилу Син., а, скорее всего, принадлежит Евагрию, т.к., хотя в большинстве греч. рукописях этот трактат приписывается Нилу, в

некоторых греч. и во всех сирийск. и эфиопск. (сирийская и эфиопская рукописная традиция имеет, в силу известных причин, более решающий аргумент при атрибуции) значится как творение Евагрия. Сидоров, 21; Исихазм, 182, 186–188; 200–201; 203–209. Таким образом, если сирийская, эфиопская и, частично греческая рукописная традиция считает автором трактата «О восьми духах лукавых» Евагрия, то мы становимся перед новой проблемой: как объяснить то, что о «Практике» Евагрий приводит одну схему восьми пороков, а в трактате «О восьми духах лукавствия» другую, отличную от той, которая приводится в «Практике»? С другой стороны, нет твердых оснований для отрицания того, что трактат «О восьми духах лукавых» не принадлежит Евагрию. Прп. Нилу Анкирскому он точно не принадлежит, по причинам вышеуказанным (сирийск. и эфиопск. атрибуция). Правда, на сирийском языке, сохранился трактат Нила Анкирского «О семи страстях», но он не имеет ничего общего с трактатом «О восьми духах лукавых».

³⁷⁷ - Евагрий. Слово о дух. дел. [Практик]. Гл. 6–14.

³⁷⁸ - [Пс.-]Нил. О восьми духах.; Кассиан. Собес. V, 18.

³⁷⁹ - Евагрий. Слово о дух. делании. 10.

³⁸⁰ - Цёклеру принадлежит специальная монография, посвященная вопросу о «восьми» лукавых помыслах: Zockler, O. Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden. Beitrag zur Dogmen – und zur Sittengeschichte, ins besondere der vorreformatorischen Zeit. – München, 1893. Монография в некоторых местах безнадежно устарела, но в целом может послужить в качестве изучения вопроса исторической генерации вопроса о «восьми» лукавых помыслах.

³⁸¹ - См. Зарин, 314.

³⁸² - Zockler, 29.

³⁸³ - Зарин, 315. Проф. С. М. Зарин, автор монументального труда по древне-христианской аскетике: Аскетизм по православно-христианскому учению: Этико-богословское исследование. Т.1. Основоположительный. Кн. 1: Критический разбор важнейшей литературы вопроса. Кн. 2: Опыт систематического раскрытия вопроса. – СПб., 1907. Проф. Зарин успел выпустить только Т.1-й своего труда из которого 2-я книга была переиздана: М., 1996;

Киев, 2007. Характеристики этого труда см.: Сидоров [2], VIII-XXXII [в целом, положительная]; Исихазм, 42 [отрицательная].

³⁸⁴ - Зарин, 318.

³⁸⁵ - Из внешних следует отметить следующие: 1) это, конечно, же Св. Писание, в котором хоть нет этого учения выраженного ясно, но имеется основа для него (напр. Гал.5:19–21), 2) предшествующая традиция богословская и аскетическая – Ориген, египетское монашество, 3) философские системы поздней античности: стоицизм, платонизм, аристотелизм. Из внутренних – это мистико-аскетический опыт отцов-аскетов. Хоружий, 45; Hausherr, 11–12; Guillaumont, I, 64–84.

³⁸⁶ - См. Стром. I, 30: ... εἰ γὰρ εὐκπατεῖαν φιλοσοφία ἐπαγγέλλεται γλῶσσης τε καὶ γαστρο_ς καὶ τὸν ἥτο γαστέρα (= порнεία)... Стром. III, 63: ... ἀλλ' οἷα εἴθευσατο ὁ κύριος τῷ ὄντι γὰρ τῆς ἐπιθυμίας κατέλυσεν ἐργά, φιλαργυρίαν, φιλονικίαν ('τυφος), φιλοδοξίαν (=κενοδοξία), γυναικομανίαν, παιδεραστείαν (=порнεία), οψφαγίαν (=γαστρι-μαργία), ἀσωτίαν к.т.λ. Таким образом, если в первом фрагменте Климент рассматривает вопрос о страсти, с точки зрения философии, то во втором фрагменте мы уже видим некоторую систему страстей, из которых сребролюбие (φιλαργυρίας) прямо встречается у Евагрия в числе 8-ми пороков, остальные же, такие как победолюбие (νικίαν) должно приравнять к виду гордости (τυφος), славолубие (φιλοδοξίαν) – то же, что и тщеславие(κενοδοξία), женомания и педерастия (γυναικομανίαν, παιδεραστείαν)относятся к области блуда (= порнεία), а опсофагия (οψοφαγίαν – лакомство, падкость до лакомых блюд), является разновидностью чревоугодия (γαστριμαργία), мотовство (ἀσωτίαν) же, может считаться разновидностью сребролюбия.

³⁸⁷ - По преданию, автором его считают прп. Макария Египетского (Великого), но в современной науке имеется тенденция к тому, что на самом деле автором обширного корпуса сочинений, приписываемых св. Макарию, был некто другой (некий подвижник конца IV, начала V века), по одной из гипотез им был некий Симеон Месопотамский. Подробнее см.: Дунаев, 119–158.

³⁸⁸ - Ср.: Greg. Nyss. De virg. 4.1.15: ... πλεονεκτίαν (корыстолюбие, любостяжание φιλαργυρίαν)... φθόνον (зависть), ὀργήν (гнев)... μῖσος (ненависть) ... κενηδο_ξίης (тщеславие)... ἐπιθυμίαν (= порнεία).

³⁸⁹ - Восемь пороков по свт. Василию, следующие: 1) гордость – первый из всех (Твор. 2, 99); за ним 2) пьянство – мать порока (Твор. 4, 210); 3) тщеславие – от гордости берет свое начало; с ним тесно связаны 4) самолюбие и 5) славолубие; от этой троицы пороков берет начало 6) зависть; 7) гнев и 8) сребролюбие, или любостяжание, которое разлучает от любви к Богу. См. Рейзмир, 20–35.

³⁹⁰ - Авва Исаия приводит список, в котором выделяет следующие восемь пороков: 1) блуд; 2) похотение; 3) сребролюбие; 4) оглавление; 5) гнев; 6) завистничество; 7) тщеславие; 8) гордость. Авва Исаия. Поуч. 28, 2.

³⁹¹ - Хотя существовала тенденция сократить их и до семи, так прп. Иоанн Синайский в «Лестнице» пишет: «Некоторые имеют обыкновение писать о тщеславии в особенной главе и отделять оное от гордости; посему и говорят они, что начальных и главных помыслов восемь. Но Григорий Богослов и другие насчитывают их семь. С ними и я более согласен...». Иоанн Синайский. Лестница. 22. Свт. Григорий Богослов в 39 слове пишет о семи духах злобы, противопоставляя им семь духов добродетели. Григорий Богослов. Слово 39 [Твор. 1, 650].

³⁹² - Шпидлик, 296. Хотя история о семи смертных грехах уходит своими корнями в глубокую древность. По предположению, высказанному в книге Мортон Блумфильда «СЕМЬ СМЕРТНЫХ ГРЕХОВ» (1952), концепция семи грехов восходит к распространенному во многих мистических учениях Востока (как показал и Вильгельм Буссе уже в 1901 г.) представлению о семиступенном пути души через планетарные сферы (особенно важное значение это представление имело в гностицизме): душа после смерти должна была пройти через семь «остановочных пунктов» («в мистериях Митры мы находим идею восхождения души через семь ворот к высшему небу вечного света» – Клемен, 91), каждый из которых охранял демон – злой или добрый. К этим семи демонам Блумфилд и возводит учение о семи грехах. Не без влияния аллегорических толкований Апокалипсиса, на латинском Западе, семь голов вышедшего из моря демонического зверя (Откр.13:1) были осмыслены как семь грехов. В комментарии на Апокалипсис, приписываемом Амвросию Медиоланскому, говорится: «семь голов обозначают семь основных грехов (vitia

principalia)», далее перечисляются сами грехи: «первый – почитание идолов (cultura idolorum), второй – сладострастие – (libido), третий – гнев (ira), четвертый – гордыня (superbia), пятый – разнузданность, излишество (luxuria),... шестой – жадность, скупость (avaritia), седьмой – богохульство, или раздор (blasphemia, sive discordia)» (Пс.-Амвросий Медиоланский. Разъяснение семи видений из книги Апокалипсис. CAP. XIII, v. 1. СОЕ. 881–882). Это толкование, помещенное и в Патрологии Миня (PL 17, 765–970) в числе сочинений Амвросия, на самом деле не принадлежит перу этого отца Церкви. «Ряд обстоятельств, – пишет Б. Деревенский, – заставляет отнести этот труд к позднему времени. Библейские цитаты приводятся здесь по Вульгате Иеронима; в одном месте перечисляются авторитетные «защитники Церкви», в том числе и Амвросий; в другом месте говорится о нашествии сарацин, то есть арабов-мусульман, а также о государствах бургундцев и франков и пр. Следует думать, что сочинение это появилось не ранее IX века. Мохов [Статья: Грехи смертные и демоны]. – ИП; Деревенский, 610.

³⁹³ - PL. 76. Col. 671. Цит. по Махов [Статья: Грехи смертные и демоны]. – ИП.

³⁹⁴ - Цит. по Махов [Статья: Грехи смертные и демоны]. – ИП.

³⁹⁵ - ΣΤΑΜΟΥΛΗΣ. – <http://www.kathimerini.gr>.

³⁹⁶ - Подобное гротескное изображение демонов семи смертных грехов можно было встретить на гравюрах (Например, гравюра Ханса Бальдунга Грина (1511 г.) из книги «Buch Granatapfel»).

³⁹⁷ - При этом следует учесть, что семеричная схема, находящаяся в трудах Петра Могилы, или еп. Петра, значительно отличается по своему построению от классической (с XIV в.) латинской SALIGIA (см. Табл. №3). Так в «Православном исповедании» Петра Могилы последовательность семи смертных грехов такая: 1) гордость; 2) любостяжание; 3) зависть; 4) злопомытование; 5) блуд; 6) чревоугодие; 7) беспечность. Могила. Прав. исп., III, 23. У еп. Петра: 1) гордость; 2) чревоугодие; 3) сладострастие; 4) уныние; 5) корыстолюбие; 6) гнев; 7) зависть. Что же касается генерации латинской схемы в Западном мире, то первоначально свт. Григорий Великий расположил семь смертных грехов таким образом: 1) гордыня, которую Григорий объединил с

тщеславием в одно целое (внеся понятие тщеславия в гордыню); 2) зависть (это новое, что внес Григорий в список, поставив ее на место печали), 3) гнев, 4) уныние (позднее было заменено на ленность), 5) алчность (= сребролюбие), 6) чревоугодие и 7) сладострастие (= блуд). У Данте (в «Божественной комедии») семь смертных грехов расположены так: 1) похоть, 2) чревоугодие, 3) алчность, 4) лень, 5) гнев, 6) зависть и 7) гордыня. Позднее, для лучшего усвоения памятью семь грехов были расположены так, что по первым буквам каждого из семи латинских слов была составлена аббревиатура SALIGIA (superdia † avaritia † luxuria † invidia † gula † ira † apatia).

³⁹⁸ - Например, см. книжечку: [Феодор (Спасский), архим.] Беседы о страстях. (М., 2000).

³⁹⁹ - Seven deadly sins – Wikipedia.

⁴⁰⁰ - Удивительно, но именно так считал и сам Евагрий: «Первым из всех помыслов является помысел себялюбия, а за ним – [остальные] восемь». Евагрий. Мысли. 41.

⁴⁰¹ - Так же и прп. Дорофей Газский говорит, что гордость бывает мирская и монашеская: мирская гордость есть та, когда кто гордится перед ближним своим, что он богаче или красивее его, или что носит лучшую, нежели тот, одежду, или что он благороднее его. Монашеская же гордость есть та, когда кто тщеславится, что он упражняется в бдении, в посте, что он благоговееен, хорошо живет и тщателен. Дорофей. Поуч., 2; Кассиан. Постановления. 12:2.

⁴⁰² - Примечательно, что в католической традиции похоть (сладострастие), хотя и связана с понятием блуда, но гораздо шире его. Похоть, в общем, определяется, как космофилия, т.е., как похотствование с миром, который, по слову Апостола проходит с похотью его (1Ин.2:17). Как пишет в своей довольно интересной монографии А. Позов страсть сладострастия (похоти) «наиболее характерная для вожделевательной части души, эпитимии, страсть свойственна не только человеку, но и надземной, космической иерархии духов и Князю мира сего, “сынам противления”» (ср. Ин.8:44). В виде сластолюбия, сладострастия и любострастия, – продолжает А. Позов, – похоть выражается в гиперсексуализме со всеми ее извращениями и ведет к греху прелюбодеяния. Вся мировая литература пестрит произведениями, посвященными

теме сладострастия и прелюбодеяния. Инфернальный аспект сладострастия нашел свое предельное выражение в литературном типе Дон Жуана. О многосложности и многогреховности блуда, его разновидностей и разветвлений говорит апокалиптический образ «великого города Вавилона» и «жены-блудницы» (см. Откр. 17–19). Позов – ИП.

⁴⁰³ - Шпидлик, 296.

⁴⁰⁴ - Шпидлик, 297.

⁴⁰⁵ - ΣΤΑΜΟΥΛΗΣ. – <http://www.kathimerini.gr>

⁴⁰⁶ - Различение смертных и бессмертных грехов было проведено уже в Новом Завете – ап. Иоанном: «есть грех к смерти... но есть грех не к смерти» (1Ин.5:16–17). Смертные грехи приводили к вечному отчуждению души от Царства Божьего – что и было настоящей смертью: «поступающие так Царствия Божия не наследуют» (Гал.5:21). Эти грехи позднее рассматривались не только как губительные для души, но и как первичные и исходные по отношению к другим грехам: смертный грех «порождает прочие, будучи их финальной причиной», писал Фома Аквинский в «СУММЕ ТЕОЛОГИИ» (Т. 2, Qu. 88).

⁴⁰⁷ - Евагрий. Рассуждения. 2; Евагрий. Мысли. 26, 36; Максим. О любви. 2: 20.

⁴⁰⁸ - Евагрий. Слово о дух. делании. 43.

⁴⁰⁹ - Евагрий. Слово о дух. делании. 6; Мысли. 41.

⁴¹⁰ - Евагрий. Слово о дух. делании. 7.

⁴¹¹ - Иоанн Лествичник. Лествица. 14.

⁴¹² - Дорофей. Поучения.

⁴¹³ - Иоанн Кассиан. Собеседования. V, 11.

⁴¹⁴ - Климент Алекс. Стром. III, 63.

⁴¹⁵ - Евагрий. Мысли. 30; [Пс.-]Нил. О восьми духах. 4.

⁴¹⁶ - Евагрий. Мысли. 66.

⁴¹⁷ - Именно таково, в общем, учение святоотеческое, намеченное еще свт. Григорием Нисским (см. трактат «Об устройении человека») и блаж. Августином (см. трактат *De bono conjugali*; О кн. Быт. 9,3), и раскрытое прп. Максимом Исповедником: «От нас и через нас Он (т.е. Христос – Е.Х.) воспринял все, что присуще нам, кроме греха; и для этого Ему не понадобилось естественное брачное соитие. Думаю, тем самым

Он также показал, что был, наверное, и другой предузнанный Богом способ, каким люди могли бы плодиться и размножаться, если бы первый человек сохранил заповедь.» (Амбигвы, цит. по БКОЦ: ВЗ. Т.1. – С. 50). См. Лурье, 360–363; 397. Ср. у св. Геннадия II Схолария, патр. Константинопольского (XV в.): «Итак, все это, данное от Бога (т.е. первоначальное райское блаженство – Е.Х.), было достаточным для семян нашего естества (т. е. для наших прародителей); долженствовало же, чтобы они вместе с несением своего служения совместно и наполнили мир своим потомством и, как один из них произошел из ничего, а вторая – от одного, так, в свою очередь, чтобы от них двоих возросли множества, неким бесстрастным. способом размножения...». Геннадий Схоларий. Слово на Благовещение. 11.

⁴¹⁸ - Такова последовательность закономерна, но бывают и исключения. Так, например в «Житии прп. Симеона Нового Богослова», составленном его учеником прп. Никитой Стифатом встречается указание на то, что помысл блуда поражал одного подвижника из-за того, что тот был горд своими заслугами. Никита Стифат. Житие Симеона. 149.

⁴¹⁹ - Кассиан. Постановления. 6:1.

⁴²⁰ - Преп. Нил Синайский пишет по этому поводу: «Разумей, что отдельные виды блуда бывают совокуплены вместе – блуд телесный и блуд духовный. Когда блудный помысел срастворятся с твоим духом (= умом), тогда твоя душа сочетается с обольстительным в ней впечатлением». Цит. по Шиманский, 202.

⁴²¹ - Шиманский, 201. Это деление восходит к авве Пахону. См. о нем. В «Лавсаике», гл. 29.

⁴²² - Климент Алекс. Стром. III, 63.

⁴²³ - Этот порок чаще поражает людей, которые пытаются жить воздержанной жизнью, т. е. не женатых/замужних, хотя бывает и у семейных людей. Для общего ознакомления можно порекомендовать, не потерявшую до сих пор свою актуальность, старую монографию проф. Г. Роледера «Онанизм».

⁴²⁴ - Греч. слово означает изнеженность, безволие. Но это же слово стало традиционным у св. отцов для передачи понятия мастурбация (рукоблудие). Например, в «Пандектах» Никона Черногорца (XI в.) оно встречается трижды: два раза в значении рукоблудие: «...если кто, впадает в рукоблудие (μαλακία) прежде

его служения (т.е. рукоположения). тому нет запрета на рукоположение, ...но если же и после рукоположения пребывает в этом... да не служит» (С. 172–173); « ...если рукой услаждалась (χείρον μαλακία; относится к монахиням), то 40 дней пусть удерживается, поклоны творит и кается в течении 30 дней, и затем может причащаться» (С. 424 – греч.), третий раз – возможно, групповое рукоблудие: «аще ли друуга къ друуге смесь соугоубоую стрсеь и сласть в двою бо есть дшю тем днии соухоедоущии и прочая... » (С. 424 – слав.). Никон. Панд. (юр.).

⁴²⁵ - Лавсаик, 251.

⁴²⁶ - [Пс.-] Нил. О восьми духах. 7; Евагрий. Мысли, 53; Добротолубие, 244.

⁴²⁷ - Добротолубие, 243; Иоанн Синайский. Лествица. 16, 2.

⁴²⁸ - Добротолубие, 302; Шпидлик, 298.

⁴²⁹ - Изъясняя этот стих Евангелия свт. Иоанн Златоуст говорит, что те, которые господином своим имеют Маммону, тем самым свергнув с себя «кроткую власть» Господа Иисуса Христа, покоряются «жесточайшей тирании», где этот тиран, т.е. сребролюбие мучит их еще до мучения. Из-за любостяжания «в настоящей жизни» происходит величайший вред: ссоры, поношения, распри, страдания, душевная слепота. Более того, что хуже всего, «служение маммоне лишает небесных благ». Цит. по БКОЦ: НЗ. Т. 1а. – С. 181.

⁴³⁰ - Иоанн Синайский. Лествица. 16.

⁴³¹ - У Евагрия, как уже было отмечено выше перед гневом поставляется печаль (порядку евагриевой схемы следует Иоанн Дамаскин см.: Иоанн Дамаскин. О восьми страстях. 1; 5).

⁴³² - Шпидлик, 299; Евагрий. Сл. о дух. делании. 24.

⁴³³ - Не тогда ли, когда облек нас милостивый Господь в «ризицы кожаны» (Быт.3:21)? По всей видимости нет. Св. Отцы под кожаными ризами видят смертность, страстность (= болезненность) и тление, которым подверглось наше естество после грехопадения. Ефрем Сирин. Толк. на Быт. 2:33; Августин. О Троице; Ориген. Гом. на Лев. 6:2; Григорий Нисский. О душе и воскресении. 10. См.: БКОЦ: ВЗ. Т.1. – С. 119–120. Гнев же был в человеке первоначально, хотя греховной страстью, – как говорит прп. Симеон Новый Богослов, – стал после грехопадения. «Гнев в

своей основе, – пишет свящ. В. Коржевский, – это законная, необходимая богоподобной природе человека способность души. Гнев вложен Творцом в первозданную природу человека как энергия, ревность, рвение». Греч. θυμός – производное от глагола θύω, который в форме действительного залога значит зажигаю, а в форме среднего залога – горю, пламенею. Это понятие включает в себе рвение к добру и пламенную ненависть ко злу. Способность эта сердечная, эмоциональная. Коржевский, 160; Зарин, 278, прим. 81.

⁴³⁴ - Иоанн Синайский. Лествица. 26: 155; Шпидлик, 299.

⁴³⁵ - Евагрий. Слово о дух. дел. 10; [Пс.] Нил. О восьми духах. 11. Здесь следует обратить внимание на указание Евагрия на то, что дух печали иногда следует за духом гнева, это косвенное доказательство того, что «Слово о духовном делании» и трактат «О восьми лукавых духах» (приписываемый Нилу), мог принадлежать одному лицу: Евагрию. Можно предположить, что первоначально Евагрием было обнародовано сочинение «О восьми лукавых духах», в котором последовательность восьми помыслов была соблюдена по причинно-следственной связи. Затем Евагрий написал сочинение «Слово о духовном делании» (Практик), для Анатолия, где изложил практическое руководство монашеского делания в более широком ракурсе, и там более кратко упомянул о восьми родовых помыслах (возможно, что трактат «О восьми лукавых духах» Анатолий имел у себя), в общем контексте своего очерка духовно-практического монашеского делания, и мог не следовать точному причинно-следственному порядку в следовании восьми помыслов.

⁴³⁶ - [Пс.] Нил. О восьми духах. 11; Кассиан. Постановления. 6: 4.

⁴³⁷ - Кассиан. Постановления. 6:9.

⁴³⁸ - Кассиан. Постановления. 6:10; Ефрем. О восьми помыслах [Твор. 2, 391]; Шпидлик, 299.

⁴³⁹ - Кассиан. Постановления. 6:10.

⁴⁴⁰ - Ефрем. О восьми помыслах [Твор. 2, 391].

⁴⁴¹ - В сущности, дух уныния это та же печаль плотская, но на более высоком уровне воздействия.

⁴⁴² - Оуныніе – удрученное состояние духа; беспечность, бездействие в деле спасения. Дьяченко, 758.

⁴⁴³ - Так считает Гийомон, а за ним и Сидоров, который говорит, что Евагрий первым провел это отождествление. Сидоров [3], 214, сн. 39. Более осторожно поступает Т. Шпидлик, говоря, что Евагрий «вероятно... первым отождествил...». Шпидлик, 300. Но подобное отождествление встречается и ранее Евагрия, так, в «Толковой псалтири» Зигавина (в пер. Никодима) на это место псалма приводится такое толкование: «А под полуденным демоном, одни, как-то Евсевий (?) и другие, называют демона лености и беспечности (ακηδεια), располагающего людей, особенно в полуденное время лежать». Зигавин. Толк. Пс. – С. 724. Но в издании Миня отсутствуют слова «как-то Евсевий» и там просто сказано, что демон полуденный – есть уныние (Euthym. Psal.90 = PG.128: 940C). Откуда взялся Евсевий – непонятно. В комментариях Евсевия на псалмы, как показала проверка по TLG, выражение «демон полуденный» никак не связывается с унынием. Такое же толкование встречается в «Изъяснении Псалмов» свт. Афанасия Великого [Твор. 4, 303 – PG. 27: 401], хотя некоторые оспаривают авторство (по крайней мере некоторых фрагментов) св. Афанасия. Сагарда, 601, прим. 1. У Евагрия отождествление демона полуденного с унынием встречается в «Слове о духовном делании», гл. 12.

⁴⁴⁴ - Евагрий. Сл. о дух. делании. 12; Кассиан. Постановления. 9: 1–2.

⁴⁴⁵ - Св. Иоанн Кассиан пишет, Что: «Седьмой подвиг предлежит нам против духа тщеславия – многообразного, разнovidного и тонкого, так что едва можно самыми прозорливыми глазами, не говоря предостеречься, но предвидеть и распознать его». Кассиан. Постановления. 11:1.

⁴⁴⁶ - Евагрий. Сл. о дух. делании. 13, 31.

⁴⁴⁷ - [Пс.]Нил. О восьми духах. 15.

⁴⁴⁸ - Иоанн Синайский. Лествица. 22:5.

⁴⁴⁹ - Евагрий. Сл. о дух. делании. 13.

⁴⁵⁰ - Ср. Иоанн Синайский. Лествица. 26:155.

⁴⁵¹ - Иоанн Синайский. Лествица. 22: Предисл.

⁴⁵² - Кассиан. Постановления. 12:1.

- 453 - Свешников, 83.
- 454 - Евагрий. Сл. о дух. делании. 14.
- 455 - Ориген считает гордость величайшей из всех грехов, т. к. она – изначальный грех Лукавого. Златоуст называет гордыню корнем и матерью греха. Шпидлик, 303.
- 456 - Прп. Максим Исповедник говорит, что гордость (ὕπερηφάνια) возникает тогда, когда другие страсти уже бездействуют (= ἀνεπερghsia), либо по причине их затишья, либо по коварству демонов, которые отступают, оставляет место царице пороков – гордыне. Maximus. Capita de caritate. 2: 40 [TLG: 2892.008, 2.40].
- 457 - Шпидлик, 303.
- 458 - [Пс.-] Ефрем. О восьми помыслах [Твор. 2, 391]; Иоанн Дамаскин. О восьми страстях. 2–4.
- 459 - Ефрем. Сл. о дух. делании. 15.
- 460 - Кассиан. Постановления. 5:5, 8, 9.
- 461 - Иоанн Синайский. Лествица. 14:12. прп. Иоанн критикует место из Евагрия: Сл. о дух. делании. 16.
- 462 - Кассиан. Постановления. 5: 10, 21; 6 и др.
- 463 - Кассиан. Постановления. 6:5.
- 464 - Евагрий. Сл. о дух. делании. 20, ср. 15.
- 465 - [Пс.-]Ефрем. О восьми помыслах [Твор., 391]; Иоанн Дамаскин. О восьми страстях. 5 – 7; Евагрий. Сл. о дух. делании. 19, 20, 27; Иоанн Синайский. Лествица. 8:23; Василий. Бес. 10. На гневливых.
- 466 - Иоанн Синайский. Лествица. 22:35.
- 467 - Аржаев, 190.
- 468 - Аржаев, 192–193.