



# Духовные Ласточки. 2020 (1, 2)

Сборник статей

Денис Глазистов

**Духовные Ласточки.  
2020 (1, 2). Сборник статей**

«Издательские решения»

**Глазистов Д. И.**

Духовные Ласточки. 2020 (1, 2). Сборник статей /  
Д. И. Глазистов — «Издательские решения»,

ISBN 978-5-44-984838-3

Ласточек называют первыми вестницами весны, и проповедь Слова Божия по всему миру является признаком конца этого мира и наступления Царствия Божия. Поэтому духовных просветителей и миссионеров называют «духовными ласточками» или еще — «ангелами Апокалипсиса». Настоящий сборник научных статей позволит вдумчивому читателю глубже вникнуть в Евангельское Откровение.

ISBN 978-5-44-984838-3

© Глазистов Д. И.  
© Издательские решения

## Содержание

Том первый	6
Вступление редактора	6
Понятия смерти и тления в традиции греческой христианской литературы (II—XV вв.) в контексте полемики с эволюционизмом	8
Разбор понятия «смерть»	8
Определения смерти	9
Понятие смерти в Священном Писании	10
Причина смерти телесной – духовная смерть	10
Краткие итоги	12
Понятие тления (φθορά) в греческой письменности	14
Краткие итоги	17
Нетленность мира до грехопадения	18
ἄφραστος ἡδονή	18
ἄφθαρτος ἡδονή	20
ἄφθαρτος τροφή	21
Краткие итоги	24
Нетленность всего первозданного мира	24
Святые отцы против эволюции	24
Краткие итоги	27
Второй закон термодинамики	28
Выводы	28
Библиография	29
Литература	33
Корректное восприятие понятия этнофилетизма	35
Образ Обожения	41
Краткое содержание	41
Предварительные замечания о понятии тропос	42
Обожение человеческой природы Воплощенного Слова	44
Обожение человека	46
Конец ознакомительного фрагмента.	47

# **Духовные Ласточки. 2020 (1, 2)**

## **Сборник статей**

*Главный редактор* Денис Игоревич Глазистов

*Автор статей* Александр Сергеев, диакон

*Автор статей* Иннокентий (Глазистов), иеродиакон

*Автор статей* Жан Клод Ларше

ISBN 978-5-4498-4838-3

Создано в интеллектуальной издательской системе Ridero

## Том первый

### Вступление редактора

Настоящий сборник статей открывает серию «Духовные ласточки» Общества любителей духовного просвещения.

Пророк говорит – «глаголет Господь: и пошлю глад на землю, не глад хлеба, ни жажду воды: но глад слышания слова Господня» (Ам. 8:11). Свт. Игнатий Брянчанинов так говорит об этом:

«В мире скорбни будете, предвозвестил Спаситель ученикам Своим, но дерзайте, яко Аз победих мир» (Ин. 16, 33). И вот, это предсказание Спасителя совершается над последователями Его в течение тысячи восьмисот пятидесяти двух с половиной лет. Но скорби, постигавшие малое Христово стадо на этом пространстве времени, очень различны. Сперва было явное гонение на христиан: все двенадцать главных апостолов Христовых, за исключением Иоанна Богослова, окончили земное странствование насильственной смертью. Впоследствии времени это явное гонение преобразилось в более тонкое, неприметное для каждого, но вполне ясное для умов очищенных: начали требовать гонители от христиан не отречения от Христа, а принятия ереси, столько же душепагубной, как и отречение, т. е. требовать не прямого нечестия, но злочестия. Далее гонение сделалось еще тоньше: оставлено на произвол верование во Христа, а отвергнуто жительство по заповедям Христовым – принято жительство противоположное им, отчего вера никак не может перейти из вводной в деятельную, тем менее в живую, т. е. духовную. Вера без дел веры, т. е. без исполнения заповедей Христовых, мертва (Иак. 2, 20). Самые вводные познания ее остаются для человека крайне темными и сбивчивыми, как необъясненные в нем и ему деянием, паче – Духом Святым. В этом состоянии сбивчивости и темноты мы видим в настоящее время многих, считающих себя христианами и даже учителями Христовой Церкви, – из них иной не верит чудесам Христовым, исчисленным в Евангелии; другой верит одной части учения Христова, а другую отвергает; иной не верит существованию демонов; опять иной думает, не умея различить дел веры от дел естества, что все спасутся за свои добрые дела, и проч. и проч. По этой причине весьма редко можно слышать истинное слово Божие из уст человеческих, хотя и часто можно слышать поддельное. Глад слышания слова Божия – вот бедствие, несравненно тягчайшее бедствие всех бедствий, которые когда-либо были попущены на христиан. Но и это – попущение Божие, которое должно переносить с преданностью воле Божией. Гнев Божий понесу, говорит пророк. По тягости скорбей, попущенных на настоящее поколение, Господь с особенною благостью прощает согрешения его.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Свт. Игнатий (Брянчанинов). Скорби христиан; глад слышания слова Божия в последнее время // Письма. Из писем монахине Досифее. От 18 июля 1853 года.

Настоящий сборник призван утолить этот глад. Избранные богословские и духовно-просветительские статьи, выполненные на высоком научном уровне, предлагаются вдумчивому читателю в пищу для ума и сердца.

## **Понятия смерти и тления в традиции греческой христианской литературы (II—XV вв.) в контексте полемики с эволюционизмом**

*Иеродиакон Иннокентий (Глазистов)  
монах Московской духовной академии  
deacon.innocentius@gmail.com*

**УДК 213 (811.14)**

### **Аннотация**

В настоящей работе рассматриваются понятия смерти (θάνατος) и тления (φθορά) в греческой христианской литературе. Главной задачей исследования является выяснение возможности приложимости этих понятий к миру до грехопадения (в частности, в работе рассматривается святоотеческая экзегеза Рим. 5, 12). Отсутствие в святоотеческой письменности текстов, подтверждающих наличие смерти в первозданном мире, является важным аргументом против возможности совмещения православной веры с эволюционной теорией происхождения.

### **Ключевые слова**

Происхождение мира, тление, смерть, грехопадение, рай, эволюция

**Для цитирования:** *Иннокентий (Глазистов), иерод.* Понятия смерти и тления в традиции греческой христианской литературы (II—XV вв.) в контексте полемики с эволюционизмом // Духовные ласточки. 2020. Т. 1. С. 13—67.

## **Разбор понятия «смерть» Постановка вопроса**

Не так давно в нашей академии состоялся научный семинар<sup>2</sup>, посвященный обсуждению вопроса совместимости синтетической теории эволюции с православным богословием, на которой был поднят ряд важных богословских вопросов. Обсуждение затронуло проблему смерти и тления как вещей, связанных напрямую с грехопадением человека, и которых, согласно православному вероучению, не могло быть до прегрешения Адама. Согласно Священному Писанию, «Бог создал человека для нетления и соделал его образом вечного бытия Своего; но завистью дьявола вошла в мир смерть, и испытывают ее принадлежащие к уделу его» (Прем. 2, 23—24). «Бог не сотворил смерти и не радуется погибели живущих, ибо Он создал все для бытия, и все в мире спасительно, и нет пагубного яда, нет и царства ада на земле. Праведность бессмертна, а неправда причиняет смерть» (Прем. 1, 12—14). «Как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков» (Рим. 5, 12). Согласно же эволюционной теории, именно благодаря тлению и смерти было возможно происхождение мира в таком виде, в каком мы наблюдаем его сегодня.

Вот несколько вопросов, которые с необходимостью встанут перед нами, когда мы задумаемся о том, настолько возможно (и возможно ли вообще) верить в эволюцию тем, кто считают себя православными христианами: что такое смерть? Что такое тление? Является ли прекращение существования смертью? Могли ли животные в раю питаться, было ли у них

---

<sup>2</sup> «Синтетическая теория эволюции: аргументы „за“ и „против“», 30.10.2019 г.

пищеварение? Является ли гибель растений смертью, а их гниение, увязание – тлением? Чьё прекращение бытия может считаться тем, что именуется *θάνατος*, а где это всего лишь путь естественного обмена веществ? И где же находится та граница, проходя за которую наши размышления уже станут опасной ересью?

В настоящем докладе попробуем разобраться с двумя ключевыми понятиями – смерти и тления.

## Определения смерти

Древнеримский философ-стоик Сенека говорил: «Смерть – это небытие»<sup>3</sup>. Согласно современному светскому законодательству, смертью называется прекращение жизнедеятельности человека, «при полном и необратимом прекращении всех функций» головного мозга<sup>4</sup>. Устанавливается она «на основании наличия ранних и (или) поздних трупных изменений»<sup>5</sup>. То есть выделяется два аспекта: первый – это смерть мозга, в силу необратимости процесса делающая невозможным дальнейшую жизнедеятельности человека, второй – наличие необратимых «трупных изменений», того, что в философской традиции принято называть «истлением» (*διαφθορά*).

Оба эти аспекта показывают смерть именно в своем биологическом аспекте, когда живое существо прекращает бытие согласно своей сущности (согласно божественному замыслу (логосу) о нём), и разлагается вновь на те стихии, из которого оно было сложено. Однако такое определение не может быть удовлетворительно для обозначенной нами проблемы, так как оно одинаково подходит как к животному, так и растительному миру, и даже к миру грибов и бактерий. Поэтому попробуем рассмотреть другие определения того, что же такое смерть.

Классическое определение смерти (телесной) у святых отцов таково: «Смерть – [это] разлучение души с телом»<sup>6</sup>. Здесь именно подчеркивается, что смертью в собственном смысле может быть только гибель одушевленного существа, а не просто уничтожение и переход в небытие (как, к примеру, происходит при прекращении существования у растений и грибов): «смерть у нас не есть уничтожение существа, как некоторые получают, но разделение соединенного»<sup>7</sup>.

При поиске определений того, что такое смерть по полной цифровой базе греческих текстов Thesaurus linguae graecae (TLG) встретились также следующие термины, обозначающие отделение души от тела: *διάλυσις* (разделение)<sup>8</sup>, *διάζευξις* («отделение»)<sup>9</sup>, *διαχωρισμός* («обособление»)<sup>10</sup>.

<sup>3</sup> Сенека. Нравственные письма к Луцилию. LIV, 4.

<sup>4</sup> Полемику по поводу понимания смерти как смерти мозга см. в статье: Дамиан (Воронов), иером. Смерть человека или смерть мозга? Христианский взгляд. Часть I: Проблема критерия смерти // Богословский вестник. 2019. Т. 32. №1. С. 102—121.

<sup>5</sup> См.: Федеральный закон от 21.11.2011 N 323-ФЗ (ред. от 29.05.2019) «Об основах охраны здоровья граждан в Российской Федерации» [Электронный ресурс] [http://www.consultant.ru/document/cons\\_doc\\_LAW\\_121895](http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_121895) (Дата обращения: 20.11.2019)

<sup>6</sup> Игнатий (Брянчанинов), свт. Творения. Т. 3. Слово о смерти. М., 1993. С. 69.

<sup>7</sup> Дионисий Ареопагит, свт. О церковной иерархии // *G. Heil. Corpus Dionysiacum ii: Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, epistulae.* Berlin, 1991. S. 77.

<sup>8</sup> «Смерть есть разделение (*διάλυσις*) соединенного» // Григорий Нисский, свт. Диалог о душе и воскресении // PG. Vol. 46. Col. 153.

<sup>9</sup> *Oecumenius. Commentarius in Apocalypsin* // H. C. Hoskier. The complete commentary of Oecumenius on the Apocalypse. Ann Arbor, 1928. P. 231.

<sup>10</sup> *David Phil. Prolegomena philosophiae* // A. Busse. Davidis prolegomena et in Porphyrii isagogen commentarium. Berlin, 1904. S. 31.

Итак, мы может подвести итог, что из множества определений того, что такое смерть (телесная), святыми отцами в основном используется определение: «смерть – это разделение (отделение) души от тела».

## Понятие смерти в Священном Писании

В Священном Писании слово «смерть» употребляется в отношении людей и животных, и никогда – в отношении растений. Причем в отношении как человека, так и животных (Ср. (XXI в)  $\zeta\omicron\tau\alpha\nu\acute{\alpha}\theta$  / <sup>11</sup>напр.: Исх. 21, 35) употреблено одно и то же слово –  $\mu\omicron\tau$  (мавет/мот). В отношении же растений даже в русском языке никто не скажет, что «растение умерло», скорее всего мы скажем «погибло» или «пропало». А судя по классическому определению отцами смерти как разлучения души и тела, приведенному выше – мы также не можем отнести понятие смерти к растительному миру, поскольку растения не обладают душой (если же говорить о том, что в некоторых святоотеческих текстах упоминается так называемая «растительная душа», то нужно отметить, что там речь не идёт о душе в собственном смысле (как некой отдельной субстанции), но этим термином там означаетя всего лишь жизненная сила растений, а именно: способность к росту и размножению.

В собственном смысле «душой» в Библии называется «душа живая» —  $\text{נֶפֶשׁ חַיָּה}$  – нефеш хайа (Быт. 1, 20), которая принадлежит только животным (и людям). Причем только высшим животным, у которых есть кровь (Ср.: Лев.17, 14). Причина, почему именно смерти высших животных быть не могло в раю, думается понятно – именно высшие животные обладают высоко развитой нервной системой, т.е. способны чувствовать боль и страдание. Но было бы крайне нелепо и богохульно представлять Бога сотворившим страдание. Преподобный Исаак Сирийский говорит, что даже в нынешнем веке для святых невыносимо зрение страдания твари: «От великого терпения умалится сердце [человека], и не может оно вынести, или слышать, или видеть какого-либо вреда или малой печали, претерпеваемых тварью... и об естестве пресмыкающихся молится с великою жалостью, какая без меры возбуждается в сердце его по уподоблению в сем Богу»<sup>12</sup>. Как можно представить, что первозданный Адам мог в раю радоваться, видя «стенание твари» (Рим. 8, 22)? И как мог Бог назвать этот страдающий мир, имеющий смерть и боль, «добрым зело» (Быт. 1, 31)?

Итак, мы видим, что в Священном Писании понятие смерти применяется только к высшим животным, обладающих «душой живой» – нефеш хайа (Быт. 1, 20), т. е. к тем, кто обладает чувствами. Этот термин не применяется в отношении растений и низших существ, не обладающих кровеносной системой.

## Причина смерти телесной – духовная смерть

Причина же смерти телесной видится святыми отцами в смерти духовной: «Как отделение души от тела есть смерть тела, так отделение Бога от души есть смерть души»<sup>13</sup>. «Жизнь же души есть единение с Богом, такое же как есть у тела с душой единение»<sup>14</sup>. В «Изречениях египетских отцов (Апофтегмах)» мы читаем, что «смерть – это извращение природы

<sup>11</sup> Номер Стронга – 04191

<sup>12</sup> Исаак Сирийский, *прп.* Слова подвижнические. Сергиев Посад, 2008. Слово 48. С. 253.

<sup>13</sup> Григорий Палама, *свт.* Гомилия 55 (16) // Григорий Палама, *свт.* Гомилии. Саратов, 2017. С. 541. Подробнее о грехопадении см.: Салтыков А., *прот.* Грехопадение: изменение человека и мироздания // Кадашевские чтения. 2012. Т. 10. С. 252–272.

<sup>14</sup> *Gregorius Palamas. Orationes asceticae, 3: 12 // P. K. Chrestou. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα. Θεσσαλονίκη, 1992. Т. 5. Σ. 157–260.*

(*πτορνεία φυσικὸς*)»<sup>15</sup>. В схолиях на преподобного Максима Исповедника можно прочесть: «Матерь смерти – наслаждения, смерть же наслаждению – скорби (*ὁ λόνος*), добровольные и невольные»<sup>16</sup>.

Преподобный Иоанн Дамаскин также говорит: «чрез грех вошла в мир и смерть, пожирающая, подобно дикому и неукротимому зверю, жизнь человека»<sup>17</sup>.

Свт. Кирилл Александрийский, толкуя Рим. 5, 12, обозначает прямую взаимосвязь между грехом Адама и вхождением в мир тления и смерти<sup>18</sup>. Подобным же образом описывает событие грехопадения свт. Григорий Палама: «Прародители рода человеческого, добровольно отступив от памятования о Боге и от созерцания Его, а также пренебрегши заповедью, полученной от Него, стали единокровными с мертвым духом сатаны и, вопреки воле Творца, вкусили от запретного древа. Обнажившись от светлых и животворных одеяний горнего сияния, они, увы, стали, как и сатана, мертвыми по духу. Поскольку же сатана не только есть мертвый дух, но и мертвит приближающихся к нему, и поскольку у причастных его мертвенности было тело, посредством которого осуществился умерщвляющий совет, то, увы, прародители и собственным телам передали этих мертвых и мертвящих духов мертвенности. И человеческое тело тотчас же расторглось бы и вернулось в землю, из которой оно было взято, если бы оно не было удержано от распада Промыслом и крепкой Силой Божией»<sup>19</sup>. Подобным образом и в 59 (31) гомилии он говорит, что: «Бог не только не сотворил смерть, но и удерживал её появление»<sup>20</sup>.

Преподобный Макарий Великий также прослеживает связь между смертностью в мире и грехом человека: «...Поставлен он [Адам] господином и царем всех тварей... по его пленению, пленена уже с ним вместе служащая и покорствующая ему тварь; потому что чрез него воцарилась смерть над всякою душою...»<sup>21</sup>. Святитель Феофан Затворник вторит вслед за древними отцами: «Сама тварь... быв создана нетленною, по причине грехов человеческих сделалась тленною, ибо и мы из нетленных сделались тленными»<sup>22</sup>.

Свт. Симеон Солунский пишет: «Смерть есть причина мерзости (*μολυσμοῦ*) и тления (*φθορᾶς*), лучше же [сказать], они взаимно порождают друг друга: через непослушание смерть, через смерть тление, чтобы прекращалось живущее: и до тех пор, пока есть тление, будет и смерть. Кроме того, смерть есть скверна и уничтожение естества<sup>23</sup>, и из-за этого она гнушаема (*ἐβδελυγμένος*)<sup>24</sup> и ненавидима (*μισητός*) Богом»<sup>25</sup>. Здесь подчеркнем важную мысль – как то, что противно замыслу Божию, как то, что разрушает творение рук Его, **смерть ненавидима Богом**. Поэтому очень сложно себе представить, будто смертный и тленный мир

<sup>15</sup> *Aphrothegmata patrum (collectio alphabetica)* // PG. Vol. 65. Col. 292.

<sup>16</sup> *Scholia in Maximum Confessorem*, 47: 42 // *Laga C., Steel C.* Maximi confessoris quaestiones ad Thalassium. Turnhout, 1990. Vol. 2. P. 15—325. [CCSG, 22.]

<sup>17</sup> *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 3, гл. 1 (45) // *Иоанн Дамаскин, прп.* Полное собрание творений. Т. 1. СПб., 1913. С. 241.

<sup>18</sup> *Cyrillus Alexandrinus. Solutiones (e tractatu de dogmatum solutione)* // *Pusey P.* Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis evangelium vol. 3. Oxford, 1872. Vol. 3. P. 561.

<sup>19</sup> *Григорий Палама, свт.* Сто пятьдесят глав, посвященных вопросам естественнонаучным, богословским, нравственным и относящимся к духовному деланию, а также предназначенных к очищению от варлаамитской пагубы, 46 / пер. А. И. Сидорова. Краснодар, 2006. С. 95.

<sup>20</sup> *Григорий Палама, свт.* Гомилия 59 (31) // *Григорий Палама, свт.* Гомилии. С. 583. Вообще нужно отметить, что вся гомилия посвящается осмыслению причины появления в мире смерти в контексте экзегезы Прем. 1, 13.

<sup>21</sup> *Макарий Великий, прп.* Беседа 11 // Добротолюбие. М., 1992. Т. 1. С. 161.

<sup>22</sup> *Феофан Затворник, свт.* Толкования посланий святого апостола Павла. Послание к римлянам. М., 1996. С. 504.

<sup>23</sup> Букв.: «Тление естества» – *φύσεως φθορά*. Хотя слово *φθορά* многозначное и означает помимо общепринятого в аскетической литературе понятия «тления» также: «гибель, уничтожение, порча, развращение, растление, расточение, растрата» // *Дворецкий И. Х.* Древнегреческо-русский словарь. М., 1958. Т. 2. С. 1724.

<sup>24</sup> Букв.: «Испытывать отвращение до тошноты»

<sup>25</sup> *Симеон Солунский, свт.* Послание в поддержку благочестия, против Агарян (Ер. 2: 22, 826) // *Византийские сочинения об исламе (тексты переводов и комментарии)* / пер. с древнегр. Ю. Максимова. М., 2012. С. 219.

мог быть назван Богом как «весьма хороший»: «И увидел Бог всё, что Он создал, и вот, хорошо весьма (слав.: добра зѣлѡ; LXX: καλὰ λίαν)» (Быт. 1, 31).

Преподобный Максим Исповедник в «Трудностях (Амбигвах) к Иоанну» говорит, что смерть являет собой «тление (=порчу, гибель) творения» (φθορά γενέσεως), и что после грехопадения тело питается непостоянной, текущей (ἐπιρροή) пищей, и тем самым естественным образом истлевет (φυσικῶς φθείρεται), будучи вовлеченный в поток (букв.: «развеиваемо потоком» – τῆ ροῇ διαπνεόμενον) вещества. Таким образом, через то, на что надеялся Адам получить жизнь (запретный плод), нам «соблюдается вечно цветущая смерть (ἀεί... ἀκμάζοντα... τὸν θάνατον... συνετήρησεν)»<sup>26</sup>. Далее преподобный Максим поясняет, что первый человек вместо нетленной пищи богообщения, дающей жизнь, избрал тленный плод, приносящий смерть: «Пища же блаженной оной жизни есть Хлеб сходяй с небесе и даяй живот миру, как это сказало о Себе в Евангелиях неложное Слово, Коим не восхотев питаться первый человек по справедливости отпал от божественной жизни и ухватился за иную – родительницу смерти, сообразно которой, приложив к себе образ бессловесных и помрачив преестественную доброту (το ἀμήχανον κάλλος) [жизни] божественной, предал все естество в пищу смерти. Отчего смерть живет на протяжении всего этого времени, соделав нас своей пищей, а мы не живем никогда, всегда сنداемые ею посредством тления»<sup>27</sup>.

Ему вторит преподобный Иоанн Дамаскин: «Древо же познания добра и зла можно понимать в смысле чувственной, доставляющей удовольствие пищи, которая хотя и кажется приятною, однако по существу является для вкушающего причиною зла <...> ибо, согласно естественному порядку, чувственная пища есть восполнение утерянного, и она выбрасывается вон и истлевет; и **нельзя остаться нетленным тому, кто питается чувственной пищей**»<sup>28</sup>. Как замечает прот. Александр Салтыков, «по формулировке св. Иоанна Дамаскина... вкушение запретного плода было вкушением... именно тленной пищи... Вся остальная пища, предложенная людям и даже, по-видимому, животным, обладала, оказывается, свойством, можно так сказать, сохранения нетленности. Но процесс вкушения пищи есть физиологический процесс. Надо полагать, мы думаем, что если вкушение тленной пищи необходимо сопровождается определенным физиологическим процессом, то вкушение пищи, лишенной тленности в обычном смысле, таковым процессом не сопровождается. Если бы человек вкушал иную пищу от всех трав и дерев, кроме запрещенного древа, он сам остался бы нетленным, состоя, при сем, по телу из плоти и костей, как он и был создан из первозданной земли... Вкушение плода здесь означает причастие к другому, более низкому уровню бытия через телесное поглощение этой особой еды... было всецелым переходом человека – а вместе с тем и всего мироздания – в другое, низшее состояние, состояние всеобщей разобщенности, борьбы и страдания, начинающихся с внутренней разделенности, раздвоенности человеческой природы и завершающихся физической смертью, – то есть отделением души от тела»<sup>29</sup>.

## Краткие итоги

Итак, мы видим, что под понятием смерти (телесной) в основном подразумевается в христианской литературе явление разлучения души от тела. Причина её видится святыми отцами

<sup>26</sup> *Maximus Confessor. Ambigua. 38 // PG. Vol. 90. Col. 1157A.*

<sup>27</sup> *Максим Исповедник, прп.* О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы) / пер. Яшунский Р. В. М., 2006. С. 136.

<sup>28</sup> *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 1. Глава 11. О рае. // *Иоанн Дамаскин, прп.* Полное собрание творений. Т. 1. С. 212—213.

<sup>29</sup> Цит. по: *Салтыков А., прот.* Грехопадение: изменение человека и мироздания. С. 252—272 (цитируется полностью для более полного раскрытия темы).

в смерти духовной – отделения души от Бога, источника жизни. Смерть ненавидима Богом<sup>30</sup>, она противна Его замыслу. Причина смерти и тления – грех (Ср.: Рим. 5, 12), поэтому основная святоотеческая позиция заключается в том, что до грехопадения смерти не было. Понятие же смерти (מוֹת) в Священном Писании включает в себя смерть не только человека, но и животных (ср.: Исх. 21, 35), обладающих «душой живой» (נֶפֶשׁ חַיָּה – «нефеш хайа»).

---

<sup>30</sup> Симеон Солунский, свт. Послание в поддержку благочестия, против Агарян. С. 219.

## Понятие тления (φθορά) в греческой письменности

В предыдущей главе мы рассматривали понятие смерти в Священном Писании и греческой христианской литературной традиции. Теперь рассмотрим, а что же представляет собой само понятие тления, основываясь на результатах поиска в современной, и по-своему исчерпывающей базе древнегреческих текстов «Сокровищница греческого языка on-line» (Thesaurus linguae graecae – TLG). В нём мы найдем, что термин «тление» (φθορά) встречается в различных словарных формах 12 345 раз, причем больше всего в шестом (2 140) и четвертом (1 967) веках.

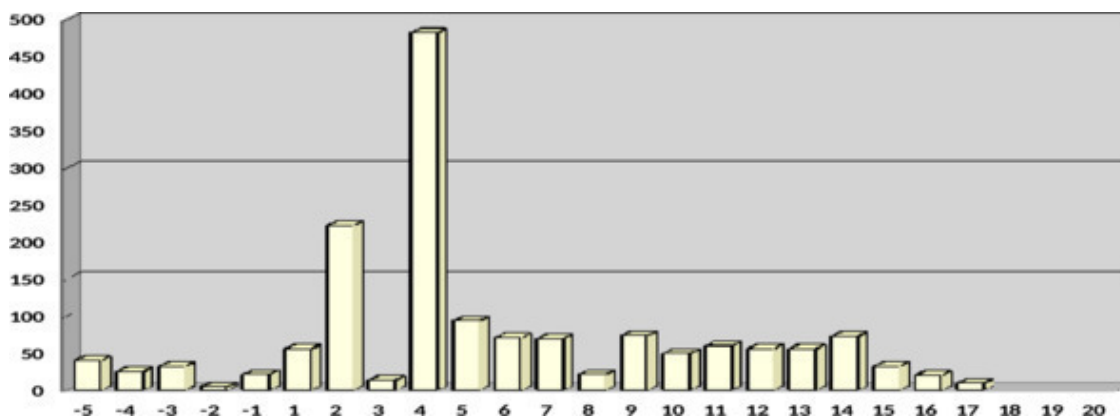
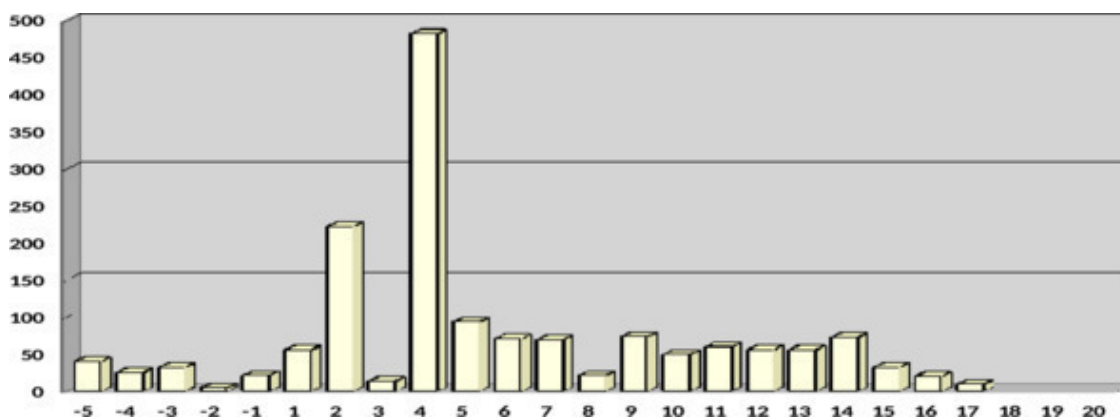


Таблица 1. Распределение результатов поиска понятия φθορά по векам.

Более всего этот термин встречается у авторов VI века – Иоанна Филопона, монофизитского богослова-неоплатоника VI века – всего 680 раз; также у неоплатоника Симпликия Киликийского – 665 раз. У обоих авторов размышления о тлении встречаются в комментариях на Аристотеля. На третьем месте по количеству мест – свт. Кирилл Александрийский (546 мест), из них больше всего (123 места) – в толковании на Евангелие от Иоанна.

Термин же «истление» (διαφθορά) встречается 1 594 раз. Больше всего – в четвертом (482) и втором (222) веках.

Таблица 2. Распределение результатов поиска понятия διαφθορά по векам.



Больше всего термин встречается у древнеримского медика Галена второго века (104 места), у свт. Иоанна Златоуста (89 мест). Также встречается у блж. Феодорита Кирского (63 места), у Оригена (60 мест), Евсевия Кесарийского (54 места), свт. Григория Нисского

(46 мест), у Дидима Слепца (33 места), свт. Кирилла Александрийского (28 мест) и проч., причем во многих местах этот термин встречается в трактатах толкований на Псалтирь, а именно в толковании на Пс. 15, 10: «Яко не оставиши дѹшу мою во адѣ, ниже да си преподобному тво-ему видѣти истлѣнія (LXX: διαφθοράν)».

Сам термин φθορά, согласно словарю Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon, может иметь следующие значения: «1) разрушение, смерть, гибель; 2) филос. прекращение существования; 3) изношенность, ущерб от изношенности (от ухудшения ч/л) [потеря]; 4) соблазн, растление (изнасилование); 5) аборт или выкидыш; 6) градация [смешение] цветов в живописи; 7) растрата; 8) шторм или кораблекрушение»<sup>31</sup>.

При поиске словосочетания с определением понятия тления: «тление – это...» (φθορά ἐστιν...) TLG выдает 45 мест. Приведем некоторые из них.

Патр. Геннадий Схоларий пишет: «Тление/гибель (φθορά) – это переход (ὑποστροφή) от бытия к небытию»<sup>32</sup>. В другом месте: «Тление/гибель (φθορά) – это переход (ἔξοδος) из сущего в несущее... например, гибель Антихристу – добродетельная жизнь. Как для одного (добродетельного) искушения являются погибелью (φθορά), так для другого (Антихриста) – добродетель – смерти (φθορά) подобна»<sup>33</sup>. В комментариях на «Физику» Аристотеля патр. Геннадий говорит: «возникновение (γένεσις) чего-либо есть противоположность тлению (φθορά)»<sup>34</sup>. Причем само понятие тления также многозначно – «тление разнится от тления», подобно тому как отличается «естественное нездоровье от причиненного противоестественного вреда»<sup>35</sup>.

Этимологический словарь 11 века приводит определение: «Тление это превращение (μεταβολή) из сущего в не-сущее»<sup>36</sup>.

Преподобный Иоанн Дамаскин в сочинении «Против Манихеев», доказывая еретикам-манихеям, что материя сама по себе не является источником зла, пишет: «вещество есть тление (φθορά) или тленно (φθαρή)? Ибо тление разрушает и не разрушается, а тленное разрушается тлением – и тленное, то есть истлевающее (φθειρόμενον), есть вещество»<sup>37</sup>.

И далее пишет: «Тление (φθορά) есть распад того, что составлено из частей (ἢ τῶν συντεθέντων διάλυσις) ... истлевает распающееся сложное... тление – это приводящий признак, усматриваемый в распаде составных, который и до того не существует, и после не пребывает»<sup>38</sup>. «Возникновение и тление противоположны. Ибо возникновение есть приведение из не сущего в бытие, а тление – распад из сущего в небытие»<sup>39</sup>.

Преподобный Анастасий Синаит так размышляет о понятиях, означающих тление: «Тленное (φθαρόν) есть все, что подвержено смерти и отделяемое (χωριστικόν) от жизни. Тление (φθορά) же естества есть его слабость и недостаток (ἀσθένειά τε καὶ ἔλλειψις) по состоянию и действию и энергии (ἔξεόν τε καὶ ἐνεργειῶν καὶ δυνάμεων), как говорит святой Дионисий. Разрушение (καταφθορά) же есть конечная гибель. *Истление* (διαφθορά) же – когда одна сущность другой разрушается, например, как тело червями»<sup>40</sup>.

<sup>31</sup> Liddell H., Scott R., Jones H. A Greek-English Lexicon. Oxford, 1996. P. 1930.

<sup>32</sup> Gennadios Scholarios. Translatio Petri Hispani Summulae logicae. Treatise 3 // M. Jugie. Oeuvres complètes de Georges (Gennadios) Scholarios. Paris, 1936. Vol. 8. P. 310.

<sup>33</sup> Ibid. Treatise 3. P. 327.

<sup>34</sup> Gennadios Scholarios. Divisio summaria quinque primorum librorum Aristotelis Physicae // M. Jugie. Ibid. P. 126.

<sup>35</sup> Ibid. P. 130.

<sup>36</sup> Sturz F. W. Etymologicum Graecae linguae Gudianum et alia grammaticorum scripta e codicibus manuscriptis nunc primum edita. Leipzig, 1818. P. 552.

<sup>37</sup> Иоанн Дамаскин, прп. Против Манихеев // Иоанн Дамаскин, прп. Творения. М., 1997. С. 58.

<sup>38</sup> Там же. С. 58 (с изм.)

<sup>39</sup> Там же. С. 60.

<sup>40</sup> Anastasius Sinaïta. Viae dux, 2: 5 // Uthemann K.-H. Anastasius Sinaïtae viae dux. Turnhout, 1981. P. 3—320. Это место также цитирует Псевдо-Зонара в Лексиконе: Tittmann J. A. H. Iohannis Zonarae lexicon ex tribus codicibus manuscriptis. Leipzig,

В другом своем произведении святой Анастасий пишет: «Что есть тленное и почему называется тленным и сколько значений у тленного? Тленное имеет два вида: телесное и душевное. Душевное, когда некто согрешает, говорится, что он развратился, как говорят Священные Писания: „Они развратились, совершили гнусные дела“ (Пс. 13, 1). Телесное [тление] бывает трех видов: тление, истление и полное истление. Тлением называется отделение души от тела и смерть; истлением – то, когда тело съедают черви и остаются одни кости. Полным истлением называется, когда гниют и сами кости, и разлагаются, и совершенно исчезают»<sup>41</sup>.

Дидим Слепец, толкуя 1 Кор. 3, 17 («если кто разорит (φθειρεί, слав.: „растлѣть“) храм Божий, того покарает (φθερεῖ, слав.: „растлѣть“) Бог: ибо храм Божий свят; а этот [храм] – вы»), говорит: «всякое зло есть (рас) тление (φθορά)»<sup>42</sup>. Подобным образом, в нравственном смысле, как «растление», «развращение» рассматривает термин φθορά патр. Геннадий Схолярый в своем произведении «Единственный путь ко спасению людей»<sup>43</sup>.

В «Герметическом корпусе», приписываемом древнему мудрецу Гермесу Трисмегисту, говорится: «смерть (νεκρότης) есть тление (φθορά), [а] тление – [это] гибель (ἀλώλεια)»<sup>44</sup>.

Ксенофонт в «Воспоминаниях о Сократе» применяет термин διαφθορά в смысле «развращение» (когда говорится о том, что Сократа обвиняли в развращении молодежи)<sup>45</sup>.

Философ-монофизит Иоанн Филопон, говоря о тлении, приводит слова Сократа о том, что «все сотворенное тленно»<sup>46</sup>, потом те же слова вкладывает в уста Платона, добавляя, что оно «по-необходимости» (ἐξ ἀνάγκης) тленно<sup>47</sup>. Почему он приводил эти слова? Потому что Иоанн Филопон придерживался учения о том, что «все эти видимые и чувственные тела... сотворены тленными и разрушаются и по материи, и по форме [эйдосу], и вместо этих Бог творит новые, лучшие тела, нетленные и вечные»<sup>48</sup>, «Творец заменит эти материальные тела другими, лучшими колесницами души, нетленными и вечными»<sup>49</sup>.

Симплиций, комментируя Аристотеля говорит, что подвержено тлению (разложению) то, что состоит из частей, иначе говоря: то, что было сложено – будет и разложено<sup>50</sup>!

Средневековый византийский философ, осужденный за еретические (оригенистские) взгляды, Иоанн Итал применял этот термин в отношении гибели (φθορά) миров<sup>51</sup>.

Церковный писатель IX века Никита Византийский пишет в своем антиисламском трактате, что всякое убийство – зло, поскольку оно является тлением (φθορά) или уничтожением самого прекрасного земного творения – человека<sup>52</sup>.

1808. Vol. 1. P. 760.

<sup>41</sup> Анастасий Синаит, прп. Об определениях, 8 // Альфа и Омега. 2003. №38. С. 74.

<sup>42</sup> Дидим Слепец, Толкование на Псалмы 29—34 // Gronewald M. Didymos der Blinde. Psalmenkommentar, pt. 3. Bonn, 1969. S. 209.

<sup>43</sup> Gennadios Scholarios. De unica via ad salutem hominum, 18 // M. Jugie. Oeuvres complètes de Georges (Gennadios) Scholarios. Paris, 1936. Vol. 8. P. 434—452.

<sup>44</sup> Corpus Hermeticum. Περὶ τοῦ κοινοῦ πρὸς Τάτ, 16 // Festugière A.-J. Corpus Hermeticum. Paris, 1946. Vol. 1. P. 174—183.

<sup>45</sup> Xenophon. Memorabilia, 1:2.8 // Marchant E. C. Xenophontis opera omnia. Oxford, 1921. Vol. 2.

<sup>46</sup> Ioannes Philoponus. De aeternitate mundi // Rabe H. Ioannes Philoponus. De aeternitate mundi contra Proclum. Leipzig, 1899. P. 120; 589.

<sup>47</sup> Ioannes Philoponus. De aeternitate mundi. P. 144; 225.

<sup>48</sup> Тимофей Константинопольский. О Иоанне Филопоне // PG. 86. Col. 61. Цит. по: Беневич Г. И. Иоанн Филопон // ПЭ. Т. 24. С. 628—647.

<sup>49</sup> Никифор Каллист. Церковная история // PG. 147. Col. 424. Цит. по: Беневич Г. И. Иоанн Филопон // ПЭ. Т. 24. С. 628—647.

<sup>50</sup> Simplicius. In Aristotelis quattuor libros de caelo commentaria // Heiberg J. L. Simplicii in Aristotelis de caelo commentaria. Berlin, 1894. S. 300.

<sup>51</sup> Ioannes Italus. Quaestiones quodlibetales, 88:143 // Joannou P.-P. Ioannes Italos. Quaestiones quodlibetales (Ἀπορίαι καὶ λύσεις). Ettal, 1956. P. 1—158.

<sup>52</sup> Nicetas Byzantius. Confutatio falsi libri, quem scripsit Mohamedes Arabs, 35:13.337 // Förstel K. Schriften zum Islam // Corpus Islamo-Christianum (CISC). Series Graeca. 2000. Bd. 5. S. 2—198.

В схолиях на Гомера мы находим, что «бездействие от дел (праздность) есть тление (φθορά)»<sup>53</sup>.

Интересно, что гимнограф Мануэл Хрисанф употребляет слово φθορά в качестве специфического музыкального термина, обозначающего музыкальный символ в византийских певческих рукописях<sup>54</sup>, который употреблялся, начиная с 1300 г. и писался красными чернилами<sup>55</sup>.

А Плутарх говорит, что «смешение красок живописцы называют порчей (φθοράς)»<sup>56</sup>.

Итак, мы видим, что слово «тление» имеет в древнегреческом языке множество значений, и в соответствии с ними также многообразно и его употребление в греческой письменности. Однако общее, что означает все эти значения – негативные коннотации. Почти во всех случаях имеет место некий оттенок перехода из лучшего состояния в худшее, некая потеря порядка, некое снисхождение на качественно низший уровень бытия. Это слово применимо как к физическим субъектам, так и нематериальным – нравственное падение души также называется «разложением», т. е. «тлением». Именно учитывая этот качественный аспект понятия, несущий оттенок некоего ухудшения бытия, мы начинаем понимать почему в рассуждениях о рае и первоизданном мире, отцы этот термин категорически отвергали, говоря, что первоизданный мир был ἄφθαρτος – «нетленный», «неуничтожаемый, непреходящий, бессмертный»<sup>57</sup>, «неиспорченный»<sup>58</sup>.

В дополнении приведем еще одно понимание тления, которое вводит прп. Максим Исповедник в 42 Вопросоте к Фалласию – «тление произволения» (προαίρεσέως φθορά). Подобно тому, как смерть святые отцы понимают двояко – в телесном и духовном смысле, где первая является следствием второй, точно также и тление прп. Максим понимает двояко – есть тление плоти, а есть тление воли. И именно по причине греха («тления воли») – истлела плоть: «Когда в прежние времена произволение естественного разума в Адаме подверглось тлению, то вместе с ним истлело и естество, отказавшееся от благодати нетления»<sup>59</sup>. Весь 42 вопрос посвящен соотношению грехопадения Адама и искупления Христова. В нём объясняется, почему было необходимо обладающему нетленной волей безгрешному Господу воспринять тленную человеческую плоть – для того, чтобы, перенеся незаслуженные муки и смерть (не имеющее в основе своей греховного наслаждения), нас освободить от заслуженных мук, вечной смерти и тления.

## Краткие итоги

Подведем краткие итоги. Понятие тления в греческой литературной традиции во многом является синонимичными понятия «гибели» – перехода из бытия в небытие, во всех же значениях оно включает в себе аспект перехода на качественно низший, худший уровень бытия.

Подобно тому, как и смерть тела связывается у святых отцов со смертью души – грехом, точно также и причина тления материи видится связанной со грехом, который прп. Максим Исповедник называет «тлением произволения» (προαίρεσέως φθορά).

<sup>53</sup> Scholia in Homerum. Scholia in Iliadem, 1: 490—1a // Erbse H. Scholia Graeca in Homeri Iliadem (scholia vetera). Berlin, 1969. Bd. 1. S. 3—538.

<sup>54</sup> Manuel Chrysaphes. Περὶ τῶν ἐνθεωρουμένων τῆ ψαλτικῆ τέχνη καὶ ὧν φρονεῖσι κακῶς τινες περὶ αὐτῶν, 4:374 // Conomos D. E. The Treatise of Manuel Chrysaphes, the Lampadarios. Vienna, 1985. P. 36—66.

<sup>55</sup> Antonopoulos S. Manuel Chrysaphes and his Treatise: Reception History, a Work in Progress // Proceedings of Crossroads Conference 2011 – School of Music Studies, A.U.Th. / I.M.S. P. 3, 16—17.

<sup>56</sup> Plutarchus, 2.346a.

<sup>57</sup> Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь. Т. 1. С. 273.

<sup>58</sup> Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. СПб., 1879. С. 230.

<sup>59</sup> Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалласию, 42 // Максим Исповедник, прп. Творения. М., 1994. Т. 2. С. 129.

## Нетленность мира до грехопадения

В предыдущих двух главах был произведен филологический анализ понятий смерти и тления. В настоящей же главе мы попробуем рассмотреть святоотеческие описания состояния первозданной вселенной.

Для начала рассмотрим необычайно красивое описание из слова преподобного Симеона Нового Богослова. Он пишет: плоды растений в раю «никогда не портились и никогда не прекращались, но всегда были свежи и сладки и доставляли первозданным великое удовольствие и приятность. Ибо надлежало доставлять и наслаждение нетленное оным телам первозданных, которые были нетленны»<sup>60</sup>. Эти плоды называются «нетленной пищей» (*ἄφθαρτον τροφήν*), приносящей «нетленное (букв.: „неизреченное“, *ἄφραστον*) наслаждение» нетленным телам.

### ἄφραστος ἡδονή

Немного отвлечемся, и посмотрим, а что еще писали отцы по поводу «неизреченного наслаждения» (*ἄφραστον τὴν ἡδονήν*). В TLG мы встретим всего 12 мест, где употребляется это выражение.

Михаил Пселл в своих «Психологических, богословских и демонологических главах» (*Opuscula psychologica, theologica, daemonologica*) говорит, что неизреченной (*ἄφράστου κάλλους*) красотой и непреложным (*ἀκηράτου ἡδονῆς*) наслаждением не может быть в собственном смысле (*κυρίως*) ничего из тленного и преходящего, но только то, что не имеет ни недостатка (*κάματός*), ни избытка (*πλήρωσις*), то есть только то, что принадлежит Единому неизменному Богу<sup>61</sup>.

Митрополит Нил Диасоренос [Диасорен]<sup>62</sup> пишет в своей второй гомилии (о втором пришествии Христовом), что неизреченное и нетленное наслаждение (*ἀπορρήτω τινὶ καὶ ἀφράστῳ τῇ ἡδονῇ*) получают в удел проводившие непорочное житие<sup>63</sup>.

В житии св. Василия Нового, в описании небесных обителей говорится о граде, неизреченном и неопишуемом (*ἄφραστον καὶ ἀνεκκλάητον*), преисполненный нетленными и приводящими восторг благами (*χάριτος ἀφθάρτου καὶ ἀγαλλιᾶσεως*), где полнота неизреченного и нескончаемого наслаждения (*ἄφράστου καὶ ἀνεκκλήτου ἡδονῆς*) и радости духовной и «ликующей» (*τέρψεως πνευματικῆς καὶ ἀγαλλιᾶσεως*), где самая же высочайшая и сладчайшая радость заключается в созерцании Самого Господа<sup>64</sup>.

Преподобный Феодор Студит в «надгробном слове своей матери» говорит о том, что Авраам «с неизреченным наслаждением принёс в жертву» Сына (*μεθ' ἡδονῆς ἀφράστου τὴν θυοῖαν ἐργάζεται*), помышляя: «Отныне я бездетен, но ведь и ребёнка я получил по причине послушания Богу. . . . Не увижу сына, но увижу Бога; не пропитает меня в старости сын, но пропитает меня Бог. Буду пренебрегаем чужаками, но буду принят Всемудрым Богом».<sup>65</sup>

<sup>60</sup> *Symeon Neotheologus. Orationes ethicae, 1:1.141 // Darrouzès J. Syméon le Nouveau Théologien, Traités théologiques et éthiques. Paris, 1966. Vol. 1. P. 170—440; рус. пер.: Симеон Новый Богослов, прп. Слово 45, 1 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова / пер. свт. Феофана Затворника. М., 1892. Вып. 1. С. 370.*

<sup>61</sup> *Michael Psellus. Opuscula psychologica, theologica, daemonologica // O'Meara D. J. Michaelis Pselli philosophica minora. Leipzig, 1989. Vol. 2. P. 115.*

<sup>62</sup> *Имя в миру – Никита Мирсиниот.*

<sup>63</sup> *Nicetas Myrsiniotes. Homiliae, 2: 709 // Moniou D. I. Oí Όμιλίες τοῦ Νείλου Μητροπολίτου Ῥόδου. Ἀθήνα, 2010. Σ. 147—359.*

<sup>64</sup> *Vita S. Basilii Junioris (sub auctore Gregorio discipulo) (e cod. Mosq. synod. gr. 249), 5:27.8 // McGrath S. The Life of Saint Basil the Younger. Washington, D.C., 2014. P. 64—752.*

<sup>65</sup> *Theodorus Studites. Epitaphius in matrem suam, 26:1168 // Pignani A. Teodoro Studita Catechesi-epitafio per la madre (testo in parte edito per la prima volta, introduzione, traduzione e indici). Naples, 2007. P. 67—148; полностью идентичен с: Johannes*

В житии преподобного Симеона Нового Богослова, написанного преподобным Никитой Стифатом, слова о неизреченной радости находятся в описании духовного состояния преподобного Никиты, которую он получил по молитвам своего святого учителя. Чтобы лучше понять каково это состояние, приведем отрывок из его описания: «Изменились мои чувства и вообще естество, мысли и все движения моего тела, так что я даже забыл съесть хлеб свой, как говорит божественный Давид (Пс. 101, 5). Весь я стал, свидетель мне – Христос-Истина, как бы не облеченный телом (2 Кор. 12, 2—3), ибо мне казалось, что я несу его как нечто легкое и духовное. Я не испытывал ни голода, ни жажды, ни усталости, ни бессонницы благодаря родившейся во мне свободе и легкости, благодаря сокрытому безмолвию душевных сил и помыслов разума и невыразимой тишине моего сердца. Ибо любовь Божия, на него (*прп. Симеона – прим. И. И.*) излившаяся, вознесла к небесам сразу все мои чувства, и я пребывал в тихом свете, словно лишенный тела. В течение целых семи дней душа моя, не смущаемая никакой страстью или помыслом, или, можно сказать, потребностями естества (ἀνάγκης φυσικῆς), находилась в состоянии великого наслаждения и в неизреченной радости (ἡδονῆ ἰσχυρῇ καὶ ἀφράστῳ χαρῇ). Вместе с тем от меня отдалялось всякое пристрастие к миру, либо становясь для меня чуждым, либо вовсе исчезая»<sup>66</sup>.

Обратим внимание на то, что, согласно описанию, улучшивший такое духовное состояние перестает нуждаться в каких-либо физиологических потребностях.

Это же выражение встречается в 46 (50) гимне преподобного Симеона Нового Богослова восклицает:

«О сладость, о неизреченное наслаждение (ἡδονῆς ἀφράστου)!

Она (*щедрая рука Божия – прим. И. И.*) и чашею Божественного Духа

И бессмертного потока сделалась для меня,

От которой причастившись, я насытился тою пищей

Небесной, которую одни Ангелы

Питаются и сохраняются нетленными (ἄφθαρτοι διατροῦνται)»<sup>67</sup>.

Здесь опять же мысль о том, что именно причастие Богу дает нетление. Что необычного в этом месте, так это то, что преподобный Симеон относит это понятие даже к ангелам. Для них, должно быть, нетление полагается в нравственном отношении, поскольку, как мы знаем из догматического учения Церкви, ангелы не могут пасть.

А в 38 главе 3 богословской сотницы преподобный Симеон Новый Богослов говорит о воскресении души, когда она, восстав от сна греховного, «выходит из чувств и мира всего, неизреченного удовольствия исполняясь (ἀφράστου ἡδονῆς πληρουμένη), и успокаивает в Нем всякое движение свое умное (καταλάθει κίνησιν νοεράν)»<sup>68</sup>.

Свт. Афанасий Великий начинает пасхальное слово с слов о том, что ныне и ангелы и архангелы, венценосные *мученики*, и все благочестиво скончавшиеся имеют неизреченное наслаждение, ибо воскрес Христос<sup>69</sup>. Свт. Григорий Нисский, размышляя над надписаниями

*Chrysostomus. Contra theatra* [Sp.] // PG 56. Col. 547.

<sup>66</sup> *Nicetas Stethatus. Vita Simeonis Novi Theologici*, 133:33 // *Hausherr I. Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien* par Nicéas Stéthatos. Rome, 1928. P. 1—230; рус. пер. цит. по: *Никита Стифат, прп. Жизнь и подвижничество иже во святых отца нашего Симеона Нового Богослова // Симеон Новый Богослов, прп.; Никита Стифат, прп. Аскетические произведения в новых переводах / под ред. митр. Илариона (Алфеева). Клин, 2001. С. 202—203.*

<sup>67</sup> *Symeon Neotheologus. Hymni*, 50:145 // *Kambylis A. Symeon Neos Theologos, Hymnen. Berlin—New York, 1976. P. 34—462*; рус. пер.: *Симеон Новый Богослов, прп. Гимн 46. О созерцании Бога или вещей Божественных, о необычайном действии Духа Святого и о свойствах (περὶ τῶν ἰδίων) Святой и единосущной Троицы. И о том, что не достигший вступления в царство небесное не получит никакой пользы, хотя бы он был и вне адских мук // Симеон Новый Богослов, прп. Божественные гимны. Сергиев Посад, 1917. С. 214.*

<sup>68</sup> *Symeon Neotheologus. Capita theologica*, 3:38.9 // *Darroutès J. Syméon le Nouveau Théologien, Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques. Paris, 1996 P. 40—186*; рус. пер. цит. по: *Симеон Новый Богослов, прп. Главины / пер. И. М. Носова [Электронный ресурс] [https://azbyka.ru/otechnik/Simeon\\_Novyj\\_Bogoslov/glavizny](https://azbyka.ru/otechnik/Simeon_Novyj_Bogoslov/glavizny) (Дата обращения: 10.01.2020).*

<sup>69</sup> *Athanasius Alexandrinus. Oratio in resurrectionem et in recens baptizatos* [Sp.], 1:2 // *M. Aubineau. Une homélie pascale*

псалмов, пишет, что псалмы царя Давида наполнены «неизреченного и божественного наслаждения»<sup>70</sup>. Также в молитве после Святого Причащения мы говорим, что Христос для нас – «неизреченное веселие»<sup>71</sup>.

Из нецерковных авторов это выражение использует только греческий философ IV века Фемистий<sup>72</sup>. Интересно получается – вне Церкви, в мире сем, нет познания того, как вообще возможно, чтобы наслаждение было неизреченным. Обычно в философских системах наслаждение является тем, что считается непозволительным для философа. Достаточно вспомнить классическую связку наслаждения – страдания: ἡδονή – ὀδύνη, которая позже из философских систем будет использоваться и в христианской аскетической традиции (где под ἡδονή будет подразумеваться именно чувственное наслаждение). Здесь же мы видим, что наслаждение может рассматриваться в положительном смысле в том случае, если оно имеет божественное происхождение.

## ἄφθαρτος ἡδονή

Интересно, что свт. Феофан Затворник, переводя преподобного Симеона, перевел «неизреченное наслаждение» как «нетленное наслаждение». Удивительно, но отцы использовали и это выражение (ἄφθάρτου ἡδονῆς). Поиск по TLG выявил 13 мест с этим словосочетанием, но мест, где они были бы согласованы еще меньше. Рассмотрим их:

Преподобный Каллист Ангеликуд пишет об этой радости как об уделе, уготованных Богом любящим Его, опровергая доводы схоластиков о непричастуемости Божества: «Вопреки словам беззаконным, Святая Церковь исповедует истину, говоря, что ум, взойдя к Богу, возгорается огнём любви, поражается Божественным чудесам, радуется радостью неизреченной (χαίρει χαρὰν ἀνεκλάλητον) о причастии Богу и единении с Ним, пребывает в исступлении от пренебесных благ, которым стал наследником, имея нескончаемое наслаждение (ἄπλαστον ἡδονῆν) от своего нетленного удела (ἄφθαρτον κληρονομίαν)<sup>73</sup>.

Преподобный Ефрем Сирийский пишет в наставлении египетским монахам, что нетленные духовные наслаждения являются плодом правильной подвижнической жизни: «если с совершенной несомненностью и духовным ощущением не познаем в себе произведенных действительностью Духа плодов любви, мира, радости и смирения, долготерпения, веры и других, какие исчислил апостол, то напрасным оказывается и подвиг девства, и суетным труд молитвы, и поста, и бдения. Ибо это такие душевные и телесные труды, которые должны быть совершаемы в надежде духовных плодов. Плодоносие же Духа в добродетелях есть духовное наслаждение нетленным удовольствием (ἀπόλαυσις πνευματικῆ ἐν ἡδονῇ ἀφθάρτῳ), производимое Духом в сердцах верных и смиренных»<sup>74</sup>.

Этот же самый текст встречается в сочинении «об охранении сердца», и в «великом послании», приписываемом преподобному Макарию Великому<sup>75</sup>.

attribuée à S. Athanase d'Alexandrie dans le Sinaiticus gr. 492 // Zetesis: Festschrift E. de Strycker. Antwerp, 1973. S. 670.

<sup>70</sup> Gregorius Nyssenus. In inscriptiones Psalmorum // McDonough J. Gregorii Nysseni opera. Leiden, 1962. Vol. 5. P. 30.

<sup>71</sup> Первая благодарственная молитва по Святом Причащении. Однако в греческом оригинальном тексте молитвы стоит другое выражение – ἡ ἀνεκφραστός εὐφροσύνη.

<sup>72</sup> Themistius. Περί τῆς τοῦ βασιλέως φιληκοῖας, 222B8 // Downey G. Themistii orationes quae supersunt. Leipzig, 1965. Vol. 1. P. 311—325.

<sup>73</sup> Callistus Angelicudes. Refutatio Thomae Aquinae // Papadopoulos S. G. Καλλίστου Ἀγγελικούδη κατὰ Θωμᾶ Ἀκινάτου. Athens, 1970. P. 297.

<sup>74</sup> Ephraem Syrus. Institutio ad monachos // Phrantzoles K. G. Ὁσίου Ἐφραίμου τοῦ Σύρου ἔργα. Thessalonica, 1994. Vol. 5. P. 351; рус. пер.: Ефрем Сирийский, прп. Творения. Сергиев Посад, 1912. Т. 3. С. 345.

<sup>75</sup> Pseudo-Macarius. Opusculum 1 (= De custodia cordis) // PG. Vol. 34. Col. 828; Pseudo-Macarius. Epistula magna // Jaeger W. Two rediscovered works of ancient Christian literature: Gregory of Nyssa and Macarius. Leiden, 1954. P. 275.

В 15 слове, также входящем в «Макариевский корпус», говорится, что праведника, прошедшего путь подвижнической жизни и в результате ее вкусившего небесных благ и «ставшего причастным неизреченному наслаждению (ἀρρήτου ἡδονῆς)» уже не может соблазнить и удержать мысль ничего земное и тленное, но душа его уже здесь на земле «вкушает ощутимо наслаждением и нетленным удовольствием (τροφῆ καὶ ἡδονῇ ἀφθάρτῳ τρέφεσθαι)»<sup>76</sup>.

В 49 же слове говорится, что душа праведника соединяется неизреченным единением с Господом для того, чтобы она стала причастна бессмертной жизни (ἀθανάτου ζωῆς), нетленного наслаждения (ἀφθάρτου ἡδονῆς) и неизреченной славы (καὶ δόξης ἀρρήτου)<sup>77</sup>.

Свт. Епифаний Кипрский использует данное выражение при описании способа совокупления гностических эонов<sup>78</sup>.

Ориген в толкованиях на Псалмы, говорит, что «суета – это тщетный навык разумной души, из-за которого ради избрания тленных наслаждений (φθαρτὰς ἡδονὰς) она пренебрегает вечными и нетленными (ἀϊδίῳν καὶ ἀφθάρτων)»<sup>79</sup>.

## ἄφθαρτος τροφή

Наше исследование было бы неполным, если бы мы также не рассмотрели использование отцами термина «нетленная пища». Что они под этим могли подразумевать? В TLG содержится 26 мест с таким словосочетанием. Рассмотрим их.

Писатель 16 века Пахомий Рюсан в одном из писем, ссылаясь на толкование книги Бытия Прокопием Газским, говорит, что Адам был создан нетленным, и в его свободном произволении (δι' αὐτεξουσιότητος) было избрать пищу, благоустраивающую во благе (τῶν καλῶν ἐπισκευαστῆ τροφῆ), благодаря чему и сам он, и весь мир сохранил бы нетление: «Если бы не вкусил плод, то и не истлел бы»<sup>80</sup>, ибо «никак Бог не может быть причиной смерти»<sup>81</sup>, дьявол же называется «введшим тление» (εἰσελθόντα δὲ φθόνῳ)<sup>82</sup>.

Дамаскин Студит в «Сокровищнице» упоминает о нетленной пище небесного наслаждения святых, говоря о святом великомученике Димитрии, что он ныне наслаждается «не тленной и временной пищей, но нетленной и вечной (τροφὴν ἀφθαρτον καὶ αἰώνιον), наслаждение которой не порицается, как и называет эту пищу пророк Давид „хлебом небесным“, и „хлебом ангельским“ (Пс.77, 25). Первая укрепляет тело, а вторая – душу»<sup>83</sup>.

Византийский император Мануил Палеолог в 12 диалоге с мусульманином, толкуя слова пророков о воплощении Слова Божия, сравнивает Пресвятую Богородицу с первою землёй, в которую был введен праотец Адам. Эта первою земля была «духовной» (πνεύματος) где вкушение пищи не приводило к истлению (οὐ διαφθείρων), но она усваивалась (μεταβάλλων) неким «возвышеннейшим и обновленным» (κρείττω καὶ καινῆν) образом, так что казалось бы тленная (*т. е. здесь имеется в виду, что способная к поглощению и усвоению – И. И.*) пища приносила нетление (φθαρτῆς τροφῆς ἢ ἀφθαρτος διενήνοχεν).<sup>84</sup>

<sup>76</sup> Pseudo-Macarius. Sermones 64 (collectio B), 15:1.3.5 // Макарий Египетский, прп. Духовные слова и послания. Афон-Москва, 2015. С. 421.

<sup>77</sup> Ibid. 49:2.9.6 // Там же. С. 604.

<sup>78</sup> Epiphanius. Panarion (= Adversus haereses) // Holl K. Epiphanius: Ancoratus und Panarion Leipzig, 1915. Bd. 1. S. 395.

<sup>79</sup> Origenes. Selecta in Psalmos [Dub.] (fragmenta e catenis) // PG. Vol. 12. Col. 1669.

<sup>80</sup> Pachomius Rhusanus. Ep. 3 // Karmires J. N. Ὁ Π. Ῥουσόνοσ καὶ τὰ ἀνέκδοτα δογματικὰ καὶ ἄλλα ἔργα αὐτοῦ. Athens, 1935. P. 207.

<sup>81</sup> Ibid. P. 208.

<sup>82</sup> Ibid.

<sup>83</sup> Damascenus Studites. Thesaurus. Oration 35:10 // Deledemou E. Θεσαυρὸς Δαμασκηνοῦ τοῦ ὑποδιακόνου καὶ Στουδίτου. New York, 1943. P. 2—540; см. также о нетленной божественной пище: Damascenus Studites. Thesaurus. Oration 6:10.

<sup>84</sup> Manuel II Palaeologus. Dialogi cum mahometano. Dialogue 12 // Trapp E. Manuel II. Palaiologos. Dialogue mit einem «Perser». Vienna, 1966. S. 146.

Кипрский монах XII—XIII веков преподобный Неофит Отшельник в комментарии на Псалтирь, в толковании строк 110 Псалма «пищу даёт боящимся Его» (Пс. 110, 5) пишет, что Господь дарует верующим в Него «не тленную и текущую» пищу, но «нетленную и духовную»<sup>85</sup>.

Преподобный Симеон Новый Богослов, говорит, что нетленной пищей души является вера, которая, одушевляясь надеждой, согревает любовь, которая (последняя) является главой души; подобно тому как в теле пища, усваиваясь, согревает главу тела<sup>86</sup>. Также он применяет это выражение (ἀθάνατος καὶ ἄφθαρτος ἄρτος) ко Святой Евхаристии, если быть точнее, к Самому Христу, являющемуся в Евхаристии<sup>87</sup>.

Церковный писатель IX века Феогност монах в Слове на Успение Богородицы<sup>88</sup> говорит, что в раю уготована бессмертная сладость пищи (τροφὴ τροφῆς ἀθανάτου), которой причастится и после успения нетленная (ἀφθάρτω) Мать Божия, однако эта радость вкушения её будет настолько больше радости первозданного Адама, «насколько Сын выше ангелов»<sup>89</sup>.

Византийский поэт Георгий Писидийский в поэме «Аварская война» говорит, что погибшие воины вместо земных благ теперь приготавливаются к вкушению нетленной пищи (τροφὴν ἄφθαρτον), освободившись от привязанности к изменяемому (текущему – ῥευστῶν) бытию<sup>90</sup>.

Преподобный Иоанн Лествичник, размышляя о телах святых, которые уже здесь на земле неким образом делаются нетленными (τρόπον τινὰ ἐφθαρτοποιήθη), говорит, что они питаемы уже здесь на земле не тленной пищей, но неизреченным «небесным огнём» (πῦρ οὐρανίον), осиявающим их плоть «пламенем чистоты» (φλογὸς

ἀγνεΐας), дарующем нетление<sup>91</sup>.

В 188 главе о богословии преподобный Максим Исповедник говорит, что душа при достижении духовного совершенства питается нетленной пищей, «непосредственно вкушая то, что превыше мышления... Благодаря явлению беспредельной красоты этой пищи, душа] воспринимает в себя вечное и тождественное благобытие, которое поселяется в ней; она становится богом по сопричастию с Божией благодатью, прекращает всякие действия ума и чувства, и вместе с этим в ней прекращаются естественные действия тела, собоженного с душой по соответствующему ему причастию в обожении. Так что один только Бог становится видимым через душу и тело, обилием славы [Своей] препобеждая их естественные свойства»<sup>92</sup>.

В 39 Вопросоответе к Фалассию преподобный Максим, размышляя о трёх днях, в которых народ пробыл вместе с Господом в пустыне (Мф. 15, 32), говорит, что «три дня... суть три силы души, благодаря которым они пребывают с божественным Словом добродетели и ведения; одной [силой] они взыскуют, другой – жаждут, а третьей – борясь [за истину], воспринимают нетленную пищу (δέχονται τροφὴν ἄφθαρτον), питающую ум ведением тварных [вещей]»<sup>93</sup>.

<sup>85</sup> *Neophytus Encleistus. Commentarius in psalmos. Chapter 8. Psalm 110 // Δετορακες Θ. Ἑρμηνεία τοῦ ψαλτῆρος // Ζαχαρόπουλος Ν. Ἁγίου Νεοφύτου τοῦ Ἐγκλείστου Συγγράμματα. Πάφος, 2001. Τ. 4. Σ. 232—529.*

<sup>86</sup> *Symeon Neotheologus. Orationes ethicae, 4:1.523; рус. пер.: Симеон Новый Богослов, прп. Слово 84, 2 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. С. 414.*

<sup>87</sup> *Symeon Neotheologus. Gratiarum actiones II, 35:63; рус. пер.: Симеон Новый Богослов, прп. Слово 90, 3 // Симеон Новый Богослов, прп. Слова. С. 484.*

<sup>88</sup> *Theognostus Monachus Constantinopolitanus. Encomium in dormitionem sanctissimae Deiparae // Jugie M. Homélie mariales byzantines. Paris, 1922. P. 462.*

<sup>89</sup> Ср.: Евр. 1, 4.

<sup>90</sup> *Georgius Pisides. Bellum Avaricum, 515 // Pertusi A. Giorgio di Pisidia. Poemi. I. Panegirici epici. Ettal, 1959. P. 176—200.*

<sup>91</sup> *Joannes Climacus. Scala paradise, 30 // PG. Vol. 88. Col. 1157.*

<sup>92</sup> *Maximus Confessor. Capita theologica et oecumenica sive Capita gnostica, 2:88.15; рус. пер.: Максим Исповедник, прп. Избранные творения. М., 2004. С. 338—339.*

<sup>93</sup> *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium, 39:11; рус. пер.: Максим Исповедник, прп. Творения. М., 1994. Т. 2. С. 121.*

В 82 беседе на Евангелие от Матфея свт. Иоанна Златоуст, толкуя Мф. 26, 29 («Сказываю же вам, что отныне не буду пить от плода сего виноградного до того дня, когда буду пить с вами новое [вино] в Царстве Отца Моего»), говорит: «А что значит: „Новое [вино]“? Новым, то есть, необыкновенным образом, не в теле подверженном страданию, но уже бессмертном, нетленном и не имеющем нужды в пище (ἀθάνατον λοιπὸν καὶ ἄφθαρτον, καὶ οὐ δεόμενον τροφῆς). Итак, по воскресении, Христос ел и пил не в силу необходимости, – тогда тело Его уже не нуждалось в этом, – а для удостоверения в воскресении. Но для чего по воскресении Он пил не воду, а вино? Для того, чтобы совершенно исторгнуть другую злую ересь. Так как некоторые в тайнах употребляют воду, то, чтобы показать, что и при установлении таинства употреблял вино, и по воскресении, когда без таинства предлагал обыкновенную трапезу, также употреблял вино, говорит: „от плода сего виноградного“»<sup>94</sup>. Это место слово в слово цитирует монофизитский богослов-неоплатоник Иоанн Филопов в своём произведении «Против афтартодокетов»,<sup>95</sup> также почти дословно это толкование приводится в Катенах на Новый Завет.<sup>96</sup>

В слове на Святую Пасху, приписываемом свт. Иоанну Златоусту, Пасха называется нетленной пищей (ἄφθαρτος

τροφή) для людей, предвозвещением «древних и новых таинств, видимых на земле и на небесах, созерцаемых теми, кто принял их новыми и со священным познанием»<sup>97</sup>.

По словам, приписываемым преподобному Макарию Великому, человек, очистивший сердце, пребывает в созерцании неизреченной красоты (ἄρρητον κάλλος) божественного света, и, подобно тому, как младенец, пребывающий на руках матери, радуется ей и питается ею молоком, точно так же и «имеющие в себе истинный свет Духа и связанные со Христом, созерцающая Его, покоятся и радуются „радостью неизреченною“ (χαρᾷ ἀνεκκλήτῳ – ср.: 1 Петр. 1, 8), ибо от Него питаются пищей нетленной (τρέφονται τροφήν ἄφθαρτον), и в Нем живут жизнью истинною (ζῶσι ζωὴν ἀληθινήν)»<sup>98</sup>.

Филон Иудейский в толковании на Чис. 11, 5–6 говорит о том, что манна является образом нетленной небесной пищи (τὴν οὐράνιον ἄφθαρτον τροφήν)<sup>99</sup>.

В другом произведении Филон говорит, что человек создан смотрящим ввысь (в отличие от скотины), для того, чтобы жил не только земным и тленным, а для того, чтобы был устремлен к пище небесной (букв.: «олимпийской») и нетленной (τροφὰς ὀλυμπίους καὶ ἀφθάρτους)<sup>100</sup>.

Также быть «наследниками нетленной пищи» мы просим Пречистую Богородицу на вечерни понедельника четвертого гласа<sup>101</sup>.

<sup>94</sup> *Johannes Chrysostomus*. In Matthaëum (homiliae 1–90) // PG. Vol. 58. Col. 740; рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на Евангелие от Матфея. Беседа 82 // *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. 7. Кн. 1. СПб., 1901. С. 823.

<sup>95</sup> *Joannes Gramm.* Adversus Aphthartodocetas, 12:156 // *Richard M. Iohannis Caesariensis presbyteri et grammatici opera quae supersunt*. Turnhout, 1977. P. 69–78.

<sup>96</sup> *Catena in Marcum* (recensio ii) (e codd. Oxon. Bodl. Laud. 33 + Paris. Coislin. 23 + Paris. gr. 178) // *Cramer J. A. Catenae Graecorum patrum in Novum Testamentum*. Oxford, 1840. Vol. 1. P. 424; также: *Theodorus Heracleensis vel Theodorus Mopsuestenus*. Fragmenta in Matthaëum (in catenis). Fragment 48:3 // *Reuss J. Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche*. Berlin, 1957. S. 136–150.

<sup>97</sup> *Johannes Chrysostomus*. In sanctum pascha (sermo 6) [Sp.], 3:3.5 // *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. СПб., 1902. Т. 8. Кн. 2. С. 923–971.

<sup>98</sup> *Pseudo-Macarius*. Sermones 64 (collectio B), 10:3.5.5 // *Макарий Египетский, прп.* Духовные слова и послания. С. 392

<sup>99</sup> *Philo Judaeus*. Quis rerum divinarum heres sit, 79:2 // *Wendland P. Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Berlin, 1898. Bd. 3. S. 1–71.

<sup>100</sup> *Philo Judaeus*. Quod deterius potiori insidiari soleat, 85:3 // *Cohn, L. Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Berlin, 1896. Bd. 1. S. 258–298.

<sup>101</sup> Октоих. Глас 4. В неделю вечера. Богородичен на Господи Воззвах (по славянским богослужебным книгам, в греческом Октоихе стоит другой Богородичен).

## Краткие итоги

Итак, мы видим, что понятие нетления в святоотеческой письменности относится ко всему тому, что причастно Богу. Оно может относиться к наслаждению, получаемом святыми в особом состоянии божественного озарения, или относиться к состоянию святых в Царствии Небесном. Оно может относиться к Евхаристии, и Христу, являющемся в Ней. Оно также относится и к раю, в котором пребывал до грехопадения первозданный Адам.

## Нетленность всего первозданного мира

Нередко среди православных богословов, размышляющих на тему сотворения мира, встречается представление о том, что до грехопадения в мире вне рая могли существовать тление и смерть. В предыдущих главах мы сделали попытку показать невозможность подобного вывода на основании того, что тление и смерть являются понятиями негативными и прямо связаны с грехом. Тление материи и смерть плоти видятся отцами, связанными с тлением воли и смертью души – то есть с преступлением человека и отступлением его от Бога. Далее мы попробуем показать, что, говоря о нетлении, святые отцы утверждали не только о том, что лишь один рай нетленен, но и что весь первозданный космос был также нетленным, так как именно человек, отступив от Творца, ввел в мир страдание, тление и смерть.

## Святые отцы против эволюции

Рассмотрим теперь святоотеческие размышления, начав со слов преподобного Симеона Нового Богослова, чьи слова о рае мы приводили в предыдущей статье. В продолжении своего слова он пишет, что **не только рай, но и весь мир изначально был создан нетленным**: «Адам был создан с телом нетленным, однако же вещественным, а не духовным еще, и поставлен Творцом Богом, как царь бессмертный над нетленным миром, не только над раем, но и над всем творением, сущим под небесами»<sup>102</sup>. Далее преподобный Симеон говорит: «Видишь, что вся эта тварь в начале была нетленною и создана Богом в чине рая? Но после Богом подчинена тлению и покорилась суете человеков»<sup>103</sup>.

Свт. Иоанн Златоуст также учит, что только тогда «тварь сделалась тленною, когда тело твоё стало тленным»<sup>104</sup>. Преподобный Максим Исповедник говорит, что: «Грехом мир превратился в место смерти и тления»<sup>105</sup>, «через человека грех влечет к смерти всю тварь»<sup>106</sup>.

Древний апологет, свт. Феофил Антиохийский, говорит, что изначально все звери были добрыми, т. е. в мире не существовало хищничества<sup>107</sup> (Ср.: Быт. 1, 30): «Звери (θηρία) получили свое имя от того, что они одичали (αὐτὸ τοῦ θηριοῦσθαι), а не потому, чтобы изначально были злыми или ядовитыми, ибо ничего злого не было изначально сотворено Богом, но все было прекрасно; грех же человека испортил их, ибо с преступлением человека, и они преступили. Если владыка дома хорошо ведет себя, то необходимо и слуги живут благочинно, если же

<sup>102</sup> Симеон Новый Богослов, *прп.* Слово 45, 4 // Симеон Новый Богослов, *прп.* Слова. С. 381.

<sup>103</sup> Симеон Новый Богослов, *прп.* Слово 45, 4 // Симеон Новый Богослов, *прп.* Слова. С. 381.

<sup>104</sup> Иоанн Златоуст, *свт.* Толкования на послание к Римлянам, 14:5 // Иоанн Златоуст, *свт.* Творения. СПб., 1903. Т. 9. Кн. 2. С. 665.

<sup>105</sup> Максим Исповедник, *прп.* Вопросы к Фалласию, 65 // PG. Vol. 90. Col. 740B.

<sup>106</sup> *Maximus the Confessor. Various Texts on Theology, the Divine Economy, and Virtue and Vice, 4.47* // The Philokalia. London, 1981. Vol. 2. P. 248; цит. по: Дамаскин (Христенсен), *иером.* Святоотеческое учение о космосе до грехопадения // XVI Международные Рождественские образовательные чтения. Сборник докладов конференции «Православное осмысление творения мира и современная наука». Вып. 4. М., 2008. С. 81.

<sup>107</sup> Следовательно, и эволюции, в основе которой лежит «борьба за существование», быть не могло.

господин согрешит, то и слуги также будут грешить; таким же образом произошло и то, что с согрешением человека, который есть господин всего, и служащие ему твари уклонились к злу. Но когда человек опять возвратится в сообразное со своею природой состояние, тогда и те животные восстановятся в первоначальный образ кротости»<sup>108</sup>.

Изменение состояния всего мироздания после грехопадения указывается в Священном Писании, а именно, в Божественном изречении: «проклята земля в делах твоих» (Быт. 3, 17). Преподобный Симеон Новый Богослов, толкуя это место, поясняет: «И не проклял Бог рая, так как он был образом будущей нескончаемой жизни вечного царства небесного. Если б не эта причина, надлежало бы проклясть его наипаче, так как внутри его совершилось преступление Адамово. Но Бог не сделал этого, а проклял лишь всю прочую землю, которая тоже была нетленна и все произращала сама собою, чтобы Адаму не иметь более жизни, свободной от утомительных трудов и потов»<sup>109</sup>.

Преподобный Григорий Синаит, размышляет о понятиях тления и нетления следующим образом: «Говорят, что вся тварь, скоропреходящая<sup>110</sup> ныне, первоначально не была подвержена тлению. Впоследствии же, обреченная на тление, она подчинилась суете, как говорит Писание, именно за человека, поработившего ее [тлению] не добровольно, а против желания – в надежде (см.: Рим. 8, 20) обновления Адама, подпавшего тлению. Обновивший [человека] и освятивший его (хотя он [человек] по причине временной жизни носит тленное тело), обновил и тварь, но еще не освободил ее от тления. Избавление твари от разложения (φθωρά) одни называют переменной к лучшему, другие – полным преобразованием чувственного»<sup>111</sup>.

О состоянии первозданного Адама преподобный Григорий пишет: «Человек сотворен нетленным без влажности (ἀφθαρτος χωρίς ζωϊκούς χυμούς), каковым и воскреснет»<sup>112</sup>. «Разложение (φθωρά) – порождение плоти. Вкушать пищу и извергать излишнее, горделиво выступать и спать – естественные свойства зверей и домашнего скота. В силу этого и мы, по непослушании [Богу] уподобившиеся скотам, отпали от свойственных нам богодарованных благ, превратившись из разумных [существ] в скотские и из божественных в зверские»<sup>113</sup>. Казалось бы, из этих слов можно было бы сделать вывод, что преподобный Григорий учит, будто животные созданы изначально тленными (как собственно и делается вывод некоторыми исследователями о том, что некоторые святые отцы могли учить об изначальной тленности мироздания<sup>114</sup>). Однако именно в анализе настоящей мысли преподобного Григория мы можем подойти к решению вопроса – как совместить некоторые «скотские» свойства, которыми обладают животные с нетленностью первозданного мира. Казалось бы, рай – место неизреченной радости, место полноты жизни (ибо Адам, пребывал в благодатном общении с Богом, который есть Сама Жизнь (Ср.: Ин. 14, 6)), где нет место ничему несовершенному, ничему скверному...

Полнота жизни, которую получал Адам в общении со своим Творцом, с неизбежностью должна была изливаться на весь окружающий мир, и освящать его, облагодатствовать его, даровать жизнь, и жизнь с избытком (Ср.: Ин. 10, 10). Но в то же время, мы не должны забывать, что рай – это еще не Царство Небесное<sup>115</sup>. Можно сказать, что Царство Небесное – это только

<sup>108</sup> *Феофил Антиохийский, свт.* Три книги к Автолику. М., 1865. С. 45.

<sup>109</sup> *Симеон Новый Богослов, прп.* Слово 45, 2 // *Симеон Новый Богослов, прп.* Слова. С. 371.

<sup>110</sup> Букв.: «текучая» (ρευοτή). Ср. со словами прп. Максима Исповедника из 38 Амбигвы, приводимыми ранее (PG. Vol. 90. Col. 1157A).

<sup>111</sup> *Григорий Синаит, прп.* Весьма полезные главы, расположенные акростихами, 11 // *Григорий Синаит, прп.* Творения / пер. еп. Вениамина (Милова). М., 1999. С. 9–10.

<sup>112</sup> *Григорий Синаит, прп.* Весьма полезные главы, 8 // Творения. С. 8.

<sup>113</sup> *Григорий Синаит, прп.* Весьма полезные главы, 9 // Творения. С. 8.

<sup>114</sup> Например см.: *Мумриков О., свящ.* Концепции современного естествознания. Сергиев Посад, 2013. С. 118.

<sup>115</sup> См. об отношении первозданного рая к раю обетованному и Царствию Небесному: *Дионисий (Шлёнов), иером.* Тайна рая: отрывки о рае из богословских сочинений прп. Никиты Стифата по славянской «Диоптре» Филиппа Пустынника (с богословско-экзегетическим комментарием) // *Богословский Вестник.* 2003. Вып. 3. С. 70–128.

задача, к восхождению в которое призван был вести Адам первозданный рай<sup>116</sup>. Согласно слову Божию, в раю действительно имели место некоторые несовершенства (в философском смысле), например, предполагалась нужда в еде (Быт. 1, 29—30). Отрицая это, мы вполне могли бы впасть в оригенизм. Другое дело, что из слова Божия не ясно, означает ли позволение вкушать определенный род пищи необходимость это делать. Или же до падения Адама все были сыты, и не нуждались в еде?

Преподобный Григорий в последующем (после приведенного ранее) отрывке пытается разрешить это недоумение, а именно: он говорит, что некая «текучесть» окружающего мира являла собой нечто среднее между тлением и нетлением, т. е. была неким «непорочным течением»: «Существует двойкий рай – чувственный и духовный, то есть едемский и благодатный. Едем – место весьма высокое, поднимающееся до самого третьего неба, как говорят [духовные] писатели. Он [Едем] ни нетленен безусловно, ни тленен в полном (πάντη) смысле этого слова. Находясь на рубеже (μέσον) тления и нетления, он всегда красуется цветами (ἀνθοῦντα – букв.: „цветущий“) и богат незрелыми и созревшими плодами. Гниющие деревья и перезрелые плоды, низвергаясь на землю, делаются [в едемском раю] благовонным прахом и не издают запаха тления, как земные растения. Это происходит от великого избытка там всегда изливающейся благодати освящения»<sup>117</sup>. Т. е. мы видим, что может быть и некая «текучесть» в мире, которая хотя еще и не являет собой вечный «покой» (στάσις)<sup>118</sup> эсхатологического Царства, тем не менее, тлением в собственном смысле не является. Равным образом и размножение могло происходить неким иным, не столь безобразным образом, каким мы видим его сейчас<sup>119</sup>. Как это могло быть? Возможно, это было так же, как было с жезлом Аарона прозябшим, когда у него одновременно были и листья, и почки, и цвет, и плоды (Чис. 17, 8).

Свт. Игнатий (Брянчанинов) также говорит: «растения не были подвержены ни тлению, ни болезням; и тление, и болезни, и самые плевелы явились после изменения земли вслед за падением человека, как должно заключить из слов Бога изгоняемому из рая Адаму: *терния и волщы израстит тебе земля* (Быт. 3, 18)»<sup>120</sup>.

Интересное толкование таинственных Библейских строк «Огонь в воде удерживал свою силу (Ср.: *ц.-сл.*: возмога́ше<sup>121</sup> вы́шше<sup>122</sup> своея́ силы), а вода теряла угашающее свое свойство (*ц.-сл.*: угаша́ющую си́лу забы́<sup>123</sup>); пламя, наоборот, не вредило телам бродящих удобо-разрушимых (*ц.-сл.*: удоботлѣннѣхъ<sup>124</sup>) животных, и не таял легко растаявающий снеговидный род небесной (*ц.-сл.*: сла́достныя<sup>125</sup>) пищи» (Прем. 19, 20–21), обычно относимых в контексте исхода евреев из Египта, предлагает прот. Александр Салтыков: «Премудрость и учит нас, что, хотя живые организмы „удоборазрушимы“ в нашем мире по сравнению с природной средой, но в первозданном мире они могли даже входить в огонь, и пламя им не вредило. Текст предлагает нам сильнейшее изображение гармонии изначальной мироздания, вплоть до полной противоположности миру после грехопадения... Речь, стало быть, идет об изначальных свойствах любых живых существ, о свободе первозданных существ, которая была утрачена,

<sup>116</sup> См. об этом: *Максим Исповедник, прп.* Амбигвы, 37 // PG. Vol. 91. Col. 1304D—1312B.

<sup>117</sup> *Григорий Синаит, прп.* Весьма полезные главы, 10 // Творения. С. 8—9.

<sup>118</sup> Триада движения мира от творения к покою (γένεσις – κίνησις – στάσις) раскрывается довольно подробно в трудах прп. Максима Исповедника. См. об этом: *Шервуд П.* Ранние Ambigua преподобного Максима Исповедника и опровержение им оригенизма // Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. СПб., 2007. С. 389—495.

<sup>119</sup> См.: *Свт. Григорий Нисский.* Об устройении человека. Гл. 17 // *Свт. Григорий Нисский.* Творения. Ч. 1. М., 1861. С. 147.

<sup>120</sup> *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о человеке. М., 1997. С. 19.

<sup>121</sup> LXX: ἰσχυρεν

<sup>122</sup> в LXX нет слова «выше»

<sup>123</sup> LXX: ἐπελανθάνετο

<sup>124</sup> LXX: εὐφθάρτων

<sup>125</sup> LXX: ἀμβροσίας

но может быть вызвана к жизни по особому мановению Божию в особых случаях, как чудо. Изначально стихии не боролись между собой, а как бы содействовали друг другу и живым существам, живые существа не ограничивались стихиями. И в таком случае это отсутствие жгучести в первозданном огне есть одно из проявлений софийности (премудрости) в устроении первомира»<sup>126</sup>.

Гармонию первозданного мира и неуместность страданий и смертности в нем иллюстрирует отсутствие в первозданном мире хищничества (Быт 1, 29–30), а также неуместность его в эсхатологическом мессианском Царстве: «Волк будет жить вместе с ягненком, и барс будет лежать вместе с козленком; и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их. И корова будет пастись с медведицею, и детеныши их будут лежать вместе, и лев, как вол, будет есть солому. И младенец будет играть над норою аспида, и дитя протянет руку свою на гнездо змеи. Не будут делать зла и вреда на всей святой горе Моей, ибо земля будет наполнена ведением Господа, как воды наполняют море» (Ис. 11, 6–9)

Свт. Григорий Эльвирский, толкуя это место, говорит, что оно вполне может пониматься буквально: «Где же и когда, как не в Царстве Божьем, где в изобилии хлеба, вина и масла, сбудется это благословение? Ведь земля сама собой даст хлеб и всё дурное устранилось, как сказал Исаия... Действительно, когда придет Его царство, Бог преобразит мир, сделает его таким, каким он был в своем начале, до того, как первозданный человек согрешил. Он поступил вразрез со словом Божиим, поэтому весь мир был испорчен, осквернен и проклят, когда Бог сказал: „Проклята земля за тебя“ (Быт. 3, 17). Следовательно, проходящий уклад этого мира станет царством святых и освобождением творения»<sup>127</sup>. Сщмч. Иринеи Лионский также признает буквальное толкование этого места<sup>128</sup>.

Святой Василий Великий говорит, что до грехопадения животные не умирали: «ничто из того, что получило именование или существование, еще не умерло, чтобы грифы смогли бы его есть. Природа еще не разделилась, ибо она была во всей своей свежести; охотники не занимались ловом, ибо это не было еще в обычае у людей; звери, со своей стороны, еще не терзали свою добычу, ибо они не были плотоядными... Но все следовали жизни лебедей, и все щипали траву на лугах»<sup>129</sup>.

## Краткие итоги

Подытоживая вышесказанное, мы видим, что согласие отцов заключается в том, что смерть и тление являются прямыми следствиями греха человека, и о наличии их в мире до грехопадения у отцов нет упоминаний. Впрочем, это не говорит о том, что в первозданном мире не было несовершенства (созданный как проект для будущего «возделывания» первым человеком, мир должен был быть возведенным Адамом в еще большую степень совершенства и благобытия). Например, в нем животные нуждались в пище, они могли размножаться. Однако различные физиологические процессы протекали тогда иным образом – они были лишены тех атрибутов разложения, что мы наблюдаем в настоящем виде – тогда же не было ни гниения, ни смрадного запаха. Можно предположить, что если животные и оставляли после себя навоз, то

<sup>126</sup> Александр Салтыков, *прот.* Библейские сведения о первозданном мире и о Рае после книги Бытия [Электронный ресурс] <http://www.kadashi.ru/stati-prot-aleksandra-saltykova/item/1441-biblejskie-svedeniya-o-pervozdannom-mire-i-o-rae-posle-knigi-bytiya.html> (Дата обращения: 10.01.2020).

<sup>127</sup> *Gregorius Illiberitanus. Tractatus de libris Sanctarum Scripturarum // Bulhart V. Opera quae supersunt. Dubia et spuria; Opera (Gregorius Ilberitanus, Gregorius Ilberitanus (Ps.), Faustinus Luciferianus). Vrepols, 1967. P. 3–146. [CCSL, 69.]* Цит. по: *Григорий Эльвирский, свт.* Трактат о книгах Священных Писаний [Электронный ресурс] <http://bible.optina.ru/old:is:11:06> (Дата обращения: 10.01.2020).

<sup>128</sup> *Иринеи Лионский, свмч.* Против ересей, 5:33.4 // *Иринеи Лионский, свмч.* Творения. СПб., 1900. Т. 5. С. 519.

<sup>129</sup> *Basil the Great. On the Origin of Humanity, Discourse 2.6 // On the Human Condition. Crestwood, N.Y., 2005. P. 53; цит. по: Дамаскин (Христенсен), иером.* Святоотеческое учение о космосе до грехопадения. С. 77.

он мог благоухать (как созерцает выше распад опавших плодов свт. Григорий Палама). Хотя если первоначальный мир был нетленен, то мы можем думать, что он мог доставлять жизненную энергию и необходимые элементы нетленным образом, т. е. полностью поглощаясь без выделения каких-либо неусвоенных отбросов.

## Второй закон термодинамики

В дополнение хотелось бы ещё несколько слов сказать о таком физическом законе современного мира как второй закон термодинамики. Нередко его относят к одному из аспектов тленности современного мира, говоря, что в мире до грехопадения этого закона не было. Однако нужно отметить, что само по себе возрастание энтропии, описываемое этим законом, далеко не всегда обозначает увеличение беспорядка в мире в отрицательном смысле, что можно было бы характеризовать как непреходящий атрибут тленности бытия. Иногда энтропия возрастает (т. е. уменьшается качество энергии) при вполне необходимых для жизни процессах – например, при ходьбе (которая возможна только благодаря тому, что энергия рассеивается в тепловом виде в процессе трения), при пищеварении (разлагаются более сложно организованные молекулы на более простые, т. е. теряется информация), при передаче тепла от Солнца людям (что является классическим примером действия второго закона термодинамики). Все это означает, что второй закон термодинамики, равно как и иные физические законы, отображающие некую степень описанной выше «текучести» материального бытия, сам по себе не является атрибутом тления, просто мы можем предположить, что до грехопадения он действовал иным, более совершенным, чем мы его наблюдаем сейчас, образом. Конечно, если к той реальности (до падения первых людей) вообще могут быть применены в той или иной степени физические законы современного мира.

## Выводы

Проведя анализ святоотеческих текстов, мы можем подвести некоторый итог нашего исследования.

Во-первых, мы видим, что святые отцы оценивают явления смерти и тления как явления глубоко порочного, в основе чего видится грех человеческий.

Во-вторых, причина смерти телесной видится в смерти духовной. Смерть тела определяется отцами как «разделение души и тела», смерть души мыслится как «отделение души от Бога». Тление является следствием греха, и ввиду этого первоначальный мир (как и мир в эсхатологической перспективе) видится святыми отцами нетленным, лишенным какого-либо порока.

В-третьих, мы видим, что при определении понятий смерти и тления следует разделять смерть как страдание одушевленной твари (высших животных) и некую «текучесть» (ἡ ρέουσα) первоначального вещества, в которой в уничтожении (съедений) ряда живых организмов, к примеру, растений и грибов, нет порочности, и что смертью в собственном смысле не может быть названо.

Если второе (съедение растений) могло иметь место, то первое (страдание и смерть животных) всецело отвергается Священным Писанием и святыми отцами, что не оставляет места для эволюционной теории происхождения жизни.

Из слов свт. Симеона Солунского<sup>130</sup> (а также Прем. 1, 12) мы видим, что смерть мыслится как зло; как то, чего быть не должно; как то, что противно замыслу Божию. В контексте полемики с эволюционизмом это означает, что преблагодом Бог не мог творить мир при помощи

---

<sup>130</sup> Симеон Солунский, свт. Послание в поддержку благочестия, против Агарян. С. 219.

«злой» смерти (которая является необходимой для теории эволюции). Смерть называет врагом и апостол Павел, говоря, что в конце мира «последний же враг истребится – смерть» (1 Кор. 15, 26), над ней же нам даровал победу Христос: «Смерть! Где твоё жало? Ад! Где твоя победа? Жало же смерти – грех; а сила греха – закон. Благодарение Богу, даровавшему нам победу Господом нашим Иисусом Христом!» (1 Кор. 15, 55—57).

Итак, мы видим, что мысль о наличии тления и смерти в раю прямо противоречит святоотеческой традиции, и поэтому эволюционная модель космогонии неприемлема для православного человека, желающего оставаться в рамках мысли церковной традиции. Ведь для правильного направления христианской жизни у нас непременно должно быть и правильное представление о замысле Божиим, о том, каким задуман человек и мир.

Закончить настоящую статью хотелось бы словами преподобного Симеона Нового Божеслова, показывающего прямую связь между раем первозданным и раем обетованным. Преподобный Симеон сравнивает состояние человека и космоса в будущем веке с их состоянием до грехопадения: «Но как в начале, прежде вся тварь сотворена нетленною, а потом из неё взят и создан человек, так надлежит и опять прежде всей твари сделаться нетленною, а потом обновиться и стать нетленными и тленным телам людей, да будет снова весь человек нетленен и духовен и да обитает в нетленном, вечном и духовном жилище... Как собственные наши тела, разрешающиеся теперь на стихии и однако же в ничто не обращающиеся, опять возобновлены будут чрез воскресение, – так и небо и земля со всем, что на ней, то есть вся тварь имеет возобновлена быть и освобождена от работы тлению, и эти стихии вместе с нами сделаются причастными светлости, происходящей от Божественного огня»<sup>131</sup>.

## Библиография Источники

- *Anastasius Sinaita*. *Viae dux* // *Uthemann K.-H.* *Anastasius Sinaitae viae dux*. Turnhout: Brepols, 1981. P. 3—320. [Corpus Christianorum. Series Graeca 8.]
- *Apophthegmata patrum (collectio alphabetica)* // PG. Vol. 65. Col. 72—440.
- *Athanasius Alexandrinus*. *Oratio in resurrectionem et in recens baptizatos [Sp.]* // *M. Aubineau*. *Une homélie pascale attribuée à S. Athanase d'Alexandrie dans le Sinaiticus gr. 492*. Zetesis: Festschrift E. de Strycker; Antwerp: De Nederlandsche Boekhandel, 1973. S. 670—674.
- *Callistus Angelicudes*. *Refutatio Thomae Aquinae* // *Papadopoulos S. G.* *Καλλίστου Ἀγγελικούδη κατὰ Θωμᾶ Ἀκινάτου*. Athens, 1970. P. 27—299.
- *Catena in Marcum (recensio ii) (e codd. Oxon. Bodl. Laud. 33 + Paris. Coislin. 23 + Paris. gr. 178)* // *Cramer J. A.* *Catena Graecorum patrum in Novum Testamentum*. Oxford: Oxford University Press, 1840. Vol. 1. P. 261—447.
- *Corpus Hermeticum*. *Περὶ νοῦ κοινοῦ πρὸς Τάτ* // *Festugière A.-J.* *Corpus Hermeticum*. Paris: Les Belles Lettres, 1946. Vol. 1. P. 174—183.
- *Cyrillus Alexandrinus*. *Solutiones (e tractatu de dogmatum solutione)* // *Pusey P.* *Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis evangelium vol. 3*. Oxford: Clarendon Press, 1872. Vol. 3. P. 549—566.
- *Damascenus Studites*. *Thesaurus. Oration* // *Deledemou E.* *Θησαυρὸς Δαμασκηνοῦ τοῦ ὑποδιακόνου καὶ Στουδίτου*. New York: Atlantis Greek Book Co., 1943. P. 2—540.
- *David Phil.* *Prolegomena philosophiae* // *A. Busse*. *Davidis prolegomena et in Porphyrii isagogen commentarium*. Berlin: Reimer, 1904. S. 3—55.

<sup>131</sup> *Symeon the New Theologian*. *Ethical Discourse 1* // *On the Mystical Life: The Ethical Discourses*. Crestwood, N.Y., 1995. Vol. 1. P. 35—36; цит. по: *Дамаскин (Христенсен)*, иером. Святоотеческое учение о космосе до грехопадения. С. 83.

- *Ephraem Syrus*. Institutio ad monachos // *Phrantzoles K. G.* Ὁσίου Ἐφραίμ τοῦ Σύρου ἔργα. Thessalonica: To Perivoli tis Panagias, 1994. Vol. 5. P. 300—370.
- *Epiphanius*. Panarion (= Adversus haereses) // *Holl K.* Epiphanius: Ancoratus und Panarion Leipzig: Hinrichs, 1915. Bd. 1. S. 153—464.
- *Gennadios Scholarios*. Divisio summaria quinque primorum librorum Aristotelis Physicae // Oeuvres complètes de Georges (Gennadios) Scholarios. Paris: Maison de la bonne presse, 1936. Vol. 8. P. 1—133.
- *Gennadios Scholarios*. Translatio Petri Hispani Summulae logicae // *M. Jugie*. Oeuvres complètes de Georges (Gennadios) Scholarios. Paris: Maison de la bonne presse, 1936. Vol. 8. P. 283—337.
- *Gennadios Scholarios*. De unica via ad salutem hominum // *M. Jugie*. Oeuvres complètes de Georges (Gennadios) Scholarios. Paris: Maison de la bonne presse, 1936. Vol. 8. P. 434—452.
- *Georgius Pisides*. Bellum Avaricum // *Pertusi A.* Giorgio di Pisidia. Poemi. I. Panegirici epici. Ettal: Buch-Kunstverlag, 1959. P. 176—200.
- *Gregorius Nyssenus*. In inscriptiones Psalmorum // *McDonough J.* Gregorii Nysseni opera. Leiden: Brill, 1962. Vol. 5. P. 24—175.
- *Gregorius Palamas*. Orationes asceticae // *P. K. Chrestou*. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα. Θεσσαλονίκη, 1992. Τ. 5. Σ. 157—260.
- *Ioannes Italus*. Quaestiones quodlibetales // *Joannou P.-P.* Joannes Italos. Quaestiones quodlibetales (Ἀπορίαι καὶ λύσεις). Ettal: Buch-Kunstverlag, 1956. P. 1—158. [Studia patristica et Byzantina, 4.]
- *Ioannes Philoponus*. De aeternitate mundi // *Rabe H.* Ioannes Philoponus. De aeternitate mundi contra Proclum. Leipzig: Teubner, 1899. P. 1—646.
- *Ioannes Climacus*. Scala paradise, 30 // PG. Vol. 88. Col. 631—1161.
- *Ioannes Gramm*. Adversus Aphthartodocetas // *Richard M.* Iohannis Caesariensis presbyteri et grammatici opera quae supersunt. Turnhout: Brepols, 1977. P. 69—78. [CCSG, 1.]
- *Johannes Chrysostomus*. In Matthaicum (homiliae 1—90) // PG. Vol. 58. Col. 471—794.
- *Manuel Chrysaphes*. Περί τῶν ἐνθεωρουμένων τῇ ψαλτικῇ τέχνῃ καὶ ὧν φρονοῦσι κακῶς τινες περὶ αὐτῶν // *Conomos D. E.* The Treatise of Manuel Chrysaphes, the Lampadarios. Vienna: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1985. P. 36—66.
- *Manuel II Palaeologus*. Dialogi cum mahometano // *Trapp E.* Manuel II. Palaiologos. Dialoge mit einem «Perser». Vienna: Böhlau, 1966. S. 3—302.
- *Maximus Confessor*. Quaestiones ad Thalassium // PG. Vol. 90. Col. 243—786.
- *Michael Psellus*. Opuscula psychologica, theologica, daemonologica // *O'Meara D. J.* Michaelis Pselli philosophica minora. Leipzig: Teubner, 1989. Vol. 2. P. 1—164.
- *Neophytus Enclieistus*. Commentarius in psalmos // *Δετορακης Θ.* Ἑρμηνεία τοῦ ψαλτῆρος // *Ζαχαρόπουλος Ν.* Ἁγίου Νεοφύτου τοῦ Ἐγκλείστου Συγγράμματα. Πάφος: Ἱερὰ Βασιλικὴ καὶ Σταυροπηγιακὴ Μονὴ Ἁγίου Νεοφύτου, 2001. Τ. 4. Σ. 232—529.
- *Nicetas Byzantius*. Confutatio falsi libri, quem scripsit Mohamedes Arabs // *Förstel K.* Schriften zum Islam // Corpus Islamo-Christianum (CISC). Series Graeca. 2000. Bd. 5. S. 2—198.
- *Nicetas Myrsiniotes*. Homiliae // *Moniou D. I.* Οἱ Ὁμιλίες τοῦ Νείλου Μητροπολίτου Ῥόδου. Ἀθήνα: Ἐκδόσεις Π. Κυριακίδη, 2010. Σ. 147—359. [Βυζαντινὴ Γραμματεία 7.]
- *Nicetas Stethatus*. Vita Simeonis Novi Theologici // *Hausherr I.* Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien par Nicéas Stéthatos. Rome: Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, 1928. P. 1—230. [Orientalia Christiana, 12.]
- *Oecumenius*. Commentarius in Apocalypsin // *H. C. Hoskier*. The complete commentary of Oecumenius on the Apocalypse. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1928. P. 29—260.
- *Origenes*. Selecta in Psalmos [Dub.] (fragmenta e catenis) // PG. Vol. 12. Col. 1053—1685.

- *Pachomius Rhusanus*. Epistulae // *Karmires J. N.* Ὁ Π. Ρουσόνοϋ καὶ τὰ ἀνέκδοτα δογματικὰ καὶ ἄλλα ἔργα αὐτοῦ. Athens: Verlag der «Byzantinisch-neugriechischen Jahrbücher», 1935. P. 167—222.
- *Philo Judaeus*. Quis rerum divinarum heres sit // *Wendland P.* Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Berlin: Reimer, 1898. Bd. 3. S. 1—71.
- *Philo Judaeus*. Quod deterius potiori insidiari soleat // *Cohn, L.* Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Berlin: Reimer, 1896. Bd. 1. S. 258—298.
- *Plutarchus*. Romulus // *Ziegler K.* Plutarchi vitae parallelae. Leipzig: Teubner, 1969. Vol. 1. P. 35—76.
- *Pseudo-Macarius*. Epistula magna // *Jaeger W.* Two rediscovered works of ancient Christian literature: Gregory of Nyssa and Macarius. Leiden: Brill, 1954. P. 233—301.
- *Pseudo-Macarius*. Opusculum 1 (= De custodia cordis) // *PG*. Vol. 34. Col. 821—841.
- Scholia in Homerum. Scholia in Iliadem // *Erbse H.* Scholia Graeca in Homeri Iliadem (scholia vetera). Berlin: De Gruyter, 1969. Bd. 1. S. 3—538.
- Scholia in Maximum Confessorem // *Laga C., Steel C.* Maximi confessoris quaestiones ad Thalassium. Turnhout: Brepols, 1990. Vol. 2. P. 15—325. [CCSG, 22.]
- *Simplicius*. In Aristotelis quattuor libros de caelo commentaria // *Heiberg J. L.* Simplicii in Aristotelis de caelo commentaria. Berlin: Reimer, 1894. S. 1—731. [Commentaria in Aristotelem Graeca, 7.]
- *Symeon Neotheologus*. Hymni // *Kambylis A.* Symeon Neos Theologos, Hymnen. Berlin—New York: De Gruyter, 1976. P. 34—462. [Supplementa Byzantina 3.]
- *Symeon Neotheologus*. Orationes ethicae // *Darrouzès J.* Syméon le Nouveau Théologien, Traités théologiques et éthiques. Paris: Éditions du Cerf, 1966. Vol. 1. P. 170—440. [SC., 122]
- *Symeon Neotheologus*. Capita theologica // *Darrouzès J.* Syméon le Nouveau Théologien, Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques. Paris: Éditions du Cerf, 1996. P. 40—186. [SC., 51bis.]
- *Symeon Neotheologus*. Gratiarum actiones // *Krivochéine, B.* Syméon le Nouveau Théologien, Catéchèses, Actions de Grâces 1—2. Paris: Éditions du Cerf, 1965. P. 304—356. [SC., 113.]
- *Themistius*. Περί τῆς τοῦ βασιλέως φιληκοῦσας // *Downey G.* Themistii orationes quae supersunt. vol. 1, Leipzig: Teubner, 1965. Vol. 1. P. 311—325.
- *Theodorus Heracleensis vel Theodorus Mopsuestenus*. Fragmenta in Matthaem (in catenis) // *Reuss J.* Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche. Berlin: Akademie Verlag, 1957. S. 136—150.
- *Theodorus Studites*. Epitaphius in matrem suam // *Pignani A.* Teodoro Studita Catechesi-epitafio per la madre (testo in parte edito per la prima volta, introduzione, traduzione e indici). Naples: Bibliopolis, 2007. P. 67—148
- *Theognostus Monachus Constantinopolitanus*. Encomium in dormitionem sanctissimae Deiparae // *Jugie M.* Homélie mariales byzantines. Paris: Firmin-Didot et Compagnie, 1922. P. 457—462. [Patrologia Orientalis, 16. Fasc. 3.]
- Vita S. Basilii Junioris (sub auctore Gregorio discipulo) (e cod. Mosq. synod. gr. 249) // *McGrath S.* The Life of Saint Basil the Younger. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 2014. P. 64—752.
- *Xenophon*. Memorabilia // *Marchant E. C.* Xenophontis opera omnia. Oxford: Clarendon Press, 1921. Vol. 2.
- *Анастасий Синаит, прп.* Об определениях // Альфа и Омега. №38. 2003. С. 63—77.
- *Григорий Нисский, свт.* Диалог о душе и воскресении // *PG*. Vol. 46. Col. 12—160.
- *Григорий Нисский, свт.* Об устройении человека // *Свт. Григорий Нисский.* Творения. М.: Готье, 1861. Ч. 1. С. 76—222.
- *Григорий Палама, свт.* Гомилии. Саратов: Саратовская митрополия, 2017.

- *Григорий Палама, свт.* Сто пятьдесят глав, посвященных вопросам естественнонаучным, богословским, нравственным и относящимся к духовному деланию, а также предназначенных к очищению от варлаамитской пагубы / пер. А. И. Сидорова. Краснодар: Текст, 2006.
- *Григорий Синаит, прп.* Весьма полезные главы, расположенные акростихами // *Григорий Синаит, прп.* Творения / пер. еп. Вениамина (Милова). М.: Новоспасский м-рь, 1999. С. 9—10.
- *Григорий Эльвирский, свт.* Толкование на Ис. 11, 6 [Электронный ресурс] <http://bible.optina.ru/old:is:11:06> (Дата обращения: 10.01.2020).
- *Дидим Слепец.* Толкование на Псалмы 29—34 // *Gronewald M. Didymos der Blinde. Psalmenkommentar, pt. 3. Bonn: Habelt, 1969. S. 209. [Papurologische Texte und Abhandlungen 8.]*
- *Дионисий Ареопагит, свмч.* О церковной иерархии // *Heil G. Corpus Dionysiacum ii: Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, epistulae. Berlin, 1991. S. 63—132.*
- *Ефрем Сирин, прп.* Творения. Сергиев Посад: СТСЛ, 1912. Т. 3.
- *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о человеке. М., 1997.
- *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Творения. Т. 3. Слово о смерти. М.: Правило веры, 1993.
- *Иоанн Дамаскин, прп.* Против Манихеев // *Иоанн Дамаскин, прп.* Творения. М.: Мартис, 1997. С. 30—74.
- *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. // *Иоанн Дамаскин, прп.* Полное собрание творений. Т. 1. СПб.: СПбДА, 1913. С. 157—345.
- *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на Евангелие от Матфея // *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. СПб.: СПбДА, 1901. Т. 7. Кн. 1—2.
- *Иоанн Златоуст, свт.* Толкования на послание к Римлянам // *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. СПб.: СПбДА, 1903. Т. 9. Кн. 2. С. 488—852
- *Иоанн Златоуст, свт.* Слово 6, на Святую Пасху [Sp.], 3:3.5 // *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. СПб.: СПбДА, 1902. Т. 8, Кн. 2. С. 923—971.
- *Иринеи Лионский, свмч.* Против ересей // *Иринеи Лионский, свмч.* Творения. СПб.: Изд. Тузова, 1900. Т. 5. С. 19—526.
- *Макарий Великий, прп.* Беседа 11 // Добротолюбие. М.: СТСЛ, 1992. Т. 1. С. 161.
- *Макарий Египетский, прп.* Духовные слова и послания. Афон-Москва: Новая Фиваида, 2015.
- *Максим Исповедник, прп.* Главы о богословии и Домостроительстве воплощения Сына Божия // *Максим Исповедник, прп.* Творения. М.: Мартис, 1993. С. 257—260.
- *Максим Исповедник, прп.* Избранные творения. М.: Паломник, 2004.
- *Максим Исповедник, прп.* О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы) / пер. Яшунский Р. В. М: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.
- *Максим Исповедник, прп.* Вопросы к Фалассию // *Максим Исповедник, прп.* Творения. М.: Мартис, 1994. Т. 2.
- *Псевдо-Зонара.* Лексикон // *Tittmann J. A. N. Iohannis Zonarae lexicon ex tribus codicibus manuscriptis. Leipzig: Crusius, 1808. Vol. 1.*
- *Сенека.* Нравственные письма к Луцилию. М.: Наука, 1977.
- *Симеон Новый Богослов, прп.* Божественные гимны. Сергиев Посад: Тип. И. И. Иванова, 1917.
- *Симеон Новый Богослов, прп.* Главизны / пер. И. М. Носова [Электронный ресурс] [https://azbyka.ru/otechnik/Simeon\\_Novuj\\_Bogoslov/glavizny](https://azbyka.ru/otechnik/Simeon_Novuj_Bogoslov/glavizny) (Дата обращения: 10.01.2020).
- *Симеон Новый Богослов, прп.* Слова / пер. свт. Феофана Затворника. М., 1892. Вып. 1.
- *Симеон Новый Богослов, прп.; Никита Стифат, прп.* Аскетические произведения в новых переводах / под ред. митр. Илариона (Алфеева). Клин: Христианская жизнь, 2001.

- *Симеон Солунский, свт.* Послание в поддержку благочестия, против Агарян (Ер. 2) // Византийские сочинения об исламе (тексты переводов и комментарии) / пер. с древнегр. Ю. Максимова. М.: ПСТГУ, 2012. С. 194—221
- Федеральный закон от 21.11.2011 N 323-ФЗ (ред. от 29.05.2019) «Об основах охраны здоровья граждан в Российской Федерации» [Электр. ресурс] [http://www.consultant.ru/document/cons\\_doc\\_LAW\\_121895](http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_121895) (Дата обращения: 20.11.2019)
- *Феофан Затворник, свт.* Толкования посланий святого апостола Павла. Послание к римлянам. М.: Сретенский м-рь, 1996.
- *Феофил Антиохийский, свт.* Три книги к Автолику. М.: Унив. тип., 1865. [Памятники древней христианской письменности в русском переводе. Сочинения древних христианских апологетов.]

## Литература

- *Antonopoulos S.* Manuel Chrysaphes and his Treatise: Reception History, a Work in Progress // Proceedings of Crossroads Conference 2011 – School of Music Studies, A.U.Th. / I.M.S. P. 1—19.
- *Liddell H., Scott R., Jones H.* A Greek-English Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- *Sturz F. W.* Etymologicum Graecae linguae Gudianum et alia grammaticorum scripta e codicibus manuscriptis nunc primum edita. Leipzig: Weigel, 1818.
- *Беневич Г. И.* Иоанн Филопон // ПЭ. Т. 24. С. 628—647.
- *Вейсман А. Д.* Греческо-русский словарь. СПб.: Тип. Бера и Германа, 1879.
- *Дамаскин (Христенсен), иером.* Святоотеческое учение о космосе до грехопадения // XVI Международные Рождественские образовательные чтения. Сборник докладов конференции «Православное осмысление творения мира и современная наука». Вып. 4. М.: МИИТ, 2008. С. 74—88.
- *Дамиан (Воронов), иером.* Смерть человека или смерть мозга? Христианский взгляд. Часть I: Проблема критерия смерти // Богословский вестник. 2019. Т. 32. №1. С. 102—121.
- *Дворецкий И. Х.* Древнегреческо-русский словарь: в 2-х тт. М.: Гос. изд-во нац. и иностр. словарей, 1958.
- *Дионисий (Шлёнов), иером.* Тайна рая: отрывки о рае из богословских сочинений прп. Никиты Стифата по славянской «Диоптре» Филиппа Пустынника (с богословско-экзегетическим комментарием) // Богословский вестник. 2003. Вып. 3. С. 70—128.
- *Мумриков О., свящ.* Концепции современного естествознания. Сергиев Посад: МДА, 2013.
- *Салтыков А., прот.* Библейские сведения о первозданном мире и о Рае после книги Бытия [Электронный ресурс] <http://www.kadashi.ru/stati-prot-aleksandra-saltykova/item/1441-biblejskie-svedeniya-o-pervozdannom-mire-i-o-rae-posle-knigi-bytiya.html> (Дата обращения: 10.01.2020).
- *Салтыков А., прот.* Грехопадение: изменение человека и мироздания // Кадашевские чтения. 2012. Т. 10. С. 252—272.
- *Серебряков Н. С.* Проблема согласования Библейского повествования о творении мира и современных научных данных. М.: ПСТГУ, 2001. (Курсовая работа)
- *Шервуд П.* Ранние Ambigua преподобного Максима Исповедника и опровержение им оригенизма // Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / сост. Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин. СПб.: СПбГУ, 2007. С. 389—495.

***THE CONCEPTS OF DEATH AND FATIGUE IN THE TRADITION OF GREEK CHRISTIAN LITERATURE (II – XV CENTURIES) IN THE CONTEXT OF THE POLICY WITH EVOLUTIONISM***

*Hierodeacon Innocent (Glazistov), monk of the Moscow Theological Academy*

***Annotation***

*This work presents the concepts of death (θάνατος) and corruption (φθορά) in Greek Christian literature (in particular, in the work is observing patristic exegesis of Rom. 5, 12). The absence in the patristic writing of texts confirming the existence of death in the primitive world is an important argument against the possibility of the conscience of the Orthodox faith with an evolutionary theory of origin.*

***Keywords***

*Origin of life, corruption, death, fall, paradise, evolution, φθορά*

## Корректное восприятие понятия этнофилетизма

*Диакон Александр Сергеев  
сотрудник миссионерского отдела МДА  
sad-mda@mail.ru*

**УДК 316.7 (281.93)**

### **Аннотация**

В настоящей статье рассматривается понятие этнофилетизма, или, говоря иначе, любви к отечеству. Рассматриваются правильные и ложные представления, а также исследуется позиция свмч. Андроника (Никольского) по этому вопросу.

### **Ключевые слова**

Этнофилетизм, патриотизм, любовь к отечеству, Андроник Никольский

**Для цитирования:** Сергеев А., диак. Корректное восприятие понятия этнофилетизма // Духовные ласточки. 2020. Т. 1. С. 68—69.

### **1. Рассмотрение понятия любви к отечеству**

Согласно определению словаря, «отечество» это – «страна, где человек родился и к гражданам которой он принадлежит»<sup>132</sup>. Сейчас в современном мире, считается, что детей рождает женщина. В древности же считалось, что ребёнок рождает отец, так как родить это не значит дать появиться на свет из утробы, но значит дать семя. В Евангелии от Матфея так говорится о родословной Иисуса Христа: «Авраам родил Исаака; Исаак родил Иакова; Иаков родил Иуду и братьев его» (Мф. 1,2). Необходимо обратить внимание на то, что слово «отечество» происходит от слова «отец», из чего следует, что под словом «отечество» необходимо подразумевать то место, где человек был рожден от своего отца. Поэтому, когда люди говорят о том, что земное отечество мы должны любить, они совершенно правы. Только возникает вопрос, что подразумевать под словом любить.

В высочайшем смысле «любить» значит отдавать самого себя и все свое сердце кому-либо или чему-либо, и жертвовать ради этого всем, что имеешь. Само слово «отечество» в понимании современного общества подразумевает нечто неодушевленное, и абстрактное, некие места и люди, представленные в общих категориях. Именно поэтому любой нормальный человек не может сказать, что он в этом смысле любит свое отечество. Так как это весьма неразумно любить что-то абстрактное и непонятное.

Смысл фразы «любить свое отечество» необходимо немного уточнить. В христианском понимании любовь к отечеству подразумевает, что человек должен быть благодарен Богу, за то, что Он дал ему жизнь в конкретном месте, и от конкретного отца. У человека должно быть чувство, что ему находиться в этом месте не противно, а наоборот радостно, так как именно здесь он получил дар жизни от Творца.

Есть мнение о том, что чувством привязанности к месту рождения необходимо гордиться. Однако, в таком случае возникает вопрос, можно ли гордиться вообще? На этот вопрос нам отвечает Священное Писание: «гордость человека унижает его, а смиренный духом приобретает себе честь» (Притчи 29:23), «Бог гордым противится, а смиренным дает благо»

---

<sup>132</sup> Толковый словарь Ожегова [Электронный ресурс] // URL: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/ogegova/144246> (дата обращения 17.11.2019)

дать» (1 Пет, 5:5.) Таким образом, видно, что если какой-либо народ остается смиренным в своих мыслях о себе, то это является для него честью, если же кто-то начинает в принципе чем-то гордиться, то он становится противником Самому Богу.

Более правильный подход к этому вопросу можно определить так: человек не должен ругать свое государство и его правителей, не должен роптать на окружающих его людей, (как часто любят говорить: «мой народ никчемный, сердца у них черствые, все они обманщики и кругом одни олигархи и предатели), человек не должен гнушаться природой и окружающей атмосферой того места, где он живет, у него не должно быть чувство ненависти к этим местам, но ему необходимо считать естественным для себя.

Можно привести такой пример. Любому человеку естественно вкушать пищу, но из этого не следует, что это нужно считать чем-то важным. Согласитесь, что это довольно-таки странно, когда кто-то говорит: «я хочу есть, у меня есть чувство аппетита, это такое важное чувство, что его обязательно нужно как-то подчеркнуть, выделить, и вознести на пьедестал, чтобы все люди вокруг это видели и оценили». Такого человека общество наверняка отправило бы в психиатрическую больницу. Ведь все люди согласны с тем, что чувство аппетита и желание вкушать пищу им необходимо, но никто не станет им гордиться, превозноситься и считать чем-то важным.

Понятно, что такие чувства важны тем, что без них человек не может жить, так как у него есть постоянная нужда в пище, но, ведь это не главное. Также и когда обычный человек живет в какой-то стране, то это вполне нормально, что у него есть чувство привязанности к тому месту, где он живет, так как он чувствует себя в родном месте достаточно комфортно, по известной поговорке «в гостях хорошо, а дома лучше». Тоже касается и христианина, он никогда не гнушается чем-то земным: своим народом, своим государством, у него нет ко всему этому ни отвращения, ни ненависти, но при всем этом, это не является для него чем-то важным, что можно идеализировать и чем можно восхищаться.

Всё это потому, что христианин имеет другое отечество, которое, как и земное, так называется, по той причине, что человек в нем также рождается. Отечество у христиан находится там, где находится их Отец, а Отец для христиан – это Бог, можно сказать, что Сам Бог и есть Царство Небесное, так как блаженство в Небесных Обителях будет заключаться в Вечном Созерцании Бога, в вечном общении с Ним, как с Тем, Кого мы любим больше всего, так как для любого человека Творец – суть предел всякого желания. И когда человек рождается духовно в крещении, то естественно, что Бог соприкасается с его душой, благодаря чему человек начинает ощущать, что он родом из иного мира, из Небесного Отечества, где находится престол Животворящего Бога. Соответственно у человека появляется тяготение в Небеса, к тому месту, где он был духовно рожден. Именно поэтому люди, приходящие в Церковь, говорят, что у них появляется чувство, что они пришли в родное место, так как Церковь Божия – это Царство Божие на земле, где можно соприкоснуться с Небесным Отцом и с Истинной Родиной христиан. Таким образом, православные христиане имеют двойное рождение, телесно-земное от отца и духовно-небесное – от Бога.

Далее, необходимо поразмышлять о том, как творится каждый человек в утробе матери. Здесь следует заметить, что при зачатии Сын Божий соприкасается с каждым человеком в момент творения его души и тела, так как Он есть «Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин.1,9). В соответствии с этим, отец по плоти для любого человека является лишь инструментом, через который Бог дал ему жизнь, именно поэтому даже некрещеных людей тянет в небеса, к Тому, с Кем они уже встречались в момент зачатия. При этом, конечно же, необходима и тяга к месту его рождения и к плотскому отцу через которого Бог даровал человеку жизнь, но стремление к Источнику этой жизни должно быть более возвышенным и стремительным.

Можно привести следующий пример. Если молодой человек подарил своей девушке смартфон, то она будет больше ценить своего молодого человека, чем его подарок, так как если она будет все время проводить в телефоне, и думать не о своем молодом человеке, то этим она покажет, что любит и ценит мобильный телефон больше своего молодого человека, и в таком случае их отношения очень быстро разрушатся, и до свадьбы может не дойти. Также в отношениях с Богом, человеку из-за любви к Богу, как Подателю земных благ, необходимо больше ценить Самого Бога, чем земное отечество. Земное же отечество должно восприниматься как дар Божий, которым, конечно же, нужно дорожить, но при этом помнить, что у нас есть еще один дар Божий, Сам Господь Бог в Его Небесном Царстве.

При этом нужно помнить и о словах Господа Иисуса Христа: «нет больше той любви, если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15,13). То есть тех людей, которых ты любишь и ради которых чем-то своим жертвуешь, жизнью, здоровьем или свободным временем<sup>133</sup>.

Из этих слов можно заключить, что при защите Родины православные воины не заикливались на конкретной нации, но проявляли любовь к конкретным людям, именно за людей они готовы были умереть, а не за что-то неопределенное, не за государство, ни за нацию, ни за территорию, а за Православную Веру и за Православных христиан. И это совершенно справедливо. Ведь согласно словам святого апостола Петра «земля и все дела на ней сгорят» (2 Петр. 3,10), рухнут государства, рухнут нации, рухнут все человеческие изобретения, все это сгорит, так как это недостойно любви, и не может человек отдавать своего сердца всем этим ценностям, потому что они тленны. И поэтому более разумным будет отдавать свое сердце и свою любовь тем, кто пребудут вечно, а именно, людям и Церкви, так как они пребывают вечно по дару Творца. То, что с нами перейдет за порог смерти больше достойно любви к тому, что мы оставим навсегда.

Согласно словам святителя Филарета Московского Библия дала доброе воспитание народу Божию и преподавала верные правила для образования доброго гражданина царства земного, и имела нужду преподавать их, потому что худой гражданин царства земного непригоден и для Царствия Небесного<sup>134</sup>. Из этих слов святителя видно, что для него худой гражданин царства земного не тот, кто не желает посвящать своего сердца земному отчеству, а тот, кто воспитан на лжи, а не на Библии, именно такие люди по мысли святителя являются худыми гражданами земного отчества. Именно поэтому, если люди воспитаны не по Библии, они не могут быть годными ни для Небесного Царства, ни для земного<sup>135</sup>.

И действительно, если человек относиться к земному отчеству спокойно, как к естественному чувству, если он им не превозносится и не гордится, и при этом воспитывается на учении Библии, то тогда, он научает себя через этого питать любовь не только к Богу и к Небесному Отечеству, в котором его Отец находится, но и ко всему, что его окружает в земном отчестве.

Таким образом, можно заключить, что человек должен стремиться к Небесному Отечеству, хоть и пренебрегая земным, но, не гнушаясь им, а, считая его чем-то естественным для себя, и понимая, что земное отчество не имеет такой высокой цены перед духовным взором человека, так как у него есть перспектива вечного Небесного Отечества, которое человека воодушевляет устремлять всего себя в горнее, к Вечному Свету и месту упокоения, где нет ни печали, ни воздыхания, но жизнь бесконечная<sup>136</sup>, вечная радость и блаженство.

<sup>133</sup> Андроник Никольский архиепископ Пермский, свецм. Творения, книга II, проповеди, обращения, послания. Издательство «Булат», Тверь, 2004. С. 108—109.

<sup>134</sup> См. Учение о семейной жизни святителя Филарета митрополита Московского. М.: Свято-Троицкий Ионинский монастырь, 2010. С. 35.

<sup>135</sup> См. Сысоев Даниил, свец. Гражданин Неба. — М.: Благотворительный фонд «Миссионерский центр имени иерея Даниила Сысоева», 2012. С.

<sup>136</sup> См. Последование Панихиды. Требник, — М., Издательство Московской Патриархии, 2015 г. С. 331.

## 2. Позиция свщмч. Андроника (Никольского)

### 2.1. О вере русского народа и его роли в просвещении всего мира

Рассуждая о величии русского народа и его вере, архиепископ Андроник свидетельствовал, что русский народ – единственный из всех народов, который очень глубоко и жизненно воспринял Православную веру, что сделал ее своей природной верой и сроднился с ней и пропитался ей настолько, что без этой живой веры русский народ уже не русский, а такой же, как и другие народы<sup>137</sup>.

Из этого отцом Андроником делается вывод о том, что на русском народе лежит большая ответственность за дело возвещения Православия всем народам для их вечного спасения. По его словам Россия должна научить всех остальных жить по правде Божией, а «Правда эта – жизнь во Христе, жизнь по-Божьему, жизнь на земле для вечности, жизнь для осуществления не земных конечных, но небесных вечных целей, не меркнущих, но все освящающих и просвещающих»<sup>138</sup>.

### 2.2. О патриотизме

Говоря о воззрениях священномученика Андроника на вопрос о патриотизме, следует отметить, что его мнение не является каким-то отвлеченным или узким, (ведь зачастую людей, которые ценят свою родину больше других обвиняют в том, что они так считают, потому что не были больше ни в каких других местах), но напротив, его мнение весьма объективное, так как «архиепископ Андроник не только хорошо знал русский народ, но он имел возможность ознакомиться и с народными укладами и традициями других стран. По пути следования к месту назначения в Японию владыка Андроник посетил Грецию, Италию и США»<sup>139</sup>.

Он «был уверен в том, что главной задачей пастырей, педагогов и родителей является ” воспитание подрастающего поколения в любви к Церкви Православной и ее Святыням, в любви к отечеству и его Истории, в любви самой живой к родному Народу и его быту и верованиям, в любви ко всему из чего шаг за шагом, из поколения в поколение строилась и росла великая дорогая наша Россия!»<sup>140</sup>.

Владыка Андроник считал, что для у воспитания народа любви к Родине необходимы изучение основ Православной Веры, духовное и нравственное образование, так как «становление патриотических чувств невозможно без духовного возрастания человека»<sup>141</sup>.

Он также свидетельствовал о том, что «прокляты те люди, которые даже в годину испытаний далеки духом и сочувствием от своей отчизны; даже и теперь они не чувствуют никакой связи, никого духовного единства со всем родным; очевидно, нет для них родного дома и крова, нет и священной родины; они чужды ей... ибо можно принадлежать к разным политическим партиям, но в отношении к Отечеству нет партий, оно одно, Россия только одна, и на защиту ее должны одинаково встать все честные люди»<sup>142</sup>.

---

<sup>137</sup> См. Андроник Никольский архиепископ Пермский, свщмч. Творения, книга II, проповеди, обращения, послания. Издательство «Булат», Тверь, 2004. С. 201.

<sup>138</sup> Там же.

<sup>139</sup> Безшлеева Н. Ю. О воспитании патриотизма. [Электронный ресурс]. // URL: [https://publikacia.net/archive/uploads/pages/2015\\_8\\_1/20.pdf](https://publikacia.net/archive/uploads/pages/2015_8_1/20.pdf) (Дата обращения: 12.11.2019 г.).

<sup>140</sup> Цит. по: Безшлеева Н. Ю. О воспитании патриотизма. [Электронный ресурс]. // URL: [https://publikacia.net/archive/uploads/pages/2015\\_8\\_1/20.pdf](https://publikacia.net/archive/uploads/pages/2015_8_1/20.pdf) (Дата обращения: 12.11.2019 г.).

<sup>141</sup> Безшлеева Н. Ю. О воспитании патриотизма. [Электронный ресурс]. // URL: [https://publikacia.net/archive/uploads/pages/2015\\_8\\_1/20.pdf](https://publikacia.net/archive/uploads/pages/2015_8_1/20.pdf) (Дата обращения: 12.11.2019 г.).

<sup>142</sup> Цит. По: Королев В. А. Простираясь вперед. Жизнеописание архиепископа Пермского Андроника в документах / В. А. Королев. – Пермь: ПГНИУ; М.: Содружество «Правосл. паломник», 2013. С. 117.

Несмотря на такие твердые слова в защиту патриотизма, владыка Андроник при этом не считал, что забота о земном отечестве должна быть на первом месте. Он говорил, что «там, где забывают или даже и презирают небо, – там непременно и на земле водворяется и усиливается зло, а добро улетает именно на то небо, о котором люди всего меньше начинают думать и заботиться»<sup>143</sup>.

Он считал, что «праведника никакая печаль мира сего не смутит, ибо здесь он ни к чему и не привязан, зная только Бога да свою душу с уготованным ей Царством Небесным»<sup>144</sup>.

Говоря о немощности и малодушии христиан, он свидетельствовал о том, что для людей, привязанных к земле с ее пристрастиями и благами, все временное ценнее и прочнее, чем блага жизни бесконечной во Царствии Божиим, так как они грешны и духовно огрубели. Именно поэтому через такие события, как войны и революции выбивает их из них эту грубость через тяжесть и переживаемых событий.<sup>145</sup>

Также, отец Андроник писал о том, что любовь к отечеству понимается в первую очередь в смысле любви к православным христианам, составляющим из себя Русскую Церковь, так как «всякий любящий свое дорогое Отечество, истинный сын святой Церкви, верующий в вечную жизнь, должен прежде всего позаботиться, чтобы... не была отброшена в сторону святая наша вера и святая Церковь»<sup>146</sup>.

Приводя в слове к воспитанникам кадетского корпуса известный лозунг «За Веру, Царя и Отечество!», архиепископ Андроник пояснял его следующим образом: «Вера выше и первее всего. Ибо без веры в Бога Вездесущего, в бессмертную душу, в загробную жизнь и в будущее праведное воздаяние, без веры в это и святая любовь к Царю и Отечеству превращается в жестокую воинственность, в страсть к захватам... Наше же русское воинство стоит за Царя и Отечество, как за носителей Святой Веры народной, как за самую душу народную. Оно стоит за Веру Святую. За нее жизнью готово пожертвовать. «Умрем за Святую Софию... Ляжем костями за Дом Пречистой» – вот что было победным кличем наших воинов от лет древних. Не завоевывать чужое, а отстаивать правое святое дело, постоять за Веру, защитить единоверных братьев – вот на что идет русский воин. И поэтому в военный поход он идет как на смерть; готовится к бою как к смертному часу – с молитвой, с исповедью, с крестным знаменем. Да, святое это военное знамя. Ибо оно есть сильное исполнение слова Христова: «Нет больше той любви, чтобы положить душу свою за друзей своих»<sup>147</sup>.

Таким образом, на основании большого личного опыта просветительской, миссионерской, общественной и административной деятельности священномученика Андроника можно сделать вывод о том, что говоря о важности патриотизма, владыка хотел через это достучаться до сердец своего народа, чтобы через знания культуры, традиций и веры своего прошлого, люди «извлекли необходимые для себя уроки и не повторяли прежних ошибок»<sup>148</sup>, научились не ставить земное, выше небесного, а, также, не забывали наряду с внутренним самосовершенствованием непременно быть занятыми практической работой на благо Родины<sup>149</sup>.

---

<sup>143</sup> Андроник Никольский архиепископ Пермский, свщмч. Творения, книга I, статьи и заметки. Издательство «Булат», Тверь, 2004. С. 84.

<sup>144</sup> Андроник Никольский архиепископ Пермский, свщмч. Творения, книга II, проповеди, обращения, послания. Издательство «Булат», Тверь, 2004. С. 260.

<sup>145</sup> См. Там же. С. 260—261.

<sup>146</sup> Андроник Никольский архиепископ Пермский, свщмч. Творения, книга II, проповеди, обращения, послания. Издательство «Булат», Тверь, 2004. С. 423.

<sup>147</sup> Андроник Никольский архиепископ Пермский, свщмч. Творения, книга II, проповеди, обращения, послания. Издательство «Булат», Тверь, 2004. С. 108—109.

<sup>148</sup> Безшлеева Н. Ю. О воспитании патриотизма. [Электронный ресурс]. // URL: [https://publikacia.net/archive/uploads/pages/2015\\_8\\_1/20.pdf](https://publikacia.net/archive/uploads/pages/2015_8_1/20.pdf) (Дата обращения: 12.11.2019 г.).

<sup>149</sup> См. Там же.

### **Список источников и литературы:**

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета (на русском языке). Киев: Типография Киево-печорской Успенской лавры, 2012.
2. Андроник Никольский архиепископ Пермский, свцмч. Творения, книга I, статьи и заметки. Твердь: Булат, 2004.
3. Андроник Никольский архиепископ Пермский, свцмч. Творения, книга II, проповеди, обращения, послания. Твердь: Булат, 2004.
4. Безилеева Н. Ю. О воспитании патриотизма. [Электронный ресурс] // URL: [https://publikacia.net/archive/uploads/pages/2015\\_8\\_1/20.pdf](https://publikacia.net/archive/uploads/pages/2015_8_1/20.pdf) (Дата обращения: 12.11.2019 г.).
5. Королев В. А. Простираясь вперед. Жизнеописание архиепископа Пермского Андроника в документах / В. А. Королев. Пермь: ПГНИУ; М.: Содружество «Правосл. паломник», 2013.
6. Сысоев Даниил, свящ. Гражданин Неба. М.: Благотворительный фонд «Миссионерский центр имени иерея Даниила Сысоева», 2012.
7. Толковый словарь Ожегова [Электронный ресурс] // URL: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/ogegova/144246>
8. Требник. М., Издательство Московской Патриархии, 2015.
9. Учение о семейной жизни святителя Филарета митрополита Московского. М.: Свято-Троицкий Ионинский монастырь, 2010.

### ***CORRECT PERCEPTION OF THE CONCEPT OF ETHNOPHILETISM***

*Deacon Alexander Sergeev, MTA missionary.*

#### ***Annotation***

*This article discusses the concept of ethnophyletism, or, in other words, love of the fatherland. Correct and false representations are considered, and St. Andronic (Nikolsky) position is also investigated.*

#### ***Keywords***

*Ethnophyletism, patriotism, love of the fatherland, Andronic Nikolsky*

## Образ Обожения

*Жан-Клод Ларше.  
Хабилитированный доктор (HDR) теологии, доктор философии,  
профессор.*

*Перевод с английского:  
Иннокентий (Глазистов), иеродиак.  
монах Московской духовной академии  
deacon.innocentius@gmail.com*

**УДК 234.11**

### Аннотация

В настоящей работе представлены некоторые изъяснения, касающихся образа и природы обожения людей, в особенности в связи со значением понятия тропос и обожения человеческой природы Воплощенного Слова Божиего, а также в отношении к ипостаси (или лицу) и сущности (или природе) человека. Настоящая статья представляет собой русский перевод статьи: Larchet, J.-C. (2015) The Mode of Deification. // The Oxford Handbook of Maximus the Confessor. Ed. Allen, P. and Neil, B.: 341—359 (Oxford)

### Ключевые слова

Обожение, тропос, Максим Исповедник, Ларше

**Для цитирования:** Ж.-К. Ларше. Образ обожения / пер. иерод. Иннокентия (Глазистова). // Духовные ласточки. 2020. Т. 1. С. 80—117.

## Краткое содержание

Прп. Максим Исповедник был представлен известным специалистом по его трудам Ж.-К. Ларше как «доктор» обожения [1].

Обожение, которое является центральной темой духовности христианского Востока, получает наиболее замечательное и полное изложение в трудах прп. Максима Исповедника. Эта тема способствует в значительной степени понять характер и взаимоотношения его богословия, космологии, антропологии, и его мистических размышлений.

На протяжении десятилетий те, кто занимался комментированием трудов или так или иначе обращался к мысли прп. Максима Исповедника, обсуждали обожение человека как в отношении человеческой природы вообще, так и в отношении конкретного человеческого лица; соответственно, обсуждали и образ и характер (природу) обожения.

Согласно исследователям, которых обычно называют принадлежащими к «школе Ле Гуилу (Le Guillou)» – как Ле Гуилу лично, так и его ученикам, А. Рью (A. Riou), Ф.-М. Летхелю (F.-M. Léthel), Ф. Хейзеру (F. Heinzer), С. Шенборну (C. Schönborn), и, в особенности, Ж.-М. Гарригусу (J.-M. Garrigues) [2], а также дальнейшим их последователям, в частности Ренцесу (Renczes) [3] и Леви (Lévy) [4], которые причастны томистской мысли, – обожение всегда носит осознанный характер и потому должно относиться к конкретному лицу, а не к естеству вообще: это – единение воли человека и Бога, и навык человека в добре, вместе с приобретенным навыком причастия Божественной Благодати.

Согласно современной экзистенциально-персоналистической школе православной мысли, в лице Зизиулас (Zizioulas) [5], —спасение и обожение являются обретением полноты,

целостности [6] человека, которая достигается только через борьбу с естеством (очевидно, падшим) и в союзе со Христом, причем чисто личностного характера [7] (природы Христа и божественная энергия в данном случае не играет никакой роли); причем личность определяется, главным образом, по его отличительными особенностями и отношениями с другими.

Зизиулас, обвиняемый многими патрологами в ложном понимании природы и личности, и которое отличается от учения святых отцов, в т.ч. и от прп. Максима Исповедника [8], разработал такое толкование прп. Максима, которое сильно подчеркивает значение личности в ущерб значения природы [9], утверждая, что его размышления полностью совпадают с размышлениями Гарригуса и членами школы Ле Гуилу [10]. Халлекс (Halleux) заметил у Зизиуласа в дополнение к томистскому влиянию, также и влияние современного персонализма и экзистенциализма [11].

Согласие между этими двумя школами, однако, скорее может быть основано на общем противопоставлении личности природе, в соответствии с экзистенциальным принципом «бытие предшествует сущности», а не на общепринятом понимании личности (в котором члены школы Ле Гуилу сосредотачиваются особенно на аспектах субъективности, и которое Зизиулас понимает, прежде всего, в смысле отношения и отличия).

Толкование Гарригуса, а также остальных членов школы Ле Гуилу, и Ренцеса и Леви, было предметом разнообразной критики [12], как имеющее персоналистическую-экзистенциалистскую систему Зизиуласа, которая повлияла на его толкования мысли прп. Максима [13].

Наряду с толкованиями прп. Максима, основанных на положениях томизма и современного экзистенциального персонализма, толкования прп. Максима также были основаны и на серьезном изучении корпуса его творений и, соответственно, уважении места в нем природы и личности, а также учетом той фундаментальную роли, которую играют божественные энергии [14] в понимании прп. Максимом обожения.

Невозможно в малом объеме настоящей статьи, даже в общих чертах, отобразить богатые и сложные размышления прп. Максима на тему обожения, которые, занимая центральное место во всех его трудах, были темой множества монографий [15]. Тем не менее, вполне возможно доходчиво исследовать тему обожения на предмет самого главного и основного: изменения образа бытия (*τροπος*), которое производит обожение, сперва в человеческой природе Христа, а затем, и в других людях.

## Предварительные замечания о понятии тропос

Диада *логос-тропос*, которая в изобилии используется прп. Максимом во всех областях его мысли (космология, триадология, хриология, антропология, духовность и пр.), уже была предметом многочисленных исследований большего или меньшего объема. [16] В сочетании с понятием *тропоса*, значение понятия *логос* просто и не вызывает проблем, не смотря на то, что семантическое поле его применения может быть весьма широко.

Слово *логос* в основном относится к сущностному определению любого существа, которое составляет его природу со свойственными ей особенностями. В отличие от него, слово *тропос* может принимать множество значений. В основном, оно относится к образу бытия, к способу существования; но может иметь также и дополнительные значения: богословские [17], логические (например, в выражении *τρόλος τῆς διαφοράς*, в котором говорится о том, как две реальности отличаются друг от друга), этические (где он относится к тому, как человек действует или ведет себя [18]), или физические (например, описывая состояние воды, превращенной в кровь в Египте; состояние Красного моря, когда Моисей прошел по нему яко по суше; или состояние земли после всемирного потопа) [19].

В связи с многочисленными значениями слова *τροπος*, и диада *λογος-τροπος* имеет различные значения в трудах прп. Максима. Потому диада *λογος-τροπος* относится не единственно к понятию ипостаси (что вышеназванные томистские и экзистенциально-персоналистические исследователи предпочли бы), и далеко не всегда относится только к природе и ипостаси конкретной личности, которая самоопределяется тем или иным образом, ровно как далеко не всегда имеет ипостасный подтекст. (как пытался показать Склирис (Skloris) [20] с целью доказать личностное понимание своего учителя Зизиуласа), а часто имеет значение приобретения явлениями естественного порядка сверхъестественной формы существования, причем, оставаясь теми же самым по своему естеству. Общий принцип этого выражен в основополагающем отрывке из 42 Амбигвы к Иоанну:

*«Всякое обновление, говоря в-общем, имеет место в отношении образа (тропоса) обновления, а не в отношении основ (логоса) естества, поскольку обновление основы (логоса) естества уничтожает само естество, с той поры, как оно уже не соответствует своей изначальной основе (логосу). Обновляемый же образ существования (тропос) при сохраняемой природной основе (логосе) показывает чудесную силу, являя естество подвергающимся воздействию и действующим превыше пределов положенного для нее закона. Основа (логос) же человеческого естества есть то, что состоит из души и тела и это естество состоит из разумной души и тела, в то время как образ бытия (тропос) является тем порядком, согласно которому оно естественно действует и подвергаться воздействию, многократно переменяющийся и изменяющийся, но нисколько не изменяющий вместе с собой природу. И именно это случается и относительно всякой другой вещи, когда Богу, по причине [Своего] промысла о промышляемом [21] и для показания Своей силы, которая все пронзает и все превосходит, бывает угодно явить что-либо новое во Своем творении.» [22]*

Позволим себе отметить, в связи с определением *τροποςа* в приведенном отрывке, что для прп. Максима, а также для его предшественников (в частности, Великих Каппадокийцев), действие (ἐνέργεια) относится к силе, которая, в свою очередь, относится к природе [23].

В отношении же разумных лиц, они, благодаря дару свободы, сами избирают, «как поступать»; сами же понятия сущности, силы и действия могут относиться к любому существу, способному действовать и подвергаться воздействию, в связи с пониманием, что любое лицо или объект может, по своей природе, «быть действующим» благодаря действию, не принадлежащему к нему самому, но относящемуся к силе или сущности, отделенной от него; например, когда Бог совершает Своей Благодатью (которая является Его энергией) чудеса посреди людей или творений природы.

В продолжении текста, приведенного выше, прп. Максим дает чрезвычайно ясные примеры относительно факта того, что изменение *τροποςа* может быть изменением образа существования любого существа, личности, или объекта в его собственной природе, под воздействием Божественной Благодати:

*«Действительно, это именно то, что Он делал с самого начала, когда, принося неожиданное, он сотворил великолепные знамения и чудеса, все по этому принципу обновления. Так он перевел благословенного Еноха и Илию от жизни в тленной плоти в другую форму жизни, не изменяя их человеческой природы, а благодаря изменению ее состояния и образа бытия [24]. [...] Он почтил своих великих слугителей, Авраама и Сарру, ребенком, вопреки тому, что давно минул у них возраст, положенный естеством для деторождения [...] Он возжег горящий куст купины неопалющим огнем, чтобы призвать Своего слугителя. В Египте, Он придал воде свойства крови, нисколько не умалив ее естества, так что вода осталась водой по природе, даже после ее обагрения. [...] Он разделил море жезлом и сохранял воду от соединения вновь, причем без изменения ее естества, создавая проход для тех, кто ради Него были гонимы, и сходясь на тех, кто беспричинно притеснял свободу и благородство. Он усладил деревом воду [...]. Далее Он показал сухую скалу источником живой воды, притом, без изменения скалы*

в иное естество из-за воды, для того, чтобы укрепить веру тех, кто изнемогали в страданиях. Он остановил течение реки, так что чужие Бога люди смогли пройти, не замочив ног. Он чудесно остановил свободный ход солнца и луны, связав постоянно движущийся характер содержащей их небесной сферы [...] И то же самое верно в отношении и прочих вещей, в отношении которых говорится, что [их] сотворил Господь в «земле обетованной», и в иных землях странствия древнего Израиля, после того, как они преступили закон – то есть, что Господь обновил естество у обновленных Им вещей в отношении образа (тропоса) действия [25], а не логоса существования [26]» [27].

## Обожение человеческой природы Воплощенного Слова

Обожение христианина основывается на обожении (и необходимом предварительном спасении) человеческого естества в Ипостаси Воплощенного Слова [28]. Это выражается особенно в знаменитой формуле *tantum-quantum* [29], которую Максим использует многократно в различных формах: человек становится богом по благодати, поскольку Бог стал человеком по божественному Домостроительству. Это обожение человеческой природы во Христе, осуществленное благодаря взаимообщению (*перихоресису*) [30] природ Христа, сделалось возможным благодаря конкретному типу единения, которое у Него было ипостасным [31].

Тот факт, что человеческая природа Воплощенного Слова действительно обожена по причине Ее единства и Ее *перихоресиса* с божественной природой благодаря одной ипостаси; и тот факт, что, соответственно, человеческая природа Христа, также как и Его божественная природа, сохраняет свои сущностные свойства (т.е. она глубоко изменилась и в то же время осталась по сущности той же самой), – образуют противоречие, решение которого прп. Максим находит в различия между понятиями *логоса* (λόγος) и *тропоса* (τρόπος).

В христологии, прп. Максим использует диаду *логос-тропос* в различных значениях. В некоторых случаях, это относится к новому образу зачатия и рождения во плоти Слова [32], которая производит «обновление» человеческого естества при сохранении его *логоса*.

Максим говорит это далее в приведенном отрывке [33], а также и во многих других [34].

В других случаях, это связано с тем фактом, что Христос является человеком по образу «превыше человеческого естества», ибо он не является «просто человеком», а обладает человеческой природой, тесно соединенной с Его божественной, благодаря ипостасному единству [35].

Таким образом, в 5 Амбигве к авве Фоме, диада *логос-тропос* используется для объяснения некоторых выражений из Ареопагик, и в первую очередь, следующего: «Он стал человеком в образе превыше естества, и в образе превыше естества он действует в делах человеческих» [36]. Прп. Максим отмечает, что, говоря это, Ареопагит «не отменяет естественной энергии сущности, которую [Христос] воспринял, и он не отвергает саму сущность... но в обоих случаях показывается новизна образов действия (тропосов) сохранившихся неизменными природных свойств (логосов) обоих естеств, без которых ни одно существо не остается тем, что оно есть [37]». Он отмечает далее: « [Христос] «в образе превыше естества человеческого делает дела человеческие» [38], в соответствии с превышим союзом [природ] без каких-либо [их] изменений, показывая, что человеческая энергия соединяется с Божественной силой, так что человеческая природа, объединенная без [ее] повреждения с божественной природой, [становится] полностью пронизана ей, и абсолютно никакая часть от нее не отделена от Божества, с Которым была соединена по Ипостаси. Для «бытия в образе, превышающем нас», «Пресущественное Слово восприняло наше бытие», и соединило вместе как сверхестественное отрицание, так и принятие [39] нашей природы со всеми ее естественных свойств; и сделавшись человеком, имело сверхестественный образ (тропос) бытия, при-

ложенный к основе (логосу) его человеческой природы [40]; дабы и природу удостоверит, не подвергающуюся от обновления образа (тропоса) существования, в том, что относится к ее свойствам (логосам), и тем самым явить Свою силу, которая больше запредельности, обнаруживаемая в образе рождения далеко отстоящих ( $\tau\omega\nu \epsilon\nu\alpha\nu\tau\acute{\iota}\omega\nu$ ) [41] [друг от друга природ во Единой Ипостаси] ... Пресущественное Слово вместе с природой [нашей] облеклось в Своем неизреченном зачатии и во все к этой природе относящееся, ничего не имея человеческого, [лишь] естественными свойствами (логосом) утверждаемого, что не было бы и божественным, превышеестественным образом ( $\tau\rho\acute{\omicron}\lambda\omega$ ) отрицаемым [т. е. о чем не говорилось бы и пофатически, сообразно его сверхестественному тропосу]» [42].

Тогда, комментируя отрывок Ареопагита: «Говоря кратко, Он не был человеком не как не-человек, но превыше человека воистину ставши человеком непостижимым для человека образом» [43], он замечает: « «Он не был человеком» [44], ибо по природе Он был свободен от естественной необходимости, не будучи подчинен нашему закону рождения, «не как не-человек» [45] (ибо Он «по самой всецелой сущности истинно был человеком» [46], претерпевающим [Своей человеческой] природой естественно свойственное нам), «но как из человек [происходящий] » [47], поскольку Он был единосущен нам, будучи так же, как и мы человеком по природе, [и Он же был] „запредельным [по отношению к] человекам“ [48], не так же, как и мы обновлением тропосов определяя природу. „И превыше человека воистину ставши человеком“ [49], имея соединенными преестественные тропосы и естественные логосы, не нарушающие друг друга, коих сочетание было невозможно, Он, для Которого ничего нет невозможного, истинным став соединением [естественных логосов с преестественными тропосами], и ни единым из того, из чего была Его ипостась, совершенно не действуя отдельно от другого, но скорее посредством каждого удостоверяя другое [50], поскольку поистине Он был обоими [т. е. – и тем, и другим].» [51]

Та же идея содержится в Диспуте с Пирром [52]. Более того, многие из текстов, касающихся обожения человеческой природы Воплощенного Слова, затрагивают образ бытия (*тропос*), превосходящий естество, его силы и способности ( $\delta\upsilon\nu\acute{\omicron}\mu\epsilon\iota\varsigma$ ) (включая ум ( $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ) и волю) и его действия ( $\epsilon\nu\epsilon\rho\upsilon\gamma\epsilon\iota\alpha$ ), относящиеся к природе. Таким образом, прп. Максим понимает обожение как образ существования воспринятой природы, а не ее сущности, которая остается неизменной. Это понимание подтверждается отрывком из Амбигвы к Иоанну, где говорится о человеческой природе «существующей божественно» и где эта божественное существование связано с «логосом» образа бытия – выражение, которое можно рассматривать как эквивалент понятию *тропоса* [53].

Некоторые исследователи принимают эту интерпретацию. Так, Sherwood отмечает, что во Христе, « [человеческая] природа и воля полностью обожены, причем не по их природе, которая остается человеческой, но в соответствии с образом их существования [которое является божественным]. Это тайна Христа» [54].

Отличающиеся от этой, иные интерпретации с ярко выраженным экзистенциально-персоналистическим и томистским уклоном, которые понимают *тропос* лишь в ипостасном смысле (особенно когда это делается нарочито искусственно), придают пониманию обожения как модалистскую, так и несторианскую окраску, что, кажется, особенно не приемлемо, если мы глубже изучим и сопоставим собственные труды прп. Максима. Без сомнения, в них поражает огромное количество отрывков, которые ясно выражают понимание обожения человеческой природы Христа со стороны природы. [55]

Когда прп. Максим, пытаясь объяснить как можно больше противоречие того, что природа, в самом деле, может быть обожена без потери своих основных свойств, использует понятие *тропоса*, это проистекает из такого понимания обожения, в котором особенно подчеркивается значение именно природы: изменяется *тропос* воспринятой природы, ее образа существования, ее «как быть» и «как существовать»; или, как говорит прп. Максим в другом

контексте, ее состояние (ἔξις) или качество (ποιότης), причем сам *логос* этой природы остается все время неизменным.

Было бы нелепым рассматривать обожение именно Лица Христа, так как Ипостась Христа, которая является единой, уже божественна и не имеет нужды в обожении. Говоря об обожении Лица Христа, с необходимостью придется исповедовать либо позицию ариан (отрицая, что Его Лицо априори божественно), либо несториан (утверждающую, что есть Лицо, которое является божественным и другое лицо, человек, которое нуждается в обожении). Если обожение имеет смысл, оно может относиться только к Его человеческой природе и к образу существования (*τροπος*) этой природы.

Остается верным то, чтоб обожена человеческая природа действительно принадлежит Христу, что она воспринята Лицом божественного Слова, и не может рассматриваться отдельно от Него, так как во Христе, как и во всех, – не может существовать природы без ипостаси.

## Обожение человека

Когда человек обожен, законы и пределы природы отменены для них. Они возвышаются над природой вообще и над своей собственной природой.

Согласно прп. Максиму, обоженные люди возводятся за пределы естества. Это не только означает, что они отказываются от действия своих естественных способностей, воздерживаются от любой деятельности, относящейся к миру, расторгают всякую связь с тварью, дабы быть едиными лишь с Богом, превосходя (особенно в отношении знания) «все что после Бога»; это также означает, что, в исступлении [56], они выходят из себя и превозносятся над собой, дабы соединиться с Богом, охватиться и оказаться пронизанными Им, в соответствии с божественной энергией, которая пришла к ним и действует в них по их свободному согласию [57]. Прп. Максим считает, что в мистическом опыте, в котором они обожены, святые [58] возведены вне собственной природы и превзошли ее пределы, которые у них были общие со всей тварью [59]. В современном экзистенциально-персоналистическом взгляде (представленном напр. Зизиулас [60]) можно было бы понять обожение в таком плане, что человек превосходит естество именно как личность. В действительности же, обоженные святые выходят из-под законов естества, не проявляя более своих «особенностей», «характеристик» или «отличительных черт», потому что все они покрыты Благодатью, которая почивает на них, преображая их. [61]

Ясно, что для прп. Максима, как указано в вышеуказанных текстах, обоженные святые преодолевают не только пределы тварной природы в целом, но и пределы их собственной природы.

В ответе на 22 вопрос игумена Фалассию, прп. Максим заявляет, что Божия Благодать дарует человеку обожение по «осиянию человеческой природы сверхъестественным светом, и, по превосходству его славы, возвышает нашу природу выше ее собственных пределов в преизбытке славы» [62]. Схолия в том же труде показывает, что ум (νοῦς), в связи с его единением с Богом, «замещает законы своей собственной природы, поскольку он прикреплен к Богу, и как превознесенный над природой, стал богом по причастию» [63].

В ответе на 38 вопрос, прп. Максим отмечает, что человеческая природа будущего века не будет «подчиняться ни одному из предыдущих законов, будучи обожена и приведена в созвучие с Самим Словом и Богом посредством Духа» [64]. Но это верно, как вышеупомянутые положения показали, и для человека обоженого уже сейчас на земле, который здесь предвкушает начатки будущего обожения.

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.