

*Тогда сказал Иисус к уверовавшим в Него Иудеям:
Если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики,
и познаете истину, и истина сделает вас свободными.
Ему отвечали:
мы семя Авраамово и не были рабами никому никогда;
как же Ты говоришь: сделаетесь свободными?
Иисус отвечал им: истинно, истинно говорю вам:
всякий, делающий грех, есть раб греха.
Но раб не пребывает в доме вечно; сын пребывает вечно.
Итак, если Сын освободит вас, то истинно свободны будете.*
Ин. 8: 31 – 36.

I. Отдел первый.

1. Краткая история греха (амартология).

*О, что сделал ты, Адам?
Когда ты согрешил, то совершилось падение не тебя только одного,
но и нас, которые от тебя происходят (3 Езд. 7: 48)*

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

Авва Евагрий

У всякого народа и племени на Земле в их легендах и преданиях существовала память о «счастливом человеке», или «золотом царстве», где человек жил, облагодатствованный Богом (или богами), в прекрасном раю, наслаждаясь бессмертной жизнью. Но потом с этим человеком случилось несчастье: он нарушил заповедь и более не мог пребывать в гармонии с Богом, и вынужден был скитаться по земле, в трудах и печалях проводить свой срок жизни.¹ Эта достоверная история и *общечеловеческое предание* в наиболее достоверном виде сохранила для нас Библия². Когда в истории человечества это предание стало обрастать различными человеческими легендами, где каждый народ приносил свое, и каждый род восхвалял своего предка, тогда Сам Бог, вдохновил Моисея, который и начертал великие страницы человеческой трагедии, священной историософии, в которой поведал все от начала Божьего творения мира, до грехопадения человека и его последующей судьбы и о том, как Бог *нашел* человека. В Библии же рассказано и о причине *разрыва связи* (ligarum) человека с Богом, и о том, как Бог *возобновил связь* (religari) с человеком.

1. 1. К феноменологии греха.

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

² См.: *Добротворский, 68.*

1.1.1. Происхождение греха (отступления) и виновник его.

Итак, причиной разрыва связи с Богом, был человеческий *грех*, некий проступок, *ошибка* человека в отношении к Богу, *промах*³. В Пятикнижии Моисеевом, первой книге, повествуется о том, как Бог сотворил мир и человека. О том, как он посадил человека в прекрасном и благоухающем саду (*gan* = рай), который насадил Бог в стране наслаждения в Эдеме (*ben Eden*). И заповедано было человеку *хранить и возделывать рай*. И сказано о том, что все, что сотворил Бог было *очень хорошим*⁴. Все было сотворено прекрасным и безупречным, ибо Творец, начертал все творение, как некий образ Своей Красоты и Любви, а в центре своего произведения изобразил человека по образу и подобию Своему. А Бог благ, чист, разумен, благодетелен и сотворенного человека, по Своему образу наделил разумом и свободой воли, чувством прекрасного и творческим духом, любовью, которую открыл Адаму чрез жену его Еву. Таким образом, в творении Божиим не было изъяна, не было зла, не было места греху. Но эмпирический (и всякий там другой чувственно-психологический опыт) опыт жизни человеческой ясно и четко указывает на наличие в этом мире зла, зла не только нравственного (происходящего от свободы выбравшего), но и зла онтологического, не связанного со свободой разумных существ (природные катаклизмы, стихийные бедствия, эпидемии). Поэтому часто в умах людей встает вопрос: *зло существует, это факт, но безусловно ли оно, безвиновно ли его существование в мире, или оно является неестественным, привнесённым, причиной чей-то вины?* От ответа на этот вопрос рождаются два различных мировоззрения: *дуализм* и *монизм*. Дуализм говорит, что наличие в мире зла безусловно, т.к. сам мир разделен на два полюса света и тьмы⁵. Но Библия говорит, что наличие в мире зла неестественно, привнесено. Условием его появления в мире был произвол, выбор.⁶ И виновником зла называет одного высшего Ангела, который своевольно согрешил и отступил от Бога. Отступив сам, он подвиг на преступление и других Ангелов, а так же и человека жившего в Раю⁷. Виновником нравственного зла, т.е. греха, Священное Писание называет *дьявола*, высшего Ангела, самого прекрасно из сотворенных Богом⁸.

Итак, сотворенный Богом Ангел, которому было препоручено Богом нести свет (Иезек. 28: 14) людям (откуда и имя его до падения было *Денница* или *Люцифер*⁹), злоупотребил даром Божиим (Иезек. 28: 15 – 17). Наделенный величием славы, которая есть отблеск славы Божией, он, прельщенный своим величием (= *тщеславие*), отвратился этим от источника славы – Бога, и пожелал превзойти свою природу, должные границы своего существа (= *гордость*), обуреваемый самолюбием, он отступил от Божественного миропорядка. И, прежде помрачившись сам, вследствие своего изобретенного и неверного мировоззрения, он восстал против Божия порядка и внес смуту в населяющих мир Божий жителей. Но вместо этого был изгнан из рая (Иезек. 28: 16), ибо Бог низвергнул его с горы Божией, из среды огнистых камней был изгнан осеняющий херувим.¹⁰ Ибо думая, что он может сиять сам, как бы имея сияние в себе самом, он ошибся и, не нашлось в нем более

³ Греч. слово *αμαρτία* = грех, происходит от глаг. *αμαρτῆται* = промах, ошибка, проступок, преступление, недостаток, болезнь.

⁴ По греч. *το καλον* = прекрасно, красиво, добре, абсолютно (красиво) и проч.

⁵ В сущности, *дуализм* признает *дух* и *материю* равноправными началами. *Чельшев, 222.*

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

⁷ *Иванов, 88 – 89.*

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

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

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

сияния, но он померк, ибо Бог «извлек» из среды его огонь Божественного сияния, который стал для него не источником существования, славы и величия, но огнем пожирающим (см. Иезек. 28: 18_б). Некогда ходящий во свете, ныне блуждает во тьме в вечной динамике своего падения, думая быть свободным без Бога, ныне раб своей нечистоты, но и во тьме своей блюдет Богом, сохраняемый до дня гнева Божия и Суда (см. 2Пет. 2: 4 – 6; Иуд.: 6, 13). Некогда прекрасный, ныне ужасный, с искривленным от боли лицом, горящими от ненависти глазами, источающим зловоние телом, древний дракон мается в пустой и мрачной бездне, порожденной его же сознанием, как зверь страшный видом и злобой льва, изрыгающий вопль безнадежности. Куда бы он ни пошел, повсюду за ним следует мрак, где бы не оказался, постоянно с ним нестерпимые боли его мук. Таким пришел коварный в Рай, облекшись в мудрого змия и свил гнездо посреди древа ведения доброго и лукавого¹¹.

Лишенный своего отечества на Небе, изгнанник небес, как враг приходит на землю. Не утомился саботажник, устроив нестроение на небе, но, придя на землю, где жительствовал человек, - как пишет *Паний Иеропольский*, - не позволил человеку «поступать по естественной страдательности», но увел его «во множество зол»¹². Навеки лишенный света, утративший образ своей первоизданной природы, которым был наделен от Бога, став безобразным и псевдоморфозным; постоянно мимикрирующий и не могущий показать своего истинного лица. Дьявол решается на новое преступление – наложить отпечаток свой и на создание Божие, на венец Его творений – человека. Для этого издает свой шип змеиный и приманивает жену, зная, что она слабее¹³ и предлагает вкусить запретный плод. Сам лишенный блаженной жизни, с великой ненавистью смотрит Отступник «на невинное блаженство первых людей»¹⁴.

1.1.2. Испытание первых людей Дьяволом и передача греховного опыта.

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

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

Как искусил Дьявол человека это описано в Библии (Быт. 3 гл.). Это описание, бытописатель, начинается повествованием о некоем загадочном существе – Змие (евр. *nahš* = *Nachash*; греч. *ὄφις*), которого называет «хитрейшим из всех зверей земли, которых сотворил Господь Бог»¹⁵. Находясь в Раю неподалеку от *Древа ведения доброго и лукавого*¹⁶,

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

¹² *Паний*, фрагм. 24 (в ПМА, 513 – 514).

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

¹⁴ *Лотухин*. – Т.1., 105.

¹⁵ *Ὁ δὲ ὄφις ἦν φρονιμώτατος πάντων τῶν θηρίων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς, ὃν ἐποίησεν κύριος ὁ θεός*. В еврейском тексте в этом месте важное различие: о змие говорится, что он был хитрейшим из всех «зверей полевых (*Sadeh*), которых Яхве Бог (YHWH *elhum*) создал». Некоторые из новейших экзегетов считают это различие довольно существенным, так как оно существенным образом влияет на понимание того, где жительствовавший змий, был ли он зверем полевым (= райским), или земным и, следовательно, пришлым. Текст Вульгаты, в этом месте, согласен с текстом LXX: *Sed et serpens erat callidior cunctis animantibus terrae quae fecerat Dominus Deus*. Некоторые ученые считают, что в др. евр. текст в этом месте испорчен. Но,

этот змий, в которого Сатана вложил свой дух¹⁷, приманил к *древу ведения* Жену, которой предложил лукавый совет вкусить от плода этого дерева. Между ними состоялся диалог, суть которого такова:

1) Дьявол выведывает у жены правда ли Бог запретил им есть «ни от какого дерева в Раю?»

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

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

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

а) плоды дерева, показались ей хорошими в пищу;

б) само дерево приятно для глаз и, более того, притягивает своим видом, оно возжеленно,

в) ибо дает ведение.

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

В этом эпизоде мы видим, как Сатана расстроил естественные и чистые потребности (страсти) людей, и предложил выбор действовать не по заповеди Бога. Здесь кроется ответ на второй вопрос: *почему человек искусился?* Распространенным мнением на этот счет есть такое, согласно которому *первозданные люди не имели опыт ведения доброго и лукавого*, потому и не могли раскрыть подмену, которую подбросил им искуситель. Действительно, человеку не разбирающемуся, например, в книгах, можно легко ввести в заблуждение и вместо нужной дать ему не нужную. Но Бог *не оставил человека в неведении относительно запретного дерева*, но предупредил его заповедью не вкушать от него, *дабы смерть не стала частью его природы*. В этом смысле человек был совершенно защищен Богом заповедью. Это знал и Сатана, и именно поэтому начал свой разговор с женой об

согласно другим экзегетам, евр. *Sadeh*, как раз таки и должно означать пространство вне Рая (*gan* = сада). «В физическом понимании Поле, – говорит *Т. Гудава*, – это маргинальное состояние материи, там, где она почти смыкается с не-материей (идеей): магнитное поле, гравитационное поле...». *Гудава*. – III. «Полевой» это тот, который: а) лежит вне САДА, вне МИРА, и б) существует как ИДЕЯ (или отдельный Смысл, в «смысловом поле»). Таким образом, приход "полевого" зверя – это вторжение **чужого**, вторжение **из мира иного**. Что касается характеристики змия, которую ему дает Библия, называя *хитрым* - *`ariwm* = «нежный (обаятельный, обаяющий)», «тонкий», «коварный», «проницательный», «хитрый», «тайный», «скрытный», «разумный», «рассудительный», «осознающий», «осторожный», «благоразумный», «расчетливый», то широта трактовки этого слова, давала некоторым экзегетам почву, для таких фантастических трактовок, согласно которым «нежный», «обаятельный» змий представлял как любовник, соблазнивший деву-Еву.

¹⁶ *ὁ ξύλον τοῦ εἰδέναι γινώσκον καλοῦ καὶ πονηροῦ*. Gen. 2: 9. (Букв.: дерево, предоставляющее познание доброго и лукавого). Ср. слав.: *дѣво ѣже вѣдѣти разумѣтельно добраго и лукаваго*.

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

¹⁸ В евр. *k'lhut* = как *Элохим* = как *Бог*, или как *боги*, в зависимости о того, как переводить. Если брать слово *Элохим*, как собственное имя Бога, то тогда следует переводить как *Бог*, и смысл речи змия будет таков: вы будете такими же как и Бог (*Элохим*). С другой стороны, если под *элохим* видеть имя нарицательное, и смысл речи змия понимать так, что он сказал им: и вы станете как *боги* (*элохим* = *боги, властители, начальства*), то перевод *как боги* оправдывает себя. В Септуагинте, Вульгате, Славянской и Синодальной переводах Библии закрепился второй смысл евр. *k'lhut*. Новейшие же экзегеты и критики допускают возможность того, что первый смысл перевода: *как Элохим = Бог*, может считаться более правильным. *Н.Т.Б.* Т.1., 155.

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

этой заповеди. И уловил ее совсем не тем, что она не имела опыт, она знала, что вкушать от этого древа нельзя, более того, она к заповеди прибавила и то, что им не дозволено даже прикасаться к дереву (Быт. 3: 3), хотя этим обезопасить себя, ревностно исполняя заповедь Божию. Она знала, что *опыт вкушения от плода запретного древа приведет их к смерти*. Но, вот точно чего не имел человек в Раю – это *опыт смерти*. И вот здесь-то лукавый и улавливает жену, уверяя ее, что смерть не является чем-то страшным и негативным, наоборот, она открывает новую перспективу: «нет, не умрете, ... но ... откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло» (Быт. 3: 4 – 5). И именно после этой лукавой подмены жена сдалась и прикоснулась к дереву, созерцая природу его. Что же она увидела: 1) плоды древа хороши, а если плоды хороши в пищу, почему бы и не съесть их (вот как родилась страсть *чревоугодия*: «не ешь от него», а почему бы не съесть, если хорошо в пищу); более того, 2) древо приятно для глаз и вожаделенно (вот и *похоть*, которая здесь представляется не как физический опыт, но как духовный, мечтательный, фантазийный аспект этой страсти²⁰ = *похоть очей*), кроме того, 3) древо дает знание (*гордость*). Так был прельщен человек, так родил в себе похоть и страсть – это зловоние греха, и хотя еще не познал опыт греха, уже обжегся от его жара. Так развил человек в себе три господствующие в мире страсти: *похоть плоти, похоть очей и гордость житейскую* (1 Ин. 2: 16). Уже горишь Ева, уже исполнена желанием, уже забыла заповедь, уже готова вкушать. Так и есть: вкусила и дала мужу своему, и он ел. Но где же Бог, почему Он не вступился за человека? Это последний вопрос, который мы должны разрешить. Если брать этот вопрос во всей его полноте и совокупности: *почему змий, почему пали, в чем смысл, почему все именно так и т.д.?* То ответ на него не может быть дан человеком. Все произошло именно так, потому что так произошло, и произошло так, потому что не произошло иначе. Но тот аспект вопроса, который мы поставили перед собой: *Почему Бог не предотвратил преступление человека?* Разрешается довольно просто. Бог сотворил свободную волю, Бог не насилует свободную волю, ибо тогда теряется весь смысл свободы. Дьявол не насилует свободу человека, но: «Искусительное слово не ввело бы в грех искушаемых, если бы руководством искусителю не служило собственное их [человеков] желание»²¹. В искушении человека «хитрый змий» поступал чрезвычайно осторожно и тонко, стараясь не насиловать волю человека, ведь если бы он приступил насилуем, то Бог, конечно, воспрепятствовал бы ему сделать это. Но дьявол не насилует свободы человека, тем более Бог не насилует свободы, Он сделал все, что только было нужно человеку для сохранения себя, но человек сам преступил заповедь. Насильственное предотвращение свободы человека, лишило бы его свободы, а Бог сотворил свободных существ. Человек свободно призван был любить Бога, хранить и возделывать Рай, совершенствоваться в Богопознании. Но сам человек полюбил знание, в надежде быть как боги, более богопознания и надежды стать обоженным, сам пустил врага в Рай и не изгнал его, сам не сохранил Рай, который призван был хранить. Лукавый пообещал человеку: откроются глаза – открылись, познаете доброе и лукавое – познали, станете как боги – стали, обоготворив свое «я».

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

1. 2. Действие греха.

1.2.1. Что есть грех: Сущность греха.

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

²¹ *Ефрем. Толк. Быт. 3; Августин. О граде Божиим. XIV, 13.*

Но сразу после опыта греха открылось то, о чем сатана умолчал: открылось действие греха. Грех – есть болезнь поражающая волевое начало в человеке²², но болезнь проявляется в симптомах, симптомы же греха – греховные страсти = похоти. Но парадокс в том, что *страсть и похоть появились в сознании Евы до того, как она съела плод*. Ибо она искусилась до того, как взглянула на дерево, соблазнилась до того, как была прельщена красотой его плодов, предвкушала до того, как испробовала вкус плода. Поэтому, собственно источником болезни было не *дерево* (ибо оно не несло в себе зло – да не будет – но сотворенное Богом и поставленное посреди рая, в святилище Рая, предназначалось для блага), но свободное *преслушание* Евы и *подлог* змия²³. Ибо *похоть* Евы, хотя тогда еще и не познавшей *грех опытно*, но послушавши ложный шип змия, ласкающего слух и выдающего небытие за бытие,²⁴ *зачавши грех, родила смерть* (Иак. 1: 15). Действие греха обнаружилось моментально, и предсказание змия исполнилось, т.к. у них действительно открылись глаза. *И открылись глаза у них обоих* (Быт. 3: 7), как и говорил Еве искуситель, что *откроются глаза ваши* (Быт. 3: 5), но вместо обещанной радости стать как Бог, они почувствовали лишь некое чувство скорби и беспокойства. Их глаза не просто открылись, но открылись к уразумению (опять не обманул лукавый²⁵), но к уразумению не высшего блага богопознания и богууподобления (как пророчил сатана), а к собственной их наготе, собственному их сраму²⁶. Но за открытием очей внешних, по замечанию *Оригена*, последовало помутнение ока духовного.²⁷ Стал человек рабом плоти, чувственности, обратился от духовного к плотскому; *тление греха, его закон*, вошел в человека, в его дух, его плоть его сознание. Человек испугался того, что с ним произошло, но не осознал греха, не осознавая, что с ним произошло, но понимая, что произошло *что-то*, что изменило его взгляд на мир. Первое, что пришло ему в голову – это скрыть срам свой, для этого (как считают некоторые экзегеты) они употребили листья того же дерева, которое стало причиной их преткновения. Но Бог не замедлил, явил Свое присутствие, и услышал Адам глас Бога ходящего посреди Рая *в духе дня*²⁸. Но чувствуя вину и страх, Адам прячется среди деревьев Рая

²² Рим. 7: 14 – 24.

²³ Об этом прекрасно свидетельствует некий апостольский муж: *Ἐν γὰρ τούτῳ τῷ χωρίῳ ξύλον γνώσεως*

καὶ ξύλον ζωῆς πεφύτευταιρ' ἀλλ' οὐ τὸ τῆς γνώσεως ἀναίρει, ἀλλ' ἡ παρακοῇ ἀναίρει. Ер. ad Diogn. 12.

²⁴ «Грех (*αμαρτία*), - пишет в своей интересной статье прот. Н. Стеллецкий, - есть противоположность добродетели, т.е. противление воле Божией» *Стеллецкий, 1*; Свт. Василий Великий говорит: «грех... не существует (сам по себе) и не мыслится как особая ипостась». Цит. по *Стеллецкий, ibid.* Ср. у свт. *Афанасия*: «[душа] по природе будучи деятельной, хотя отвращается от доброго, однако же не прекращает своей деятельности, и потому обращает свою деятельность уже не на добродетель, и не на то, чтобы созерцать Бога, но останавливаясь мыслью на не-сущем... ибо сотворена свободной, может преклоняться как на доброе, так и... отвращаясь от доброго... останавливается мыслью на противном тому... Сущее же – добро, а не сущее – зло». *Афанасий*. Сл. на язычн. 4.

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

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

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

²⁸ Евр. *lrwh* (*эл'руах*) – однокоренное слово с тем, которое используется в Быт. 1: 2. Собственно *rwh* (*руах*) значит *дух, дуновение, ветер, веяние*. Еврейский текст дает право некоторым экзегетам, толковать это место

(возможно даже, что в том же *дре́ве ведения*). На мягкое воззвание Бога, ожидающего Адамова покаяния, отвечает дерзновенно, слагая вину на жену, и даже ставя Богу в укор то, что дал худую жену (Быт. 3: 12). Что же говоришь ты Адам? Зачем хулишь жену? Зачем судишь Творца? Не так ли давно ты хвалил жену свою, называл плотью от плоти твоей, костью от кости, клялся любить ее (Быт. 2: 23), так ли ты любовь свою переменял на ненависть? Но таково, увы, действие греха, обнаружившееся в Адаме. Ведь сущность греха противоположно сущности добродетели, которая есть «порядок в любви», грех же внес в существо человека «беспорядок любви», и в основе своей есть эгоизм.²⁹ Боязнь истины и сокрытие во лжи, оправдание себя ради погубления ближнего. Но и к Еве обратил Бог глас свой, к явной виновнице, к той, что прельстилась и послушала змия (1 Тим. 2: 14). Но и та отрицается истины и лжет, слагает с себя вину на змия (Быт. 3: 13). О, лукавый Сатана, ты породил себе новых чад. Не успокоился дух твой в надменной мечте стать богом (Ис. 14: 12 – 14), одного греха тебе мало (Иез. 28: 15 – 16), «множеством беззаконий твоих в неправедной торговле твоей ты осквернил святилища твои» (Иез. 28: 18), разжегся завистью к человеку и погубил его (Прем. Сол. 2: 24). Вот, обратил к тебе Бог (‘Ihym) Свой суд, в бесстрастном и праведном гневе Своем: «за то, что ты сделал это, проклят ты пред всеми скотами и пред всеми зверями земли» (Gen. 3: 14 – по LXX, Vulg. {полевыми – МТ})³⁰. Затем дается определение змию, что отныне он будет «ходить на чреве..., и... есть прах во все дни жизни». Это определение следует понимать как тот факт, что все помыслы Сатаны и сама его духовная природа отныне привязана к веществу³¹. Он блюстителъ страстей, они его пища. Кроме того, определяет Бог и то, что отныне между змием и его семенем (родом), и женой и ее семенем (родом) положена вражда. Змей будет блюсти пятау семени жены, а семя жены поражать голову змия. Т.е. заповедуется человеку вести духовную брань со змием и его родом (ср. Еф. 6: 12; 2Кор. 10: 3 – 5)³². Змей стережет *пятау* человека, т.е. раздражает низшие его инстинкты, человек же должен *блюсти змиеву главу*, т.е. быть на стороже, не поддаваться на искушения лукавого и обнаруживать, и устранять его помыслы.

не в том смысле, что Бог явил Свое присутствие Адаму *во время вечера*, но, что Бог явил Себя *в духе дня*, того дня о котором Священное Писание не сказало, что он истек, *в духе дня седьмого* (Е.В. Авдеенко). Греч. перевод LXX не дает какого-либо признака для подобного толкования там просто утверждается: *Καὶ ἤκουσαν τὴν φωνὴν κυρίου τοῦ θεοῦ περιπατοῦντος ἐν τῷ παραδείσῳ τὸ δειλινόν* (т.е. вечером). В Слав. Библии: *И оублишаша гласи гда бга ходяща въ рани по полвдани*. В Вульгате: *Et cum audissent vocem Domini Dei deambulantis in paradiso ad auram post meridiem* (= в прохладе постполуденной).

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

³⁰ Возвращаясь к вопросу о *земле – поле* (см. ссылку № 16), следует отметить, что здесь чтению МТ, следует отдавать предпочтение пред LXX и Вульг. Хотя, по нашему мнению, оба чтения находят примирение в том, что евр. *полю* (которое все-таки было изначальным чтением евр. текста), греч. и лат. *земля* должно относиться как синоним. Если мы принимает евр. слово *поле*, как **символ, образ** области нематериального, духовного (идеального) мира (символов которого в греч. и лат. Библии, в этом контексте, является слово *земля*), то смысл проклятия проясняется таким образом, что Сатана проклят как от *скотов* = насельников материального мира, так и от *зверей полевых* = обитателей духовного мира. Кстати евр. слово *зверь (chay)* – имя прилагательное, имеющее значение «живой», «живущий». Так что выражение *звери полевые*, можно понимать как «живущие в области поля», где *поле* = мир нематериальный.

³¹ Это свойство дьявола прекрасно выражено у Афинагора: *ἐναντίον ἐστὶ τὸ περὶ τὴν ὕλην ἔχον πνεῦμα, γενόμενον μὲν ὑπὸ τοῦ θεοῦ, καθὼς καὶ οἱ λοιποὶ ὑπ’ αὐτοῦ γεγόνασιν ἄγγελοι, καὶ τὴν ἐπὶ τῇ ὕλῃ καὶ τοῖς τῆς ὕλης εἶδεσι πεπιστευμένον διοίκησιν. Athenagoras. Legat. 24, 4.* Т.е., противный благодати Божией *дух* около материи *обращающийся*, сотворенный Богом, как и прочие ангелы и поставленный над материей, как управляющий (ср. с Иезек. 28:14), но выпавший из этого достоинства, ибо как *ὡς δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων*

αὐθαίρετον καὶ τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν κακίαν ἐχόντων καὶ τὸ κατὰ τοὺς ἀγγέλους ἐν ὁμοίῳ καθέστηκεν. Так некоторые, пользуясь этим даром (свободой воли) и *злоупотребили своей властью*, таков был и дьявол, поставленный управителем над материей (*οὗτός τε ὁ τῆς ὕλης*) и те, кто стоял под его начальством. *Athenagoras. Legat. 24, 5.*

³² Кроме того, здесь под семенем жены таинственно дается прообраз на пришествие Спасителя, который родится от Девы и сокрушит главу змия, и положит начало новому этапу отношений человека с Богом.

1.2.2. Передача греха: Греховная склонность.

Отступление первозданной четы от Бога, вследствие преслушания Его заповеди, причиной которого стало, с одной стороны – искушение Дьявола, а с другой – свободный выбор человека, повлекло за собой глобальные изменения в жизни человека и его внутреннего единства с самим собой и Богом. Первородный грех, ставший причиной человеческой смертности и нравственного тления, не иссяк со смертью непосредственных виновников и участников этого трагического события, но передался всему последующему поколению людей – сыновей и дочерей Адама и Евы – ввиду греховной склонности.³³ И каждый из потомков Адама «уже от природы носит в себе склонность ко греху в виде греховного “пожелания” или “похоти”». ³⁴ Итак, злоупотребление свободой повлекло за собой извращение природных (естественных) влечений, которым сообщено было противоестественная направленность. Это извращенное, неестественное влечение, – по словам *М. Васильева*, – передается «наследственно», но передаются не греховные страсти собственно, «но наследственная склонность ко греху и предрасположение к страстям». ³⁵ Эта склонность является катализатором искушений, эта «похоть есть самый глубокий, – по словам прот. *Н. Стеллецкого*, – и первейший источник искушения», вложенная в нас «в виде лишь малого плевельного семени», возрастает в большие плевелы.³⁶ Среди восточных отцов Церкви в этом вопросе царит некая неопределенность: утверждается факт предрасположенности, но не разбирается подробно. Из западных – у блаж. *Августина*, в этом вопросе есть склонность к преувеличению значения склонности, т.к. по его мнению, воля человеческая, хотя и не утратила совершенной способности выбора между добром и злом, но лишь по причине благодати Божией, освобождающей от греховной склонности.³⁷ Согласно прп. *Макарию Египетскому* со времени Адамова преступления ум потупился и отторгся от любви Божией и прилепился к любви мирской, помыслы рассеялись в сем веке и соделались вещественными и плотскими. Чтоб собрать их (уцеломудрить, целокупить) и привести горé требуется вера в Господа и отречение от мира (в смысле от прелести века сего) и сила Божия Духа.³⁸ По учению св. *Иоанна Златоуста* (отражающего аскетические воззрения Антиохийской школы) не стоит преувеличивать силу страстей, ее можно победить крепкой верой и аскетическими трудами.³⁹ Таким образом, вслед за *М. Васильевым*, можно сказать, что греховную (страстную) наследственность нужно понимать «в смысле предрасположенности и склонности к ней, определяющую волю к действию независимо от выбора действия», эта деятельная сила, хоть и пассивно, препятствует добродетели.⁴⁰ Посредством Адамова преступления, как говорит Апостол *грех вошел в мир, и грехом смерть*, и это событие стало всеобщим для всех потомков Адама, хотя бы они этого или нет, они являются непосредственными участниками драматической истории с трагическим опытом зла.⁴¹

1.2.3. Проблема «первородного греха»: Эскурс.

Связь *первородного греха*,⁴² со смертью и тлением человека, механизм его передачи, ответственность человека за грехи собственные и первородный – эти вопросы допускали и

³³ *Виноградов*, 804.

³⁴ *Стеллецкий*, 13.

³⁵ *Васильев*, 416.

³⁶ *Стеллецкий*, 13.

³⁷ *Augustin. Contra Pelag.* 2, 9. PL T. 10, 577, 585. Цит по *Васильев*, 417.

³⁸ *Макарий Египетский. Дух.* сл. 24, 2.

³⁹ Творения, Т. 5, ч. 2, с. 658. Цит. по *Васильев*, 417.

⁴⁰ *Васильев*, 417. Ср. у свт. *Григория Богослова*. Сл. 22, 1.

⁴¹ *Скола – Маренго – Лопес*, 240; *Алфеев*, 89, 94; *Бугров*, 53

⁴² Само словосочетание, *originale peccatum*, появилось у *Августина* (впервые ок. 395 г. в соч. *О различных вопросах к Симплициану*, 1, 11) и стало традиционным на Западе (хотя понималось не всегда строго по авгу-

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

А. УЧЕНИЕ АВГУСТИНА И ИЕРОНИМА, или АМАРТОФИЗИС

I. Своеобразное учение Августина,⁴⁵ в частности, сложилось вследствие его полемики с *Пелагием*⁴⁶ и его последователями, полагавшими, что грех исключительно зависит от человеческой воли и не есть какое-то постоянное и неизменное составляющее, или греховная склонность падшей природы. Он является случайным и мимолетным актом человеческой воли, его можно избежать, т.е. возможно вообще не грешить. Грех не повредил ни дух, ни телесной природы в Адаме, ни в его потомках. Таким образом, пелагиане отрицали всякую возможность передачи греха от Адама к его потомкам. Грех лишь представляется воле человека и может быть отвергнут им, т.к. свобода человека и нравственная сила настолько действенна, что грех, если того сильно пожелает человек, не найдет в нем никакого места. Ни смертность, ни тленность природы Адама не есть следствие греха и грехопадения, но естественное состояние сотворенной природы. Августин ревностно бросился на защиту церковного учения о наследственности греха и смерти от Адама, однако при этом он сам впал в противоположную крайность. Так он утверждал, что первородных грех до такой степени исказил первозданную природу человека, что растленный грехом человек не только не может творить добро, но и желать, или хотеть его. Он – раб греха, в котором отсутствует всякое движение к добродетели, а в его естестве тиранически царствует греховная склонность, и лишь Божия благодать производит в нем и хотение и действие.⁴⁷ Лишь по действию этой-то благодати, человек может уверовать в Бога, творить добро и спасаться.

II. Учение Иеронима может рассматриваться с двух позиций: вне полемики с пелагианами, и здесь Иероним занимает среднюю позицию между Августином и пелагианами, стоя, в общем на основании восточной традиции. Вообще в это время у Иеронима наблю-

стински), на Востоке же традиционно употребляли словосочетание *прародительский грех* (*προϋοική* или *προπατορικὴ ἀμαρτία*). *Скола – Маренго – Лонес, 241; Ларше, 108.*

⁴³ *Скола – Маренго – Лонес, 240; Ларше, 108.* Чтобы убедиться в этом, достаточно заглянуть в интернет, где можно найти необозримое количество мнений, дискуссий и теорий, касающихся не только расхождения в этом вопросе между католиками и православными, но и между католиками и католиками, и между православными и православными.

⁴⁴ *Ларше, 108.*

⁴⁵ В сокровищнице русских дореволюционных исследований, мне посчастливилось обнаружить специальную монографию (точнее объемную – 131 стр. - статью), посвященную учению Августина о первородном грехе: *А. Кремлевский. Первородный грех по учению блаж. Августина* (СПб., 1902), но – к сожалению слишком поздно, когда я закончил работу над этим отделом. В этом труде А. Кремлевский подробно исследует полемику Августина с Юлианом-пелагианином.

⁴⁶ Его мирское имя было *Морган*, по рождению он был кельтом, Пелагий прибыл в Рим уже стариком, на склоне лет (ок. 400 г.), где приобрел себе последователя Келестия (Целестия), выведшим учение Пелагия в область догматики. Позднее к пелагианству примкнул и Юлиан, еп. Экланский, который, по выражению Августина, построил догматическое здание пелагианства. *Гарнак, 365; Пеликан, 299*

⁴⁷ Изложено на основе *Попович, II, 253 – 254; Гусев, 14 – 21.*

дается некоторая неопределенность в учении о первородном грехе. Но, когда дело дошло до полемики, а все началось с того, что Пелагий имел неосторожность задеть Иеронима за живое: он раскритиковал его перевод Ветхого Завета с евр. языка, затем упрекнул его в том, что тот в своих толкованиях нередко зависит от Оригена (в особенности в *Комм. на Еф.*), а так же стал похвалиться, что его концепция, в целом, согласна с позицией Иеронима и стал открыто ссылаться на Иеронима. Этому вытерпеть “смирренная” душа блаженно-го мужа не смогла. Иероним обрушился на пелагиан со всей яростью, своего полемического задора, сначала в письме к Ктесифонту (нап. в 415 г.), а затем и в специальном сочинении «Три книги разговоров против Пелагия» (416 г.). В целом, ничего явно криминального в них нет, по догматическому содержанию анти-пелагианские сочинения Иеронима уступают Августину, хотя Иероним и следует общей схеме последнего (за что и получил похвалу от Августина), что от благодати Божией зависит как хотение, так и совершение благого. Таким образом, у Иеронима наблюдается августиновская установка на *антропологический минимализм* и *харистический* (от *χάρις* – *благодать*) *максимализм* в учении о грехе и его следствиях на природу падшего человека. Но в отличие от Августина, Иероним занял позицию более синергичную и не такую одностороннюю, как Августин. Поэтому в некоторых трудах Вифлеемский отшельник ставится в один стан с *полупелагианами*.⁴⁸

Б. УЧЕНИЕ ФЕОДОРА И ФЕОДОРИТА, ИЛИ *ТАНАТОФОБИЯ*.

I. В учении Феодора проглядывается то, что удачно было названо прот. Г. Флоровским «антропологическим максимализмом», не только по отношению к христологии, но и в антропологии. Этому подходу благоприятствует сам дух «восточного» аскетизма: волевого, героического. В свое время, Флоровский, не считал случайным, если окажется, что между Феодором и антиохийским направлением, и пелагианством может быть некоторая идеологическая и генетическая связь.⁴⁹ И такая связь действительно существует, т.к. Пелагий был учеником некоего *Руфина Сирийца*, который, в свою очередь, был учеником Феодора.⁵⁰ Таким образом, связь между пелагианством и несторианством (на Западе пелагианство понималось, в сущности, как продолжение несторианства: у св. *Кассиана* и у *Мария Меркатора*) действительно есть. У Феодора (судя по фрагм. его соч., которые сохранились до нашего времени), проглядывается т.н. *телеологическая*, по выражению А. Гарнака, позиция при взгляде на первоначальное состояние человека.⁵¹ Для Феодора очевиден тот факт, что мы живем в таком веке, который характеризуется *изменчивостью, тленностью (смертностью) и грехом*, но призваны в веку будущему, Небесному Царству Божию, где царит *нетление, бессмертие*, где наша брэнная плоть преобразится в нетленную природу.⁵² Эти два века⁵³, настоящий и будущий, являются центральными в учении Феодора. «По учению Феодора Мопсуестийского, - пишет архим. *Киприан (Керн)*, - в божественном плане искони было два предначертания, или ... *катастасиса*, а именно: настоящее положение мира и будущее... В настоящем... - изменяемость, искушение, смертность; в будущем – полнота и бессмертие... Будущее осуществится лишь после воскресения мертвых, хотя начало ему уже положено в воплощении Сына Божия».⁵⁴ Подобная

⁴⁸ Изложено на основе *Смирнов*, 55 – 58; *Дисперов*, 85, 110.

⁴⁹ *Флоровский*, 323. Это было замечено уже *Гарнаком*, который видел в учении Пелагия заметный след антиохийской теологии. *Гарнак*, 365. Так и *С. Епифанович*, считал, что Феодор Мопсуэстийский прямо склонялся к пелагианству. *Епифанович*, 82, прим. 2. Другую точку зрения: что Пелагий выражал настроения александрийской традиции можно встретить у Д. Гусева. *Гусев*, 15.

⁵⁰ *Лурье*, 199.

⁵¹ *Керн*, 193.

⁵² *Катехизич. бес.* 14, 28: Цит. по *Ферберн*, 34.

⁵³ Или *состояния (κατάστασις)*.

⁵⁴ *Керн*, 193.

схема была названа *Дональдом Ферберном* «двухактной» моделью спасения.⁵⁵ Настоящий век объединяет в себе, как и время до грехопадения, так и время после грехопадения, отличие лишь в том, что до грехопадения человек, хотя и был изменчив по природе, т.к. имея природу тварную, он изменчив в силу необходимости его телесного состава, но сохранялся силою Божией от смерти.⁵⁶ Нарушив Божественную заповедь и согрешив «он навлек смерть». Следовательно, смерть, как наказание за *личный грех* Адама перешла и на его потомков, и смерть стала *причиной личных грехов и страстности* во всех потомках Адама.⁵⁷ Таким образом, согласно Феодору «‘став смертными, мы получили великое побуждение ко греху’. Необходимость в удовлетворении нужд телесных – в пище, питие и прочих потребностях организма – отсутствует у существ бессмертных, но у смертных телесные потребности ведут к ‘страстям’, ибо таковые представляются неизбежными орудиями временного выживания».⁵⁸ Следовательно, Феодор не считает, что Адамов грех передан его потомкам (в виде тления и удобопреклонности к страстям), но передана лишь смертность, а греховность – вследствие смертности и сопутствующей ей страстности. Другими словами, для Феодора грех не является порчей человеческой природы унаследованной от Адама, как корня. Потомки Адама грешат в силу своего желания грешить, и в этом они лишь подражают Адаму. Грех есть дело воли каждого отдельного индивида, а не лежит в природе человека.⁵⁹ В связи с такой постановкой проблемы, Феодор строит и свое аскетическое учение, где преимущественное место относит волевому акту человека, а Божией благодати посредствующее. У Феодора основной акцент полагается на человеческом подвиге, аскетизме. Царствие Небесное силою берется... Бог лишь соизволил человеческому свободному порыву к Нему и помазует Своего подвижника, не щадящего живота своего в желании и достижении Божьего Царства.

II. Учение Феодорита, в целом, следует Феодору, но имеет, по выражению Жан-Клода Ларше, некоторые оттенки.⁶⁰ Как и у Феодора, для Феодорита несомненно, что из-за Адамова преступления (греха) и последовавшей за ним смерти, смерть и грех передались и его роду. Но, как пишет Феодорит в своем Ком. на Рим.: «не за прародительский грех, но

⁵⁵ Д. Ферберн выделяет две модели спасения: 1) **трехактная**: а) люди сотворены в состоянии возможного бессмертия (первый акт), б) грехопадение (второй акт) есть радикальное отклонение от этого благодатного состояния, в) спасение (третий акт) подразумевает восстановление человека в первоначальное состояние (*ἀποκατάστασις*), утраченное им вследствие грехопадения, и открывает новый уровень бытия (путь обожения). 2) **двухактная**: а) первоначальное состояние людей (первый акт) видится как возможность к совершенству, чем совершенство. Бог сотворил человека с вложенной способностью к бессмертию, достигаемое самим человеком, б) а искушение, обусловленное уклонением человека от этой возможности, рассматривается, как возведение человека в состояние высшего порядка через воплощение Христа, т.е.: не с целью восстановить человека в первоначальное состояние (первоначальное). Таким образом, в этой модели грехопадению отводится меньшая роль. См.: *Ферберн*, 20. Особо удачной такую схематизацию назвать трудно, т.к. если судить, отталкиваясь от изначального Божия замысла о человеке, то должно признать, что *двухактная модель* скорее подходит к этому замыслу, но по причине грехопадения и свободного уклонения человека от заданного пути, в Божественной икономии введен акт *искупления*, обусловленный свободным уклонением человека от первоначального и заданного ему пути. Путь же этот состоял в достижении бессмертия и укоренения в благе и, в конце концов, преображение человека (= обожение) и мира. Конечное преображение человека мыслится как безусловная и изначальная заданная человеку миссия, тогда как искупление обусловлено грехопадением. Подробно на эту тему мы писали в нашей работе «Святоотеческая сотериология» (Догматическое богословие (спецкурс). Святоотеческая сотериология. Соч. студента IV курса ПСТГУ. Холодова, Е.В.), там и вся соответствующая литература по теме.

⁵⁶ «Рассматривая святоотеческое учение как о первоначальном состоянии первых людей, - говорит свящ. О. Мумриков, - всего творения в целом, так и о последствиях грехопадения для человека вместе с окружающим его миром, мы можем убедиться в следующем: относительно понимания нетленности природы первоначального Адама до грехопадения разногласий между отцами (даже «по букве») практически нет...». *Мумриков*, 1. И, как видно, Феодор, так же, не отрицает того, что человек – до грехопадения – сохранялся Богом в нетлении.

⁵⁷ *Мейендорф*, 208 – 209; *Ферберн*, 35 – 36.

⁵⁸ *Мейендорф*, 208 – 209.

⁵⁹ *Photius*. Biblioth. 177.

⁶⁰ *Ларше*, 109, прим. 5.

за свой собственный каждый приемлет определение (*τὸν ὄρον*) смерти». ⁶¹ Так же и в изъяснении 50-го Псалма Феодорит говорит, что после преступления, Адам и Ева, согрешившие и лишенные Рая и, будучи смертными и под грехом, родили смертных чад. Но, если грех, возобладавший над нашими прародителями, «в роде нашем и проложил себе некий путь и стезу», но он передается не по естеству и «не есть сила естественная», но каждый из нас, смущаемый страстями, по причине смертности нашей природы, склонен к падению. Поэтому и брак не грешен, т.к. грех не передается деторождением (*sic!*). ⁶² Но действие греха в нас состоит в том, что, будучи смертными и тленными (из-за согрешения прародителей), мы согрешаем вследствие страстности нашей природы, которую сопровождают: «страх, удовольствие и скорби, гнев и зависть». ⁶³

Очевидно, что в отличие от позиции Августина и Иеронима, утверждающих передачу прародительского греха потомкам Адама, в виде вины и порчи, отразившейся на природе и сознании человека (в виде тления, смерти, порочных страстей и общей психофизической дисгармонии), у Феодора и Феодорита намечается другая установка: грех Адама «стусывывается до... эпизода из личной жизни нашего праотца» ⁶⁴ не греховная порча передается Адамову потомству, а смертность и, в связи с ней страстность. К этой традиции, правда, с некоторыми оговорками, можно причислить и свт. Иоанна Златоуста, у которого «в учении о первородном грехе», также наблюдается некоторая «неопределенность». Известно, что на Златоуста ссылались пелагиане в защиту своего учения, но Августин в полемике с ними, стоя на более близкой к самому Златоусту позиции, отвергал всякую причастность св. Иоанна к пелагианам. ⁶⁵ Особо стоит заметить, что ни та, ни другая позиция не были специально осуждены, или полностью отвергнуты Восточной (да и Западной, с той лишь разницей, что на Западе пелагианство осуждено, тогда, как на Востоке специального осуждения пелагианства не было, оно просто выродилось само собой, не возымевав почвы для своего существования) Церковью, хотя обе точки воспринимались как крайности (см. у Фотия: Библиотека, код. 177). То есть, в историю Церкви не вошли обе частные точки как

⁶¹ *Theodoretus*. Interpret. in XIV ep. s. Pauli. Rom. 5, 12 [TLG, 4089. 030, 82.100.22]

⁶² Именно так блаж. Феодорит интерпретирует 7 ст. 50-го псалма. Он настаивает, что слова: *в беззакониях зачат есмь, и во гресех роди мя мати моя*, не дают повода считать рождение, путем совокупления, чем-то не нормальным: «...не брак обвиняет пророк, как предполагали некоторые, и беззаконием называет не брачное общение, как неразумно полагали иные». *Феодорит*. Изъясн. псал. 50, 7. Здесь, как видимо, Феодорит полемизирует с гностиками, считающими брак злом (так полемизировал с гностиками и *Климент Александрийский*), но заметно у него и некоторое расхождение с традицией, засвидетельствованной, например у пс.-Афанасия (Толк. пс.: 50, 7 [текст см. ниже]), *Аполлинария Лаодикийского* (*Συγγνώμης αίτησις ὅτι συμπέφυκεν ἡμῖν ἡ ἀμαρτία κατὰ τὴν πρώτην γένεσιν ἐκ μητέρων τῶν κνουσῶν ἐφ' ἡμᾶς παραπεμπομένη. ὅτι δι' ἐνὸς ἀνθρώπου ἡ ἀμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν, καὶ ἐρρίζωται τὸ κακὸν ἐν τῇ πρώτῃ γυναικί καὶ ἐξ ἐκείνης διὰ τῶν τοκετῶν ἐπὶ τὰ τικτόμενα διαβαίνει. οἰκειότερον δὲ ἐπὶ τῆς μητρὸς τοῦτο λέγεται, καίτοι καὶ ἀπὸ τοῦ πατρὸς διηκούσης τῆς ἀμαρτίας, ὅτι σπερματικῶς μὲν ἐκ πατρὸς, ἐντελῶς δὲ ἐκ μητέρων ἐσμέν ἀποκρούμενοι καὶ διὰ τῶν τοκετῶν εἰς φῶς προϊόντες*. *Apollinaris*. Frag. in Psal.: 50, 7), вплоть до прп. *Максима Исповедника* (QD I, 3 [текст ниже]) и *Евфимия Зигавина* («... если бы Адам не согрешил, то не было бы ему надобности и в плотском соитии с Евою. Итак, грех породил таковое совокупление... И, хотя браки стали по закону честны пред Господом, *чадородия ради*, но в существе своем и [все родившиеся от Адама] они суть порождение греха». *Зигавин*. Толк. пс.: 50, 7). О том, что грехопадение стало причиной плотского рождения, путем совокупления, по подобию животных, тогда как был иной способ рождения в нетлении, учил свт. *Григорий Нисский* (Об устройении человека, гл. 18; Катехизис, гл. 16; О девстве, 13; De mortuis [Contra fornicarios] и др.), ср. у свт. *Григория Богослова* (Сл. 40: 40), у прп. *Максима* (много раз в Амбигвах, Вопросы к Фалассию, Вопросах и затруднениях и др.), у свт. *Геннадия Схолярия* (Слово на Благовещение. 11). Впрочем, позиция Феодорита, если смотреть с точки полемики против утверждающих, что брак есть зло (как утверждали нек. гностические секты и энкратиты), должна быть признана вполне православной, т.к. он, говоря, что брак не есть зло, выражает точку зрения, общую для всех Св. Отцов. Брак не является злом, т.к. он, вследствие грехопадения, является единственным способом продолжения человеческого рода, и, таким образом, установлен Самим Богом (Быт. 3).

⁶³ *Феодорит*. Изъясн. псал. 50, 7.

⁶⁴ *Керн*, 194.

⁶⁵ *Асмус – III*. Однако, как справедливо замечает прот. *В. Асмус*, у свт. Иоанна «нет... такого места, где бы определенно говорилось о первородном грехе и его передаче». *Асмус – III*; ср.: *Ларше*, 109, прим. 5.

ереси, например, *аматрофизиков*, или *танатофобов*, потому что обе точки зрения не созрели, так сказать в ересь, но остались некими маргинальными направлениями в общем потоке богословской мысли ранней Церкви, которая, подобно реке проходила между обоими берегами, подмывая их с двух сторон. Но остановимся подробно на учении признанных классиков христианского любомудрия.

В. УЧЕНИЕ СВ. АФАНАСИЯ АЛЕКСАНДРИЙСКОГО, КАППАДОКИЙЦЕВ,
СВ. КИРИЛЛА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО, ПРП. МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА
И ПРП. ИОАННА ДАМАСКИНА.

I. У свт. Афанасия сущность грехопадения состоит в свободном уклонении человека от созерцания Бога. «Важной причиной греха, - пишет *К.Е. Скурат*, - явилось то, что он был связан с “самовожделением”, то есть уклонением от воли Божией к собственным желани-ям».⁶⁶ Таким образом, обратившись к себе, человек оставил Бога и лишился «единства своей духовной жизни», и «преслушав Божию заповедь... впал в греховные помыслы»,⁶⁷ «употребляя во зло частные телесные силы», ища в плотском удовольствии «нечто доброе».⁶⁸ Уклонившись от «мысленного устремления к Единому и Сущему», и «от любви к Нему», человек растрчивал свои душевные и физические силы на «частные пожелания тела», это привело к навыку и привязанности к «вожделениям», и находя лишь в них утешение. Но душа, в которой и происходит это страстное движение, сознавая смертность тела, испытывает страх и боязнь и, не желая оставить «вожделений», укореняется в еще большем зле. Происходит это из-за того, что душа вожделеет к не-сущему и обращена к себе, ища удовлетворения в своем «я». Таким образом, избрав себе ложную установку, душа, употребляя дар свободы, «совратилась с пути к Богу, и чрезмерно понуждая телесные члены... гоня с ними и себя, погрешает и делает себе зло».⁶⁹ Но это не может длиться вечно, т.к. в наказание за грех и уклонение от пути явилась смерть, которая, хотя и не введена Богом изначально, т.к. Он «сотворил человека и возжелал, чтобы пребыл он в нетлении», но препятствует злу действовать в человека вечно.⁷⁰ Грех царствует в роде человеческом от Адама, и все, рожденные от Адама, зачинаются во грехах, попадая осуждению прародителя.⁷¹ Изначально Бог задумал, чтоб «мы рождались не через брак и тление», но из-за преступления заповеди Адамом, человеческий род рождается через плотский союз и наследует тление. Мы все зачаты в беззакониях, как говорит Псалмопевец (Пс. 50:7), потому что Адам совершил беззаконие, т.е. уклонился от данного ему Богом закона (не вкушать от древа). А сказанное: *и во гресех роди мя матерь моя* – означает, «что общая всем нам мать – Ева – первая породила грех, как возжелавшая удовольствия (*ἡσπερ ὀρυῶσα τὴν ἡδονήν*)». Следовательно «и мы рождаемся во грехах», т.к. природа человека «преступлением Евы подпала греху».⁷²

Изложенное выше показывает отношение свт. Афанасия к проблеме первородного греха. Прегрешение Адама и Евы внесло глобальное изменение в природу человека и отрази-

⁶⁶ *Скурат*, 145.

⁶⁷ *Афанасий*. Против Аполлинария, 2: 6. Авторство св. Афанасия оспаривается некоторыми учеными, например *J. Dräseke* считал их автором Дидима Слепца, или кого-либо из его учеников. Так же и *J. Quasten* относит их к категории «псевдо». С другой стороны, единого мнения на этот счет нет и, хотя авторство свт. Афанасия не доказано полностью, но и не отвергнуто окончательно. *Сагарда*, 598; *Quasten II - ИП*

⁶⁸ *Афанасий*. Сл. на языч., 3.

⁶⁹ *Афанасий*. Сл. на язычн. 4 – 5.

⁷⁰ *Афанасий*. О воплощении, 4 – 5; *Афанасий*. Толк. пс. 89: 9 [Толкование на псалмы многими признается не подлинным произведением свт. Афанасия, но нам кажется, что в основе могут лежать подлинные толкования, но значительно дополненные и расширенные позднейшими авторами].

⁷¹ *Афанасий*. Толк. пс. 50: 7.

⁷² *Athanasius*. Exposit. in. psalms. PG. 27, 240D. *Афанасий*. Толк. пс. 50:7.

лось на всем последующем его существовании. Сотворенный из земного праха⁷³ (смертным по природе), но предназначенный для вечной и блаженной жизни в нетлении (сообщаемых ему Богом) и созерцании (благодатном общении) с Богом, человек, уклонившись с пути, лишился вечности и блаженства, над ним возобладало тление, болезни и смерть. Он стал зачинать себе подобных, причем если до грехопадения продолжение рода должно было происходить неким особым образом – в нетлении – то, после грехопадения все потомки Адама и Евы наследуют их природу в падшем состоянии. Кроме того, грехопадение отразилось и на его познавательной способности, лишившись благодати человеку сложно постичь Истинного Бога и жить праведно, поэтому он обоготворял свои страсти.

II. У каппадокийцев, учитывая их индивидуальность (*догматическая акривия, нравственный идеал св. Василия Великого, склонность к созерцательности, творческий полет мысли, философская наклонность* обоих Григориев), в учении о грехопадении прародителей и его последствиях наблюдается близость к св. Афанасию. Как и у свт. Афанасия у св. Василия грехопадение первых людей состояло в предпочтении чувственного духовному.⁷⁴ Грех, добровольно избранный человеком, помрачил образ Божий в человеке. «Человек сотворен по образу Божию и по подобию, - говорит святой Василий Великий, - но грех изуродовал красоту образа, вовлекая душу в страстные желания».⁷⁵ По словам св. Василия: Адам «своим вкушением передал нам грех».⁷⁶ После грехопадения человек исказил свою природу, и уже не стало в нем совершенства, но устремился он душой к наслаждению.⁷⁷ При этом, грех не от природы (как и добродетель), но от произволения. Смерти, как наказанию за грех, свт. Василий отводил и некоторое положительное значение. Для каппадокийского святителя, смерть можно уподобить плавильной печи, в которую ввергают разбитый сосуд, восстановление которого только и возможно путем переплавки.⁷⁸ Св. Григорий Богослов говорит, что результат грехопадения явил дисгармонию между душой и телом, плоть (σάρξ) стала дебелий, тогда как до нарушения заповеди человеческое тело (σῶμα) было иного качества: страсти, болезни, смерть были ему чужды.⁷⁹ Первым пал, владычествующий, в нас ум, который помрачился и стал страстным. «Вместе с умом, - пишет И.А. Карышев, - первородный грех произвел порчу и в теле человека. Тело человека – жилище духа, по мысли Св. Григория, должно было, по мере совершенствования духа в созерцании, также постепенно утончаться. С падением же человека оно огрубело, а следовательно должно было взять перевес над духом и начать более сильно увлекать его к предметам земным и чувственным».⁸⁰ Своим грехопадением Адам произвел величайшее

⁷³ Свт. Афанасий «утверждал, что природа первых людей до совершения ими греха была тленной, имея ввиду не реальную тленность, к-рая появилась вместе с появлением греха, а тленность потенциальную, свидетельствующую о том, что человеческая природа сама по себе не была ни нетленной, ни бессмертной. Потенциальная же тленность могла остаться нереализованной вообще, если бы род человеческий не был поражен сначала г[рехом] п[ервородным], а затем последующими грехами». ПЭ. 12, 351.

⁷⁴ Попов, 187.

⁷⁵ Ὁ ἄνθρωπος κατ' εἰκόνα Θεοῦ ἐγένετο καὶ ὁμοίωσιν: ἡ δὲ ἁμαρτία τὸ κάλλος τῆς εἰκόνης ἠχρείωσε, εἰς τὰς ἐπιθυμίας ἐπιθυμίας τὴν ψυχὴν καθέλκουσα. Basiliius Theol. Sermo 13 [TLG 2040.044 31.869.45 - 48].

⁷⁶ Катанский, 10.

⁷⁷ Basiliius. De jejuniō, 1: 5. Дословно св. Василий говорит: «Когда не стало надежды на совершенство, тогда дозволено наслаждение (Ὅτε ἀπεγνώσθη ἡ τελείωσις, τότε συνεχωρήθη ἡ ἀπόλαυσις. PG. 31. Col. 169 B.)». Св. Максим Исповедник считает, что мысль отца здесь следующая: «...забыто совершенство, когда человек исказил через преслушание данные ему естественные силы... Невозможно было природе, охваченной материальным страстным стремлением, взойти к совершенству, пока Сам Создатель природы, сверхъестественно став человеком, не возвел природу превыше природы. О позволении вкушения, говорит он, вместо: о предании самовластию заблуждения». Максим. Вопр. и затрудн. 93 (пер. П.К. Доброцветова с нек. изменениями).

⁷⁸ Вот слова св. Василия: «Так не Бог сотворил смерть, но мы сами навлекли ее на себя лукавым произволением. Бог не воспрепятствовал нашему разрушению ..., чтобы самого недуга (т.е. лукавого произволения, греха – Е.Х.) не сохранить в нас бессмертным, как и горшечник такого глиняного сосуда, который течет, не захотел бы положить в огонь, пока переделкою не будет в нем исправлен находящийся в нем недостаток». Василий. Бес. 9. О том, что не Бог виновн. зла. 9, 7.

⁷⁹ Алфеев (2), 318.

⁸⁰ Карышев, 23.

зло не только для себя одного, но и для всего своего потомства.⁸¹ Ведь наша природа та же, что и у Адама, после его грехопадения.⁸² И не только на потомстве, но и отразившись на всей неразумной природе, выразившись в беспорядках и стенаниях всей твари.⁸³ У св. Григория Нисского первородный грех понимается, как «общий грех человеческой природы, а не только Адама и Евы».⁸⁴ Поэтому св. Григорий Нисский, говоря, что «рожденное есть то же с родившим», считает нормальным то, что вместе с самим зачатием во чреве матери, мы становимся причастными первородного греха, так что от «страстного рождается страстный, от грешника грешник». И заключение такое: *Ὁκόθιν συνυφίσταται τρόπον τινὰ τοῖς γινομένοις ἡ ἀμαρτία, συναποτικτομένη τε καὶ συναύξουσα, καὶ τῷ τῆς ζωῆς ὄρω συγκαταλήγουσα.*⁸⁵ Т.е. грех, неким способом (*τρόπον*), с самого рождения существует в рождающемся, как следствие от причины (= *συνυφίσταται*). И, переходя в нас, он возрастает (нашим произволением), т.к. этому благоприятствует порча природы, но грех прекращает свое действие в нас с нашей смертью. После грехопадения было положено начало и чадородию, по подобию животных.⁸⁶ Совокупность следствий первородного греха, как то: повреждение ума, удобопреклонность ко злу, страстность и тленность, св. Григорий «часто объединяет в понятии *смерти*, под угрозой которой Господь запретил прародителям вкушать от древа познания добра и зла».⁸⁷

Примечание. Учение современников каппадокийцев, свт. Амфилохия Иконийского и прп. Ефрема Сирина. У первого не найти учение о передаче первородного греха от Адама к потомкам, но и не все творения этого отца сохранились. Учение св. Амфилохия следующее: грехопадение человека произошло по наущению дьявола, дьявол не употребил насилие, но воздействовал хитростью. Человек добровольно подчинился дьяволу, весь человеческий род стал рабом его. Грехопадением в жизнь введена смерть (как наказание за грех). Вследствие этого, после грехопадения установлен был брак и деторождение, чтобы чрез это род человеческий продолжился. Вследствие грехопадения человек ниспал со своей высоты и уподобился скотам.⁸⁸ У преподобного Ефрема можно найти мысли о передаче первородного греха. Прп. Ефрем говорит, что Адам, согрешивши, «посеял греховную нечистоту в чистые тела, и вложена была закваска зла» во все наше естество. Грех Адама, как общего предка всем человекам передался всем его потомкам.⁸⁹

III. У свт. Кирилла Александрийского так же прослеживается идея, что грех Адама стал наследственным. Комментируя Рим. 5:12⁶, святитель пишет: «Смерть проникла в первозданного (*ὁ θάνατος ἐν τῷ πρωτοπλάστῳ*) и начало [человеческого] рода, посредством греха (*διὰ τῆς ἀμαρτίας*)», и змей искуситель, обнаруживает, в Адаме, силу греха (*καὶ ὁ τῆς ἀμαρτίας ἐννεύτης δράκων ἰσχύσας ἐν Ἀδὰμ*) в порче, и тропосы (*τρόποις*, способы), удобопроходимости для себя в человеческий разум (*βατὴν εἰργασταὶ τὴν ἀνθρώπου διάνοιαν*).⁹⁰ Таким образом, сатана, в одном Адаме «победил целую природу человека, соделав ее носительницей греха...».⁹¹ Но здесь важно, как понять это «в Адаме». Как справедливо замечает архим. Киприан: «Для св. Кирилла люди повинны в грехе Адама, не по-

⁸¹ Виноградов, 803; Карышев, 23.

⁸² Карышев, 24. Свт. Григорий показательно выразил это в след. словах: «нам вверен был рай, нам дана была заповедь»; «красен на вид был плод, умертвивший меня»; «мы умерли в Адаме»; «о, моя немощь, ибо немощь прародителя есть и моя собственная» [Ogat.38.12]; «Адам и для себя и для своих потомков заключил небеса так же, как и рай». Цит. по: Катанский, 10; См. Шуфрин, 372 [Слолия 1336].

⁸³ Виноградов, 806.

⁸⁴ Несмелов (2), 423; Тихомиров, 206 – 207.

⁸⁵ Greg. Niss. De beat. PG. Т. 44, col. 1273 А.

⁸⁶ Григорий Нисский. Об устр. чел. 18 = Пс.-Афанасий. Толк. пс. 50:7.

⁸⁷ Тихомиров, 195. Вообще подробный очерк учения св. Григория Нисского о грехопадении и его следствиях, с психологической, этической, философской и богословской точек зрения см. у Тихомирова: Тихомиров, 155 – 214. Так же см. Несмелов (2), 414 – 427.

⁸⁸ См.: Попов (2), 272 – 273, 282 – 283.

⁸⁹ Ефрем. Толк. посл. Ап. Павла. Рим. 5:12.

⁹⁰ Cyrillus Al. Frag. in Rom. [TLG 4090.003, 182.21-26].

⁹¹ Кирилл. Толк. Ин. 19: 4.

тому, что преступили заповедь вместе с Адамом, ибо они еще и не существовали тогда, но потому что они той же природы, что и та, которая подпала под закон греха».⁹² В отношении смерти, святитель, высказывается с некой долей оптимизма: «За это и осужден был на смерть и тление, так как Бог... предвидел имевшую быт от происшедшего (т.е. от смерти – Е.Х.) большую пользу: ибо как скоро человек однажды уклонился ко греху и естество его стало недуговать стремлением к порочному, почти наподобие того, как и естество нечистых духов, он постоянно изобличаем был во зле, совершаемом им на земле. Итак, пользой придумана смерть плоти, не к совершенной гибели приводящая животное, но скорее для обновления (так сказать к последующей переделке) сохраняющая его, как некий разбитый сосуд».⁹³

Примечание. Современник св. Кирилла и авторитетный в монашеской среде писатель, прп. *Исидор Пелусиот* также не отрицал, что человеческий род, вследствие грехопадения Адама, находился в плену греха, смерти и дьявола (*Исидор. Письма II, 75*). Грех царствовал в плененных им человеках, грехом введена смерть. Невозможно прожить жизнь и не согрешить (*ibid. II, 555*). Затрагивая вопрос о крещении младенцев, св. Исидор не отрицает того факта, что преступление Адама осквернило все человеческое естество, но крещение смывает эту скверну и дарует силы, далеко превосходящие наше естество, искупление и сподобляет всыновлению Богу и дарует божественное родство (*ibid. II, 285*). Большой интерес вызывает учение прп. *Марка Подвижника*, который, мягко выражаясь, имел довольно оригинальное, а строго говоря, не совсем точное представление о первородном грехе.⁹⁴ Преподобный пишет, что, хотя мы лично и не наследуем произвольное преступление Адама, а наследуем произошедшую из-за этого смерть, не только физическую, но и духовную (отчуждение от Бога). Во святом Крещении, физическая и духовная смерть прекращают свое действие, если же мы и умираем, то лишь потому, что вновь согрешаем после Крещения.⁹⁵

IV. Прп. Максим учит, что грехопадением прародителей в человеческую природу было внесено повреждение, оно стало грубым, тленным, поврежденным страданиям и смерти. Грех начал свое бытие в человеческой природе через произволение к нему, и передается всем людям, как «грех естества», т.е. естественная немощь,⁹⁶ «страстность», которая стала, как бы новым естественным законом для человека, законом плоти, законом удовольствия. Грехопадением человек был лишен нетления и осужден на страстное рождение по образу животных.⁹⁷ Посредством этого страстного рождения передается грех произволения и грех естества.⁹⁸ Таким образом, через рождение, человек приходит в этот мир с врожденной удобопреклонностью ко греху.⁹⁹ Это и есть для св. Максина передача «первородного греха».¹⁰⁰ В одном из своих ранних произведений «Вопросы и затруднения»,¹⁰¹ прп. Максим, отвечая на вопрос: «Что такое: в беззакониях зачат есмь, и во гресех роди мя матерь моя» (Пс. 50: 7), буквально повторяет (цитирует?) сказанное св. Афанасием (или Пс.-Афанасием; в данном случае не так важно кому собственно принадлежит авторство «Толкование на псалмы», приписываемое св. Афанасию, главное, что св. Максим воспринял эту традицию). Для наглядности представим оба фрагмента параллельно (подчеркнутые слова – буквальное совпадение):

⁹² Керн, 188 – 189.

⁹³ Кирилл. Глафиры, I, 4.

⁹⁴ Епифанович, 92, прим. 8 (прод. на стр. 93).

⁹⁵ Краткий обзор с аккуратной полемикой см. Дунаев, 211 – 215; Русский дореволюционный патролог С. Епифанович, осмеливается прямо называть подобное учение «несколько странным мнением», крайностью обусловленной полемикой с мессалианами, не совсем точным и не состоятельным представлением. Епифанович, 82, 92 – 93, прим. 8.

⁹⁶ Максим. Вопросоотв. к Фалласию, 42. Здесь он следует за св. Афанасием: *Афанасий. О воплощении, 7*.

⁹⁷ Максим. Вопр. и затрудн., 113.

⁹⁸ *Ibid.* 113

⁹⁹ *Ibid.* 185.

¹⁰⁰ Подробно об этом см.: Епифанович, 77 – 84; Ларше, 125 – 138; Флоровский, 582 – 584.

¹⁰¹ Рус. пер. П.К. Доброцветова (М.: Паломник, 2008). О качестве его перевода и критические заметки Г.И. Беневица (см. его блоге в ЖЖ: <http://benev.livejournal.com/2009/12/04/>).

<i>Athanasius. PG. T. 27. Col. 240 C-D.</i>	<i>Maximus. QD I, 3.</i>
<p>Ἐπειδὴ ὁ προηγούμενος σκοπὸς τοῦ θεοῦ ἦν τοῦ μὴ διὰ γάμου γεννῆσθαι ἡμᾶς καὶ φοβᾶς, ἡ δὲ παράβασις τῆς ἐντολῆς τὸν γάμον εἰσήγαγε διὰ τὸ ἀνομῆσαι τὸν Ἀδὰμ, τουτέστιν ἀθετῆσαι τὸν ἐκ θεοῦ δοθέντα αὐτῷ νόμον, πάντες οὖν οἱ ἐξ Ἀδὰμ γεννώμενοι ἐν ἀνομίαις συλλαμβάνονται, ὑποπίπτοντες τῇ τοῦ προπάτορος καταδίκῃ. Τὸ δὲ καὶ ἐν ἁμαρτίαις ἐκίσσησέν με ἡ μήτηρ μου σημαίνει ὅτι ἡ Εὐὰ πάντων ἡμῶν μήτηρ πρώτη ἐκίσσησε τὴν ἁμαρτίαν ὡσπερ ὀργῶσα τὴν ἡδονήν. Διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς τῇ τῆς μητρὸς ὑποπίπτοντες καταδίκῃ κισσᾶσθαι λέγομεν ἐν ἁμαρτίαις...</p>	<p>Ἐπειδὴ ὁ προηγούμενος σκοπὸς τοῦ θεοῦ ἦν τοῦ μὴ διὰ γάμου γεννᾶσθαι ἡμᾶς καὶ φοβᾶς, ἡ δὲ παράβασις τῆς ἐντολῆς τὸν γάμον εἰσήγαγεν διὰ τὸ ἀνομῆσαι τὸν Ἀδὰμ, τουτέστιν ἀθετῆσαι τὸν ἐκ θεοῦ δοθέντα αὐτῷ νόμον, πάντες οὖν οἱ ἐξ Ἀδὰμ γεννώμενοι ἐν ἀνομίαις συλλαμβάνονται, ὑποπίπτοντες τῇ τοῦ προπάτορος καταδίκῃ. Τὸ δὲ καὶ ἐν ἁμαρτίαις ἐκίσσησέν με ἡ μήτηρ μου σημαίνει ὅτι ἡ Εὐὰ ἡ πάντων ἡμῶν μήτηρ πρώτη ἐκίσσησεν τὴν ἁμαρτίαν ὡσπερ ὀργῶσα τὴν ἡδονήν. Διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς τῇ τῆς μητρὸς ὑποπίπτοντες καταδίκῃ κισσᾶσθαι λέγομεν ἐν ἁμαρτίαις.</p>

Проблема наследия Адамова греха, но отнюдь не вины, проходит красной линией во многих местах его творений.¹⁰² Но важно понять, что при всем том, что прп. Максим отрицая того, что через преслушание Адама в мир и человеческое естество вошел грех, который передается всему человеческому роду путем «зачатия во грехе», сопутствующее удовольствием и страстью, что падшее естество подвержено многим немощам, как физического (страстность, тленность, смертность), так и духовного (повреждение воли и разума) плана и воздействию лукавых сил, но у него отсутствует какое-либо понятие о виновности потомков Адама за его преступление. Кроме того, грех получает свою силу не в природе, в которую он хоть и проник и исказил, которую тиранит, но в свободном произволении. Но и воля человеческая, после падения, ослаблена и легко подвластна страсти и демоническому воздействию.¹⁰³ Прп. Максим совершенно четко говорит, что человеческое естество, связанное законом греха и лукавыми узами своей воли не имело надежды на спасение. Для того и воплотился Христос, чтобы спасти падшего человека, исцелив его волю и даровав надежду на бессмертие.¹⁰⁴

V. Согласно прп. Иоанну Дамаскину, Бог сотворил человека «непричастным злу, прямым, добродетельным, беспечальным, беззаботным, украшенным всякой добродетелью, изобилующим всякими благами».¹⁰⁵ Св. Иоанн даже говорит, что «сотворил же его природой безгрешной и волей самовластной»,¹⁰⁶ правда, оговаривая, что «безгрешным..., не потому, что он не был восприимчив ко греху..., а потому, что не в природе обнаруживался грех, но в свободном выборе», т.к., абсолютно не восприимчив к греху и злу, лишь только один Бог.¹⁰⁷ Таким был человек до падения. Преступивши же заповедь, Адам и Ева (жену Господь сотворил из мужа, потому, что Бог, обладающий предвидением, знал, что Адам

¹⁰² См. *Вопросоотв. к Фалласию*, 21, 41, 42, 49, 61, 65; QD, 113, 185, I,3; *Амбигвы к Иоанну*, 13, 31, 41, 42.

¹⁰³ *Максим. Вопросы к Фалласию*, 21; *Ibid.* 42. Ср.: *Амбигвы к Фоме*, 4.

¹⁰⁴ *Максим. Вопросы к Фалласию*, 21; *Ibid.* 42. Интересно отметить, что Ларше, специально посвятивший очерк учению св. Максима о прародительском грехе и его следствиях, замечает некоторую близость позиции св. Максима с позицией бл. Августина, хотя и исключает какое-либо влияние последнего. Хотя некоторые сходства у них и наблюдаются, но и «очевидны их многочисленные глубинные различия». *Ларше*, 158 – 159.

¹⁰⁵ Ἐποίησεν οὖν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον ἄκακον, εὐθῆ, ἐνάρετον (добродетельным ~ целомудренным: *virtuous. Lampe*, 465), ἄλυπον, ἀμέριμνον, πάση ἀρετῇ κατηγλαισμένον, πᾶσιν ἀγαθοῖς κομῶντα. *Ιω. Δαμασκ.* Ἐκδοσις ἀκριβῆς. В, 26.

¹⁰⁶ Ἐποίησε δὲ αὐτὸν φύσιν ἀναμάρτητον καὶ θέλησιν αὐτεξούσιον. *Ibid.*

¹⁰⁷ Ἀναμάρτητον δὲ φημι οὐχ ὡς μὴ ἐπιδεχόμενον ἁμαρτίαν μόνον γὰρ τὸ θεῖον ἁμαρτίας ἐστὶν ἀνεπίδεκτον, ἀλλ' οὐκ ἐν τῇ φύσει τὸ ἁμαρτάνειν ἔχοντα, ἐν τῇ προαιρέσει δὲ μᾶλλον. *ibid.*

совершит преступление и будет подлежать тлению: Εἰδὼς δὲ ὁ προγνώστης Θεός, ὡς ἐν παραβάσει γενήσεται καὶ τῇ φθορᾷ ὑποπεσεῖται, ἐποίησεν ἐξ αὐτοῦ τὸ θῆλυ¹⁰⁸), не устояли в добре и обратились к вещественному, отклонив ум от Бога, таким образом, сроднились с тлением, стали страстными, смертными, нуждающимися в соитии (по подобию животных), держащиеся за жизнь, ища в ней удовольствие.¹⁰⁹ В общем, прп. Иоанн, следует за каппадокийцами, Немесием и прп. Максимом Исповедником, но менее, чем св. Максим, акцентирует внимание на учении о первородном грехе и его следствии, и упоминает об этом лишь в общем, не вдаваясь в частности.

Примечание. Учение сирийского подвижника и одного из самых оригинальных духовных писателей Востока,¹¹⁰ прп. Исаака Ниневийского, о первородном грехе, хотя и нигде не излагается систематически, но всецело вписывается в традиционную схему.¹¹¹ После грехопадения Адама, в человеческое естество, Адамовым преслушанием, привнесена противоестественная страстность (*hasāsa* = *πάθος*), влекущая ко греху. Посему похоть (греховная страстность), как некое бурное море помыслов «во всякое время воздымающихся в членах его» (Сл. 21). Это не зависит от нашей воли, ведь мы носим в себе Адамовы страсти, поскольку имеем одну с ним природу. Но от нас зависит: противостоим ли мы им или нет (Сл. 19; Сл. 4). Мы должны вообразиться в образ Нового Адама – Христа.

Итак, даже краткий и беглый анализ, показывает, что проблема Адамова грехопадения не локализуется лишь только в нем одном, но имеет всечеловеческий характер, потому что мы являемся едины с природой Адама.¹¹² Последствия его преступления несут в себе все его потомки.¹¹³ Остается выяснить следующий вопрос: *почему традицию предложенную Феодором* (которую принимает прот. И. Мейендорф,¹¹⁴ пытаясь представить ее, как общий взгляд всех восточных отцов, а следом за ним и В. Лурье¹¹⁵) Жан-Клод Ларше считает *маргинальной*? Для ответа на этот вопрос следует посмотреть в позицию о. И. Мейендорфа и других православных богословов, позиция которых согласна с Ларше.¹¹⁶

Г. ПОЗИЦИЯ О. И. МЕЙЕНДОРФА И В.М. ЛУРЬЕ.

О. Иоанн Мейендорф, в своем очерке, посвященном византийскому богословию, кратко затрагивает проблему первородного греха в византийском богословии. Он обратил внимание на специфическую разность в подходе к проблеме Адамова греха в богословии Востока и Запада. Так, если учение бл. Августина о первородном грехе приобрело «чрезвычайно мощное воздействие на западное мышление», то в «византийском мире» она «практически

¹⁰⁸ *Ιω. Δαμασκ.* Ἐκδοσις ἀκριβῆς. В, 44. = *Maximus. Ambigua* (PG. 91, col. 1401); *Григорий Нисский.* Об устр. чело., гл. 17, 22.

¹⁰⁹ Там же.

¹¹⁰ *Алфеев* (3), 51.

¹¹¹ *Алфеев* (3), 67; *Полянский*, 12, 14.

¹¹² Как пишет св. Кирилл Скифопольский в биографии прп. Кириака Отшельника ... θεὸς λόγος ἀτρέπτως γέγονεν ἄνθρωπος καὶ διὰ τοῦ τιμίου αὐτοῦ σταυροῦ καὶ τῆς ἀναστάσεως τὸν τε αἰδὴν ἐσκύλευσεν καὶ τὸν ἀπατεῶνα οφιν κατήργησεν θριαμβεύσας καὶ τοῖς ἰδιοῖς θανατωθέντα παραπτώμασιν Ἀδὰμ ζωοποιήσας πάλιν εἰς τὸν παράδεισον ἐπανήγαγεν. *Cyrillus. Vita Syriaci* [TLG 2877_004.223.23-30] {Рус. Пер.: Бог Слово, не изменившись, сделалось человеком, честным своим крестом и воскресением совлекло адовы доспехи и попало, торжествуя, лукавого змия, и оживив Адама, умерщвленного собственным падением; паки возвел в рай. Св. Кирилл Скифопольский. Житие преподобного Кириака Отшельника, 2} – Из этих слов видно, что Кирилл говорит об Адаме, как о общечеловеческом начале. Все мы в Адаме умираем, но во Христе – Новом Адаме оживаем духовно, для жизни вечной с Богом.

¹¹³ Как пишет прп. *Петр Дамаскин*: «Ибо после преступления Адамова мы все возрастаем страстными и, от навыка в страстях, не желаем благого с радостию, не возделываем познания Божия и не делаем этого с любовью, как бесстрастные, но более любим страсти и лукавые дела...». *Петр Дамаск.* I, 1.

¹¹⁴ См.: *Мейендорф*, 206 – 211.

¹¹⁵ *Лурье*, 195, 397 – 399.

¹¹⁶ Таких, как прп. *Иустин (Попович)*, наиболее ярко выразивший свою позицию в своем курсе «Догматики», еп. *Илариона (Алфеева)*, свт. *Феофана Затворника* и нек. других.

не имела никакого влияния», и значение Адамова греха и его последствий, на Востоке, понималось совсем иначе, чем на Западе.¹¹⁷ О. Иоанн говорит, что человеческая природа в своем личном отношении с Богом, который выше *тварной природы*, и в личное общение с которым возможно войти, превзойдя свою природу, и это осуществляется свободным волевым актом (*свободного разума*), присущей человеку природной воли. Восставая против Бога, человеческая личность, злоупотребляя своей свободой, может исказить, присущую ей *природную волю*, и как следствие, свою природу. Именно человеческая свободная природная воля «в силах» стремиться, как к благу и «подражанию Богу», так и на грех, поскольку, согласно прп. Максиму Исповеднику, «наше спасение зависит от нашей воли».¹¹⁸ Показывая насколько чуждо восточной мысли учение о первородном грехе, передаваемом по наследству от Адама, Мейендорф, приводит цитату из св. патриарха *Фотия Константинопольского*, «что вера в “грех природы” – ересь»¹¹⁹ Полагая эти тексты, как «основополагающие мысли», того, что Адамов грех имеет исключительно *личный характер*, и мыслится, лишь как личный грех, о. Иоанн говорит: «значит в такой антропологии нет места для концепции наследуемой вины, или “греха природы”», хотя эта антропология допускает «что человеческое естество несет на себе последствие Адамова греха».¹²⁰ Это *последствие* исходит из греческого патристического понимания «единства человеческого рода», которое никогда не мыслилось в категориях радикального индивидуализма. «Поэтому понятно, - пишет о. Мейендорф, - что грех Адама также должен иметь отношение ко всем людям, точно так же, как спасение, принесенное Христом всему человечеству, есть спасение всего человечества; но и первородный грех, как и спасение, не могут быть осуществлены в отдельной жизни какого-то одного человека без участия его личной и свободной ответственности».¹²¹ Далее, прот. Иоанн Мейендорф, переходит к рассмотрению «сыгравшего решающую роль в споре Августина с пелагианами» тексту Рим. 5:12.¹²²

¹¹⁷ Мейендорф, 206.

¹¹⁸ Мейендорф, 206. Мейендорф цит. «Аскетическую» прп. Максима Исповедника. (*Liber Asceticus*; рус. пер. А.И. Сидорова: *Слово подвижническое*, 42). Как видно из контекста, прп. Максим говорит об искупленном человеке: «Вот, Господь даровал нам способ спасения и дал нам *власть быть чадами Божиими* (Ин. 1:12). Отныне спасение наше уже в нашей воле». *Максим*. Сл. подвижн. 41. Ср. Сл. подвижн. 1.

¹¹⁹ Мейендорф, 206. О. Иоанн цитирует здесь фрагмент из Фотиевой *Bibliotheca*, из 177 кодекса. Свт. Фотий реферировал здесь книгу Феодора Мопсуэтского, которого он принимает за некоторого Феодора Антиохийского. Книга имеет заглавие: «Против говорящих, что грешит человек по природе, а не произволением». Как можно догадаться, свое сочинение Феодор направил против Иеронима, написавшего три книги в обличение Пелагия. Феодор инкриминирует своим оппонентам следующие пункты: 1) они говорят, что люди грешны вследствие своей природы, а не вследствие произволения; 2) природу Адама они различают: до падения и после падения, после падения природа Адама изменилась из благой в грешную, и из бессмертной в смертную. Поэтому потомки Адама наследуют не только смертность Адама, но и его греховность; 3) хотя, по замыслу Бога, человеческая природа не является злой, т.к. сотворена благим Богом для блага, но грех внедрился в природу и стал частью ее, и потомкам Адама, передается его грех. В силу этого (т.е. греховной склонности) они испытывают влечение ко греху, независимо от произволения; 4) они учат, что и младенцы, в силу наследия Адамова греха, не свободны от греха; 5) у них встречались мысли о том, что и Христос в воплощении принял поврежденную природу Адама, правда с оговорками, что по Своей природе Он был свободен от них [грехов] и лишь внешне их проявлял; 6) брак, говорят они, и вождение связанное с ним вносит в природу Адамов грех. Затем Фотий замечает, что сам автор этого труда (т.е. Феодор) не свободен от несторианских заблуждений и следует Оригену в учении о конечности мук. В учении самого Феодора Фотий видит несколько не согласных с Церковью позиций: 1) о том, что Адам был смертен изначально, что грех не явился причиной смерти; 2) о том, что возможно полное освобождение от греха, что этому способствует Крещение, оно освобождает от личных грехов и дает возможность (залог) полного очищения от скверны греха (Фотий не одобряет такое мнение). См.: *Photius*. *Biblioth.* 177 [TLG 4040.001]. Обе точки Фотий считает крайними: *плохие идеи здесь борются с плохими*.

¹²⁰ Мейендорф, 206 – 207.

¹²¹ Мейендорф, 207.

¹²² Текст такой: *Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили*. (СП); Ср.: *Поэтому, как чрез одного человека грех вошел в мир, и чрез грех вошла смерть, и тем самым во всех людей перешла смерть, потому что все согрешили...*(Кассиан); Греч.: *διὰ τοῦτο ὁ ἄσπερ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἀμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν καὶ διὰ τῆς*

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

ἀμαρτίας ὁ θάνατος καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διήλθεν ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον (Ro.5:12); Лат.: *Propterea sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt.* (Вулг.: но в новом изд.: *eo quod omnes peccaverunt*); Ц.сл.: *Бегъ ради ꙗкоже единому грѣху въ мръ видѣ и грѣхъ смѣръ, и такъ смѣръ во всѣ чловѣки видѣ, въ неѣже вси согрѣшиша.* В пер. англ.: for that all have sinned; Фрац: parce que tous.

¹²³ Современные католические дебаты по этому тексту наиболее хорошо изложены у о. *Артемियो Витореса*. *Vitores, 95 – 100*; См. также *Скола – Маренго – Лонес, 258* и слл.

¹²⁴ Мейендорф, 207.

¹²⁵ Мейендорф, 207 со ссылкой на Д.А. Фитцмайера. Однако, Фитцмайер предложил одиннадцать возможных трактовок *ἐφ' ᾧ*. См.: *J.A. Fitzmyer. Lettera ai Romani. Commentario critic-teologico. Cas. Monf. 1999.* Трактовку *ἐφ' ᾧ*, как сокр. от ἐπί τοῦτω ὅτι мы заимствовали у о. *А. Витореса. Vitores, 98.* См. также обзор экзегетики и различные трактовки *ἐφ' ᾧ* у Кремлевского и полемика по этому поводу Августина с Юлианом. *Кремлевский, 47 – 58.*

¹²⁶ Мейендорф, 207. Действительно на Западе уже с XVI века лат. передача *in quo* признавалась несостоятельной и ей предпочиталось *quia* (ибо). В XX в. усилиями двух иезуитов – С. Лионнэ (*S. Lionnet. Le sens de ἐφ' ᾧ en Rom. 5,12 et l'exegese des Peres grecs. in "Biblia". 36 (1955) 436-456* и др. его статьи) и Д. Фитцмайера (*J.A. Fitzmyer. Lettera ai Romani. Commentario critic-teologico. Cas. Monf. 1999* и в более ранних трудах) и их единомышленников, подобная тенденция предпочтения греческого патристического понимания этого оборота августинскому приобрело мощное и довлеющее направление. См.: *Скола – Маренго – Лонес, 258 – 261.*

¹²⁷ *Vitores, 98.*

¹²⁸ См. по этому поводу у свт. *Феофана Затворника*. Толк. на Рим. 5:12: «Иные толковники другие мысли соединяют с сим выражением, основываясь на том, что по-гречески стоит не: в немже, *ἐν ω*, — но: *ἐφ' ω*, — что следует перевести: поколику, так как. Но мысль и при этом будет та же, то есть что согрешили в нем. И напрасно думают отнять у сего места силу доказательства первородного греха, говоря, что точный перевод сего места должен быть таков: так как все согрешили. А при этом не необходимо будет видеть здесь мысль, что согрешили в нем: ибо можно еще всем согрешать по примеру его, по поводу его». *Феофан*. Толк. Рим. [BQ. 5.0]; *Алфеев, 95.*

¹²⁹ Мейендорф, 207. Курсив наш.

¹³⁰ Мейендорф, 207 – 208. Курсив авторский.

дьявола. Именно смерть «делает грех неизбежным», являясь порчей природы.¹³¹ Итак, сделаем соответствующие выводы: *личный грех* Адама сыграл в истории человеческого рода трагическую роль и ввел *смерть*, которая стала причиной того, что все, *по причине смерти*, грешили.

Позицию о. Иоанна Мейендорфа, во всей отношениях, принял и современный исследователь В. М. Лурье¹³², в своей монографии «История Византийской философии» (книга посвящена истории развития христианской догматики, как видит ее В. Лурье), автор, более последовательно, проводит ту же мысль.¹³³ Замечая, что на Западе широко распространилось мнение Августина, он пишет: «Греческие отцы, независимо от их разногласий по другим вопросам, сходились на том, что наследуемого (т.е. первородного – Е.Х.) греха не бывает, а от Адама мы наследуем только смерть, которая затем уже делает склонным ко греху каждого человека индивидуально...».¹³⁴ Таким образом, Лурье просто и безапелляционно, одним росчерком пера разрушает все наше представление, заимствованное из «старых (если не сказать устаревших)» учебников по догматике. И то, что у о. Мейендорфа находится еще в стадии предположения, у Лурье представляется, как неоспоримый факт. Современным православным остается только, после этих «открытий», заново переписать соответствующий отдел, в учебниках.

Д. ДЕМОНСТРАЦИЯ ТРАДИЦИОННОГО УЧЕНИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ, КАК ОНА ПРЕДСТАВЛЕНА В ДОГМАТИЧЕСКИХ КУРСАХ И СИМВОЛИЧЕСКИХ КНИГАХ.

Но довольно открытий и рационалистических доводов.¹³⁵ Разгнем «старые» книги, и посмотрим в то, что говорят нам традиционные системы. Достаточно заглянуть в сборник «Догматические послания православных иерархов XVII – XIX веков о Православной вере», или в догматические пособия XIX – XX вв.: из наших – преосв. *Филарета (Гумилевского)*, преосв. *Макария (Булгакова)*, преосв. *Сильвестра (Малеванского)*, прот. *Н. Малиновского*, *В. Лосского*, прот. *Ливерия Воронова*, еп. *Илариона (Алфеева)*, о. *Олега Давыденкова*.¹³⁶ У сербов: прп. *Иустина (Поповича)*. У греков: *Х. Андруцоса* и *П. Трембела-*

¹³¹ Мейендорф, 208.

¹³² В.М. Лурье – епископ Григорий (Лурье) в Российской Православной Автономной Церкви, автор нашумевшей книги «История Византийской философии. Формативный период», СПб, 2006. Вокруг книги, сразу после ее выхода, сформировалась горячая полемика (с ней можно познакомиться в интернете, особенно на форуме Кураева и в «Живом журнале»), с критикой выступили А.Г. Дунаев [с богословских позиций] (в своем блоге в ЖЖ), К. Шахбазян [с философской позиции] (на сайте «Богословие.ру» и в ЖЖ) и некоторые другие. Жесткую критику представления Лурье о первородном грехе представлена работе «Учение о Христе-Искупителе в традиции русского богословия XIX – XX вв.» (не издана), неким автором, пожелавшим остаться безымянным. За предоставленную мне рукопись сердечно благодарю К. Шахбазяна.

¹³³ Лурье, 195 – 197, 198 – 199, 397 – 398.

¹³⁴ Лурье, 195.

¹³⁵ Епископ Иларион (Алфеев), подводя итог этой концепции, пишет: «С рационалистической точки зрения, наказание всего человечества за грех Адама является несправедливостью. Многие богословы последних столетий, борющиеся над созданием "религии в пределах только разума" (выражение Канта), отвергли это учение как не согласующееся с доводами разума. Но ни один догмат не постигается разумом и религия в пределах разума не есть религия, а голый рационализм, потому что религия *сверх*-разумна, *сверх*-логична. Учение об ответственности человечества за грех Адама раскрывается в свете Божественного Откровения и осмысливается в связи с догматом об искуплении человека Новым Адамом - Христом: "...Как преступлением одного всем человекам осуждение, так правдою одного всем человекам оправдание к жизни. Ибо, как непослушанием одного человека сделались многие грешными, так и послушанием одного сделаются праведными многие... дабы, как грех царствовал к смерти, так и благодать воцарилась через праведность к жизни вечной Иисусом Христом, Господом нашим" (Рим. 5:18-19, 21)». Алфеев, 95.

¹³⁶ На счет последнего было высказана справедливая критика со стороны диакона М. Желтова (в ЖЖ: <http://thapsinos.livejournal.com/2008/08/25/>) и А.Г. Дунаева (также в интернете), которая привела к тому, что учебник сняли с учебного процесса для редактирования и доработки. Имея у себя черновики редакторской версии, я и там нахожу, что учение о первородном грехе изложено в соответствии с традиционным подходом догматического учения Церкви.

са,¹³⁷ наконец, в «Пространный Катехизис» свт. *Филарета (Дроздова)*. Совокупив то, что изложено в этих книгах мы получим следующее учение:

Первородный грех – “наследуемое чрез физическое рождение греховное состояние человеческой природы проявляет себя как всеобщая склонность людей к греховным поступкам” – такое определение дает в своих лекциях по догматике приснопамятный прот. Ливерий Воронов.¹³⁸ Первородный грех – это «семя тли»,¹³⁹ «греховная закваска» (преп. Макарий). «В первородном грехе, - пишет прп. Иустин (Попович) открылась сущность всякого греха вообще, начало греха, природа греха, альфа и омега греха».¹⁴⁰ Причина его – нарушение заповеди Божией, непослушание, нераскаяние (т.е. упорство в своей «невиновности», как следствие гордости), когда Господь воззвал к Адаму *где еси* (Быт.3:9). Грех противоестественен, ему не было место в бытии, в начале творения. «Грех это зло, наиболее достойное сего наименование» - говорит свт. *Василий Великий*.¹⁴¹ До грехопадения Адам находился в «благобытии», имея благодать Св. Духа «которая сообщала ему полную жизни, духовно-телесное бессмертие, мудрость, ведение и созерцание» и «мог не грешить».¹⁴² Преступлением Адама повреждена была воля его она «утратила свой первобытный свет... и богонаправленность, стала злой и грехолюбивой».¹⁴³ «Падением изменилась и душа, и тело человека». Таковы последствия его для нашей природы. Поэтому первородный грех нашего праотца является «наследственным грехом», ибо «принимая от Адама человеческое естество, мы... с ним принимаем и греховную испорченность».¹⁴⁴ «Веруем, - говорится в «Послании патриархов Восточно-Кафолическия Церкви» (1723г.), - что человек, падший чрез преступление, уподобился безсловесным скотам, т.е. помрачился и лишился совершенства и безстрастия».¹⁴⁵ Но по учению Православной Церкви, нельзя проводить полное тождество между первородным грехом Адама (который есть его личный и непосредственный грех) и его потомками, т.е. нами, которые несем последствия огреховности (*αμαρτια*). «Потомки Адама, в строгом смысле слова, не участвовали лично... в поступке Адама..., но рождаясь от падшего Адама, от его зараженного грехом естества..., принимают как... наследство греховное состояние естества, в котором обитает грех... который... приводит к творению личных грехов».¹⁴⁶ «Как некая бездна горечи тонкая и глубокая, вошедши [чрез преступление Адама], овладел [грех] пажитями души до глубочайших ее тайников... обратился в привычку..., с младенчества в каждом возрастает, воспитывается и учит этому худому», - говорит прп. Макарий Великий.¹⁴⁷ Итак, первородный грех – преслушание Адама, преступление, лично и сознательно им совершенное, его личный грех. Его последствия – повреждение нашего естества, с сохранением, однако природы *образа* (Послание патриархов. 14 член). Вошла в жизнь духовно-телесная смерть, *чрез грех вошла смерть* (Рим.5: 12: *δια της αμαρτιας ο θανατος*). Если Адам, до преступления *мог не грешить*, то после грехопадения, когда естество наше «заболело грехом», оно *не может не грешить* (1Ин.1:8). Но, первородный и личный грех Адамов – не наш личный грех, мы не несем за него ответственность, мы несем его последствие – растрение грехом нашего естества.¹⁴⁸ Но только за личный грех мы лично ответим нелицеприятному Судии, подобно тому, как и за личные добродетели (соделываемые во Христе) будем вознаграждены Благим Судией.

¹³⁷ Кстати, стоит заметить, что Панайотис (или Панайот) Трембелас выступил с критикой докторской диссертации о. *Иоанна Романидиса*, посвященной «первородному греху» (*The Ancestral Sin*. – опубликована в 1957 г.), его критику поддержал *П. Братсиотис*. Идеи о. Романидиса, были восприняты о. Мейендорфом.

¹³⁸ *Воронов*, 35.

¹³⁹ *Кастальский-Бородин – Белов*, 249

¹⁴⁰ *Попович*, II, 234.

¹⁴¹ *Коржневский*, 246.

¹⁴² *Коржневский*, 248 – 249.

¹⁴³ *Попович*, II, 238.

¹⁴⁴ *Попович*, II, 240 – 242.

¹⁴⁵ *ППВКЦ*, ч. 14; ср. ч. 6.

¹⁴⁶ *Попович*, II, 242.

¹⁴⁷ Цит. по *Коржневский*, 268.

¹⁴⁸ Ср. у прп. *Феофана Никейского*: «Ибо несмотря на то, что вот эта наша природа - разумная и мыслящая, каждый из нас, созданных по подобию сей Божественной и первообразной премудрости и носивших в своей душе, словно в зеркале (*εν καθόπτρω*), отпечатления оной, в результате как прародительского преступления, так и последовавших за ним собственных прегрешений полностью лишился их» и комментарий *Д.И. Макарова*: Это изложение... выдержано в лучших традициях православной сотериологии. Основная задача отрывка заключается не столько в том, чтобы уравнять значение греха Адама и личного произволения каждого христианина (и каждого человека вообще, ведает он о том или нет) в процессе отчуждения от Бога и своей подлинной сущности, сколько в том, чтобы перенести акцент с вины Адама на личный грех каждого. *Макаров*, 129.

Из вышеизложенного становится понятным недоумение и критика позиции о. Мейендорфа (и его защитников) со стороны Ж.-К. Ларше. Последний, в частности, пишет, что о. Иоанн Мейендорф, исходя из анти-западнической реакции, пришел к крайней (маргинальной) точке зрения, свойственной Феодору Мопсуестийскому и его ученику Феодориту: «Эти последние положения, без сомнения, в силу аналогичной реакции нашли в наши дни защитника в лице прот. Иоанна Мейендорфа..., чьи суждения по этому поводу были прокомментированы и одобрены прот. Б. Бобринским...»¹⁴⁹ Здесь Мейендорф не выказывает большой верности позиции византийского богословия, которое он берется представлять. Помимо того, что он использует определенные пелагианские аргументы, которые православное богословие не признает своими, может показаться странным, что он принимает за норму Феодора Мопсуестийского, отца несторианства, и Феодорита Кирского, который был, к несчастью, принят византийской традицией и признан как полностью православный писатель».¹⁵⁰ Критика довольно жесткая и обвинение (в пелагианстве) довольно серьезное. По мнению современного православного патролога *А.И. Сидорова* обвинение прот. И. Мейендорфа, который в целом «верно уловил» основную нить православного учения о грехопадении Адама и его последствии, хотя и «мог ошибиться в деталях такого осмысления», не совсем корректно.¹⁵¹ На наш же взгляд, хотя мы не задаемся целью делать какие-либо окончательные выводы, главным недостатком подобного мировоззрения является антропологическо-индивидуалистский взгляд на проблему греха и искупления, тогда как у св. отцов, полагаем, проблема человека рассматривается в христологическом и сотериологическом спектре. Только во Христе падший человек находит спасение и лишь во Христе человеческая личность приобретает свой действительный образ.

1. 3. Неминуемый крах всего того, что связано с грехом.

1.3.1. Изначальный замысел Бога о человеке и твари.

Настоящее положение, или современное существование, в котором мы все сейчас находимся – это временное состояние, реабилитационное.¹⁵² По учению Святых Отцов, наиболее ярко выразил которое прп. *Максим Исповедник*,¹⁵³ человек был создан, для бытия (εἶναι) в благобытии (εὖ εἶναι). Человек был создан и введен в этот мир, как его культурный и духовный возделыватель, мир же тогда находился в состоянии блаженного бытия. Это было лишь стартовое состояние этого мира, т.к. Бог задумал этот мир не просто как некоторый временный фактор, но для того, чтобы этот мир, созданный во времени, возвести до вечности. И человек был призван быть соратником Богу в деле, распространения Божьего влияния на окружающий мир, т.е. служить посредником своего рода между Богом и миром, проводником Божией воли.¹⁵⁴ Поэтому, человек, введенный в это благобытие, которое было для человека божественным даром и данностью, должен был через упражнение в Божественном ведении и богоподобии, возрасти в Боге до такой степени, чтобы можно было бы сказать о полном подобии человека Богу по благодати. Таким образом, человеку была дана установка уподобиться Творцу. Это была его заданность: быть по подобию Бога. Человек был создан Богом не просто для благобытия, но для вечного блаженного состояния, или, по прп. Максиму Исповеднику, *присноблагобытия* (ἀεὶ εὖ εἶναι). Человек был призван стать посредником между Богом и миром, тварностью и нетварно-

¹⁴⁹ *Bobrinsky, B.* «L'Hérité adamique selon le Père Jean Meyendorff», communication au colloque de l'Association orthodoxe d'études bioéthiques, Paris, 8–9 mai 1997.

¹⁵⁰ *Ларше, 109, прим. 6.*

¹⁵¹ См. предисловие к рус. пер. Ларше: С. 23 – 25.

¹⁵² «Настоящее состояние мира, - пишет прот. *Д. Левитский*, - есть состояние переходное. Цель такого состояния есть распространение в мире благодатного царства Христова». *Голубинский – Левитский, 358.*

¹⁵³ Об этом аспекте в учении прп. Максима Исповедника и предшествующей ему традиции см.: *Епифанович, 69 – 92; Лурье, 355 – 363.*

¹⁵⁴ *Лосский, 194* и слл.

стью. Оставаясь в своей тварности и природе достичь состояния высшей духовности, какой обладает Бог по природе, но с той лишь разницей, что человек обладает ей по благодати Божией. Человек должен был достичь такого состояния посредством любви к Творцу. Два личных начала: тварное (человек) и Нетварное (Бог) должны были соприкоснуться так, чтобы слиться воедино, не выходя из границ своей природы. И такое состояние возможно только в любви. Человек создан как личность, но личность может существовать только в социуме подобных себе, с кем бы он мог осуществлять связь на уровне духа и тела. Поэтому, Бог и сотворил мужчину и женщину, чтобы они два личных начала одной природы могли соединиться и раскрыть великое таинство духовной любви (архетип брака). Когда они, существуя в благобытии, прошли бы все стадии Таинства брака (которые они не прошли), в котором они превзошли бы личностную двойственность, став едиными, по подобию Святой Троицы, в которой нет личностной множественности, но личностное Единство, в котором Три Ипостаси присноблагобытийствуют в одной природе, с одной волей и энергией. Превзойдя свою личную двойственность, человек бы стал на одну ступень ближе к Творцу и смог бы направить свою любовь к Богу...

Но человек не успел преодолеть первый этап, т.к. был совращен противником (который разделяет и властвует). Он не исполнил своего предназначения и был вовлечен в преступление заповеди Божией, непослушание. Призвание человека было столь высоко, а падение столь низко, что его последствия приобрели космический масштаб¹⁵⁵.

1.3.2. Конечная судьба зла.

Злобытие имеет место здесь и сейчас, но оно не имеет корня в вечности, его нет в Божественном плане (в Его вечных умопредставлениях) творения как творения призванного к присноблагобытию. Злобытие имеет место здесь и сейчас, но оно лишь тень и отрицание благобытия. Зло истощится вместе со своим источником – противной благу волей, благобытие не истощится никогда, ибо оно имеет незыблемое укоренение в Присноблагом Творце. Так следует думать о конечной судьбе зла в мире. Но при этом, можно задаться вопросом: *если зло непременно иссякнет и ему придет конец с концом этого мира, то какова последующая судьба тех людей, которые были злы и не стремились к благу?* Т.е. если зло уничтожится, как не имеющее своего логоса в предвечном замысле Божиим о творении, то следует ли из этого, что оно уничтожится и во всех разумных тварях, даже если они сознательно злоупотребляли им и злодействовали, соделав свою волю злой? Известно, что в истории христианской мысли было дано два ответа на этот вопрос. Одни отвечали, что зло (как природное, так и нравственное) истребится без остатка и, после определенного времени всякая разумная тварь будет совершенно очищена и восстановлена в изначальное благое состояние, какому оно и было предназначено изначально.¹⁵⁶ Другие пола-

¹⁵⁵ Шпидлик, 170 – 171.

¹⁵⁶ Этой мысли держались, правда, исходя из разных установок: 1) Ориген, Евагрий Понтийский, Дидим, 2) свт. Григорий Нисский, и 3) Феодор Мопсуестийский, прп. Исаак Ниневийский. Если Ориген, и следовавшие ему в этом Евагрий и Дидим, исходил из *идеи предсуществования душ*, считая, что первоначально все разумные существа были созданы *онокачественно*, как разумные духи, но по своей воле некоторые из них, охладев к Богу, ниспали и перешли в иное качество (люди, демоны, космические тела), а оставшиеся верными – суть ангелы. В конце концов, все придет (будет приведено Богом) к своему изначальному состоянию – *апокатастасису*. Другой вид *апокатастасиса* разделял свт. Григорий Нисский. Свт. Григорий считал, что зло, не имея субстанциональное начало, является ничем иным, как отрицанием блага. Но Бог замыслил мир, как благо, следовательно, в нем нет место злу, а если оно сейчас и есть, то лишь как временный фактор, произведенный свободной волей разумных существ. Но со временем зло исчерпает себя и тогда всякая воля разумных существ обратиться не исключая и дьявола. Апокатастасис свт. Григория отличается Оригенова апокатастасиса тем, что у Григория отрицается идея предсуществования и переселения душ, признается телесное воскресение и участие тела в апокатастасисе. (Подобное воззрение, возможно, разделяли Феодор и прп. Исаак Ниневийский.) Некоторые из древних пытались «выровнять» апокатастасис св. Григория, так прп. Максим Исповедник считал, что «Церковь знает три апокатастасиса» (Γρεῖς ἀποκαταστάσεις οἶδεν ἡ ἐκκλησία): 1) для тех, кому свойственна добродетель в этой жизни и кто держался ее при жизни возможным для него образом; 2) всей природы, где она будет восстановлена в нетление и бессмертие; и 3) «... о котором

гали различный конец для зла природного и нравственного (то, которое избирается свободной волей разумных существ). И то и другое, действительно, прекратит свое существование не найдя для себя почвы в новом эоне. Но, если в природе зла не будет вообще, то у тех разумных существ (демонах и человеков), воля которых склонилась ко злу без остатка, не будет возможности полноценного участия в благе. Более того, они, как бы связанные Божией благодатью, и не могущие творить зла, т.к. не будет никакой возможности к его осуществлению, и только осознание их неисправимой ошибочности избранного ими пути вне Бога.¹⁵⁷ При этом, вся тварь одухотворится и перейдет в нетленное состояние, и после Страшного Суда решится участь праведников и грешников. Первые будут обожжены и соединены с Богом теснейшим образом, тогда как вторые, получив восстановление всех своих душевных сил (*αποκατάστασις*), при котором восстановится их *логос бытия* (*λόγος εἶναι*), не наследуют блаженства, т.к. не примут участия в *логосе вечного благобытия* (*λόγος εὖ εἶναι, αἰεὶ εὖ εἶναι*).¹⁵⁸

Литература к первому отделу.

1. Источники (древние авторы, св. отцы).

- Августин*. О граде Божием. = Августин Блаженный. О Граде Божием. – Минск; М., 2000. — (Классическая философская мысль).
- Андрей Кесарийский*. Толк. Ап = Святой Андрей Кесарийский. Толкование на Апокалипсис святого Иоанна Богослова. – Минск, 2005.
- Афанасий*. Против Аполлинария 2 = Святитель Афанасий Великий. Против Аполлинария книга вторая. О спасительном пришествии Христовом.// Творения [в 4-х тт.]. Т.3. – М., 1994. – (Памятники церковной письменности).
- Афанасий*. Сл. на язычн. = Святитель Афанасий Великий. Слово на язычников.// Творения [в 4-х тт.]. Т.1. – М., 1994. – (Памятники церковной письменности).
- Афанасий*. О воплощении = Святитель Афанасий Великий. Слово о воплощении Бога-Слова, и о пришествии Его к нам во плоти.// Творения [в 4-х тт.]. Т.1. – М., 1994. – (Памятники церковной письменности).
- Афанасий*. Толк. пс. = Святитель Афанасий Великий. Толкование на псалмы.// Творения [в 4-х тт.]. Т.4. – М., 1994. – (Памятники церковной письменности).
- Василий*. Бес. 9. О том, что не Бог виновн. зла = Свт. Василий Великий. Беседа 9. О том, что Бог не виновник зла.// Святитель Василий Великий, Архиепископ Кесарии Каппадокийской. Творения [в 2-х тт.]. Т.1: Догматико-полюемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. – М., 2008. – (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. Т.3).
- Геннадий Схолярый*. Слово на Благовещение = Георгия Куртезия Схолария слово на Благовещение Пресвятыя Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии // Проповеди св. Геннадия (Георгия) Схолария, патриарха Константинопольского / Пер. с греч., пре-

... собственно говорит (*ἐν τοῖς ἑαυτοῦ λόγοις*) Григорий Нисский, есть: восстановление душевных сил, падших от греха... в то состояние, в каком они созданы. Ибо <так> как надлежит всей природе получить при воскресении <= второй апокатастасис> нетление ... так и душе возвратить силы извращенные <наличием в мире греха и зла> в течении веков, а по окончании всех веков, <душе> не найдши постоянного пребывания <во зле, должно> прийти к Богу, не имеющему конца, и тогда <душа не причастная к добродетели = душа не участвующая в первом апокатастасисе = душа грешника> познанием, но не участием в благах, возвратит силы и восстановиться в прежнее состояние, дабы открылось, что Творец, не есть виновник греха» *Maximus*. QD, 19. К объяснению Максима примыкает и прп. *Феодор Судит*, дословно повторяя Максима. *Феодор Студит*. Письма, III, 32. Патриарх Фотий в «Библиотеке» упоминает о сочинении свт. Германа I, Константинопольского «О праведном воздаянии [человекам по их деяниям]», который считал, что мысли об апокатастасисе св. Григорию были приписаны еретиками, и что сочинения св. Григория, «исполненные возвышенного учения», чисты от оригенизма. *Photius*. Biblioth. 233. Сам Фотий сочувственно относился к мнению Германа. Но это мнение св. *Марк Ефесский* называл «бессмыслицей» («неуместное, устаревшее и поверхностное»). Сам св. Марк считал, что Григорий вполне мог разделять оригенов апокатастасис, т.к. в то время это учение было предметом спора и определенного мнения на счет его не существовало. См. *Погодин*, 94 – 95; 127 – 132, где приводятся тексты соч. свт. Марка Ефесского. Подробно об апокатастасисе свт. Григория Нисского см.: *Оксиюк*, 502 – 559 [решительное утверждение св. Григория об апокатастасисе всех людей и демонов: всякое зло истощится, все покорится Богу], 559 – 591 [мнения по поводу теории апокатастасиса у св. Григория древних писателей и учителей: *Варсонуфий Великий*, *Максим Исповедник*, *Герман Константинопольский*, *Фотий*, *Нил Солунский*, *Марк Ефесский*, и новейших ученых до нач. XX-го века]; *Влахос*, 217 – 253 [Очень беглый и неглубокий анализ учения об апокатастасисе от др. греч. философов: *Анаксимандр*, *Гераклид*, *Эмпедокл*, *пифагорейцы*, *стоики*, *неоплатоники*, др. христ. писателей, *Ориген*, св. *Григорий Нисский*, истолкование взглядов св. *Григория* у св. *Максима Исповедника*, критика у свт. *Марка Ефесского*].

¹⁵⁷ *Максим*. Вопр. и затрудн. 99, 159.

¹⁵⁸ Подробнее см.: *Епифанович*, 100 – 101, прим. 9 [апокатастасис по учению прп. Максима Исповедника].

- диск. и комм. архим. Амвросий (Погодин); вступ. ст. и ред. Г.М. Прохоров. – СПб., 2007. – (Библиотека христианской мысли. Источники.).
- Григорий Богослов.* Слово 39 = Григорий Богослов. Собрание творений: В 2 т. Т.1. – Минск; М., 2000.
- Григорий Нисский.* Об устр. чел. = Святой Григорий Нисский. Об устройении человека./ Пер., послеслов., коммент. В.М. Лурье. – СПб., 2000.
- Евагрий.* Слово о дух. дел. = Слово о духовном делании, или монах [к Анатолию].//Евагрий Понтийский. Аскетические и богословские творения./ Пер. с др.-греч., вступ. ст. и коммент. А.И. Сидоров. – М., 1994.
- Ефрем.* Толк. Быт. = Св. Ефрем Сирий. Толкование на первую книгу [Моисея], то есть на книгу Бытия.// Святой Ефрем Сирий. Творения [в 8-ми тт.]: Т. 6. – М., 1995.
- Ефрем.* Толк. посл. Ап. Павла. = Святого Ефрема Сирина толкование на послания божественного Павла.// Святой Ефрем Сирий. Творения [в 8-ми тт.]. Т. 7. – М., 1995.
- Зигабин.* Толк. Пс. = Толковая Псалтирь Евфимия Зигабена (греческого философа и монаха): Изъясн. по святоотеч. толк. – Молдавская митрополия, 2003.
- Исидор.* Письма = Преподобный Исидор Пелусиот. Письма [в 2-х тт.]. Т.2. – М., 2001.
- Кирилл.* Глафиры = Свт. Кирилл Александрийский. Глафиры, или искусные объяснения избранных мест из Пятикнижия.// Творения святителя Кирилла, архиепископа Александрийского: Кн. 2. – М., 2001. – (Библиотека Отцов и Учителей Церкви. 9).
- Кирилл.* Толк. Ин. = Свт. Кирилл Александрийский. Толкование на Евангелие от Иоанна. Ч. 2 – 4.// Творения святителя Кирилла, архиепископа Александрийского: Кн. 3. – М., 2002. – (Библиотека Отцов и Учителей Церкви. 10).
- Макарий Египетский.* Дух. сл. = Преподобный Макарий Египетский. Духовные Беседы./ Пер. с греч. – Изд. Свято-Троицкая Сергиева Лавра 1994 г.
- Максим.* Вopr. и затрудн. = Преподобный Максим Исповедник. Вопросы и затруднения (Quaestiones et dubia)/ Пер. с греч., вступ. ст., коммент. П.К. Доброцветов; ред. А.И. Сидоров. – М., 2008.
- Максим.* Сл. подвижн. = Слово о подвижнической жизни. // Прп. Максим Исповедник. Творения. Кн. 1: Аскетические и богословские трактаты./ Пер. с греч., вступ. ст., коммент. А.И. Сидоров. – М., 1993.
- Папий,* фрагм. = Папий Иерапольский. Фрагменты и свидетельства/ Лурье, В.М. Цитата из Папия в составе армянской версии Толкования на Апокалипсис св. Андрея Кесарийского// Писания мужей апостольских. – М., 2008. – (Творения святых отцов и учителей Церкви).
- Петр Дамаск.* Твор. = Преподобный Петр Дамаскин. Творения. – М., 2001.
- ППВКЦ* = Послание Патриарховъ Восточно-Кафолическя Церкви о Православной вѣрѣ (1723 г.) // Догматические послания Православных иерархов XVII – XIX веков о Православной вере. – М., 1995.
- Феодор Студит.* Письма = Преподобный Феодор Студит. Послания [в 2-х тт.]: Т.2. – М., 2003. – (Святоотеческое наследие).
- Феодорит.* Изъясн. псал. = Блаженный Феодорит Кирский. [Творения] Т.2. Изъяснение псалмов. – М., 2004. – (Творения святых отцов и учителей Церкви).
- Феофан.* Толк. Рим. = Свт. Феофан Затворник. Толкование на послания Св. Ап. Павла: Толк. на Рим.// [Эл. модуль] BibleQuote 5.0 Bibliologia Edition.
- Apollinaris.* Frag. in Psal. = Apollinaris Laodicea. Fragmenta in Psalmos (in catenis)// Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung, vol. 1/ ed. E. Mühlenberg. – Berlin, 1975 [pp. 3 – 118]. – (Patristische Texte und Studien 15) [TLG. 2074.041. 90.1-7]
- Athanasius.* Exposit. in. psalmos. = Sancti Athanasii, archiep. Alex. Expositiones in psalmos.// PG. T. 27, Col. 59 – 547.
- Athenagoras.* Legat. = Athenagoras. Legatio sive Supplicatio pro Christianis.//Athenagoras. Legatio and De resurrectione/ Clarendon Press. – Oxford, 1972. – PP. 2 – 86 [TLG].
- Basilius.* De jejuniо, 1 = Basilius Cesarinsis Cappadociae. De jejuniо (homilia 1)// PG. T. 31. – Col. 163 – 184.
- Basilius Theol.* Sermo 13 = *Basilius Cesarinsis Cappadociae.* Sermo 13 (sermo asceticus) [Dub.]/ PG. T. 31. – Col. 869 – 881 [TLG]
- Cyrillus Al.* Frag. in Rom. = Fragmenta in sancti Pauli epistulam ad Romanos.// S.P.N Cyrilli archiep. Alexandrini in D. Joannis euangelium. T.3./ Ed. by P.E. Pusey. – Brussels, 1965. – PP. 173 – 248.
- Cyrillus.* Vita Cyriaci = Schwartz, E. Kyrillos von Skythopolis. Vita Cyriaci. – Leipzig, 1939. – pp. 222 – 235. – (Texte und Untersuchungen 49.2).
- Ep. ad Diogn.* = Epistula ad Diognetum. – Paris, 1965. – (Sources Chretiennes. Vol. 33 [P. 52 – 84]) [TGL].
- Greg. Niss.* De beat. = *Gregorius Nissenus.* Orationes octo de beatitudinibus.// PG. T. 44. – Col. 1193 – 1301.
- Maximus.* Ambigua = Maximus Confessor. Ambiguorum Liber.// PG. T. 91. Coll. 1031 – 1418.
- Maximus.* QD = Maximi Confessoris. Quaestiones et dubia./ Ed. Declerck, J.H. – Turnhout, 1982 [TLG].
- Origenes.* Cont. Cel. = Origène. Contre Celse: 4 vols./ Ed. M. Borret -. Paris: Cerf. 4: 1969. – (Sources chrétiennes,150).
- Photius.* Biblioth. = Photius. Bibliotheca.// TLG. 4040.001.
- Theodoretus.* Interpret. in XIV ep. s. Pauli. = Theodoretus. Interpretatio in xiv epistulas sancti Pauli.// PG. T. 82. [TLG 4089.030].
- Ιω. Δαμασκ.* Ἐκδοσις ἀκριβής = Τοῦ ὁσίου ἀββᾶ Ἰωάννου πρεσβυτέρου Δαμασκηνοῦ Ἐκδοσις ἀκριβής τῆς ὁρθοδόξου πίστεως. – ΑΘΗΝΑΙ 2004.

2. Монографии, научные статьи.

- Алфеев (2)* = Иларион (Алфеев), игум. Жизнь и учение св. Григория Богослова. – СПб., 2001. – (Византийская библиотека. Исследования).
- Алфеев (3)* = Иларион (Алфеев), еп. Духовный мир преподобного Исаака Сирина. – Изд. 2-е, испр. и доп. – СПб., 2005. – (Византийская библиотека. Исследования).
- Бальтазар* = Бальтазар, фон. Г.У. Пасхальная тайна. Богословие трех дней./ Пер. с нем. В. Хулап. – М., 2006. – (Современное богословие).
- Бугров* = Бугров, А., свящ. Православно-догматическое учение о первородном грехе. – Киев, 1904.
- Буткевич* = Буткевич, Т., прот. Зло, его сущность и происхождение. – СПб., 2005^p.
- Васильев* = Васильев, М. Учение отцов Церкви о страсти.// Богословский вестник. – Май. – 1911 г. – СС. 244 – 251; Октябрь. – 1911 г. – СС. 411 – 424.

- Виноградов* = Виноградов, Н., свящ. Догматическое учение святого Григория Богослова. // Святой Григорий Богослов, Архиепископ Константинопольский. Творения: В 2-х тт. Т.1: Слова. / Прил.: Свящ. Н. Виноградов. Догматическое учение св. Григория Богослова. – М., 2007. – (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. Т.1).
- Влахос* = Иерофей (Влахос), митр. Жизнь после смерти. / Пер. с новогреч. иереев В. Петров. – М., 2008.
- Гарнак* = Гарнак, А. История догматов // Раннее христианство: в 2-х тт. – М., 2001. – Т.2.
- Голубинский – Левитский* = Голубинский, Ф., прот., Левитский, Д.Г., прот. Премудрость и благодать Божия в судьбах мира и человека. – СПб., 2004^Р.
- Гудава* = Гудава, Т. До и после Библии. – Интернет публикация.
- Гусев* = Гусев, Д. Антропологические воззрения блаженного Августина в связи с учением пелагианства. // Святоотеческая христология и антропология [сб. ст.]. Вып. 1. – Пермь, 2002.
- Дисперов* = Дисперов, А. Блаженный Иероним и его век. Приложение: Бл. Иероним. Избр. письма. / Сост. и коммент. А.А. Столяров. – М., 2002. – (Православная библиотека).
- Дунаев* = Дунаев, А.Г. ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ПЕРЕВОДУ СЛОВ И ПОСЛАНИЙ «МАКАРИЕВСКОГО КОРПУСА» ПЕРВОГО ТИПА. // Преподобный Макарий Египетский. Духовные слова и послания. Собрание типа I (Vatic. граес. 694) / Пред., пер., коммент., указ. А.Г. Дунаев. – М., 2002.
- Епифанович* = Епифанович, С.Л. Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. – М., 2003.
- Иванов* = Иванов, И., прот. Добро и зло в истории рода человеческого по свидетельству Священного Писания. – СПб., 2004^Р.
- Карышев* = Карышев, И.А. Духовно-нравственный мир в человеке по учению Св. православной веры. – Изд. 2-е. – СПб., 1904.
- Катанский* = Катанский, А.Л. Свод данных для учения о благодати Божией. // Христианское чтение. – 1902 г. - №1. – С. 3 – 38.
- Керн* = Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. – М., 1996. – (Святые отцы и учителя Церкви в исследованиях православных ученых).
- Коржевский* = Коржевский, В., свящ. Пропедевтика аскетике: Компендиум по православной святоотеческой психологии. – М., 2004.
- Кремлевский* = Кремлевский, А. Первородный грех по учению блаж. Августина. – СПб., 1902.
- Ларше* = Ларше, Ж.-К. Преподобный Максим Исповедник – посредник между Востоком и Западом. – М., 2004. – (Православное богословие 1).
- Лосский* = Лосский, В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М., 1991.
- Лурье* = Лурье, В.М. История Византийской философии. Формативный период. – СПб., 2006.
- Макаров* = Макаров, Д.И. Учение св. Феофана Никейского о грехопадении и тлении естества. // Проблемы теологии: Вып. 3. Материалы Третьей междунар. богосл. науч.-практ. конференц., посв. 80-лет. со дня рожд. протопр. И. Мейендорфа 2-3 марта 2006 г. Ч. 2. – Екатеринбург, 2006.
- Мейендорф* = Мейендорф, И., прот. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. / Пер. с англ. В. Марутика. – Минск, 2001.
- Мумриков* = Мумриков, О., свящ. Проблема установления *consensus partum* по вопросу о состоянии тварного мира до грехопадения человека [Доклад]. // III Богословская научная конференция МДА «Экзегетика и герменевтика Священного Писания». – Интернет публикация: http://www.bible-md.ru/e-books/pdf/mumrikov_o-prehistory.state.consensus.patrum.pdf
- Несмелов, II* = Несмелов, В. Наука о человеке. Т. 2: Метафизика жизни и христианское откровение. // Несмелов, В. Наука о человеке. Т. 1: Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. Т. 2: Метафизика жизни и христианское откровение. – СПб., 2000^Р.
- Несмелов (2)* = Несмелов, В. Догматическая система святого Григория Нисского. – СПб., 2000.
- Оксиок* = Макарий (Оксиок), митр. Эсхатология св. Григория Нисского. – М., 1999. – (Святые Отцы и учителя Церкви в исследованиях православных ученых).
- Пеликан* = Пеликан, Я. Христианская традиция: История возникновения вероучения. Т.1.: Возникновение католической традиции (100 – 600). – М., 2007.
- Погодин* = Амвросий (Погодин), архим. Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния. – [М], 1994.
- Полянский* = Иустин (Полянский), еп. Песнь пустыннолюбивой горлицы. Нравственное учение прп. Исаака Сирина. – М., 2003. – (Святоотеческое наследие).
- Попов (2)* = Попов, И. (муч. Иоанн). Труды по патрологии. Т.1. Святые отцы II – IV вв. – Сергиев Посад, 2004.
- Рейзмир* = Илия (Рейзмир), архим. Учение святителя Василия Великого о духовном совершенствовании. – М., 2004.
- Скурат* = Скурат, К.Е. Учение о спасении святителя Афанасия Великого. – СТСЛ, 2006.
- Смирнов* = Смирнов, А.А. Блаженный Иероним Стридонский, как историк и полемист. – М., 1995.
- Стеллецкий* = Стеллецкий, Н., прот. Грех. // Вера и разум. – 1914 г. – Т.1. – СС. 1 – 18; 117 – 132.
- Тихомиров* = Тихомиров, Д. Св. Григорий Нисский, как моралист: Этико-историческое исслед. / Д. Тихомиров. – Могилей на Днепре, 1886.
- Ферберн, Д.* Учение о Христе и благодати в ранней Церкви. / Пер. с англ. В. Литвиненко. – М., 2008. – (Богословские исследования).
- Чельшев* = Чельшев, П.В. Преподобный Симеон Новый Богослов о духовном преображении человека. Акафист. – М., 2004.
- Шенк* = Шенк, К. Филон Александрийский. Введение в жизнь и творчество / Пер. с англ. С. Бабкина. – М., 2007. – (Современная библистика).
- Шпидлик* = Шпидлик, Т. Духовная традиция восточного христианства: Систематическое изложение. [Пер. с франц. Д. Сизоненко]. – М., 2000. – (Дух и жизнь).
- Шуфрин* = Шуфрин, А.М. Схолии [к Ambigua 7 прп. Максима Исповедника]. // Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост. Г.И. Беневиц, Д.С. Бирюков, А.М. Шуфрин. – СПб., 2007. – (Византийская философия. Т.1; Smaragdus Philocalias).
- Vitores* = Vitores, A., fr. Antropologia teologica. Gerusaime. A.A. 2008 – 2009. [Как я понял, эта блестящая монография итальянского католического священника еще только готовится к публикации и пока доступна в интернете (на итальянск. яз) на правах рукописи].

3. Учебная и справочная литература.

- Алфеев* = Иларион (Алфеев), еп. Таинство веры: Введение в православное догматическое богословие. – Изд. четвертое. – Клин, 2005.
- Асмус – III* = Асмус, В., прот. Конспекты лекций по патрологии. – Интернет публикация [у нас распечатка его лекций читанных в 1996 г.]
- Воронов* = Воронов, Л., прот. Догматическое богословие: курс лекций. – Клин, 2000.
- Добротворский* = [Добротворский, В.И., прот.] Основное богословие, или христианская апологетика: Лекции / Прот. В.И. Добротворский. // Добротворский, В.И., прот. Основное богословие, или христианская апологетика. Православное догматическое богословие. Лекции. – СПб., 2005. [Репринт. 1895 – 1896 гг.]
- Кастальский-Бороздин – Белов* = Алипий (Кастальский-Бороздин), архим., Исаия (Белов), архим. Догматическое богословие. Курс лекций. – СТСЛ, 1994.

- Лопухин. – Т.1.* = Лопухин, А.П. Библейская история при свете новейших исследований и открытий. Ветхий Завет: в 2- тт. Т.1.: От сотворения мира до пророка Самуила. – СПб., 1889.
- Н.Т.Б.* = Новая Толковая Библия: В 12-ти тт. С иллюстр. Г. Дорэ: Т. 1. – Ленинград, 1990.
- Попов* = Попов, И.В. [муч. Иоанн Попов] = Патрология. Краткий курс. – М., 2003.
- Попович* = Иустин (Попович), прп. Догматика Православной Церкви. ЧЧ. 1, 2// Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). Т. 2./ Пер. с сербск. С. Фонов; Общ. ред. А.И. Сидоров. – М., 2006.
- ПЭ* = Православная энциклопедия. Т. 12. – М., 2006.
- Сагарда* = Сагарда, Н.И. Лекции по патрологии. I – IV века / Под ред. диакона А. Глушенко и А.Г. Дунаева. – М., 2004.
- Скола – Маренго – Лопес* = Скола, А., Маренго, Дж., Лопес, П.Х. Богословская антропология. – М., 2005. – (АМАТЕКА. Человеческая личность. Вып.15).
- Филарет.* Толк. Быт. = Святитель Филарет (Дроздов). Толкование на Книгу Бытия. – М., 2004. – (Испытание мудростью. Вып. 10).
- Lampe* = A Patristic Greek Lexicon edited by G.W.H.Lampe. – Oxford, 1961 [CD-Rom].
- Quasten II* = Quasten, J. Patrología II. La edad de oro de la literatura patristica griega./ Prof. J. Quasten; Adapt. ped.: Dr. C. Etchevarne. – Madrid 1962.