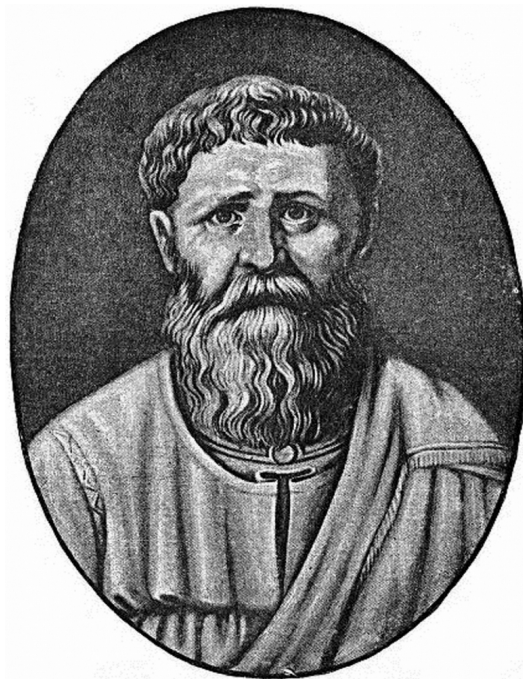


Александр Буздалов

Карфаген должен быть разрушен



Александр Буздалов

**Карфаген должен быть
разрушен
(августинство и
полупелагианство)**

**Пенза
«История идей»
2024**

Буздалов А.В. Карфаген должен быть разрушен (августинство и полупелагианство). – Пенза, «История идей», 2024. – 407 с.

Книга написана в жанре полемического богословия и посвящена истории полупелагианства как оценке концепции «синергии» («сотрудничества» благодати и свободной воли в деле спасения) с позиций учения блаженного Августина. Особенностью работы является то, что основной доказательной базой апологии августинства в ней является само Предание Восточной Церкви. В своем исследовании автор исходит из того, что традиционная для последней концепция предопределения, основанного на божественном предведении, содержит в себе внутреннее противоречие между тем, что предведается (добродетели избранных), и тем, что совершается («производство» этих добродетелей благодатью). Наглядной формой этого выступает диссонанс между богословием молитвы и богословием доктрины, когда мы молимся исключительно о спасении нас, «недостойных рабов», а богословствуем, наоборот, о спасении «достойных» («сотрудников Бога»). Тому, каким образом это противоречие исторически сложилось и как оно может быть разрешено в соответствии со Священным Писанием и с самим Преданием, или тому, что делает априори «недостойных» спасения «достойными» его, и посвящена данная работа. В ходе исследования автор приходит к выводу, что наиболее адекватным толкованием учения св. ап. Павла о предопределении и первородном грехе является толкование блж. Августина, находя подтверждение этому в учениях преп. Максима Исповедника о «логосах» и «природной воле» и свт. Григория Паламы об обожении («становлении богами по благодати»).

Содержание

Предисловие.....	5-9
Концепция «предопределения» блж. Августина.....	10-29
«...при помощи благодати».....	30-42
«...и достоинство его да примет другой».....	43-56
Credo quia absurdum.....	57-66
Послание к Галатам и «Ответы галлам»	67-92
Предопределение по предведению.....	93-109
«Гиганты воли».....	110-125
«Соработники...».....	126-133
«...почти непреодолимо».....	134-145
«Гномическая воля».....	146-173
Патриарший сеанс «православной психотерапии».....	174-179
Волюнтаристское толкование «катехона» в синергизме.....	180-201
«Порядок в душе человека».....	202-222
«Против Собеседника» Проспера и Собор в Диосполе против Пелагия	223-240
Каноны Карфагена и проблема консенсуса.....	241-248
Послание патриархов 1723 г. и проблема консенсуса.....	249-258
Предопределение «Святого святых».....	259-263
«Крест по силам...».....	264-273
Решения Карфагенского собора 416 г. против синергианства.....	274-280
Карфаген должен быть разрушен.....	281-336
Первые соборы против оригенизма.....	337-353
Блаженный Августин. О природе и благодати.....	355-399

Предисловие

Почвенническое лжеучение Достоевского о спасении как «нравственном самосовершенствовании» упало в России на «благодатную почву» полупелагианских понятий о «синергии» («сотрудничестве» Бога и человека, благодатной «помощи» и божественном «содействии», преумножающих собственные усилия подвижника веры, где вторые, как правило, являются причиной, а первые — следствием). В основе того и другого (почвенничества и полупелагианства) лежит гуманистически-идеалистическое представление о безграничности человеческой свободы:

«Так как человеческая личность есть икона Божья, любой человек, даже самый грешный, бесконечно драгоценен в глазах Бога. <...> Евагрий учил: “После Бога мы должны почитать каждого человека как Самого Бога”. <...> Православная церковь отвергает любое учение о благодати, которое ущемляет человеческую свободу. Чтобы описать отношение между божественной благодатью и человеческой свободой, православие использует термин “сотрудничество”, или “синергия” (sunergeia); как говорит Павел, “мы соработники (sunergoi)” (1Кор 3:9)».¹

«И Бог дал человеку эту удивительную возможность — любить или не любить своего Создателя. Так в огромном сотворенном Им мире, который полностью подчинялся своему Творцу, вдруг появилась территория, над которой Он не имеет власти. Это — сердце человека, которое только он сам может наполнить любовью к Богу» (Ткаченко А. Как изменить другого),² –

что прямо противоречит Священному Писанию («И дам им сердце единое, и дух новый вложу в них, и возьму из плоти их сердце каменное, и дам им сердце плотяное, чтобы они ходили по заповедям Моим, и соблюдали уставы Мои, и выполняли их; и будут Моим народом, а Я буду их Богом (Иез 11:19-20) и самому духу Православия («Сподоби мя, Господи, ныне возлюбити Тя, якоже возлюбих иногда той самый грех»;³ «Господи, сподоби мя любити Тя от всея души моя и помышления и творити во всем волю Твою».⁴

Объясняются подобные богословские казусы тем, что сами православные в подавляющем большинстве своем не верят в реальность божественной благодати, особенно – в реальность ее пребывания в себе. Поэтому им легче поверить в «нравственную самообработку» или в абстрактную «помощь» и «содействие» Бога с какого-нибудь Сириуса или из Небесного Иерусалима,

1 митр. Каллист (Уэр). Бог и человечество / Каллист Уэр. Православная Церковь. М., изд. «ББИ», 2012. С.228-229.

2 Ткаченко А. Как изменить другого / <https://foma.ru/kak-izmenit-drugogo.html>.

3 Молитвы утренние. Молитва 8-я / Православный молитвослов.

4 Молитвы на сон грядущим. Молитва 7-я, святого Иоанна Златоуста / Православный молитвослов.

чем в актуальное присутствие Божие в христианах. «Дух Божий живет в вас (Рим 8:9). С какою решительностью утверждает сие Апостол о верующих римлянах, должным чином вступивших в сонм верующих! Дух Божий живет в вас — удостоверял он и коринфян (см.: 1Кор. 3:16), прибавляя: вы есте церкви Бога жива (ср.: 2Кор. 6, 16), храм живущаго в вас Святаго Духа (1Кор. 6:19). То же напоминал он и галатам, говоря, что Бог посла в сердца их Духа Сына Своего (ср.: Гал. 4:6). И ефесеянам говорил, что они, веровавшие, знаменаны Духом обетования Святым (ср.: Еф. 1:13), Которого и заповедует им не оскорблять (ср.: Еф. 4:30). То же утверждал он и в других Посланиях, и не он один, но и все другие Апостолы, и Сам Господь и Спаситель. И все это с такою решительностью, что, кто не имеет Духа Святого в себе, тот и не христианин, **и если кто христианин, то потому только и христианин, что помазан Духом Святым.** <...> Скажешь: я оскорбил Духа Святого грехами своими, — и Он отошел от меня. Но ты приносил покаяние и причащался Тела и Крови Христа Господа, — и Божественный благодатный порядок в тебе восстановлен. Следовательно, ты имеешь Духа, ты Христов. Как утешительны сии истины! Но вместе с тем не может быть не прискорбно, что христианина надобно удостоверить, что он Христов и имеет Духа Святого».⁵ Как в светской идиоме «благодатная почва» прилагательное лишено аутентичного богословского содержания могущественной силы божественной природы, означая просто высокое содержание полезных органических веществ, примерно также воспринимают понятие «благодати» и православные, то есть, на пелагианский манер. Поэтому постоянно можно слышать такие псевдосмиренномудрые словеса:

«...при исполнении любой добродетели, дай Бог нам “держать ухо востро”, считать себя “рабами неключимыми”, делающими то, что обязаны делать, и результат приписывать содействию Божьему» (из комментария на сайте).

В этом «православном» штампе есть что-то приторное и фальшивое, какая-то театральность и манерность... Тот, кому «содействует» Сам Бог, уже никак не «раб неключимый». Значит, в каком-то из двух этих положений содержится ложь. Сам глагол «приписывать» означает не реальность «Божьего содействия», а лишь «великодушный» отказ подвижника от части своих заслуг и приписку их Богу. На самом деле, все святые плоды христианской духовной жизни нужно атрибутировать не содействию, но действию Божьему, то есть, действию одной только благодати. Об этой ортодоксальной истине можно узнать из любой канонической молитвы. «Господи и Владыка живота моего, дух праздности, уныния, любоначалия и празднословия не даждь ми. Дух же целомудрия, смиренномудрия, терпения и любви даруй ми, рабу Твоему. Ей, Господи, Царю, даруй ми зрети моя прегрешения и не осуждати брата моего, яко благословен еси во веки веков. Аминь».⁶ Богословие (даже богословие

5 свт. Феофан Затворник. Толкование Послания Римлянам / Святитель Феофан Затворник, Вышенский. Толкования посланий апостола Павла. Послание к Римлянам. М., «Правило веры», 1998. В 2-х томах. Т.1. С.629-630.

6 Молитва преп. Ефрема Сирина / Православный молитвослов.

святых) может заблуждаться, а святая молитва солгать не поможет, «ибо мы не знаем, о чем молиться, как должно, но Сам Дух ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными» (Рим 8:26). Как мы видим, Апостол «приписывает» истинную (должную) молитву не «содействию» Духа Истины молящемуся (ибо сам он не ведаёт, как правильно молиться), но Самому Духу, неизреченно действующему через сына человеческого как сосуд духовной немощи.

Наглядным примером маловерия самих православных в благодать является знаменитый эпизод из жития преп. Серафима Саровского.

«Мы в настоящее время, – так отвечал старец, – по нашей почти всеобщей холодности к святой вере в Господа нашего Иисуса Христа и по невнимательности нашей к действиям Его Божественного о нас Промысла и общению человека с Богом, до того дошли, что, можно сказать, почти вовсе удалились от истинно христианской жизни. <...> Очень уж мы стали невнимательны к делу нашего спасения, отчего и выходит, что мы многие слова Священного Писания приемлем не в том смысле, как бы следовало. <...> Когда же Он, Господь наш Христос, изволил совершить все дело спасения, то по воскресении Своём дунул на апостолов, возобновив дыхание жизни, утраченной Адамом, и даровал им эту же самую благодать Всесвятого Духа Божиего. Но мало сего – ведь говорил же Он им: уне есть им, да Он идет ко Отцу; аще же бо не идет Он, то Дух Божий не приидет в мир: аще же идет Он, Христос, ко Отцу, то послет Его в мир, и Он, Утешитель, наставит их и всех последующих их учению на всякую истину и воспомянут им вся, же Он глаголаше им еще сущи в мире с ним. Это уже обещана была Им благодать-возблагодать. И вот в день Пятидесятницы торжественно ниспослал Он им Духа Святого в дыхании бурне, в виде огненных языков, на коемждо из них седших и вошедших в них, и наполнивших их силою огнеобразной Божественной благодати, росоносно дышащей и радостотворно действующей в душах, причащающихся ее силе и действиям. И вот эту-то самую огнедохновенную благодать Духа Святого, когда она подается нам в таинстве святого крещения, священно запечатлевают миропомазанием в главнейших указанных святою Церковию местах нашей плоти, как вековечной хранильницы этой благодати. <...> Я отвечал: – Все-таки я не понимаю, почему я могу быть твердо уверенным, что я в Духе Божием. Как мне самому в себе распознать истинное Его явление? <...> Тогда отец Серафим взял меня весьма крепко за плечи и сказал мне: – Мы оба теперь, батюшка, в Духе Божием с тобою!.. Что же ты не смотришь на меня? Я отвечал: – Не могу, батюшка, смотреть, потому что из глаз ваших молнии сыпятся. Лицо ваше сделалось светлее солнца, и у меня глаза ломит от боли!.. Отец Серафим сказал: – Не устрашайтесь, ваше Боголюбие! И вы теперь сами так же светлы стали, как я. Вы сами теперь в полноте Духа Божиего, иначе вам нельзя было бы и меня таким видеть».⁷

Конечно, греховная жизнь после Святых Таинств, в которых подается

⁷ О цели жизни нашей христианской. Беседа преподобного Серафима Саровского с Н.А. Мотовиловым. Киев, изд. «Киево-Печерской Успенской лавры», 2013. С.14-24.

небесное сокровище благодати, не дает ей хода в жизни ее причастника. Тем не менее эти святые дары Божии остаются непреложными. И если какие-либо христианские добродетели реально осуществляются, это, повторим, нужно «приписывать» не содействию, но действию божественной благодати как единственного источника благочестия.

«Мы иногда не понимаем, что такое благодать и как получить ее, – продолжил архипастырь. – Апостолы раскрывали это. Иоанн Богослов говорил, что Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге (1 Ин. 4,16). Значит через любовь можно познавать Бога и быть с Ним. Любовь – это очень высокая добродетель, к ней нужно идти всю жизнь. Нам надо быть христианами по жизни – то есть жить по заповедям Божиим, иначе мы Бога не сможем познать. Он познается в делах и исполнении Его святых заповедей. Можно знать, но не иметь. Мы знаем, что здоровье – это благо для земной жизни. Но можно об этом знать и здоровья не иметь. Можно знать о Боге, читать всякую литературу, а Бога в сердце не иметь. Имеют Бога в сердце те, кто живет по-Божии. <...> Цель жизни – стяжать благодать и сподобиться Царствия Божия. А на земле мы должны очищать свой сосуд – душу, чтобы благодать могла войти в нас» («Очистить душу». Митрополит Варсонофий совершил Божественную литургию в Исаакиевском соборе / Санкт-Петербургская митрополия Русской Православной Церкви).

Между тем само это объяснение того, «что такое благодать», и является характерным примером полупелагианского «непонимания» этого. Потому что у Апостолов причинно-следственная связь в этом вопросе обратная: «жить по-Божии» (следствие), значит, «иметь Бога в сердце» (причина). Благодать помогает не тем, что трудится ради своего спасения. Но само то, что трудящиеся трудятся, и является действием благодати. «Но вы не по плоти живете, а по духу, если только Дух Божий живет в вас» (Рим 8:9). «Жить по заповедям», «очищаться от грехов», достигать «высшей добродетели любви», «познавать Бога» – все это есть действие божественной благодати, а не наши собственные духовные труды, наградой за которые будет благодать (вселение Бога в сердце). «Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно. Ибо, как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, — так и Христос. Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом» (1Кор 12:11-13).

Другое проявление сомнения православных в реальности Божественного присутствия в них самих, или хронического «непонимания того, что такое благодать» – это распространенная в РПЦ дискуссия о необходимости целования руки священнику после благословения, то есть, усиливающееся у многих желание отменить этот «обычай» как вредный пережиток «темных веков средневековья», как пример «закоснелости Православия».

«Этот обычай произошел у нас в связи с тем, что священник, когда он благословляет, то он начертывает крестное знамение. Отсюда – освящают руку самого священника, или ту руку, которая дает

крестное знамение. И в знак благоговения, значит, люди целуют ее. Поскольку именно священник благословляет этим крестом человека. Вот как это произошло. Мне кажется, сейчас это перебор. Сейчас – не потому, что сейчас время пандемии, а вообще – зачем это? Это не нужно. Вот мы с вами говорили об игумене Никоне – он, кстати, отменил целование руки. <...> А зачем, – говорит, – это? Многим это неприятно. <...> Далеко не каждому это приятно. А [главное – А.Б.] зачем это нужно? Зачем это? Это же не нужно. И он отменил. Дай Бог, чтобы все последовали этому примеру» (Осипов А.И. Фрагмент передачи «Профессор Осипов» на ТК «СПАС»).⁸

На самом же деле, целование руки священника – это проявление благоговения даже не перед крестным знамением, которое эта рука начертывает при благословении другого христианина, но благоговения перед Самим Христом, незримо присутствующем в священнике и дающим благословение его рукой. «Разве не знаете, что тела ваши суть члены Христовы? <...> Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святаго Духа, Которого имеете вы от Бога, и вы не свои? Ибо вы куплены [дорогою] ценою. Посему прославляйте Бога и в телах ваших и в душах ваших, которые суть Божии» (1 Кор 6:15-20). И, как мы видим, теперь даже профессора Московской Духовной Академии этого не знают, то есть, отказываются верить в то, что это так и есть на самом деле, что это не какая-то аллегория, но объективная реальность. «...ты — учитель Израилев, и этого ли не знаешь?» (Ин 3:10). Мало того, что сам не знает, так он еще свое незнание и неверие внушает другим (и весьма многим) в Церкви. Разве не знает он, что во время литургии священники приветствуют и целуют руки друг друга со словами «Христос среди нас, и есть, и будет»? И это не просто такая «исторически сложившаяся поговорка», но сама вера православная: рука – священника, а благословение – Божие. «...они пробыли [здесь] довольно времени, смело действуя о Господе, Который, во свидетельство слову благодати Своей, творил руками их знамения и чудеса» (Деян 14:3). Поэтому и все остальные выражения этого учения о реальности обожения и, в частности, учение блаженного Августина о монергизме спасения (или «самовластии благодати») оцениваются в новом богословии как «ненужные крайности» («перебор»), толкуются как риторические приемы и литературные тропы, которые не следует понимать буквально, но нужно адаптировать к современному («просвещенному») состоянию человеческого знания, то есть, к ложной «мудрости мира сего» (1Кор 1:20).

О том, когда и при каких исторических обстоятельствах в восточном богословии сложилась концепция синергии (содействия благодати свободной воле в деле спасения) и почему она должна корректироваться более поздней и богословски зрелой монергической концепцией обожения, и пойдет речь в этой книге.

8 Осипов А.И. Фрагмент передачи «Профессор Осипов» на ТК «Спас» / <https://www.youtube.com/watch?v=pkM4J9HPEgl>

Концепция «предопределения» блж. Августина

(ортодоксальный монергизм спасения и его критика в модернизме)

Учение блж. Августина о предопределении становится предметом искажения не только в кальвинизме с его концепцией «двойного предопределения» (то есть, безусловного детерминирования Богом судеб и спасаемых, и погибающих), но и в богословском модернизме, который (для упрощения своей задачи) порой просто отождествляет августинизм и кальвинизм. Между тем учение самого Августина, разумеется, не может быть сведено к учению Кальвина, настолько очевидно противоречие последнего Священному Писанию. «В то время как Августин подразумевал активное участие Бога в избрании ко спасению, и Его пассивность по отношению к оставленным, Ж. Кальвин учит что Бог активно предопределяет тех и других. <...> Пожалуй, самое отталкивающее заявление, которое Ж. Кальвин делает в связи с декретом о грехопадении гласит: "...Бог не только предвидел падение первого человека, а в нём – гибель всего его потомства, но Он хотел этого".⁹ <...> [Тем самым] Ж. Кальвин отходит от собственного принципа: держаться свидетельства Писания и не выходить за его пределы» (Минаков Ф. Доктрина предопределения).¹⁰

Иными словами, критика концепции предопределения у Августина в большинстве случаев просто не соответствует самой этой концепции, превратно ее истолковывая. В более адекватной форме критическое изложение учения Августина о предопределении в богословском модернизме выглядит следующим образом.

«На Западе доминирующей стала точка зрения блаженного Августина, который понимал этот текст [Рим 8:28-30] в том смысле, что Бог изначально предназначил одних людей ко спасению, а других к осуждению, причем свободная воля человека не играет никакой роли в деле спасения. Предопределенными ко спасению являются все те, кому Бог дает веру, и если Бог дает ее, то воля человека не может ей сопротивляться. Одних Бог научает вере, других — нет: первых научает по милосердию Своему, вторых не научает по справедливому суду [Августин. О предопределении святых 8, 14 (PL 44, 971)]. Поскольку все люди, вслед за Адамом, получили справедливое осуждение, то не было бы никакого упрека Богу, даже если бы никто не был избавлен от осуждения [Августин. О предопределении святых 8, 16 (PL 44, 972)]. Иными словами, если бы даже Бог никого не спас, Его нельзя было бы упрекнуть в этом. Что же касается вопроса о том,

9 Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. Т. 2. Кн. III. М.: Издательство Российского Государственного Гуманитарного Университета, 1998. С.404.

10 Минаков Ф. Доктрина предопределения / https://esxatos.com/articles/minakov-doktrina-predopredelenia#_ftnref32.

почему Бог избирает одних, а не других, то ответа на этот вопрос вообще не следует искать, потому что “непостижимы суды Его и неисследимы пути его” (Рим. 11:33) [Августин. О предопределении святых 8, 16 (PL 44, 972-973). Рус. пер.: С. 341]» (митр. Иларион (Алфеев). Учение апостола Павла о предопределении ко спасению (на основе Послания к Римлянам)).¹¹

Получается, несогласие критика с Августином предполагает возможность упрека Богу в том случае, «если бы Тот», действительно, «никого не спас», потому что если блаженный не прав в этом своем утверждении, то правота его оппонента подразумевает необходимость такого упрека, то есть, в теодическом смысле. Затем, о «непостижимости судов и неисследимости путей» Божиих говорит, прежде всего, св. ап. Павел, причем как раз в контексте своего учения о предопределении, а блж. Августин всего лишь цитирует апостола... Что только подтверждает наше подозрение на скрытый упрек Бога со стороны церковного модерниста, потому что если он не останавливается перед этим, то, тем более, не должен останавливаться и перед немым укором апостолу Христову за его учение. То же самое можно сказать и об утверждении блаженного о том, что «все люди, вслед за Адамом, получили справедливое осуждение»: если, с точки зрения критика, это утверждение неверно, выводом отсюда опять будет не столько критика августинизма, сколько – самого божественного правосудия.

«Отцам Восточной церкви [интересно, каким? – А.Б.] чуждо представление о Боге-Карателе, Который по справедливости должен был бы погубить всех людей после того, как они уклонились в грех, и лишь по милости спасает некоторых» (митр. Иларион (Алфеев). Учение апостола Павла о предопределении ко спасению (на основе Послания к Римлянам)).

А почему же еще Бог спасает людей, если не по одной только Своей милости? «Что же, если Бог, желая показать гнев и явить могущество Своё, с великим долготерпением щадил сосуды гнева, готовые к гибели, дабы вместе явить богатство славы Своей над сосудами милосердия, которые Он приготовил к славе» (Рим 9:22-23). «Твое бо есть еже миловати и спасати ны, Боже наш, и Тебе славу возсылаем, Отцу, и Сыну, и Святому Духу, ныне и присно, и во веки веков. Аминь» (Всенощное бдение). «Аминь», если кто запомнил, значит «истинно», или «воистину так». Поэтому ни от одного из тех, о ком доподлинно известно, что Господь его спас (то есть, от святых), до сего дня не слышно было, что Он спас его за его выдающиеся достижения в духовной жизни... «Определено и сие: аще кто речет, яко святые, в молитве Господней: остави нам долги наша (Мф 6:12), не о себе глаголют, поелику им уже не нужно сие прошение, но о других грешных, находящихся в народе их, и яко не глаголет каждый из святых особо: остави мне долги моя, но остави нам долги наша, так чтобы сие прошение праведника разумелось о других паче, нежели о нем самом: таковой да будет анафема» (Правило 129 Карфагенских соборов 393-

¹¹ митр. Иларион (Алфеев). Учение апостола Павла о предопределении ко спасению (на основе Послания к Римлянам) / <http://www.patriarchia.ru/db/text/5461348.html>.

419 г.¹²).

Характерно, что для изложения своего учения о предопределении митр. Иларион (Алфеев) пользуется только фрагментом Послания к Римлянам («Притом знаем, что любящим Бога, призванным по Его изволению, все содействует ко благу. Ибо кого Он предузнал, тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего, дабы Он был первородным между многими братьями. А кого Он предопределил, тех и призвал, а кого призвал, тех и оправдал; а кого оправдал, тех и прославил» (Рим. 8:28-30)), в котором есть указание на предшествующее предопределению божественное предведение (откуда можно сделать вывод, что последнее определяет первое, то есть, «предузнание» предопределяет само «предопределение»). И при этом полностью игнорирует другие фрагменты из Посланий ап. Павла, в которых речь идет о «предопределении» и где этого указания нет (в частности, процитированный выше фрагмент Рим 9:22-23), что делает их слишком «августианскими» по духу. «Благословен Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, благословивший нас во Христе всяким духовным благословением в небесах, так как Он избрал нас в Нем прежде создания мира, чтобы мы были святы и непорочны пред Ним в любви, **предопределив усыновить нас Себе** чрез Иисуса Христа, **по благоволению воли Своей, в похвалу славы благодати Своей**, которую Он облагодатствовал нас в Возлюбленном, в Котором мы имеем искупление Кровию Его, прощение грехов, по богатству благодати Его, каковую Он в преизбытке даровал нам во всякой премудрости и разумении, открыв нам тайну Своей воли по Своему благоволению, которое Он прежде положил в Нем, в устройении полноты времён, дабы всё небесное и земное соединить под главою Христом. **В Нем мы и сделали наследниками, быв назначены к тому по определению Совершающего все по изволению воли Своей**» (Еф 1:3-5, 11).

Переходя к изложению собственного учения блж. Августина о предопределении следует сказать о том, что оно претерпело у него некоторую эволюцию, или становление, поэтому не всегда, может быть, было совершенным. Разумеется, тут можно найти более и менее удачные формулировки (а у кого из святых отцов их нет?). Поэтому мы сразу начнем с той дефиниции «предопределения» у Августина, которая нам представляется наилучшей, то есть, ортодоксальной не только по духу, но и полностью соответствующей учению Восточной Церкви по букве.

«...разница между благодатью и предопределением лишь в том, что **предопределение – это предуготовление благодати**, а благодать – это уже само дарование. <...> предопределение, которое не может существовать без предведения» [а именно, касающееся того, совершается Самим Богом], «хотя предведение без предопределения существовать может» [а именно, в случае осужденных, или погибающих, которых гибель Бог, конечно, предвидел, но, разумеется, не предопределил]. «Ибо в предопределении Бог предузнал то,

12 Здесь и далее цит. по изд.: Правила поместных Соборов Святой Православной Церкви с толкованиями Епископа Никодима (Милоша). Изд. «Свято-Троицкая Православная Миссия», 2004.

что Сам вознамерился сделать в будущем, почему и сказано: “Он сотворил то, что будет” (Ис 45:11). Но предугадать Он может и то, что Сам не творит, как например, какие-либо грехи» [за которые и осуждаются погибающие]. «Потому **Божие предопределение к добру**» [то есть, **предопределение ко спасению**], – «это, как я сказал, **приготовление благодати, а благодать есть результат этого самого предопределения**». ¹³ Вот это отождествление предопределения и благодати – это самая суть ортодоксального понимания этого вопроса. Что исключает «двойное предопределение» (одних – ко спасению, а других – к гибели). Благодать – это, безусловно, и есть «Божие предопределение ко благу» (*praedestinatio Dei quae in bono est*), потому что именно благодать Божия, действующая в спасаемых, и есть та сила, которая предопределяет их спасение. «Что до предопределения, то само наименование показывает, что оно было прежде тварей; если же кто пожелает не считать его предвечным, апостол Павел обличит такого словами: как “прежде век предопределил Бог” (1Кор 2:7). Несомненно впрочем, что предзнание, воля, промысел, самосозерцание и все подобные деяния Бога безначальны и предвечны; но если созерцание, промысел и предзнание, то и предопределение и воля суть безначальные деяния Бога, а значит, и добродетель, потому что во всем из перечисленного есть добродетель <...> Но как Всецело сущего в каждой из [этих] богодостойных энергий мы именуем Его от каждой из них, откуда явствует и то, что Он превознесен над всеми [ними]». ¹⁴

Поскольку в божественной природе благодать существует в бесконечном «количестве», ее «хватит» на любое число спасаемых. Следовательно, если благодать (как атрибут самой божественной природы) в отношении разумного творения есть предопределение ко благу, то ко спасению предопределены все разумные создания Божии без исключения. И так же, как ортодоксальное богословие различает «предваряющую» и «спасающую» благодать (где первая действует на всех, а вторая – только в избранных, или в верных), следовало бы различать и первое предопределение как относительное, или условное, и последнее предопределение как безусловное. Первым, или относительным, предопределением все созданы и предназначены Творцом для вечной жизни с Богом в Царствии Небесном. Это самоочевидно следует из самой благодати божественной природы. Но затем в актуальном бытии этих разумных творений происходит их грехопадение, которое в отношении к их предопределению ко благу является его сознательным отвержением, поскольку такая возможность (то есть, свобода воли) предоставлена им все той же божественной благодатью их Творца.

Поэтому о предопределении к осуждению можно говорить только в смысле неотвратимости наказания за грех в случае его совершения («И заповедал Господь Бог человеку, <...> в день, в который ты вкусишь от него, смертью

13 блж. Августин. О предопределении святых / Блаженный Августин. Антипелагианские сочинения позднего периода. М., «АС-ТРАСТ», 2008. С.345.

14 свт. Григорий Палама. Триады. 3,II,6-7. Цит. по изд.: св. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М., «Канон», 1995.

умрёшь» (Быт 2:16-17)). Но это означает, что всеобщее предопределение ко благу стало всеобщим предопределением к осуждению, но, опять-таки, относительным, так как пока еще обусловленным самоопределением человека. Относительность первого предопределения означает, что человек гарантированно будет спасен или осужден Богом при соблюдении или несоблюдении определенного Им условия, а именно, заповеди. Но если условием спасения падшего человека (как приговоренного к осуждению) является его покаяние, то покаяние тоже от Бога, а не от человека... Это может показаться (и кажется многим) странным. Но именно так верует Церковь, а с ней и блж. Августин. «Токмо даждь ми, Господи, прежде конца покаяние» (Канон покаянный ко Господу нашему Иисусу Христу / Православный молитвослов). «Ни слез, ниже покаяния имам, ниже умиления. Сам ми сия, Спасе, яко Бог, даруй» (Великий канон св. Андрея Критского. Среда. Песнь 2).

Еще один существенный момент в учении Августина заключается в том, что если ангелы падают частично, то люди как второе разумное творение Божие падают все без исключения, или в полном составе. Все человечество (а именно, Адам и Ева) совершили грехопадение и были, по непреложному определению Божию, осуждены на смерть. Соответственно, все потомки этих падших созданий являлись наследниками их осуждения и смерти. Потому что количественно пало именно всё человечество, два из двух, а значит, сколько бы ни происходило после этого новых существ этого рода, они все оказывались в числе осужденных по своему происхождению. «...из-за греха первого человека [весь] человеческий род рождается заслуживающим наказания, и никто не избавляется от этого зла иначе, как благодаря праведности второго Человека».¹⁵ Как нетрудно догадаться, именно этот пункт наиболее неприемлем для богословского модернизма с его квазихристианским гуманизмом, то есть, с его гностической антропологией.

«Итак, первородный грех есть основное звено, на котором держится вся цепь данной системы. <...> Главная формула в учении Августина, – что при всецелой испорченности человеческой природы спасаются только те, кого благодать Божия непреодолимо влечет к тому, – внушена была ему с одной стороны сознанием безмерной своей греховности, а с другой – чувством глубочайшего благоговения и благодарности Богу за чудесное его призвание. Всецело проникнутый чувством смирения, благоговения и благодарности пред чудными путями сверхъестественного его призыва ко спасению, глубоко убежденный, что этот способ призвания есть самый лучший и совершеннейший как для вящей славы Божией, так и для смиренномудренного спасения человека, Августин думает, что и все люди, подобно ему, призываются ко спасению исключительно по воле Всеблагого Провидения помимо их грешной воли, не подозревая того, что его личный опыт и способ призвания не может быть меркою и

15 блж. Августин. О предопределении святых. Цит. изд. С.322.

*нормой для всех».*¹⁶

Правда? Бывают естественные (неблагодатные) и, тем не менее, эффективные способы призыва ко спасению, не к Божией, а к человеческой славе? Бывает, что не от сознания безмерной своей греховности, но с каким-то другим самосознанием человек Христианство принимает? Это точно православный архиерей написал? «Никто не может придти ко Мне, если не привлечёт его Отец, пославший Меня» (Ин 6:44). «Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию» (Мф 9:13). «Несть человек, иже жив будет и не согрешит» (2 Пар. 6:36; 3 Цар. 8:46; Екк. 7:20; Последование панихиды). «Определено такожде: кто отвергает нужду крещения малых и новорожденных от матерней утробы детей, или говорит, что хотя они и крещаются во отпущение грехов, но от прародительскаго Адамова греха не заимствуют ничего, что надлежало бы омыти банею пакибытия (из чего следовало бы, что образ крещения во отпущение грехов употребляется над ними не в истинном, но в ложном значении), тот да будет анафема» (Правило 124 Карфагенских соборов 393-419 гг.). О тотальной греховности человека можно узнать не только из чинопоследования таинств крещения и панихиды, но и из любой канонической молитвы Восточной Церкви. Причем речь в этих молитвах идет о недостойности спасения самых ревностных подвижников Церкви, а не то, что человека, еще и не вставшего на путь покаяния. «Боже, очисти мя грешнаго, яко николиже сотворих благое пред Тобою; но избави мя от лукаваго, и да будет во мне воля Твоя».¹⁷ «Богатство мое, Спасе, изнури в блуде, пуст есмь плодов благочестивых, алчен же зову: Отче щедрот, предварив Ты мя ущедри».¹⁸ «Господи, Боже мой, аще и ничтоже благо сотворих пред Тобою, но даждь ми по благодати Твоей положити начало благое».¹⁹ И таких цитат можно привести десятки. Антропологический минимализм Августина и, в частности, его учение о первородном грехе, несомненно, являются традиционными для Священного Предания Восточной Церкви. Поэтому они оба (августинизм и Предание) и отвергаются гуманизмом «в богословской шкуре» как «западная схоластика».

Другая существенная идея учения Августина о предопределении заключается в том, что благодать как свойство божественной природы является таким даром, который твари нельзя заслужить в принципе, потому что это несоизмеримые вещи. «Или кто дал Ему наперед, чтобы Он должен был воздать?» (Рим 11:35). «Всякое даяние доброе и всякий дар совершенный нисходит свыше, от Отца светов, у Которого нет изменения и ни тени перемены» (Иак 1:16). Даже то естественное добро (*virtus civilis*, или

16 архим. Сергей (Страгородский). Учение блаженного Августина о предопределении в связи с обстоятельствами его жизни и деятельности. М., 1888. С.3-5.

17 Молитвы утренние. Молитва св. Макария Великого / Православный молитвослов.

18 Великий канон св. Андрея Критского. Среда. Песнь 1 / Православный молитвослов.

19 Молитвы на сон грядущим. Молитва св. Иоанна Златоуста / Православный молитвослов.

«гражданская добродетель» – в терминологии Августина) которое ветхий человек способен совершать собственными силами, не может рассматриваться в качестве заслуги в отношении Царствия Небесного, в силу все той же несоизмеримости естественного (тварного) и сверхъестественного (божественного). Поэтому и Церковь учит, что **«дела веры, будучи причиною спасения, совершаются сверхъестественной благодатью»**, в которых человек может участвовать только своим **«желанием действовать согласно с благодатью»**.²⁰

Тем чудовищней масштаб преступления человеческого рода, отвергнувшего такой дар. Предназначение всех ко благу сменилось актуальным осуждением к вечной смерти, предопределенной для всех преступников заповеди. И вот из этой общей массы осужденных Бог спасает некоторых (избранных) Своей благодатью как уже безусловным, или последним предопределением. Всеобщая (предваряющая, просвещающая) благодать первого предопределения ко благу продолжает действовать на всех, призывая их к покаянию и обращению, и продолжает отвергаться большинством человеческого рода, определяя уже окончательного их осуждения. В покоряющихся же благодати ее действие усиливается, что и означает, что предопределение становится безусловным, потому что, войдя в покорившегося ей падшего человека, благодать перерождает его, становится его второй природой и совершает дела спасения.

«Что мы называем предопределением Божиим? Предопределением Божиим называется изволение Божие о предназначении человека к вечному блаженству. Предопределение Божие о блаженстве человека остаётся неизменным даже сейчас, когда человек не блаженствует. Уклонившемуся от пути блаженства человеку Бог по предведению и по бесконечному милосердию Своему изволил открыть новый путь к блаженству через едиnorodного Сына Своего Иисуса Христа. “Избрал нас в Нем прежде создания мира” (Еф 1:4), – говорит апостол Павел. Каково предопределение Божие по отношению к людям вообще и к каждому человеку в частности? Бог предопределил и даровал всем людям предваряющую благодать и средства к достижению блаженства. Непосредственно к блаженству Он предопределил тех, кто подаваемую Им благодать добровольно приемлет, употребляет подаваемые Им спасительные средства и идёт к блаженству указанным Им путем» (свт. Филарет Московский. Пространный катехизис. §§ 121-123).²¹

Казалось бы, какой смысл говорить о «предопределении» (это касается, не только Катехизиса свт. Филарета, но и самих Посланий ап. Павла) после того, как введены категории «предведения» («предузнания») и «добровольности восприятия» «предопределенного»? Ведь если определенное Богом к бытию

20 Послание Восточных патриархов о православной вере 1723 г. / Догматические послания православных иерархов XVII-XIX веков о православной вере. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. С. 142-197.

21 Здесь и далее цит. по изд.: Пространный христианский Катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви / свт. Филарет, митр. Московский и Коломенский. – Москва : Сибирская благовонница, 2013.

обусловлено реакцией на это человека (как его самоопределением), то о предопределении как таковом, то есть, о предшествующем решении, говорить уже не приходится, потому что это (так называемое «предопределенное») и так произошло бы, своим чередом, то есть, путем самоопределения человека. Другое дело, если речь идет о предопределении как о производительной силе, которой совершается спасение, то есть, о благодати. И здесь уже понятия «предопределения» и «предведения» (предузнания о характере самоопределения) не являются взаимоисключающими, или обесмысливающими друг друга.

Иными словами, решение богословской проблемы предопределения заключается вовсе не в отрицании свободной воли человека (которое приписывается Августину его «особо одаренными» критиками) и самовластии благодати; и даже не в их корреляции, или совместном действии (в концепции «синергии»); но, прежде всего, в каузальности, или правильной последовательности этих действий. Если «у тех, кого Он осуждает», их собственные, добровольные «неверие и нечестие полагают начало повинности наказанию, так что в качестве этого наказания они делают» [то есть, по попущению Бога, продолжают делать свои] «злые дела»,²² то у тех, Кого он спасает, их собственной вере и делам благочестия, непременно предшествует благодать. Не потому, что первым (осужденным) она не предшествовала, ибо, как было сказано, она предопределена (предуготовлена) для всех. Но потому, что **благодать всегда первична**, она всегда предваряет человека. Вот основной посыл августинизма. «..воления людей предваряются Божией благодатью, и никому не может быть достаточно одного лишь себя для начала или завершения любого доброго дела».²³

*«Как начало своего спасения, так и все продолжение его Августин приписывает той же удивившей над ним свою милость благодати Божией».*²⁴

А надо было, получается, и о себе не забывать, часть заслуг себе приписывать, справедливости ради... Однако Церковь в своем догматическом учении тоже крайне ограничивает роль человека в его спасении и всю заслугу от начала и до конца приписывает Богу. «...чтобы, возродившись, человек мог делать добро духовное (ибо **дела веры, будучи причиной спасения и совершаемы сверхъестественною благодатию**, обыкновенно называются духовными), **для сего нужно, чтобы благодать предваряла и предводила, как сказано о предопределенных**, так что он не может сам по себе творить дел, достойных жизни по Христе, а **только может желать или не желать действовать согласно с благодатию**» (Послание Восточных патриархов о православной вере 1723 г. §14). «Если кто утверждает, что для очищения нас от грехов Бог ожидает нашего изволения, а не исповедует, что **самое**

22 блж. Августин. О предопределении святых. Цит. изд. С.329.

23 Там же; с.322.

24 архим. Сергей (Страгородский). Учение блаженного Августина о предопределении в связи с обстоятельствами его жизни и деятельности. Цит. изд. С.21.

изволение [наше] происходит через изливание Св. Духа и Его содействие, – тот противиться Духу Святому» (правило IV Второго Аравийского собора 529 г.).²⁵ «Если кто утверждает, что человек может по силам своей природы, помышлять, как должно, или избирать нечто доброе, относящееся к вечному спасению, и **соглашаться на принятие спасительной, т.е. евангельской проповеди без просвещения или внушения от Духа Святого, – тот обольщается духом еретическим**» (правило VII того же собора).²⁶

Но для богословского гуманизма, конечно, это все «средневековая схоластика» и «западный юридизм». Идея первичности благодати умалает «нравственное достоинство человека», поэтому богословский модернизм готов согласиться, в лучшем случае, с тем, что Августин пришел к таким «крайним» взглядам по причине неправомерной абсолютизации своего личного опыта обращения.

*«Чрез падение и упадок человеческой природы в нашем прародителе, прирожденная их способность не грешить и не умирать, вместо того, чтобы обратиться к невозможности грешить и умирать, превратилась [якобы. – А.Б.] в невозможность не грешить и не умирать <...> Омертвевшего к добру человека мог спасти только один Бог. Но чтоб каждый человек мог усвоить себе принесенное с неба спасение, для этого [якобы. – А.Б.] необходимо внутреннее глубочайшее влияние на него Божественной благодати: предваряющей (располагающей к сознанию нужды во спасении, к покаянию и вере – *gratia praeparans*), действующей (посредством веры и любви вводящей в общение с Христом – *gratia operans*), содействующей (помогающей ему постоянно преуспевать в святости – *gratia cooperans* и дарующей ему дар постоянства – *donum perseverantiae*). Но так как благодать во всех ее видах даруется человеку [якобы. – А.Б.] без всяких его заслуг, без всякого содействия его в начале и продолжении спасения...».*²⁷

Латинские термины, которые приводит критик августинизма, как раз призваны показать его «западно-схоластический» характер как якобы не соответствующий учению Восточной Церкви. Соответственно, и Послание Восточных патриархов о православной вере 1723 г. переводится им в эту категорию искажающих «истинное христианство» документов, потому что в нем содержится это же самое учение.

Между тем именно в этом – в идее первичности благодати в деле спасения – и заключается суть учения о «предопределении святых», потому что, по блж. Августину, повторим, это одно и то же, как и по Посланию патриархов, и по Катехизису свт. Филарета, и по св. ап. Павлу, и по самому Евангелию.

25 митр. Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие. Т.2. § 186 / Православно-догматическое богословие. Макария, митрополита Московского и Коломенского. Т.2. Изд. 4-е. СПб., 1883. С. 262.

26 Там же.

27 архим. Сергей (Страгородский). Учение блаженного Августина о предопределении в связи с обстоятельствами его жизни и деятельности. Цит. изд. С.4.

«Предопределение Божие ко благу является приготовлением благодати» (Августин). «Бог предопределил и даровал всем людям предваряющую благодать» (Филарет). «...предопределив усыновить нас... в похвалу славы благодати Своей» (Павел). «Не вы Меня избрали, а Я вас избрал и поставил вас, чтобы вы шли и приносили плод» (Ин 15:16).

Поэтому в некоторых случаях Бог властен спасти человека даже помимо его воли, чему находится немало примеров в Священном Писании и Предании. «Действие божественного призвания может быть проиллюстрировано историями призвания на служение вождей и пророков Израильского народа, в частности, Моисея (Исх. 3:1-4:16), Самуила (1 Цар. 3:1-15), Исаии (Ис. 6:1-10), Иеремии (Иер. 1:4-9), Иезекииля (Иез. 2:1-3:11). Это очень разные истории, но во всех подчеркивается два ключевых момента: 1) **инициатива всегда исходит от Бога**; 2) человек ощущает себя неготовым к возлагаемой на него миссии. Иногда в ответ на зов Божий человек даже отказывается или сопротивляется, но **Бог все равно настаивает на Своем**» (митр. Иларион (Алфеев). Учение апостола Павла о предопределении ко спасению (на основе Послания к Римлянам)). Да и как может быть иначе, если смотреть на Священное Писание, как оно есть, то есть, отрешившись от «нравственных» штампов богословского гуманизма как квазипатристики? В том-то и дело, что если бы Бог был не способен изменять качество человеческой воли, тогда никто вообще не мог бы спастись. Если воля человека злая (а такова воля каждого человека в состоянии грехопадения), но Бог желает его спасения, то как Ему это сделать, не произведя сперва в грешнике благоволения? А если Бог желает спасти кого-то вообще без его согласия, то кто или что может помешать Ему это осуществить? Может быть, Комитет по правам человека в ООН или «Православное учение о спасении» арх. Сергия (Страгородского), в котором автор категорически запрещает Творцу это делать, потому что это нарушит «свободу человека» как основной предмет поклонения всех нравственных монистов, а также масонов и каббалистов, кантианцев и волюнтаристов, почвенников и толстовцев, либералов и социалистов?

То есть, в отдельных случаях возможно и такое (спасение противящегося как проявление суверенности Бога, что вынужден признать даже критик Августина). В большинстве же случаев предопределение ко спасению актуализируется в человеке, прежде всего, благодатным изменением самой его воли. В этом и заключается благодать Божия. В том-то и дело, что воля падшего человека несвободна в отношении истинного блага, будучи порабощена грехом. Поэтому то, что делает благодать с грешником в первую очередь, это реанимирует его волю, духовное освобождает его от этого рабства греху. Обращение грешника к Богу и говорит о том, что преуготовленная благодать как предопределение Божие воскресило его произволение, сделав злую воля падшего человека послушной воли Божией. «И дам им сердце единое, и дух новый вложу в них, и возьму из плоти их сердце каменное, и дам им сердце плотяное, чтобы они ходили по заповедям Моим, и соблюдали уставы Мои, и выполняли их; и будут Моим народом, а Я буду их Богом» (Иез 11:19-20).

Стало быть, августинизм, говоря о непреодолимости благодати, действующей на человека, тем самым, вовсе не отрицает свободу воли человека, но, напротив, утверждает ее. Потому что объектом самовластного действия благодати в падшем человеке является его текущее рабство греху и демонам, тогда как благодать, внушая человеку волю Божию о нем и насаждая в нем благоволение, как раз восстанавливает в человеке его свободу произволения как таковую, которой он в полной мере лишен как потомок ветхого Адама. Это и есть ортодоксальное учение. «Со страхом и трепетом совершайте своё спасение, потому что **Бог производит в вас и хотение и действие по Своему благоволению**» (Флп. 2:12). «Сам Он – Начало и Причина всякого блага, и **помимо Его содействия и помощи нам невозможно пожелать или совершить что-либо доброе**. Но в нашей власти находится или пребыть в добродетели и **последовать за Богом, Который призывает к этому**, или оставить добродетель, что именно и есть – очутиться во грехе и последовать за дьяволом».²⁸ Модернизм же, отрицая первородный грех (или преуменьшая его последствия) и оценивая рабство греху ветхого человека как полноценную свободу воли, тем самым, оказывается на позициях не только квазирелигиозного гуманизма Нового времени, но и однотипных с ним антропологических и сотерологических концепций пелагианства.

«Писание учит, что всякий верующий спасается верою и делами своими, и вместе с тем представляет Бога единственным виновником нашего спасения, поскольку то есть **Он предварительно подает просвещающую благодать, которая** доставляет человеку познание Божественной истины и **учит его сообразоваться с нею (если он не противится) и делать добро**, угодное Богу, дабы получить спасение, не уничтожая свободной воли человека, но предоставляя ей повиноваться или не повиноваться ее действию» (Послание Восточных патриархов о православной вере 1723 г.). «Крещение есть вместе и умерщвление и оживотворение, — вместе и погребение и рождение. В купель Крещения погружается, в ней погребается и умирает греховное повреждение падшего естества, и из купели восстает естество обновленное; в купель погружается сын ветхого Адама, из купели выходит сын Нового Адама. <...> При крещении человеку прощается первородный грех, заимствованный от праотцев, и собственные грехи, соделанные до крещения. **При крещении человеку даруется духовная свобода: он уже не насилуется грехом, но по произволу может избирать добро или зло**. [“Он (Господь) освободил нас Св. Крещением, подав нам прощение грехов, и Дал нам свободу делать добро, если пожелаем, и не увлекаться уже, так сказать, насильственно к злему; ибо того, кто поработен грехами, они отягощают, и увлекают, как и сказано (в Писании), что каждый связывается узами своих грехов” (Притч. 5:22). Преподобного аввы Дорофея поучение 1 об отвержении мира. — “Самовластия и самопроизволения нашего не отнимает Крещение: оно доставляет нам свободу, при которой дьявол уже не насилует нас, когда мы не соизволяем ему. **Нам предоставляется по крещении на произвол, или**

28 преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. 2, XXX(44). Цит. по изд.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. М., «Индрик», 2002.

пребывать в заповедях Христа, Владыки и Бога, в Которого мы крестились, и ходить по пути повелений Его, или снова возвратиться лукавыми деяниями к супостату и врагу нашему, диаволу”. Преподобный Симеон Новый Богослов, гл.109. Добротолубие. Ч.1]. При крещении, сатана, жительствующий в каждом человеке падшего естества, изгоняется из человека; **предоставляется произволу крещенного человека или пребывать храмом Божиим и быть свободным от сатаны, или удалить из себя Бога и снова сделаться жилищем сатаны».**²⁹

Это и означает, что Августин правильно (ортодоксально) решает основной сотериологический вопрос каузальности, о чем велась его полемика с пелагианством и на чем строится критика августинизма со стороны нравственного монизма как нового пелагианства.

«Спасение, по учению Восточных Отцов Церкви, является плодом “синергии” (сотрудничества, соработничества) между Богом и человеком. В этой синергии важнейшую роль играет свободная воля человека, которая может быть направлена как к добру, так и к злу. Если она <...> направлена к добру, то это происходит, хотя и при действии благодати Божией, но, опять же, не без участия самого человека. <...> в конечном итоге, решающим фактором для судьбы человека является именно направленность его свободной воли к добру или злу» (митр. Иларион (Алфеев). Учение апостола Павла о предопределении ко спасению (на основе Послания к Римлянам).

По сути, это ренессанс пелагианства. Потому что принципиальный сотериологический вопрос каузальности решается здесь в пользу свободы воли. Воля человека – вот «альфа и омега» этого псевдо-святоотеческого учения («важнейшая роль», «в конечном счете», «решающий фактор»). «Значит, Он заранее знал, – скажет пелагианин, – кто сделается в будущем святым и непорочным посредством свободного решения воли, и потому избрал таковых прежде создания мира в том самом предведении, благодаря которому Он заранее знал, что они в будущем станут таковыми. <...> и разумеется [скажет он] Он не сделал их таковыми, и предвидел не то, что Он их таковыми сделает, но что они сами станут таковыми».³⁰

Даже те святые Восточной Церкви, которые учили о «синергии» и осознанно противопоставляли это учению Августина, строго говоря, не являются «Отцами Церкви», в отличие от самого Августина, который прославлен в этом качестве на V Вселенском соборе. Потому что правильное учение о соотношении воли и благодати – это именно учение блж. Августина, где ортодоксально решен вопрос каузальности. «”Ибо наше [дело] – верить и желать, а Его – дать верующим и желающим способность к добрым делам Духом Святым, Которым изливается любовь [к добрым делам] в сердца наши”, – это хотя и верно, но по тому же правилу: и то, и другое – Его, **поскольку Он**

29 свт. Игнатий (Брянчанинов). Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. М., «Паломник», 2006. Т.2. С. 355-356.

30 блж. Августин. О предопределении святых. Цит. изд. С.366.

Сам предуготовляет волю, однако [одновременно] и то, и другое – наше, поскольку этого не происходит, если мы не хотим». ³¹ «Итак, Он избрал не поскольку мы должны были [сами] стать таковыми, но чтобы мы были таковыми <...> по Его благодати». ³²

Ср. у свт. Феофана Затворника. «Бог предвидел, чего возжелаем мы и к чему будем стремиться, и соответственно тому положил определение о нас. Следовательно, все дело в нашем настроении. Блуди доброе настроение – и попадешь в избранники предуставленные... Напряги усилие и ревнование – и завоюешь себе избрание. Впрочем, сие-то и означает, что ты из предуставленных избранников, ибо неизбранник не станет ревновать». ³³ Последняя оговорка («впрочем»), которую делает святитель Феофан, это и есть оговорка августинизма, или ортодоксии, потому что она вносит принципиальное каузальное изменение в это построение. В том-то и дело, что подлинной первопричиной оказывается не на «наше настроение», а «предустановление избранничества», то есть, благодать, без предварительного действия которой «ревнование» о спасении не может быть явлено человеком. А если таковое явлено, то это означает, что благодать уже возымела свое спасительное действие в человеке. Потому что если предвидение предшествует предопределению, это означает, что человеческая воля предваряет божественную благодать. А это пелагианство. А если благодать предваряет, то это и означает предопределение. Несомненно, именно так учит ап. Павел, который «отнял всё у человека, чтобы тот всё воздал Богу». ³⁴

Кроме того, первичность предвидения вступает в противоречие с другим традиционным для святоотеческой традиции учением о тождественности «предопределения и «логосов сущих», потому что «логос» человека (в частности, «избранного») включает в себя и качество его произволения. «Образцами же мы называем [сущие] в Боге сущностнотворные и единовидно предсуществующие логосы сущих, которые богословие называет предопределениями и божественными и благими волями, разграничивающие и творящие сущее, по которым Сверхсущий все сущее и предопределил, и привел [в бытие]». ³⁵

Первородный грех детерминирует гибель падшего человека, неотвратимо увлекая его ко греху. Божественная благодать детерминирует спасение человека, схожим образом увлекая его к добродетели. Однако и то, и другое совершается человеком добровольно, потому что воля является природным свойством человека, то есть, силой, которая не может не действовать (в своих

31 блж. Августин. О предопределении святых. Цит. изд. С.328.

32 Там же; с.366.

33 свт. Феофан Затворник. Толкования посланий св. апостола Павла. Послание к Римлянам. М., «Правило веры», 1998. С. 537-538.

34 блж. Августин. О предопределении святых. Цит. изд. С.360.

35 Дионисий Ареопагит. О божественных именах, 5,8 – PG 3, 824C / свт. Григорий Палама. Антирретики против Акиндина. Краснодар, «Текст», 2010. С.224.

онтологических границах). Человек свободно волит то, к чему его влечет грех, живущий в его падшем естестве, или то, чего хочет Бог и что Он внушает человеку Своей благодатью. Следовательно, если первородный грех предопределяет гибель человека, потому что он не в силах ему противиться, то божественная благодать предопределяет спасение человека. И хотя человеку оставлена возможность воспротивиться этому предопределению, у Бога также есть возможность (по условию Его всемогущества) преодолеть это сопротивление, настоять на Своем предопределении, то есть, усилить действие благодати настолько, что тварная воля уже не сможет не покориться ей, и сама начнет хотеть того же, чего хочет Бог, то есть, своего спасения как истинного блага.

Можно сказать, что блж. Августин начинает думать там, где богословский модернист заканчивает. Дойдя до предвидения Божия о характере распоряжения человеком своей свободой (Рим 8:28-30) как до исходной точки в причинно-следственной цепи Божьего суда о человеке, богословствующий гуманист «блаженно» поживает на лаврах, наивно полагая, что действительно решил этот ребус. Но блж. Августин за то и прославлен как великий учитель Церкви на Вселенских соборах, что он решил этот вопрос на более серьезном уровне. Поэтому за этой промежуточной причиной благодатный ум св. Августина обнаруживает подлинную первопричину спасения, а именно, предуготовленную Божию благодать, как ту единственную силу, которая способна реанимировать умерщвленную грехом волю падшего человека, тем самым, и предопределяя его последующие дела веры как видимые причины спасения. «...необходимо исследовать, не происходит ли и заслуга веры от милосердия Божия, то есть оказывается ли это милосердие человеку лишь потому, что он верующий, или же оно даруется ему, чтобы он стал верующим. Ведь мы читаем слова апостола: “Я получил милость, чтобы быть верующим” [1Кор 7:25], – но не говорит он: “Поскольку был верующим, [получил милость]”. Потому, хотя [дары Божии] и даются верующему, но и то, что он верующий, также было даровано ему».³⁶

Никаких сомнений на счет того, что именно Бог Своею благодатью производит в падшем человеческом роде качественное изменение природного воления (в результате чего становится возможным его спасение) не оставляет такая существенная составляющая богослужения, как рождественский гимн «Слава в вышних Богу, и на земле – мир, в человецех благоволение» (Лк 2:14). «Итак, что это и какая эта всемирная радость, возвещаемая евангельским гимном, говорящим: “Мир, в человецех благоволение”, – выслушай до конца, и узнаешь. – **Ибо Бог, Который разгневался на человеческий род и подвергший его страшным проклятиям, ныне пришел во плоти, имея Свой мир даровать им и примирить их с Высочайшим Отцем.** <...> Случалось когда и раньше Он являл примеры мира к людям <...> но – не в благоволении: потому что благоволение – угодная сама по себе и предшествующая и совершенная воля Божия. Итак, предшествующая и совершенная воля Божия в отношении к неким людям или одного из народов

36 блж. Августин. О предопределении святых. Цит. изд. С. 329.

не заключается в (оказанном им) благодеянии, и оно не было “совершенным”; посему, как “сыновьями” Бог называл многих, Единый же есть Тот, “в Котором Его благоволение” (Мф.3:17); так и многократно Он даровал людям Свой мир; **единый же есть оный мир, который заключает в себе также и Его благоволение, мир, который, благодаря Воплощению Господа нашего Иисуса Христа, дается как совершенный и неизменный всякому народу и всем желающим**».³⁷ «Итак, самый мир, Сын Божий, явился на земле. И “в человеках благоволение”, то есть упокоение Божие; **ибо теперь Бог упокоился и обрел богоугождение в людях, тогда как прежде не благоволил и не находил в людях угождения Себе**».³⁸

Поэтому и августинизм говорит нам о том, что человек погибает по своей воли и осуждается Богом по своим грехам. А спасается – по воле Божией и по велицей Его милости, а именно, по благодати, которой не предшествуют никакие заслуги человека, кроме злых. Это и есть православное учение о предопределении, оно же – учение блж. Августина в его совокупности. «Итак, пусть откроется нам в Главе нашей [Иисусе Христе Сыне Божиим] тот самый источник благодати, откуда она разливается по всем Ее членам, сообразно мере каждого. По той благодати становится всякий человек с самого начала своей веры христианином, по которой этот Человек с самого начала своего бытия стал Христом. Тем Духом возрождается человек, Которым был рожден Христос <...> И, несомненно, Бог заранее знал о том, что Он Сам совершит это. Итак, это и есть предопределение святых, более всего просиявшее в Святом святых».³⁹ «Так и в нынешнее время, по избранию благодати, сохранился остаток. Но если по благодати, то не по делам; иначе благодать не была бы уже благодатью» (Рим 11:6).

Таким образом, мы имеем следующие формулы спасения основных исторических сторон этой богословской полемики.

Пелагианство и религиозный гуманизм как неопелагианство:

«Человек решает быть спасенным и добивается спасения»

(или концепция самоспасения, по сути).

Доктрина синергизма как недо-, или полуортодоксия:

«Человек решает быть спасенным и добивается этого с помощью благодати как совместными усилиями с Богом»

(то есть, основной сотериологический вопрос каузальности здесь тоже не решен ортодоксально).

37 свт. Григорий Палама. Омилия 60. На спасительное Рождество во плоти Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа Цит. по изд.: Беседы (Омилии) святителя Григория Паламы : [в 3 част.] / пер. с греч. яз. архимандрит Амвросий (Погодин). - Репр. изд. – М., «Паломникъ», 1993. Ч. 3.

38 блж. Феофилакт Болгарский. Толкование на Евангелие от Луки Цит. по изд.: Москва, Издательство Сретенского монастыря, 2013.

39 блж. Августин. О предопределении святых. Цит. изд. С.359.

Ортодоксальный монергизм Церкви и блж. Августина: божественная благодать производит в падшем человеке само желание спастись, в результате чего он начинает искать спасения. И Бог спасает его Своею благодатью.

То есть, богословский модернизм это, в лучшем случае, полупелагианство. Здесь преувеличена сотериологическая роль человека и, соответственно, умалены суверенность Бога и Его Всемогущество. Ложно оценивая монергизм Августина как богословскую «крайность», доктрина синергизма встает на путь компромисса с ересью, осужденной на Вселенском соборе и множестве Поместных.

*«Высокая полная благодатного мира жизнь его особенно после страшного душевного погрома, казалась ему [Августину] единым чудом благодати, и вот ему кажется, что если его естественные, столь благоприятные для спасения, условия и силы были совершенно бессильны для его обращения и спасения, то и во всех, призываемых ко спасению, совершает это спасение исключительно чудодейственная благодать, и в ком она не действует, кто предоставлен естественным силам своим и условиям, тот безвозвратно погибает».*⁴⁰

Конечно, а как же иначе? Единственное, что может помешать благодати спасти человека, это его активное сопротивление, как это и происходит в случае погибающих. Но поскольку инициатива в спасении всегда исходит от Бога, Который желал этого еще прежде рождения человека, и Который подавал Свою благодать прежде, чем человек решил начать спастись, и поскольку единственной силой, способной осуществить «невозможное человеку» (Мф 19:26) спасение, является божественная благодать, у св. ап. Павла и возникает необходимость ввести понятие «предопределения ко спасению», потому что благодать воистину оказывается «альфой и омегой» этого процесса. Бог решает спасти человека прежде создания мира, и властен осуществить задуманное, в том числе, изменяя качество произволения человека (в сторону истинного блага), по Своему Всемогуществу. Устанавливая в этом отношении табу для Бога, доктрина синергизма неосознанно оказывается на позициях богоборчества, ограничивая Творца в Его самовластии. Ничего подобного мы не находим у св. ап. Павла и блж. Августина, в догматическом учении Церкви и ее Священном Предании, выраженном в каноническом молитвословии и чинопоследовании таинств. Никакого из святых авторов этих текстов концепция самовластной благодати как монергизма спасения (или, что то же самое, предопределения) не смущала своей пресловутой «крайностью». Роль, которая отводится здесь человеку, это именно радикально-пассивная роль кающегося грешника, молящего Бога о милости, прощении и спасении. Христианин не только не боится оказаться в полном подчинении Господу, но только и делает, что молит Его об этом («да будет воля Твоя и во мне грешном»). «И в частном

40 архим. Сергей (Страгородский). Учение блаженного Августина о предопределении в связи с обстоятельствами его жизни и деятельности. Цит. изд. С.24.

употреблении молитв [святых Божиих угодников] естественно проявлялось, что означала [для них] Божия благодать: ведь они не просили бы у Бога то, что Он заповедал совершать, если бы совершение этого [тоже] не давалось от Него». ⁴¹ Однако свобода человека, тем самым, вовсе не отрицается и уничтожается, но, напротив, становится реальной в своем подчинении благодати. «Напротив, тем более свободной она [воля] была, чем менее способна была служить греху». ⁴² «Но Тот, Который столь абсолютно сверхъестественно в неприступных [высотах] сверхвоздвигнут, по присущему Ему преизбытку благодати присно промысля и обо всех столь низших Его и еще не сущих [Его творениях], каждое [из них] предузнал и предопределил, вневременно помыслив. **Он предварительно помыслил тогда, прежде, нежели привести их в бытие в подобающее для сего время; и, восхотев, произвел каждое в [свое] время, придав каждому из них соответствующую [ему] красоту, поддерживает [их в бытии] и сохраняет, и улучшает, и руководит, исправляя – если как-нибудь поколеблется – и возвращая, и [вновь] соединяя каждое из сущих с самим собой и с другими; и не только это, но и с Собой соединяя спасительным и устойчивым игом праведности,** насколько они способны вместить, в соответствии каждое со своими свойствами». ⁴³ Только по благодати Божией человек обретает истинную свободу выбирать евангельское добро и совершать его, увлекаемый к этому воцарившейся в нем воли Божией, в чем и заключается истинное «сотрудничество» с благодатью. От человека требуется только взыскать свое спасение, которое уже предопределено Богом и уготовано Его всемогущей благодатью, либо отвергнуть это предопределение всю свою жизнь.

Иными словами, августинизм отрицает не то, что *«свободная воля человека не играет никакой роли в деле спасения»* (митр. Иларион (Алфеев)), но то, что эта роль является именно силой (или одной из сил) спасения. Речь идет вовсе не о том, что не нужно прикладывать усилий для своего спасения (один из самых вульгарных выводов из августинизма), но о том, какова природа этих усилий, когда они уже явлены в христианине. Спасение это сверхъестественный процесс обожения человека, причем всего человека, где воля – это тоже объект этого теозиса. Вот в чем суть. И это подлинно православный сотериологический монизм. **«Всё же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно»** (1Кор 12:11). То есть, сами «дела веры» как «причина спасения» совершаются силой одной только божественной благодати, поскольку природное действие человека в принципе не способно совершать сверхъестественного (спасения, или теозиса). И воля человека здесь требуется именно для того, чтобы их можно было вменить человеку, как будто это он сам совершает эти достойные спасения действия, потому что само это благоволение тоже производится благодатью, предваряющей в том числе и само желание человека содействовать ей.

41 блж. Августин. О предопределении святых. Цит. изд. С.355.

42 Там же; с. 358.

43 свт. Григорий Палама. Антирретики против Акиндина. 1,III / свт. Григорий Палама. Антирретики против Акиндина. Краснодар, «Текст», 2010. С.7.

«Такожде, аще кто речет, яко та же благодать Божия, яже о Иисусе Христе Господе нашем, к тому токмо, чтобы не согрешати, поелику ею открывается и является нам познание грехов, да знаем, чего должно искати, и от чего уклоняться, но что ею не подается нам любовь и сила к деланию того, что мы познали должным творити: таковой да будет анафема» (Правило 126 Карфагенских соборов 393-419 гг.). Поэтому это «одновременно и заповедуется нам, и показывается как дар Божий с той целью, чтобы уразумели мы, что и сами делаем это, и Бог делает так, чтобы мы делали, как Он вполне ясно говорит через пророка Иезекииля: **“Я сделаю [так], что... вы будете делать”** (Иез 36:27)».⁴⁴

На остающиеся в такой концепции нерешенными вопросы, а именно: почему Бог оставляет нераскаявшихся грешников Своею благодатью, или в какой именно момент это происходит; установлен ли Им какой-то «лимит» грехов как противодействия Его благодати (потому что, будучи силой Бога, безусловно, благодать способна преодолеть любое сопротивление тварной воли, если даже первородный грех является для нее источником неодолимого детерминизма), – на подобные вопросы Августин также дает единственно правильный ответ «непостижимости судеб Его и неисследимости путей» (Рим 11:33), то есть, повторяет ответ св. ап. Павла. «И чтобы я не превозносился чрезвычайностью откровений, дано мне жало в плоть, ангел сатаны, удручать меня, чтобы я не превозносился. Трижды молил я Господа о том, чтобы удалил его от меня. Но [Господь] сказал мне: **“довольно для тебя благодати Моей, ибо сила Моя совершается в немощи”**» (2 Кор 12:7-9). Доктрина же синергизма, требуя у ортодоксального монергизма ответа на эти вопросы, как уже было отмечено, косвенно адресует эти критические выпады именно Самому Судии, а не Его верному апостолу и святителю.

«Вопрос этот был поднят Адруметскими монахами, которые представили Августину, что по его учению для них не нужна обязанность самоуправления <...> [также эта. – А.Б.] полупелагианская партия задалась следующими частными вопросами: справедливо ли поступает предопределение [то есть, Провидение. – А.Б.], когда берет многих из этой жизни не тогда, как они находятся в состоянии благодати и спасения, а когда, по немощи человеческой, отпадают от нее, или когда оно осуждает на погибель: множество поколений и народов, которые никогда такой вести не слышали о спасении и множество малолетних детей, которые не удостоились и следовательно обетования сынов благодати?»,⁴⁵

и т.д. из репертуара другого теолога-гуманиста – Федора Достоевского.

«Обязанность самоуправления» полупелагиан включала в себя и перемену воли человека как совершаемую духовными усилиями самого человека. Тогда как во всех канонических текстах, как мы видим, это признается ошибочным

44 блж. Августин. О предопределении святых. Цит. изд. С.348.

45 архим. Сергей (Страгородский). Учение блаженного Августина о предопределении в связи с обстоятельствами его жизни и деятельности. Цит. изд. С.51-53.

мнением, то есть, все еще пелагианским тезисом. «Желание спасения», о котором идет речь, это воля к исполнению заповедей как неперемного условия спасения. То есть, это деятельное желание. А не такое, когда ты сидишь в ресторане на Страстной и после первого, второго и десерта начинаешь думать: «Эх, не плохо было бы еще и Царствие Небесное наследовать». Такое (то есть, ложное) «желание спасения», конечно, есть в каждом. Но «желание спасения», о котором говорит Послание 1723 г., Карфаген 418 г., Оранж 529 г., Павел и Августин – это воля к совершению «дел веры», соблюдению постов, в частности. И такую воля в человеке «производит» только благодать. Это непреложно. «Бог (благодать) производит в вас и (спасительное) хотение, и (спасительное) действие». «Если кто утверждает, что человек может по силам своей природы, помышлять, как должно, или избирать нечто доброе, относящееся к вечному спасению, и соглашаться на принятие спасительной, т.е. евангельской проповеди без просвещения или внушения от Духа Святого, – тот обольщается духом еретическим». Потому что если оставить перемену воли власти человека (как это делают нравственные мониасты как сторонники «синергии»), то получится опять пелагианство.

«Вот милосердие и суд: милосердие для избранных, которые получили праведность Божию; суд же для остальных, которые были ослеплены. И, однако, и эти уверовали, поскольку хотели; и те не уверовали, ибо не желали. **Итак, милосердие и суд вершатся в самой человеческой воле.** Избрание же имеется в виду то, которое принадлежит благодати, а не то, конечно, которое от заслуг. Ибо выше апостол сказал: "Так и в нынешнее время, по избранию благодати, сохранился остаток. Но если по благодати, то не по делам; иначе благодать уже не благодать" (Рим. 11, 5-10). Итак, даром получили избранные то, что получили: не предшествовало у них ничего такого, что они дали бы прежде, и им бы воздалось: за ничто спас Он их». «Ибо в сердцах человеческих делает Бог, что хочет, помогая ли, осуждая ли, чтобы также через них исполнилось то, чему predeterminedили быть рука и совет Его... А именно: когда Бог хочет, чтобы произошло то, что не может произойти иначе, кроме как по человеческому желанию, то сердца людей склоняются к желанию этого (1 Цар. 10, 26; 1 Пар. 12, 18)... Или: "Дам им сердце, чтобы познали Меня, и уши слышащие" (Варух, 2, 31). Или: "Дам им сердце новое, и дух новый вложу в них, и сделаю так, что вы будете ходить в заповедях Моих, и суды Мои соблюдать будете и творить" (Там же 36, 27). Пусть услышат они слова: "От Господа направляются стопы мужа, смертный же как постигнет пути свои?" (Прит. 20, 24). И еще: "Всякий кажется праведным самому себе, управляет же сердцами Господь" (Там же 21, 2). И еще: "И уверовали все, предназначенные к жизни вечной" (Деян. 13, 48). Пусть услышат сие и все остальное, о чем не сказано и чем доказывается, что **Бог также и для Царства Небесного, и для вечной жизни готовит и обращает волю людей.** Размыслите над тем, на что это будет похоже, если поверим, будто для установления земных царств Бог воздействует на волю человеческую, а для

приобретения Царства Небесного не воздействует».⁴⁶

В заключении необходимо сказать о том, что тот же самый (то есть, сугубо харизматический, или монергический) принцип предопределения, который действует в отношении человеческого рода, должен быть продолжен и на мир ангелов. Здесь также нужно различать первое предопределение всех ко благу, за которым следует самоопределение одних к добру и других – ко злу, где первое есть взыскание своего предопределения, а второе – его отвержение. После чего следует окончательная актуализация предопределения ко благу, которое заключается в усилении действия благодати, по причине чего новые грехопадения устоявших в добре ангелов становятся уже невозможны. То есть, потому что отныне имеет место такая степень уподобления тварной воли – божественной (или такое качество «свободы воли»), что само желание зла становится уже онтологически невозможным для существ этого рода. То же самое происходит со святыми уже при жизни, которые получают то, что Августин называет «даром пребывания в добре» (и что в терминах восточной патристики называется «обожением»). В этом же состоянии (или «тропосе природы») будут воскрешены все спасенные, благодарю чему, их падение тоже будет уже невозможным даже потенциально.

«Такова первая благодать, данная первому Адаму, но другая, пребывающая во втором Адаме, сильнее. Ибо благодаря первой человек мог бы обладать праведностью, если бы захотел, а вторая может больше, ибо благодаря ей происходит и самое желание, и желание столько великое, горение любви столь сильное, что побеждает человек волю плоти, желающую то, что противно воле духа. Но не малая была и первая [благодать], которой показана была сила свободного решения, поскольку она так помогала, что без этой помощи невозможно было [человеку] пребыть в добре, хотя помощь эту, пожелав, можно было отвергнуть. Вторая же благодать настолько больше, что человек не просто обретает благодаря ей утраченную свободу, не просто не может без нее ни воспринять добра, ни, пожелав, пребыть в нем, – [но] она [совершает намного больше], производя в нем также и само желание. <...> Ведь именно так поступили святые ангелы, которые, когда другие [ангелы] по своему свободному решению пали, благодаря тому же самому свободному решению устояли и удостоились получить причитающуюся за подобное постоянство награду, а именно такую полноту блаженства, благодаря которой им известно наверняка, что они всегда пребудут в ней. <...> Ибо через эту благодать Божию нам дано в восприятии добра и постоянном пребывании в нем не только мочь то, что желаем, но и желать то, что можем».⁴⁷

Точно так же учит и Православная Церковь, о чем говорит богословие самого ее богослужения. «От Святаго Духа освящаемы ангельстии собори, на зло пребывают недвижими, еже к первому благому восхождению обожаемы».⁴⁸

46 блж. Августин. О предопределении святых. Цит. изд. С.372-373.

47 блж. Августин. Об упреке и благодати / блж. Августин. Антипелагианские сочинения позднего периода. Цит. изд. С. 248-249.

48 Октоих, глас 6, понедельник утра, песнь 4, второй ирмос. Цит. по изд.: Октоих,

«...при помощи благодати»

(ортодоксальное и модернистское толкование Притчи о двух сыновьях)

В богословской концепции синергизма, которая, напомним, противостоит августианской концепции «монергизма» (термин арх. Сергия (Страгородского)), в качестве постоянной величины используется идиома «при помощи благодати», которая использовалась и некоторыми святыми отцами и поэтому считается ортодоксальной. Между тем диапазон лексического значения самого выражения «при помощи» весьма широк (от «посильной» до «неоценимой помощи»), включая в себя и неприемлемые значения, то есть, такие, которые в корне не соответствуют истинному учению Церкви о спасении, выраженном в Священном Писании, в символических книгах Церкви, в определениях канонических соборов, посвященных этому вопросу (Карфагена 418 г., в частности), в богослужебных текстах и канонических молитвах Церкви.

Более того, основной предикат выражения «при помощи чего-то» делает его крайне неудачным и даже непригодным для данного случая. Потому что, когда говорят «при помощи», то этим, как правило, обозначают один из способов, которым данное действие может быть осуществлено. «Сегодня мы будем делать нечто. И мы сделаем это при помощи чего-то (для этого нам понадобится нечто другое)». Но если этого инструмента не окажется под рукой, мы можем воспользоваться другими средствами или вообще обойтись без них. Таким образом, «помощь» в большинстве значений – это вклад меньшего в большее.

Поэтому, говоря, что «человек достигает спасения при помощи благодати», мы утверждаем, что основной деятель спасения – это человек, а благодать – это только его «помощник». И это пелагианская формула, по сути. Потому что «помощник» априори меньше главного действующего лица. «Ведь если Бог производит нашу веру, действуя чудесным [благодатным] образом в сердцах наших, чтобы мы уверовали, то нужно ли опасаться того, что Он не сможет сотворить все целиком, и на основании этого [полагать, что] нужно человеку самому приобрести первоначало этой [веры], дабы удостоиться получить от Бога ее завершение? Посмотрите, к чему придем мы, рассуждая так, – разве не к тому, что благодать Божия неким образом дается по нашим заслугам, и потому благодать – уже не благодать (Рим 11:6)? <...> Те, кто говорят подобное, не замечают, что награда эта вменяется верующим уже не по благодати, но по долгу. И я совершенно не вижу основания, почему бы и все вообще не приписать человеку, чтобы тот, кто смог добыть себе то, чего не имел, сам и увеличивал свое достижение».⁴⁹

Эту же самую логику мы имеем и в случае использования выражения «при сиречь Осмогласник. М., «Московская Патриархия», 1981.

49 блж. Августин. О предопределении святых. Цит. изд. С.326.

помощи благодати», в котором буквально задано пелагианское понимание. «Итак, человек [пелагианец], не желая возражать этим столь ясным свидетельствам [в которых вера, дающая начало благочестию, объявляется даром Божиим (Рим 11:6, Еф 6:23) и прочих подобных им], но желая, чтобы от самого себя было у него то, что он верует, как бы договаривается с Богом, чтобы часть веры мог он присвоить себе, а часть – оставить Ему, и, что еще более надменно, первую часть берет сам, а последующую даст Ему; и в том, что называет принадлежащим обоим, себя делает первым, а Его – последующим».⁵⁰ Именно это и происходит в случае употребления выражения «при помощи благодати», где роль «первой скрипки», или «главного действующего лица», человек берет себе, отводя божественной благодати почетную роль своего «старшего помощника».

Это противоречие самому духу Евангелия, идеологически заложенное в синергической формуле «при помощи благодати», хорошо заметно в труде прот. Олега Стеняева, где верное («монергическое») толкование перемешано с неверным «синергическим».

«Спасает нас благодатный дар веры, веры живой, действующей любовью, то есть порождающей в нашем сердце намерение исполнить святой Закон. Иными словами, мы все нуждаемся в обновлении и обетов крещения, и монашеских обетов, и священнических присяг. Ибо мало сказать Богу “иду” – и не пойти; и, напротив, лучше без всяких клятв, то есть без самомнения, отрехшись словами, то есть признав свое бессилие, все же пойти и начать трудиться на стезях праведности при помощи божественной благодати» (протоиерей Олег Стеняев. Беседы на Евангелие от Матфея. Том 1).⁵¹

Жирным выделено правильное учение: спасает только одна лишь «благодать, порождающая в сердце намерение исполнить святой Закон» и исполняющая его «делами веры» (Послание патриархов 1723 г.). А дальше (выделено курсивом) вход идут уже штампы синергизма, полупелагианские трафареты, прочно вошедшие в церковное сознание усилиями нескольких поколений «нравственных мистиков», борцов со «схоластическими» «крайностями монергизма». Решение «все же пойти» и «начать трудиться на путях праведности», «обещание Богу верности» – все это производится волей самого человека, которой благодать только «помогает» осуществить эту великую перемену. Но в реальности так не бывает. Потому что все это тоже именно «порождается благодатью». Все это тоже «благодатные дары» Божии. То есть, формулу «при помощи» в ортодоксальной сотериологии нельзя адекватно употреблять даже в отношении человека, потому что благодать это онтологически именно единственная производительная сила спасения как обожения человека. Человек не может здесь ничем «помочь» в значении

50 Там же.

51 протоиерей Олег Стеняев. Беседы на Евангелие от Матфея. Том 1 / https://azbyka.ru/otechnik/Oleg_Stenyaev/besedy-na-evangelie-ot-matfeja-tom-2/

«подсобить» Богу, совершающему невозможное, а именно, сверхъестественное обожение всего человека, включая его волю. Если воля к исполнению заповедей «производится в сердце христианина благодатью», и это воистину так («потому что Бог производит в вас и хотение и действие по [Своему] благоволению» (Фил 2:13)), то так после это можно говорить: «иными словами... начать трудиться на стезях праведности при помощи благодати»? Ведь такое «пояснение» просто отрицает первоначальный тезис. Если благодать порождает первое, то, несомненно, порождает и второе, и третье, и все остальное. И на этот счет есть прямые определения Карфагена и других канонических соборов. «Если кто утверждает, что для очищения нас от грехов Бог ожидает нашего изволения, а не исповедует, что **самое изволение [наше] происходит через изливание [благодати] Св. Духа и Его содействие**, – тот противиться Духу Святому» (Правило IV Второго Аравсийского собора 529 г.).⁵²

Почему нельзя оставлять перемену воли человека (то есть, появление в нем святого намерения исполнять евангельские заповеди спасения) естественным усилиям человека как подвластную его природной способности, внутренне присущим ему силам? Потому что это и есть пелагианство, которое не соглашалось сделать такую уступку в полемике с августинизмом как якобы ущемляющую достоинство человека, делающую его слишком пассивным участником своего спасения. Но Карфаген и Эфес подтвердили истинность учения именно Августина, а не пелагиан. Как же после это можно возвращаться к их формуле «при помощи благодати»?

Эта непоследовательность (как смешение пелагианства с ортодоксальным монергизмом в концепции синергии) особенно заметно у прот. Олега Стеняева в его толковании Притчи о двух сыновьях (Мф 21:28-29), в которой экзегету как раз необходимо объяснить причину изменения воли «второго сына» (то есть, ветхого человека, или грешника вообще).

Правильное (церковное, истинное евангельское) учение здесь заключается в том, что такое изменение может произвести только божественная благодать. Соответственно, оставляя место для пелагианского толкования (начало изменения воли человека к евангельскому благу происходит нравственными усилиями самого человека) о. Олег Стеняев использует и пелагианскую формулу «при помощи благодати». Между тем, насколько нелепо говорить, что мы способны перемещать горы силой своей веры «при помощи благодати» в толковании другого евангельского фрагмента (Мф 17:20), потому что онтологически абсолютно «невозможно» для нас (Мф 17:20), но возможно даже «горчиному зерну» благодати как нетварной силе Бога, настолько же неверно утверждать, что воля «второго сына» (то есть, язычника, или ветхого человека) онтологически начинает перерождаться его собственными добродетелями, а благодать только «помогает» ему осуществить это «невозможное».

52 митр. Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие. Т.2. § 186 / Православно-догматическое богословие. Макария, митрополита Московского и Коломенского. Т.2. Изд. 4-е. СПб., 1883. С. 262.

«Блаженный Иероним Стридонский так истолковал данный отрывок: “Под именем первого(сына. – О.С.) говорится о язычниках с указанием на естественный закон: “Пойди, работай в винограднике Моем”, то есть не делай другому того, чего не хочешь, чтобы было с тобой. А он горделиво ответил: не хочу. После же, по пришествии Спасителя, раскаявшись, он трудился в винограднике Божиим и упорство, обнаруженное в слове своем, исправил своим трудом”» (прот. Олег Стеняев. Беседы на Евангелие от Матфея. Том 1).

Во-первых, следует различать Ветхий закон (из которого приводится пример «не делай другому того, чего не хочешь, чтобы было с тобой») и Новый завет, или евангельские заповеди спасения («ибо, говорю вам, если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царство Небесное» (Мф 5:20)). Потому что та перемена воли, о которой идет речь в Притче о двух сыновьях, касается именно воли к исполнению уже евангельских заповедей, потому что язычники становятся Новым Израилем как раз вместо тех иудеев, которые утратили свое избранничество, сказав Богу «имей мя отречена» (Лк 14:16-24). И принципиальная разница здесь заключается как раз в том, что если ветхозаветные заповеди можно было исполнять усилиями естественной воли человека (почему ими и нельзя достигнуть Царствия Небесного; хотя и это «естественное», разумеется, не делалось в достаточной мере даже иудеями, не говоря уже о язычниках); то новозаветные (как, собственно, спасительные) заповеди именно онтологически «невозможны» для человеческого естества. Нельзя стать смиренным усилием воли, нельзя начать верить в Христа-Бога усилием воли, нельзя полюбить не то, что «врагов своих» усилием воли, но даже своего ближнего, потому что все эти истинные великие чудеса способна производить в человеческих сердцах одна только божественная благодать. Так вот это в полной мере касается и раскаяния «второго сына», которое произошло только после «пришествия Спасителя» в падший мир, потому что с Ним, конечно же, пришла и Божия благодать, производящая «в человеках» Божие «благоволение» (Лк 2:14), или Свой благодатный «мир». И по-другому просто не бывает. Никаким «упорством» и «собственным трудом» такое раскаяние нельзя произвести на свет Божий. Это тоже Божий дар, дело одной только божественной благодати, столь же «невозможное человека», как передвижение гор силой мысли.

Поэтому блж. Иероним и говорит о том, что этот упорный труд на ниве Божией был явлен человеком только после пришествия Сына Божия, а до этого, следовательно, был в принципе невозможен. «“Во человецех благоволение”, – такими словами заканчивается ангельская песнь. Небожители прославляют Господа за то, что Он Своим пришествием во плоти проявляет высочайшее благоволение к людям: насадит среди них благую волю, возродит их в религиозном отношении, вдохнет в них самоотверженную братскую любовь».⁵³ В то время, как о. Олег Стеняев, как было сказано, невольно смешивает это

⁵³ митр. Платон (Левшин). Слава в вышних Богу – на земле мир / Тихонский благовест. 2007. №1(37).

истинное (монергическое) толкование с ложным (пелагианским) в концепции синергизма. Человек кается в грехах не «при помощи благодати», но силою благодати. Настолько эта перемена воли превышает падшее человеческое естество. Этой же сверхъестественной силой совершаются и последующие спасительные «труды» христианина как свидетельства его онтологического «исправления».

«Здесь мы видим вместе со святым Иеронимом под образом первого сына – весь языческий мир, который сначала не знал путей Господних, открытых только еврейскому народу, но, не исповедуя истинно Бога (первый сын), все же исполнял Его святую волю: следовал путями Создателя на уровне совести, хотя и не исповедовал этого устами. Об этом и апостол Павел писал: “ибо когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую (Рим.2:14–15)”» (прот. Олег Стеняев. Беседы на Евангелие от Матфея. Том 1).

Между тем св. ап. Павел в Послании Римлянам утверждает обратное. Отождествление иудеев и язычников в нравственном отношении перед лицом Христианства призвано здесь не «гуманистически» показать «нравственное достоинство человека» по самой его природе и т.д., как это пытается преподнести экзегет, но, наоборот, продемонстрировать степень утраты этого достоинства после грехопадения. Закон Божий, говорит Павел, был дан и внешне – иудеям, и внутренне сохранялся в самом падшем естестве как «написанный на сердцах» язычников. Но при этом (что самое существенное в Послании Римлянам) не исполнялся должным образом ни теми, ни другими. Почему? – Именно потому, что все «свидетельства совести» и сила воли падшего естества были уже недействительны. «Голос совести» говорил человеку, что им совершается дурное, но «голос» первородного греха был сильнее, и человек (что иудей, что язычник) продолжал совершать преступления. Поэтому даже «когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают», этим они... лишь свидетельствуют против самих себя, потому что во всех остальных случаях они по своей падшей природе делают беззаконное. То же самое касается иудеев, которые, нарушая даже одну из ветхих заповедей, тем самым, нарушали весь Закон. Поэтому **«все согрешили и лишены славы Божией, получая оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе»** (Рим.3:21–24).

Но такова инерция нравственного монизма с его религиозным гуманизмом, что даже слова Священного Писания толкуются здесь противоположно их собственному смыслу. «Вот, ты называешься Иудеем, и успокаиваешь себя законом, и хвалишься Богом, и знаешь волю [Его], и разумеешь лучшее, научаясь из закона, и уверен о себе, что ты путеводитель слепых, свет для находящихся во тьме, наставник невежд, учитель младенцев, имеющий в законе образец ведения и истины: как же ты, уча другого, не учишь себя

самого? Проповедуя не красть, крадёшь? говоря: “не прелюбодействуй”, прелюбодействуешь? гнушаясь идолов, святотатствуешь? Хвалишься законом, а преступлением закона бесчестишь Бога? Ибо ради вас, как написано, имя Божие хулится у язычников» (Рим 2:17-24). Надо же, какими язычники выходят «праведниками» перед иудеями в «нравственном отношении». Те Закон Божий попирали каждый день, а у этих настолько «совесть» сохранилась в «первозданной чистоте», что они даже перед богохульством не останавливались... Поэтому и патентованные языческие моралисты (Сократ, Платон, Сенека, Цицерон, Руссо, Кант, Достоевский, Толстой и т.д.) могут сказать о себе то же самое, что фарисеи иудейства, причем слово в слово: «Вот, ты называешься Гуманистом, и успокаиваешь себя естественным Законом, и хвалишься Человеком, и знаешь Категорический Императив Нравственности, и разумеешь лучшее, научаясь из Императива, и уверен о себе, что ты путеводитель слепых, свет для находящихся во тьме, наставник невежд, учитель младенцев, имеющий в естественном Нравственном Законе образец ведения и истины... Как же ты, уча другого, не учишь себя самого? Проповедуя не красть, крадёшь? говоря: “не прелюбодействуй”, прелюбодействуешь? гнушаясь идолов, святотатствуешь?». Великий Сократ, к примеру, был бисексуалом (то есть, «умеренным» содомитом), что не считалось предосудительным в Элладе (как и в современных «колыбелях мировой культуры»)... Ж.-Ж. Руссо, автор знаменитого трактата «Эмиль, или О воспитании», которым умилялась вся «просвещенная Европа», отдал в приют пятерых своих детей... А с реальным духовным портретом «апостола» «нравственного самосовершенствования» Достоевского можно познакомиться в известном письме близкого его знавшего Н.Страхова: «Он был зол, завистлив, развратен, и он всю жизнь провел в таких волнениях, которые делали его жалким, и делали бы смешным, если бы он не был при этом так зол и так умен. Сам же он, как Руссо, считал себя лучшим из людей, и самым счастливым. По случаю [его] биографии я живо вспомнил все эти черты. В Швейцарии, при мне, он так помыкал слугою, что тот обиделся и выговорил ему: “Я ведь тоже человек!”. Помню, как тогда же мне было поразительно, что это было сказано проповеднику гуманности и что тут отозвались понятия вольной Швейцарии о правах человека. Такие сцены были с ним беспрестанно, потому что он не мог удержать своей злости».⁵⁴ И этим все сказано о «естественном добре» в человеке как «тайнописи» его сердца. Как говорится, для здравомыслящего этих примеров достаточно до полноты картины (если уж элементарного знания самого себя не хватает).

Вот о чем св. Павел говорит, а не том, что «нравственно-развитые» язычники были «истинными исповедниками Христовыми» (Достоевский), или «христианами до Христа», и потому шли в Царствие Божие «в авангарде человечества». Об этом в Новое время говорили только гностики: теософы, каббалисты, масоны, почвенники и прочие жертвы бесовской прелести. Поэтому чтобы «обезвредить» монергизм августинизма (или Священное Предание как таковое) концепции синергизма, как и всем новым гностикам,

54 Страхов Н.Н – Толстому Л.Н. 23.11.1883. «Современный мир», 1913. №10.

приходится, одновременно, обезвреживать и само Священное Писание, Послания св. ап. Павла, в частности, приписывая им «высокую» гуманистическую антропологию «нравственного монизма».

Церковь же Православная в этом вопросе единомысленна с Павлом и Августином, Карфагеном и Аравсионом, Эфесом и Иерусалимом 1723 г., митр. Макарием (Булгаковым), заклеянным за это богословскими модернистами «схоластической душой», и столь же нелюбимым ими за типично августианский ригоризм свт. Игнатием (Брянчаниновым). Покаяние как перемена воли человека от зла к истинному (евангельскому) добру возможно только действием благодати Божией, и никак иначе. «Не попушай, Пречистая, воли моей совершатся, не угодна бо есть, но да будет воля Сына Твоего и Бога моего: да мя спасет, и вразумит, и подаст благодать Святаго Духа, да бых аз отселе престал сквернодействия, и прочее пожил бых в повелении Сына Твоего, Ему же подобает всякая слава, честь и держава, со Безначальным Его Отцем, и Пресвятым и Благим и Животворящим Его Духом...».⁵⁵ Человеческая воля как природная сила падшего существа – это воля, негодная Богу, потому что это воля к сквернодействию, по преимуществу. И если она в отдельных случаях и склоняется к естественному добру, то даже если бы она делала это постоянно (что уже невероятно), этого было бы недостаточно для вхождения в Царствие Небесное, потому что тварное и нетварное онтологически несопоставимо. Поэтому для того, чтобы ветхий человек «престал» свое природное «сквернодействие», необходимо, чтобы благодать «предварила» всего человека, включая и его волю, производя в нем новую волю к святым делам и даровало силу исполнить желаемое. «И дам им сердце единое, и дух новый вложу в них, и возьму из плоти их сердце каменное, и дам им сердце плотяное, чтобы они ходили по заповедям Моим, и соблюдали уставы Мои, и выполняли их; и будут Моим народом, а Я буду их Богом» (Иез 11:19-20).

А вместо этого нам теперь проповедуют «натуральное христианство», который даже модернист Зеньковский осуждал (хотя и сдержанно, конечно, потому что другого-то «христианства» уже не было к тому времени среди новых русских богословов):

«Блаженной памяти протоиерей Дмитрий Дудко под тем, кто сказал “не хочу; а после, раскаявшись, пошел”, понимал безбожников (атеистов), которые, отрекшись на словах от Бога (сказав Ему “не хочу”), делами иногда превосходят и номинальных христиан. В частности, отец Дмитрий писал, что когда атеист на войне жертвует своей жизнью, то в глазах Бога Его подвиг должен иметь большее значение, чем подобный же подвиг, совершенный верующим. И действительно, погибая за свой народ и за свою страну, неверующий не имеет в виду награду на Небесах, посему и делает это совершенно бескорыстно, повинясь всеянному в него стремлению к абсолютному добру и благу» (прот. Олег Стеняев. Беседы на Евангелие от Матфея. Том 1).

55 Молитвы на сон грядущим. Молитва ко Пресвятой Богородице Петра Студийского / Православный молитвослов.

И это уже чистое (или без «примеси» ортодоксии) пелагианство или даже гностицизм: человек либо сам творит себя заново, либо вообще не имеет в себе греховного повреждения (и, значит, необходимости онтологически меняться), потенциально или имманентно сохраняя в себе первозданную волю и силу совершать дела, достойные Царствия Небесного.

«Словами “два рода людей... таковы были иудеи... каковы блудницы и мытари, равно и язычники” блж. Феофилакт [Болгарский] показывает, что данная притча касается многих и говорит о разном и о разных. Но главное, что мы должны усвоить из предлагаемого нам урока, это то, что недостаточно назвать себя чем-то, надо именно быть кем-то» (прот. Олег Стеняев. Беседы на Евангелие от Матфея. Том 1).

Между тем, с богословской точки зрения, «главное, что мы должны здесь усвоить», заключается не в том, «кем (каким) надо быть» христианину, чтобы наследовать Царствие Небесное (ибо это и так известно из Евангелия), но в том, какую силою это совершается. Потому что все канонические тексты, посвященные этому вопросу, говорят только об этом. И никакого лепета о «естественной святости» язычников вы там не встретите, а если и встретите, то только в анафематизмах, то есть, определениях того, как веруют еретики, отлучаемые за это от Церкви. Свидетельства же, которые приводит о. Олег Стеняев, это, как правило, теологумены христианских писателей первых веков (или их аналоги в новом богословии), когда ортодоксальное вероучение только начинало формироваться путем проб и ошибок, поэтому в последствие эти частные мнения не могли войти в догматическое учение Церкви. Ссылаться на них в таком сложнейшем вопросе сотериологии как соотношение благодати и воли в деле спасения, это, мягко говоря, несерьезный подход к делу.

Самый существенный здесь вопрос, повторим, заключается в причине изменения воли грешника, до этого упорно сопротивлявшейся воле Отца Небесного, потому что ей, воле Божией, противились оба «сына»: и иудей, и язычник, так как они имели одну и ту же падшую природу. Поэтому суть в том, что такое изменение воли в человеках было невозможно до пришествия Спасителя. «Природу же [человеческую] в ее первоначальном виде [воплощенное Слово] восстанавливает не только тем, став Человеком, Оно сохранило волю свободной от страстей и несклонной к бунту <...> [но] еще и тем что, упразднив вражду, пригвоздил на кресте рукописание (Кол. 2:14) греха, вследствие которого эта природа вела непримиримую борьбу против себя самой [логоса природы]; призвав дальних и близких, то есть бывших под законом и бывших вне закона, и разрушив стоявшую посреди преграду, упразднив вражду Плотию Своею, а закон заповедей учением, дабы из двух создать в Себе Самом одного нового человека, устроая мир (Ефес. 2:14—15), примирил нас через Себя с Отцом и друг с другом. **И при этом мы не имеем больше воли, противящейся логосу природы, но как по природе, так и по [свободной воле] остаемся неизменными.** <...> Так [Молитва Господня] <...> показывает, что **молящийся есть сын этого Отца по благодати; требует единства воли для небесных и земных существ**

<...> Она учит молиться о том, чтобы не впасть в искушение, то есть в закон греха <...> Ибо необходимо, чтобы Самосовершитель и Раздаятель благ был вместе с тем и Учителем для верующих в Него — учеников Своих, и чтобы Он дал подражающим жизни Его по плоти, в качестве залога [вечной] жизни, слова этой Молитвы, которыми Он показал сокрытые сокровища премудрости и ведения (Кол. 2:3), существующие в Нем зримым образом, для того, без сомнения, чтобы возбуждать у молящихся желание наслаждаться ими».⁵⁶

Как же тогда, спрашивается, грешники (язычники и иудеи) смогли обратиться к Богу, если они даже не молили Его об этом? Следовательно, еще более «необходимо, чтобы Самосовершитель и Раздаятель благ» не дожидался того, когда «блудный сын» первый начнет Его об этом молить, но, будучи Всеблагим и Всемиловитым Отцом всех «дальних и ближних» Своих «сыновей» (больше или меньше отдалившихся от Него своими грехами), Сам предварял их Своими святыми дарами. Потому что если Он не был настолько великодушен, как бы они смогли «не иметь больше воли», противящейся Ему, и первыми сделать шаг к примирению с Ним?

«И избави мя, Господи, от помышлений суетных, оскверняющих мя, и похотей лукавых. Яко Твое есть царство, и сила и слава, Отца и Сына и Святаго Духа...».⁵⁷ Откуда бы это, интересно, в преподобном Макарии взяться «помышлениям суетных» и «похотям лукавым», если нам тут «авторитетно Писание толкуют» таким Макаром, что таких «похотей» уже в отдельно взятых язычниках не было?

«Услышав это, ученики Его весьма изумились и сказали: так кто же может спастись? А Иисус, возрев, сказал им: человеку это невозможно, Богу же всё возможно» (Мф.19:25–26). Сказав о спасении: “человекам это невозможно”, Сын Божий, перечеркнул любые человеческие усилия, даже самые настойчивые, в решении этого вопроса и обратил наше внимание всецело на Бога, Который является единственным Источником спасения, ибо “помилование зависит не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего” (Рим.9:16)» (прот. Олег Стеняев. Беседы на Евангелие от Матфея. Том 1).

Так чего же ты нам, мил человек, тут битый час пелагианские сказки рассказывал про прилежных исполнителей естественного закона? Или вот это следом:

«Христос, ставя в пример блудниц и мытарей, показывает и внутренний потенциал этих людей, скрытый от взора посторонних. То есть иногда их усердие ко греху и приверженность греховному опережает наше усердие в делах праведности. <...> И если ревностно

56 преп. Максим Исповедник. Толкование на молитву Господню / Избранные творения преподобного Максима Исповедника [пер. Сидоров А. И.]. М., «Паломникъ», 2004. С. 251-273.

57 Молитвы на сон грядущим. Молитва св. Макария Великого, к Богу Отцу / Православный молитвослов.

служившие греху обращаются к Богу, то с не меньшим усердием начинают служить Богу, совершая дела праведности» (прот. Олег Стеняев. Беседы на Евангелие от Матфея. Том 1).

Какой опять «внутренний потенциал», если обращение грешника исключительно по милости и благодати Божией происходит, а не от каких-то «скрытых добродетелей»? «Перестаньте вы надеяться на человека, которого дыхание в ноздрях его, ибо что он значит?» (Ис 2:22). «...чтобы, возродившись, человек мог делать добро духовное (ибо дела веры, будучи причиной спасения и совершаемы сверхъестественною благодатию, обыкновенно называются духовными), для сего нужно, чтобы благодать предваряла и предводила, как сказано о предопределенных, так что он не может сам по себе творить дел, достойных жизни по Христе, а только может желать или не желать действовать согласно с благодатию» (Послание Восточных патриархов о православной вере 1723 г. §14). «Такожде, аще кто речет, яко та же благодать Божия, яже о Иисусе Христе Господе нашем, к тому токмо, чтобы не согрешати, поелику ею открывается и является нам познание грехов, да знаем, чего должно искати, и от чего уклонятися, но что ею не подается нам любовь и сила к деланию того, что мы познали должным творити: таковый да будет анафема» (Правило 126 Карфагенских соборов 393-419 гг.).

И следом, как ни в чем не бывало, опять ортодоксальный тезис, никак не связанный с предыдущим (пелагианским):

«Подвижники могут только представляться более благодарными по отношению к Богу, чем остальные спасенные грешники, ибо подлинный аскетизм есть не что иное, как стремление благодарной души навстречу Господу с желанием отблагодарить Его за дар спасения. [потому что] спасение – это такое изменение человека, его природы, которое совершенно самому человеку не под силу. <...> такие перемены возможны только от Бога» (прот. Олег Стеняев. Беседы на Евангелие от Матфея. Том 1).

Так зачем же было говорить (буквально в предыдущем абзаце), что «ревностно служившие греху» тем же самым «рвением» начинают служить Богу, лишь изменяя вектор этой природной добродетели? Это и означает, что никакой перемены в этом отношении в человеке не происходит. Именно это было осуждено Карфагеном и Эфесом. Потому что благодать творит «новую тварь во Христе», в которой все новое: и воля, и ум, и хотения, и помышления, и стремления, и дела, – и все это совершает и производит в человеке и через человека одна только Божия благодать.

Таким образом, подобное смешение гностицизма и Христианства в пределах одного текста, такой микст истины и лжи в одном уме, можно объяснить только тем, что автор пользовался двумя различными источниками, из которых черпал информацию. С одной стороны, это Священное Писание, как оно есть, а с другой – богословская самодеятельность «приснопамятного» Дудко, «нравственное самосовершенствование» Достоевского, «христианский

натурализм» Зеньковского, «неопатристический синтез» Флоровского, «нравственный монизм» Страгородского и т.д.

* * *

Еще одно толкование Притчи о двух сыновьях мы находим у такого яркого представителя нового богословия, как митр. Иларион (Алфеев) в его книге «Иисус Христос. Жизнь и учение».

«Праведность, о которой говорит Иисус, предполагает полное соответствие между внешним и внутренним, между словами и делами. Второй сын, олицетворяющий в притче первосвященников и фарисеев, откликнулся на зов Бога только на словах, на деле же не выполнил Его волю. Первый сын, напротив, выполнил волю отца и пошел работать в винограднике. Акцент ставится на делании, практике, а не только на вере. В этом отличие притчи о двух сыновьях от притчи о работниках в винограднике, где акцент был сделан не столько на самой работе, сколько на спасающей благодати Божией, вознаграждающей человека, как кажется, вне прямой зависимости от степени его праведности и от количества приложенных им усилий» (митр. Иларион (Алфеев). Иисус Христос. Жизнь и учение: Книга 4. Глава 5. Иерусалимские притчи. Два сына).⁵⁸

Здесь мы снова видим типичное пелагианское понимание благодати как Божьего «вознаграждения человека» за его «праведные труды».

«Это понимание легло в основу христианского [пелагианского. – А.Б.] учения о покаянии как свободном волеизъявлении человека, порожденном его желанием полностью изменить свою жизнь. Если человек приносит искреннее покаяние, грехи прощаются ему вне зависимости от их тяжести и количества. В любой момент любой человек, если пожелает, может начать новую жизнь» (митр. Иларион (Алфеев). Иисус Христос. Жизнь и учение: Книга 4. Глава 5. Иерусалимские притчи. Два сына).

Тогда как в ортодоксальном учении, как мы теперь знаем, само это «желание полностью изменить свою жизнь» порождается благодатью, в результате чего становится возможным «свободное волеизъявление человека» ко благу, или ко спасению как к «новой жизни». В том-то и дело, что сам человек не может «в любой момент» не только «начать» жить этой «новой жизнью», но даже по-настоящему захотеть этого. «Ныне приступих аз грешный и обремененный к Тебе, Владыце и Богу моему; не смею же взирати на небо, токмо молюся, глаголя: даждь ми, Господи, ум, да плачуся дел моих горько». «О, горе мне грешному! Паче всех человек окаянен есмь, покаяния несть во мне; даждь ми, Господи, слезы, да плачуся дел моих горько». «Мати Божия Пречистая, воззри на мя грешнаго, и от сети диаволи избави мя, и на путь покаяния настави мя, да плачуся дел моих горько». «Увы мне великогрешному, иже дела и мыслями осквернився, ни капли слез имею от жестосердия...». «Како не имам

58 Митрополит Иларион (Алфеев). Иисус Христос: жизнь и учение: в 6 кн. – М., «Изд-во Сретенского монастыря», «Эксмо», 2016 / Кн. 4: Притчи Иисуса. – 2017.

плакаться, егда помышляю смерть, видех бо во гробе лежаща брата моего, безславна и безобразна? Что убо чаю, и на что надеюся? Токмо даждь ми, Господи, прежде конца покаяние (дважды)» (Канон покаянный ко Господу нашей Иисусу Христу / Православный молитвослов).

Но почему-то когда мы открываем богословское толкование Притчи о двух сыновьях, мы встречаем там совсем другое и даже во-многом противоположное учение о покаянии как исключительно человеческом деянии. И только у блж. Августина мы находим, наконец, такое толкование этой Притчи, которое полностью соответствует каноническому молитвословию Церкви, которое, как известно, и является истинным богословием.

«Далее Матфей говорит: “А как вам кажется? У одного человека было два сына; и он, подошед к первому, сказал: сын! пойдя, сегодня работай в винограднике моем. Но он сказал в ответ: “не хочу”; а после, раскаявшись, пошел. И подошед к другому, он сказал то же. Этот сказал в ответ: “иду, государь”; и не пошел; который из двух исполнил волю отца”, и т.д. до слов: “И тот, кто упадет на этот камень, разобьется; а на кого он упадет, того раздавит” (Мф. 21:28–44). Марк и Лука не упоминают о двух этих сыновьях, но они не обошли молчанием то, о чем Матфей повествует потом: о винограднике, врученном работникам, которые преследовали посланных к ним рабов господина, а потом убили возлюбленного сына и выбросили за пределы виноградника. При этом Марк и Лука соблюдают ту же последовательность, что и Матфей (Мк 12:1–11 и Лк 20:9–18)».⁵⁹

Ни у кого больше из толкователей этой Притчи, мы найдем такой блестящей аналитической работы, такого знания Писания, или, как теперь бы сказали, владения интертекстом такого объема. Наградой Иппонийскому епископу за это и становится истина. И это, конечно, высшая награда, которая только может быть дана человеку на земле.

«Итак, здесь может явиться только один недоуменный вопрос, а именно: Матфей говорит, что Господь спросил иудеев: “Когда придет хозяин виноградника, что сделает он с этими виноградарями?”, а затем прибавляет, что они сказали в ответ: “Злодеев сих предаст злой смерти, а виноградник отдаст другим виноградарям, которые будут отдавать ему плоды во времена свои”; а Марк говорит, что этот **ответ дан был не ими, а сам Господь, непосредственно после Своего вопроса, как бы Сам ответил Себе.** Но легко заметить, что или фразы “они сказали”, “они ответили”, хотя и пропущены, но подразумеваются; или же **этот ответ усвоен Господу, потому что от имени их, так как они сказали истину, ответ дает Тот, Который есть сама истина**».⁶⁰

На первый взгляд, может показаться, что к Притче о двух сыновьях это не имеет прямого отношения. Однако, как мы уже выяснили, основным богословским вопросом в ней является то, какой силой совершается обращение

59 блж. Августин. О согласии евангелистов. Глава LXX / Блаженный Августин. Творения. СПб., «Алетейя», 2000. Т.2. С.213.

60 Там же; с.214.

грешников к Богу (независимо от того, иудеи они или язычники, или снова впавшие в смертные грехи христиане). И вот именно на этот ключевой вопрос и дается, наконец, ответ в толковании блж. Августина.

Если одна божественная добродетель Христа, а именно, ведение и исповедание истины, может «усваивается» другим человеком, или вменяться ему по благодати, то и другие христианские добродетели – тоже, и, в частности, покаяние как феномен благоволения в человеке. Этот **«ответ»** (на призывание божественной благодати) тоже **«дан был не ими, а Сам Господь как бы Сам ответил Себе»**, производя в них это изменение воли ко благу. «Поэтому их ответ Господу Марк и Лука передали так, как будто это сказал сам Тот, Который есть истина, часто провозглашаемая даже устами злых людей, побуждая к этому ум человека не в виду его святости, а в силу собственного могущества. Кроме того, вследствие возможности в них таких качеств, не напрасно же они рассматриваются в самом теле Господа как Его члены, так что голос их вручается Тому, членами Которого они были, **ибо Он крестил уже больше, чем Иоанн (Ин 4:1)**».⁶¹ Но ведь покаяние – это и есть истина. И еще какая! А именно, называние греха грехом. Как же грешник может произнести такую великую истину своими силами, если Сама Истина изрекла, что «без Мене не можете творить ничесоже» (Ин 15:5)?

Итак, если в отношении воли человека покаяние есть изменение от зла ко благу, то в отношении сказуемого покаяние есть исповедание истины, а именно, называние греха грехом (а не гностической «добродетелью», как это обстоит в падшем состоянии ума и воли человека). При этом и то, и другое изменение с ветхим естеством человека изначально производит божественная благодать, только после чего у него появляется легендарная способность «содействовать» ей: желать себе того же, чего хочет Бог (спасения), и совершать необходимое для этого, или то, что совершает через него благодать («дела веры») и покаяние как исповедание грехов, в том числе.

61 Там же; с.215.

«...и достоинство его да примет другой»

(ортодоксальная «теология замещения» и борьба с ней в богословском модернизме)

В книге митр. Илариона (Алфеева) «Иисус Христос. Жизнь и учение» мы встречаем интересный фрагмент, касающийся темы основных трендов нового богословия. Так, делая примечание к своему разбору Притчи о брачном пире, митр. Иларион сообщает следующие любопытные сведения о положении дел в этом вопросе в западной теологии. «Автор (Boys M.C. Beyond “Removing” Anti-Judaism. P.94–95) сетует на то, что, несмотря на предпринятое в последние десятилетия тотальное редактирование богословских текстов в протестантской и католической традициях, заместительная теология все еще сохраняется в отдельных литургических гимнах».⁶²

«Заместительная теология», или «теология замещения» (англ. «supersession»), о которой идет речь, это экклезиологическая концепция, согласно которой Церковь Нового Завета является «новым Израилем» вместо отвергших Мессию иудеев. «...ибо не все те Израильяне, которые от Израиля; и не все дети Авраама, которые от семени его, но сказано: в Исааке наречется тебе семя. То есть не плотские дети суть дети Божии, но дети обетования признаются за семя» (Рим 9:7-8). «Говорю же вам, что многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном; а сыны царства извержены будут во тьму внешнюю» (Мф 8:11–12; Лк 13:28). Иными словами, «теология замещения» – это богословие самого Евангелия и Священного Предания как самосознания Церкви. «...ибо Малахия предсказал, что богослужение будет совершаться не в одном городе, как у иудеев, но “от восток солнца до запад”; потом из самой жертвы: ибо назвал ее “чистой”; этим показал он, о какой жертве он говорит; наконец – из лиц приносящих ее; ибо не сказал: в Израиле, но “во языцех”. И дабы ты не подумал, что это богослужение будет учреждено в одном, или двух, или трех городах, он не просто сказал: “на всяком месте”, но “от восток солнца до запад”, показывая, что всю землю, какую только освещает солнце, обнимет и проповедь (Христова). А жертву называет “чистой” потому, что прежняя была нечиста, не по своей природе, но от расположения приносящих. Потому и сказал: “кадило Ми мерзость есть” (Ис.1:13). Впрочем, если сравнить и самую жертву (ветхозаветную с новозаветной), то найдем между ними великое и неизмеримое расстояние, так что, при таком сравнении, одну только эту жертву (новозаветную) по преимуществу и должно назвать чистой».⁶³ «Господь

62 митр. Иларион (Алфеев). Иисус Христос. Жизнь и учение Гл.5. «Иерусалимские притчи». Брачный пир. Две версии притчи / Митрополит Иларион (Алфеев). Иисус Христос: жизнь и учение: в 6 кн. – М., «Изд-во Сретенского монастыря», «Эксмо», 2016 / Кн. 4: Притчи Иисуса. – 2017.

63 свт. Иоанн Златоуст. Против иудеев. Слово 2 / Полное собрание творений святого Иоанна Златоуста в 12 томах. СПб., 1895. Т.1. С.703-704.

ясно говорит: “мнози от восток и запад приидут и возлягут со Авраамом и Исааком и Иаковом во Царствии Небеснем; сынове же царствия изгнани будут во тму кромешнюю: ту будет плач и скрежет зубом” (Мф. 8:11–12). Он показывает, что иудеи были прежде сынами Царства, доколе не переставали быть сынами Божиими; потом же с упразднением у них имени Отеческого упразднилось и Царство». ⁶⁴ Соответственно, широкомасштабная «редакция» этой концепции в последние полвека в западной теологии (а именно, начиная с революционных декретов Второго Ватиканского собора) призвана реабилитировать иудаизм как одну из «мировых религий» в экуменическом смысле, то есть, как религию, в которой тоже возможно спасение. В общем, обычные каббалистическо-масонские дела, или то, что мы называем новым гностицизмом.

Однако смысл «заместительной теологии» шире. Богословская концепция «замещения» универсальна, поскольку основным вопросом здесь является вопрос спасения. Поэтому принцип замены Промыслом одних «избранных» другими распространяется и на Церковь Нового Завета. Иными словами, не только иудеи как нераскаявшиеся грешники отвергаются Богом, но и самих христианин ждет такая же участь в случае их отступления. «Скажешь: “ветви отломилась, чтобы мне привиться”. Хорошо. Они отломилась неверием, а ты держись верою: не гордись, но бойся. Ибо если Бог не пощадил природных ветвей, то смотри, пощадит ли и тебя. Итак видишь благодать и строгость Божию: строгость к отпадшим, а благодать к тебе, если пребудешь в благодати [Божией]; иначе и ты будешь отсечён» (Рим 11:19-22).

В этом и заключалась традиционная экзегеза ряда евангельских притч (и Притчи о брачном пире, в частности), которые построены на принципе замещения одних субъектов спасения (или «многих званных», отвергающих свое призвание) другими (или «избранными», занимающими появившиеся «вакансии»). «Эта притча предвозвещает отпадение иудеев и призвание язычников и, кроме того, показывает правильный образ жизни, и то, какая казнь ожидает беспечных». ⁶⁵ Однозначность именно такого смысла этих притч в Евангелии носит настолько очевидный характер, что и ортодоксальный протестантизм (лютеранская теология), и традиционный католицизм (томизм и августинизм), исторически стояли на тех же самых позициях в толковании этих притч, что и восточная (святоотеческая) традиция, потому что ничего другого здесь просто не придумаешь. И, тем не менее, гностическая природа теологического модернизма запускает свои тектонические процессы, или такие революционные механизмы, которые призваны изменить смысл священного текста. Дело-то ведь не только и не столько в реабилитации масонами-экуменистами каббалистов иудаизма как своих старших «братьев

64 свцм. Киприан Карфагенский. О Молитве Господней / Творения святого священномученика Киприана епископа Карфагенского. Ч.1-2. Киев, 1879. Ч. 2. С.193-218.

65 свт. Иоанн Златоуст. Толкование Евангелия от Матфея. Беседа 69 / свт. Иоанн Златоуст. Толкование на Евангелие от Матфея. В двух книгах. М., «Сибирская Благовонница», 2010. Кн.2. С.156.

по вере», сколько в «воцерковлении» новыми гностиками греха (или падшего человеческого естества) вообще. Поэтому в западной теологии происходит тот же самый процесс подмены собственного евангельского учения его ложным (гностическим) подобием, который мы наблюдаем и в богословском модернизме Русской Церкви. Суть здесь та же самая: несмотря на все усилия нескольких поколений отечественных богословствующих гуманистов и экуменистов как «иезуитов восточного обряда», ортодоксальное учение о Церкви и спасении «все еще сохраняется в литургических гимнах».

И, в частности, к самому митр. Илариону сделанная им критическая ремарка (в отношении слишком «смелых решений» западной теологической науки) имеет непосредственное отношение. Потому что его собственное богословие, в целом, идет тем же самым путем «редактирования» евангельской «теологии замещения», лишь уступая его западным коллегам в степени религиозного вольнодумства и нигилизма. «Тотальная» справа теологии богослужения со стороны новейшего протестантизма и католицизма масонского типа – это для русского «смирennemудрого» модерниста уже перебор. Православный модернист, или представитель нового «дискурса ортодоксии», в «редактировании богословских текстов и литургических гимнов» идет «царским путем» «неопатристического синтеза»... что, на деле, означает лишь более осторожные реформы.

Так, например, как представитель «православного экуменизма» митр. Иларион занимает «миротворческую» позицию между «антииудаизмом» свв. Отцов, с одной стороны, и гностиками западного экуменизма – с другой, борцами с этим антииудаизмом патристики как неотъемлемой частью «теологии замещения». «Так как они не захотели прийти, но убили пришедших к ним, то Он сжег города их и, послав войско, истребил их. Этим Он предсказывает события, случившиеся при Веспасиане и Тите, и так как иудеи оскорбили и Отца, не поверив Ему, то Он Сам принимает на Себя отмщение их. <...> Заметь особенное попечение Божие. Он насадил виноградник — все сделал и выполнил: по убиении одних рабов послал других; по убиении этих послал Сына и по убиении Сына призывает их на брак; они же не захотели прийти. После посылает других рабов, — они и этих убили. Тогда наконец Он истребляет их, как зараженных неисцелимой болезнью».⁶⁶ Позиция же «православного экуменизма», как было сказано, более «взвешенная», или «синергическая», избегающая как крайностей нового западного гностицизма (трансрелигиозного экуменизма), так и «крайностей» патристики.

«Современный христианско-иудейский диалог призван снять накопившееся веками напряжение между двумя религиозными традициями, дабы обеспечить их мирное сосуществование в дальнейшем» (митр. Иларион (Алфеев). Иисус Христос. Жизнь и учение Гл.5. «Иерусалимские притчи». Брачный пир. Две версии притчи).

Что, в свою очередь, и означает то же самое «редактирование» евангельской и святоотеческой «теологии замещения», с той лишь разницей, повторим, что

⁶⁶ Там же; с. 157.

здесь (в официальной позиции Русской Церкви) это выражено не так радикально, как у масонов.

Но этим («православным экуменизмом») дело не ограничивается. Потому что «теология замещения», как было сказано, имеет и другие аспекты, которые тоже требуют коррекции как потерявшие актуальность для «сильно подвинувшейся вперед» «новой ортодоксии», находящейся в «богословском диалоге» со всеми конфессиями и в «межрелигиозном диалоге» со всеми религиями «мира сего». Поэтому «редактура» Нового Завета со стороны православного модернизма распространяется и на его собственное толкование Притчи о брачном пире. Осуществляется это все по тому же принципу «умеренности», или диалектического «синтеза»: «тотальной» ревизии смысла Притчи в новом гностицизме западной теологии в качестве «православной» альтернативы предлагается более «сдержанная» ревизия, отталкивающаяся и от ригоризма Отцов Церкви (Златоуста и Августина, в частности), и от релятивизма нового гностицизма (масонства и каббалистики).

Для нас же основной вопрос здесь заключается в том, каковы мотивы этого «тотального редактирования» «заместительной теологии» Нового Завета со стороны христианского модернизма вообще (как западного, так и московского). «Общим между двумя версиями [свв. ап. Луки и Матфея] притчи является наличие в них той самой заместительной теологии, которая столь несимпатична современным западным исследователям, но которая красной нитью проходит через всю евангельскую историю. Место тех, кто отказался прийти на вечерю, в конечном итоге занимают другие, подобно тому, как злых виноградарей хозяин замещает другой группой лиц — народом, способным принести плоды» (митр. Иларион (Алфеев). Иисус Христос. Жизнь и учение Гл.5. «Иерусалимские притчи». Брачный пир. Две версии притчи). И ответ на этот главный вопрос лежит на поверхности: новые теологи (иезуиты и гностики разных толков) есть не кто иные, как новые фарисеи и новые книжники. Поэтому как иудейским лжебогословам была «несимпатична» «заместительная (антииудаистская) теология» Притчи о брачном пире, потому что объектами «замещения» (как субъектами спасения) в ней выступали, прежде всего, они сами; так и гностикам новой западной теологии чуждо собственное (евангельское) содержание этих притч, потому что оно обличает их самих как новых фарисеев и [черно]книжников. Доказательством чего и является само «тотальное редактирование» евангельского учения Христа, предпринятое ими как носителями того же самого духа, который внушал ветхозаветным лжемудрецам непримиримую вражду этому учению Мессии. И поскольку с этим все очевидно, мы сразу перейдем к толкованию митр. Илариона, который, казалось бы, тоже пеняет западному теологическому модернизму как ложному толкованию, искажающему собственный смысл Притчи. Что же, в таком случае, не так с толкованием самого митр. Илариона, заявленным как ортодоксальное?

Как мы помним по предыдущему примеру (притчи о двух сыновьях), искажение Священного Писания и Предания в толковании митр. Илариона заключалось в пелагианской тенденции, достаточно ярко выраженной у него

как представителя уже «нравственного монизма», или «органического» богословия, которые, собственно, и есть не что иное, как полупелагианство, или религиозный гуманизм. Классическое же пелагианство это как раз «среднее» между Христианством (учением Павла и Августина) и антропотезом классического гностицизма (Василида, Плотина, Оригена и т.д.). Ср.: «...существует первородный грех, который одним человеком вошел в мир, и из-за одного [человека] все идут в осуждение. Это [наравне с пелагианами] не принимают также и манихеи, которые не только не признают никакого авритета всех Писаний Ветхого Завета, но даже и те Писания, которые относятся к Новому Завету, принимают таким образом, что по какому-то своему произволу, а точнее – святотатству, что хотят – принимают, а не хотят – отвергают».⁶⁷ Этот же самый принцип «умеренного» гностицизма в действии мы видим и здесь, то есть, в толковании Притчи о брачном пире в новом пелагианстве «нравственного» богословия митр. Илариона.

Это заметно уже в приведенной цитате, казалось бы, обличающей модернистские «крайности» своих западных коллег (новых гностиков). Основной богословский вопрос Притчи о двух сынах (и связанной с ней Притчи о виноградарях), напомним, заключался в том, почему «второй сын» оказался способен покаяться, или в том, какую силу это покаяние осуществляет. И ответом митр. Илариона был классический ответ пелагианства: покаяние является внутренней добродетелью самого человека; оно порождается врожденной силой воли человека, меняющего вектор своей жизни и свободно обращающегося к Богу.

«Акцент ставится на делании, практике, а не только на вере. В этом отличие притчи о двух сыновьях от притчи о работниках в винограднике, где акцент был сделан не столько на самой работе, сколько на спасающей благодати Божией, вознаграждающей человека, как кажется, вне прямой зависимости от степени его праведности и от количества приложенных им усилий» (митр. Иларион (Алфеев). Иисус Христос. Жизнь и учение: Книга 4. Глава 5. Иерусалимские притчи. Два сына).

Но в том-то и дело, «акцент» самого Нового Завета – это всегда акцент на благодать, а не на человека и его «делание». Оговорка «как кажется», которую делает толкователь, как раз и выполняет функцию «редактирования» собственного смысла Притчи. «Кажется» здесь – это выражение скепсиса экзегета в отношении самой сообщаемой в Притчи информации, а не в отношении возможного неправильного понимания этой информации. Потому что приводимое следом понимание самого экзегета не полностью соответствует «крайне» (то есть, излишне для экзегета) «заместительному» смыслу Притчи.

«Это понимание легло в основу... учения о покаянии как свободном волеизъявлении человека, порожденном его желанием полностью

67 блж. Августин. О даре пребывания / Блаженный Августин. Антипелагианские сочинения позднего периода. М., «АС-ТРАСТ», 2008. С.405.

изменить свою жизнь. Если человек приносит искреннее покаяние, грехи прощаются ему вне зависимости от их тяжести и количества. В любой момент любой человек, если пожелает, может начать новую жизнь» (митр. Иларион (Алфеев). Иисус Христос. Жизнь и учение: Книга 4. Глава 5. Иерусалимские притчи. Два сына).

Этот же («нравственно-монический», неопелагианский) подход используется автором и в толковании Притчи о брачном пире.

«...подобно тому, как злых виноградарей хозяин замещает другой группой лиц — народом, способным принести плоды»,

«многих званых», но отвергших это приглашение, замещают «избранные» как «способные» прийти «на пир» «в брачных одеждах». Если в Евангелии это «замещение» осуществляет Сам Хозяин Виноградника и Устроитель Пира, то в толковании это делают уже скорее сами «избранные», поскольку они обладают «способностью принести плоды», обнаруживают «достоинство» быть «на пире». В Евангелии же о такой «способности» ничего не сказано: «отнимется от вас Царство Божие и дано будет народу, приносящему плоды его» (Мф 21:43). То есть, «плоды» Царства, или «плоды веры», конечно, приносятся; почему, собственно, и спасаются те, кто их приносит, или «избранные». Но вопрос, как мы помним, заключается в том, откуда такая способность в них появляется, потому что изначально обе категории (и «званные», и «избранные») ее не обладают.

Ветхая природа человека одна и та же, что у иудея, что у язычника; что у праведника, что у грешника; что у мытаря Закхея, что у других иудейских мытарей, которые не приняли Христа за Мессию. И в ней, в этой природе самой по себе, нет столь значительного онтологического отличия между ипостасями как «способность» одних и «неспособность» других «приносить плоды» Царства Небесного. Поэтому в тексте самой Притчи мы видим совсем другую причину, указывающую на то, почему «избранные» оказались способными прийти, или что стало решающим фактором принятия ими такого решения. «Тогда говорит он рабам своим: брачный пир готов, а званые не были достойны; итак пойдите на распутия и всех, кого найдете, зовите на брачный пир. И рабы те, выйдя на дороги, собрали всех, кого только нашли, и злых и добрых; и брачный пир наполнился возлежащими» (Мф 22:8-10). Первые «званные» оказались недостойны. Но ведь и последние «избранные» – тоже. «Осквернен делы безместными окаянный, Твоего Пречистаго Тела и Божественная Крове недостоин есмь, Христе, причащения, егоже мя сподоби» (Последование ко Святому Причащению. Канон, глас 2-й, Песнь 1). Поэтому «собрали всех, кого только нашли, и злых и добрых». Потому что «Царство Небесное подобно человеку царю, который сделал брачный пир для сына своего и послал рабов своих звать званых на брачный пир; и не хотели прийти. Опять послал других рабов, сказав: скажите званым: вот, я приготовил обед мой, тельцы мои и что откормлено, заколото, и всё готово; приходите на брачный пир» (Мф 22:2-4). Бог уготовал Царство Своему Сыну и другим, которых Он пожелал усыновить. «Израиль есть сын Мой, первенец Мой» (Исх. 4:22). А кто или что может противиться воли Царя Небесного? Царство Его

должно быть восполнено «сыновьями» и будет восполнено независимо от того, найдутся достойные этого или нет. Потому что если даже таких не будет найдено ни одного, Бог создаст их из ничего, как новых детей Аврааму из «камней сих» (Мф 3:9). Что, собственно, и происходит и описывается в притче. «Тогда, разгневавшись, хозяин дома сказал рабу своему: пойди скорее по улицам и переулкам города и приведи сюда нищих, увечных, хромых и слепых. И сказал раб: господин! исполнено, как приказал ты, и еще есть место. Господин сказал рабу: пойди по дорогам и изгородям и убедь прийти, чтобы наполнился дом мой. Ибо сказываю вам, что никто из тех званых не вкусит моего ужина, ибо много званых, но мало избранных» (Лк 14:16–24). Как мы видим, были среди «избранных» и такие, которые сами по себе были не только «злы» («недостойны»), но тоже не хотели идти, как и «многие званые». Однако они были «убеждены прийти» и изменили свое решение. Почему? – Вовсе не потому, что они были «способны принести плоды». Но потому лишь, «чтобы наполнился дом Мой».

Отсюда «заместительная теология» самой Притчи о брачном пире и всех «литургических гимнов» (богослужебных текстов), касающихся этой темы. «Званых» заменяют «избранные» ни по какой иной причине, как по той, что «Царство (Пир) уже уготовано», «время» Пира уже «настало»: Жених и Его царственный Отец уже ждут «дорогих гостей». А раз так, то они не могут не прийти, потому что это такой Царь, Которому не отказывают. Вернее – если откажут одни, то у других, оставшихся в наличии, уже не останется выбора, потому что этот Царь властен сделать так, что последние из «званых» будут «убеждены прийти» и придут. Пока «еще есть место» на этом «пиру», не могут не найтись и такие, которые согласятся прийти, как бы «слепы» они не были, или (что то же самое) как бы они поначалу ни противились этому. Потому что «Тот, Который Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас, **как с Ним не дарует нам и всего**» [необходимого, чтобы прийти на «пир» Сына]? «Кто будет обвинять избранных Божиих?» [в том же самом «недостойнстве» этого, за которое были отвержены «многие званые»], если Сам «Бог оправдывает [их]» (Рим 8:32-33); «дабы изволение Божие в избрании происходило не от дел, но от Призывающего» (9:11-12). «Итак, [помилование зависит] не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего. <...> Ибо кто противостанет воле Его?» (Рим 9:15-19).

Это и есть «заместительная теология» Нового Завета самого по себе. И, как мы видим, православному экзегету как представителю «новой ортодоксии» она (эта теология Священного Писания) в некоторой степени тоже «несимпатична», хотя это и выражено здесь не столь радикально, как в новой западной теологии, не оставляющей в своем толковании от «заместительной» (монергической) сотерологии камня на камне, отрицающей ее на корню, уничтожающейся последние рудименты этого учения в «литургических гимнах» западных конфессий. Православный же модернизм идет своим путем. Дабы не соблазнять «немощных верой» (церковный народ) слишком смелой реформой, богослужебные тексты здесь, как правило, вообще не трогаются, потому что их богословие все равно никто не понимает по причине

архаичности языка. «Вем, Господи, яко недостойне причащаюся пречистаго Твоего Тела и честныя Твоя Крове, и повинен есмь, и суд себе ям и пию, не разсуждая Тела и Крове Тебе Христа и Бога моего, но на щедроты Твоя дерзая прихожду к Тебе рекшему: ядый Мою плоть, и пияй Мою кровь, во Мне пребывает, и Аз в нем. Умилосердися убо, Господи, и не обличи мя грешнаго, но сотвори со мною по милости Твоей».⁶⁸ Поэтому можно проповедовать другое, более гуманистическое (как более современное) богословие, которое будет одновременно существовать с традиционным (заместительным, монергическим) литургическим богословием, потому что все равно этого никто не заметит.

«...у Матфея вводится разделение попавших на пир по нравственному признаку. Вошедший в небрачной одежде, очевидно, относится к категории тех “злых”, которые, хотя и вошли в чертог, не были этого достойны» (митр. Иларион (Алфеев). Иисус Христос Жизнь и учение. Гл.5. «Иерусалимские притчи». Брачный пир. Человек без брачной одежды).

«Очевидно» здесь – это то же самое, что «кажется» в толковании Притчи о двух сыновьях. То есть, скепсис, или сомнение в содержании самой Притчи. Поэтому сомнительным тут оказывается... как раз толкование. Разве человек может быть «достойным» Царства Небесного (то есть, обожения, соединения с Богом по благодати), даже будучи «человеком нравственным»? Ведь именно сознание своего «достоинства» этого Царства и явилось первым признаком его недостойности в иудеях.

«Благодаря Агаде [часть устной Торы, записанной в форме притч, историй, иносказаний] можно ощутить (а иногда и осознать), что Небо и Земля — одно целое, почувствовать Божественную силу, пронизывающую каждое живое существо» (Агада, Агадот – часть устной Торы).⁶⁹

Это антропотеизм каббалы как типичного гностицизма. Бог и Человек («Небо и Земля») здесь – это «одно целое», или одно и то же в различных тропосах бытия. Поэтому благодать (Божественная сила) является внутренней потенцией самого Человека, которую нужно только раскрыть в себе. В Христианстве же (противоположная «крайность») благодать есть спасительный дар Божий человеку как проявление непостижимой Его милости к погибшему. При этом иудаизм лишается этого дара именно за свой гностицизм, то есть, за демоническую гордыню самосознания (делание себя равным Богу по примеру самого Люцифера). Соответственно, реабилитация иудаизма новой западной теологией – это отчетливый курс на гностицизм. Позиция же «новой ортодоксии» (православного модернизма) в этом вопросе (понимания роли благодати в спасении) это, как всегда, позиция «диалектического синтеза» этих «крайностей» (Христианства и гностицизма).

68 Последование ко Святому Причащению. Молитва 5-я, святого Василия Великого / Православный молитвослов.

69 Агада, Агадот – часть устной Торы / <https://toldot.ru/agada.html>.

«Образ брачной одежды широко используется в православном богослужении, в том числе при подготовке к причащению. В одном из песнопений Страстной седмицы, исполняемом в течение нескольких дней подряд, включая Великий Четверг, когда совершается воспоминание Тайной Вечери, говорится: “Чертог Твой вижду, Спасе мой, украшенный, и одежды не имам, да вниду в онь. Просвети одеяние души моя, Светодавче, и спаси мя” (“Чертог Твой уготованный вижу, Спаситель мой, но не имею одежды, чтобы войти в него. Просвети одежду души моей, Податель света, и спаси меня”). Образ человека, связанного по рукам и ногам и изверженного из брачного чертога, — один из лейтмотивов покаянных молитв и песнопений Великого поста и Страстной седмицы» (митр. Иларион (Алфеев). Иисус Христос Жизнь и учение. Гл.5. «Иерусалимские притчи». Брачный пир. Человек без брачной одежды).

Это и есть пример осторожной «редактуры литургического гимна» новым православным богословием (то есть, только на уровне толкования, без изменения самого текста). Потому что в песнопении Страстной говорится совсем о другом, вернее – даже о противоположном, или как раз о «недостойнстве» самого «избранного» быть в Брачном Чертоге. Потому что «брачные одежды» – это и есть благодать, которую только Бог может даровать человеку, потому что сам он ее, по определению, не имеет и иметь не может. «Целиком сотканный хитон Спасителя (Ин 19:23) <...> есть взаимная связь и сплетение добродетелей, сей приличествующий для Слова, совместно с нами» [то есть, приличествующий и христианам], «или же благодать нового по Христу человека, сплетенная свыше Духом».⁷⁰ Модернистское же толкование говорит об извержении таковых (сознавших свою «нищету духа», или непреодолимую греховность, каковых и есть Царство Небесное) из Чертога, обнаруживая – в лучшем случае – непонимание текста, а в худшем – снова намекает на «способность» человека прийти в Брачный Чертог в каком-то собственном подобающем «нравственном» облачении. Потому что «нравственная природа» Бога и человека в некотором роде тоже (как «Небо и Земля» в каббалистическом иудаизме) не имеют здесь того принципиального онтологического различия, которое существует в Христианстве между нетварным и тварным.

«Вот почему Господь послал нам не Моисея из пустыни Египетской, но Сына Своего с небес. Итак, если ты и по пришествии Его пребудешь в Египте, то пострадаешь так же, как египтяне; если же, оставивши Египет, выйдешь вместе с духовным Израилем, то узришь все чудеса. <...> “Ибо если, будучи врагами, мы примирились с Богом..., то тем более, примирившись, спасемся” (Рим. 5:10). <...> **Но то, скажешь, было действием одной благодати. Но потому–то особенно тебе и следует подвизаться. Если там, где была одна только благодать, она совершила действие, то не совершит ли она тем более в том случае, когда присоединишь к ней еще и свои труды?**

70 преп. Максим Исповедник. Вопросы-ответы к Фалассию. Вопрос IV / Творения преподобного Максима Исповедника. ПСТБИ, изд. «Мартис», 1994. Кн. 2. С.38.

Если она спасла недействующего, то не поможет ли тем более действующему?».⁷¹ Как мы помним, основной вопрос заключается в том, почему «недействующий» стал «действующим». И ответ на него заключается именно в том, что благодать, будучи силой самовластного Бога, способна спасать и недействующего, или действующего лишь по своей собственной злой воле («будучи врагом Бога»), как воскрешать мертвого. В результате чего он только и становится «действующим» как «приносящим плоды Царства». «Если она спасла недействующего», то никаким иным образом, как сделав его «действующим» как совершающим «дела веры», или «способным принести плоды» и потому лишь «достойным» быть «на пиру».

В этом монергизме божественной благодати и заключается основной принцип «теологии замещения». Потому что главное «замещение» происходит в самом «избранном» как спасаемом, который из «званного» делается Царственным Устроителем Пира «избранным», «чтобы наполнился дом Мой». «И дам им сердце единое, и дух новый вложу в них, и возьму из плоти их сердце каменное, и дам им сердце плотяное, чтобы они ходили по заповедям Моим, и соблюдали уставы Мои, и выполняли их; и будут Моим народом, а Я буду их Богом» (Иез 11:19-20). Если же новый израильтянин (христианин) приписывает это спасительное действие («способность приносить плоды» Царства) себе, или своему человеческому естеству, то поступает аналогично ветхозаветному израильтянину (фарисею и книжнику иудаизма), потому что Ветхий закон и нравственный закон естества («написанной в сердце язычника») это один и тот же закон, которым отныне (после пришествия благодати Нового Завета) человек уже не оправдывается, но, напротив, осуждается. В частности, лишается этой благодати – в случае нового Израиля, повторяющего судьбу иудея-фарисея. «Посему все, прибегающие (к Спасителю), пользуются даром и спасаются благодатью; а те, которые хотят оправдаться Законом, лишаются и благодати. **Стараясь спастись собственными силами, они не могут и воспользоваться Царским человеколюбием, и привлекают на себя проклятие Закона,** “зане не оправдится от дел закона всяка плоть” (Гал.2:16)».⁷²

Именно в самоспасении и заключается основной принцип иудаизма как типичной гностической лжерелигии.

«Когда Всевышний снимает завесу невежества с избранника (человека, который долго работал над собой и обогатился мудростью), тот начинает понимать смысл Агады [Торы] в соответствии со своими интеллектуальными возможностями...» (Агада, Агадот – часть устной Торы).

Нечто подобное утверждает и митр. Иларион в своем толковании «избранных» как «способных принести плоды». Всевышний Своей благодатью здесь (в «нравственном монизме») тоже лишь «помогает» человеку «долго работавшему над собой и (нравственно) обогатившемуся» окончательно

71 свт. Иоанн Златоуст. Толкование Евангелия от Матфея. Беседа 39. Цит. изд.

72 свт. Иоанн Златоуст. Против иудеев. Слово 2. Цит. изд. С.653.

достигнуть своего «избранничества» в соответствии со своими внутренними «возможностями» («способностями»). Но, как сказал блж. Августин, обличая пелагиан, «те, кто говорят подобное, не замечают, что награда эта [избраннику] вменяется уже не по благодати, но по долгу. И я совершенно не вижу основания, почему бы и все вообще не приписать человеку, чтобы тот, кто смог добыть себе то, чего не имел, сам и увеличивал свое достижение».⁷³

Отсюда – неутомимая борьба нового (гуманистического) богословия (как неопелагианства) с августинизмом как наиболее последовательной «теологией замещения» (соответственно, и «внутренняя чистка» новой западной теологии также есть, прежде всего, отказ от августинизма во всех его формах). Потому что у блж. Августина принцип замещения работает на всех уровнях: и в экклезиологии, и в сотериологии, и в эсхатологии, и даже в ангелологии.

После отпадения значительной части ангелов от Бога сотворенный Им род человеческий призван восполнить ряды небожителей. Все по той же причине: «чтобы наполнился дом Мой». «Творцу и Промыслителю вселенной было угодно, чтобы погибшая часть ангелов (так как не все множество их погибло, оставив Бога) пребывала в вечной гибели; те же, которые в это самое время неизменно пребывали с Богом, радовались бы своему вернейшему, всегда известному блаженству. Другое же разумное творение, человечество, погибавшее во грехах и бедствиях, как наследственных, так и собственных, должно было по мере своего восстановления в прежнем состоянии восполнить убыль в сонме ангелов, образовавшуюся со времени дьявольского разорения. Ибо воскресаящим святым обещано, что они будут равны ангелам Божиим (Лк. 20:36). Таким образом, горний Иерусалим, мать наша, град Божий, не лишится ни одного из множества своих граждан, или, может быть, будет владеть даже большим количеством. Мы, конечно, не знаем числа ни святых людей, ни нечистых демонов, место которых заступили сыны святой матери, явившейся на земле бесплодной (Ис. 54:1), и будут пребывать в том мире, которого те лишились, без всякого ограничения времени. Но число тех граждан, как настоящее, так и будущее, доступно созерцанию Художника, Который "называет несуществующее как бы существующим" (Рим. 4:17) и располагает все мерою, числом и весом (Прем. 11:21)».⁷⁴

«Итак, человек Божий, хвалясь, пусть хвалится в Господе, причем не только из-за того, что он унаследовал милосердие, дабы стать верующим, но и из-за того, что у него имеется в избытке и сама эта вера. Это говорим мы о тех, кто предопределены к Царству Божию (причем число их столь точно, что никто к ним не добавляется и от них не отнимается), а не о тех, кто, как возвещал и говорил [псалмопевец], умножились сверх числа [Пс 39:6]. Ибо последних можно назвать призванными, но нельзя – избранными, поскольку призваны они не по намерению [Божью]. Это показывает и Иоанн Креститель, когда

73 блж. Августин. О предопределении святых. Цит. изд. С.326.

74 блж. Августин. Энхиридион Лаврентию о вере, надежде и любви / Блаженный Августин. Творения. В 4 томах. СПб., «Алетейя»; Киев, «УЦИММ-Пресс», 2000. Т.2. С.825-826.

говорит: «Итак, сотворите достойный плод покаяния и не желайте говорить сами в себе: имеем отцом Авраама, ибо силен Бог и из этих камней воздвигнуть детей Авраама». Этими словами он обнаруживает, что будут отсечены они, если не принесут плода, однако не оскудеет число, обещанное Аврааму. Но более открыто сказано об этом в Откровении: Держи, что имеешь, дабы кто не восхитил венца твоего [Откр 3:11]. Ведь если другой восхитит лишь в том случае, когда первый прежде теряет, то число – точно».⁷⁵

Поэтому и после истребления человечества во Всемирном потопе Богом сохраняется «избранные». Не потому что спасенные (Ной и его потомство) были праведны перед Богом. Вернее – сама их праведность была вторична (или производна) в отношении первопричины необходимости «наполнения дома» Божьего как исполнения Его воли. Поэтому они были оправданы Богом, чтобы стать праведными в очах Его. «И сказал Господь: истреблю с лица земли человеков, которых Я сотворил, <...> ибо Я раскаялся, что создал их. Ной же обрёл благодать пред очами Господа. <...> И сделал Ной всё: как повелел ему Бог, так он и сделал» (Быт 6:7-22). Стало быть, не потому сделал праведник все, «как повелел ему Бог», что был он праведен сам по себе, и в награду за это он «обрел благодать». Но потому был он праведен и сделал, «как велел ему Бог», что сначала «обрел благодать Господа».

Затем этот переходящий «остаток» сохраняется «Богом Израиля» вплоть до прихода в мир Спасителя как «Святого Израилева». Принцип здесь все тот же: персоналии «остатка» («избранные») могут меняться, то есть, одни могут заменяться другими, но сам «остаток» не может полностью исчезнуть, исторически пресечься. Поэтому после отречения большей части иудеев («многих званых»), «число Израиля» (необходимое количество «избранных» как жителей Града Божия) восполняется «языками», потому что изначальный ущерб «дому», нанесенный отпадением мятежных ангелов должен быть восстановлен «сынами человеческими» в любом случае, ибо сие есть воля Божия, или абсолютный закон бытия. «Предвидя, что он [человек] также отступит от Бога, преступив закон Божий, Бог не лишил его, однако же, способности свободного произволения, ибо наперед знал, **что сделает Он доброго из его зла, собирая Своей благодатью из смертного, заслуженно и правосудно осужденного рода многочисленный народ, в восстановление и восполнение** падшей части ангелов, дабы, таким образом, возлюбленный и горный град тот не умалялся в числе своих граждан, а даже, быть может, еще и радовался их возрастанью».⁷⁶

«Итак, уразумеем призвание, коим становятся избранными: не те, кто избирается, потому что уверовал, но кто избирается, чтобы уверовать. Ибо сие призвание Господь достаточно открывает, когда говорит: "Не вы Меня избрали, а Я вас избрал" (Ин. 15, 16). Ведь если были избраны потому, что уверовали, то сами бы прежде избрали, веруя в Него, дабы заслужить быть

75 блж. Августин. Об упреке и благодати / Блаженный Августин. Антипелагианские сочинения позднего периода. Цит. изд. С.255-256.

76 блж Августин. О граде Божием. Кн. XXII, гл. 1 / Блаженный Августин. Творения. В 4 томах. СПб., «Алетейя»; Киев, «УЦИММ-Пресс», 1998. Т.3. С.509-510.

избранными. Все это совершенно отнимает Сказавший: "Не вы Меня избрали, а Я вас избрал". Ведь и сами они без сомнения избрали Его, когда уверовали в Него. Посему не по какой другой причине Он сказал: "Не вы Меня избрали, а Я вас избрал", – кроме как потому, что **не они избрали Его, чтобы Он избрал их, а Он избрал их, чтобы они избрали Его. Ибо милосердие Его предварило их** (Пс. 58, 11) по благодати, а не по долгу.⁷⁷

Поэтому и в самой Церкви Христовой как в «новом (духовном) Израиле» принцип «замещения» остается действующим. Как только христианин как новый израильтянин начинает мнить о себе, что избрание «принадлежит» ему по какому-то «праву», потому, что он что-то такое, «подобное» своему избранию, имел в себе самом и до своего избрания, почему и удостоился его, он встает на путь не только первого (падшего) Израиля, но и самих падших ангелов, которые оказались отступниками не какой иной причине, как «из гордости, думая сами по себе обладать блаженной жизнью».⁷⁸ Пример «замещения» уже в «новом Израиле» мы видим в «Деянии Апостолов», где число двенадцати апостолов Христовых после падения Иуды, по жребию, восполняется Матфием. «В книге же Псалмов написано: да будет двор его пуст, и да не будет живущего в нём; и достоинство его да примет другой» (Деян 1:20; Пс 108:8), где «достоинство» избранного – это и есть благодать Святого Духа. **«Яко да Господь Бог измет нас от всякаго навета, и искушения сопротивника, и достойны соделает обещанных благ, Господу помолимся. О еже просветится нам просвещением разума и благочестия, наитием Святаго Духа, Господу помолимся»** (Ектеньи Святого Богоявления Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа).

Поэтому «никому не давалось [бы] избавление по благодати, если бы воздавалось должное природе. Итак, людям кажется, что все, пребывающие добрыми верующими, должны были бы получить пребывание вплоть до конца. Бог же рассудил, что будет лучше смешать некоторых не имеющих пребывания с точным числом Своих святых, чтобы те, кому в этой полной искушений жизни не полезна безопасность, не чувствовали себя в безопасности».⁷⁹ «...и в отношении сказанного мною: "Спасение [даруемое в этой] религии, никогда не удалялось от того, кто был его достоин, а кого оно удалялось – тот не был достоин" [блж. Августин. О времени христианской религии], – если начнут люди обсуждать и разыскивать, по какой причине кто-либо бывает достоин, то точно найдутся те, кто скажут, что по человеческой воле; мы же скажем, что по Божественной благодати и предопределению».⁸⁰

Таковыми «людьми, которым кажется» (или которые религиозно «мнят», потому что гнозис – это и есть «лжеименное» знание) и являются новые богословы, «редакторы» евангельской, святоотеческой и литургической

77 блж. Августин. О предопределении святых. Цит. изд. С.363-365.

78 блж. Августин. О граде Божиим. Кн. XXII, гл. 1. Цит. изд. С.508-509.

79 блж. Августин. О даре пребывания / Блаженный Августин. Антипелагианские сочинения позднего периода. Цит. изд. С.397.

80 блж. Августин. О предопределении святых. Цит. С.345.

«теологии замещения». И делают они это по той же причине, по которой совершили это книжники и фарисеи как падшие израильтяне, а именно, по причине сомнения в «способностях» Бога и потому приписывания себе божественных атрибутов: либо «тотально», как каббалисты, у которых Израиль – это и есть воплотившийся Бог, и для которых «нет другого бога», кроме самого Израиля; либо «умеренно», или частично, как «нравственные мониеты», они же – новые пелагиане и экуменисты, у которых божественная благодать лишь восполняет природные «способности» человека ко спасению, поэтому они обретаются и в других конфессиях и вообще у всех «людей доброй воли».

«...и брачный пир наполнился возлежащими. Царь, войдя посмотреть возлежащих, увидел там человека, одетого не в брачную одежду, и говорит ему: друг! как ты вошёл сюда не в брачной одежде?» [**«или же не в приличествующем покрове благодати нового по Христу человека, сплетенной свыше Духом»** (преп. Максим Исповедник)]. «Он же молчал. Тогда сказал царь слугам: связав ему руки и ноги, возьмите его и бросьте во тьму внешнюю; там будет плач и скрежет зубов; ибо много званых, а мало избранных. Тогда фарисеи пошли и совещались, как бы уловить Его в словах» (Мф 22:10-15). Так и теологи Всемирного Совета Церквей совещаются в своих «смешанных комиссиях» по «богословскому диалогу» о том, как бы им «отредактировать» евангельскую «теологию замещения», чтобы она не обличала их ложь.

Credo quia absurdum

(парадокс каузальности в евангельском учении о спасении)

В 14-й главе Евангелия от Иоанна дважды употребляется образ «обители» Бога, которым, согласно толкованию святителя Григория Паламы, изображается божественная благодать как скиния Нового Завета Бога с верными. Иными словами, здесь излагается самая суть евангельского учения о спасении, а именно, учение об обожении. «Сам Сын в Евангелиях обещает возлюбившим Его и возлюбленным Им вместе с Отцом прийти к ним и обитель у них сотворити <...> это обитание является причастием, – ведь все Исполняющий по сущности не таким же образом пребывает во святых, каким и везде, – тогда как сущность Сына является непричастуемой, то остается [признать], что благодать будет причастуемой, то есть боготворящей энергией. Так что это ее назвал святой божественной и нетварной и присно сущей от присно Сущего [Максим Исповедник. Вопросы к Фалассию, 60. PG 90, 624D]. Но и “пришествие везде Сущего” [Ин. 14:23] чем иным будет, если не явлением таинственно Открывающегося достойным? Ибо не откуда-нибудь придет вездесущая сила, и не пребудет где-либо сущая нигде. Но Его к нам пришествие и обитание [Григорий Нисский. Письмо 26 к Евагрию. PG 46, 1108A] – это есть наше к Нему через откровение восшествие. А что же открывается и является? Сущность Божия? Отнюдь. Стало быть, благодать есть и энергия Духа, посредством которой Бог является и вселяется в достойных».⁸¹

Но в чем состоит это «достоинство» как условие «вселения» Бога в человека посредством благодати? Если «всё Исполняющий по сущности не таким же образом пребывает во святых, каким и везде», то это значит, что условием особого, а именно, единственно спасительного пребывания божественной благодати в верных является их святость, которая в то же время является следствием, или результатом этого пребывания («причастия благодати Духа») ... Получается замкнутый круг, или каузальное противоречие, когда одно и то же является следствием и причиной. Может быть, Палама что-то путает, и у св. Иоанна Богослова дело обстоит иным образом?

«Верьте Мне, что Я в Отце и Отец во Мне; а если не так, то верьте Мне по самым делам [Отец, пребывающий во Мне, Он творит дела]» (Ин. 14: 10-11). Мы видим недоумение апостолов, в которых еще не вмещаются истины Нового Завета. «Верьте словам Моим, а если пока не можете верить таким словам, то верьте делам, которые творит со Мной Отец». Что же тогда значит следующая фраза: «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит, потому что Я к Отцу Моему иду» (Ин. 14:12)? Ведь сказано было, что апостолы еще не сознают в полной мере того, что Отец пребывает в Сыне, что их смущают эти истины

⁸¹ свт. Григорий Палама. О божественных энергиях и их причастии. 48-49 / свт. Григорий Палама. Трактаты. Краснодар, «Текст», 2007. С. 85.

(«Да не смущается сердце ваше» (Ин. 14:1)), отчего и возникает этот диалог, который весь перемежается этим смущением апостолов («Фома сказал Ему: Господи! не знаем, куда идёшь; и как можем знать путь?» (Ин. 14:5); «Филипп сказал Ему: Господи! покажи нам Отца, и довольно для нас» (Ин. 14:8); «Иуда — не Искариот — говорит Ему: Господи! что это, что Ты хочешь явить Себя нам, а не миру?» (Ин. 14:22)). Тем самым, условие прихода Бога в «достойных» («верующих в Меня») не исполняется ими в полной мере, ибо явным образом показано несовершенство их веры. И, тем не менее, этого малого (явленного апостолами доверия Христу) оказывается достаточно, чтобы было исполнено то, что, казалось бы, полностью обусловлено первым (действием человека), или ответное действие Бога («и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим»). Еще раньше было сказано, что дел, «какие Ты творишь, никто не может творить, если не будет с ним Бог» (Ин. 3:2), и истинность этих слов была подтверждена Господом. Однако теперь дается заповедь, противоположная по причинно-следственной связи: «Если не сотворишь этих святых дел, не приидет к тебе Бог ...». Не говоря уже о том, что в принципе «никто не может придти ко Мне, если не привлечёт его Отец, пославший Меня» (Ин. 6:44). И, наконец, самая отчетливая формула этого парадокса: «если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия» (Ин. 3:3).

Таким образом, и в самом евангельском учении о обожении (или обитании Бога в достойных) мы сталкиваемся с логической нестыковкой обусловленного и обусловливающего, определяемого и определяющего. С одной стороны, «верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит»; с другой – «Кто имеет заповеди Мои и соблюдает их, тот любит Меня; а кто любит Меня, тот возлюблен будет Отцем Моим; и Я возлюблю его и явлюсь ему Сам» (Ин. 14:21). В первом случае дела веры (святые дела, подобные делам Самого Спасителя) суть награда верующему за то, что он поверил Богу и полюбил Божье. Во втором случае – это свидетельство веры и любви к Богу, или то, что совершает сам человек («кто соблюдает заповеди») и что Бог вознаградит должным образом («тот возлюблен будет», «и Мы придем к нему и обитель у него сотворим»). «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит, потому что Я к Отцу Моему иду» (Ин. 14:12). Но верно и обратное: дела веры является условием благодатного пришествия Бога в верующего... «Если любите Меня, соблюдайте Мои заповеди» (Ин. 14:15). Это условие, выполнив которое, человеку докажет свою любовь и получит воздаяние – благодатное единство с Богом, соделается Его «обителью», которую Бог «сотворит» в человеке, причислив его к «достойным» этого. Но следом: «И Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек, Духа истины, Которого мир не может принять, потому что не видит Его и не знает Его; а вы знаете Его, ибо Он с вами пребывает и в вас будет» (Ин. 14:16:17). Но для чего умолять Отца, если верующий выполнил условие договора? И как можно даровать ему то, что уже «пребывает» с ним и что он «знает» (притом, что сам он одновременно свидетельствует, что не знает этого)?

Разрешение этого каузального парадокса в учении об «обождении достойных» (противоречие причины и следствия) мы находим у св. ап. Павла в «Послании Римлянам», где излагается различие Ветхого и Нового Завета, или Закона и Благодати. Суть первого заключается в том, что заповеди Ветхого Завета человек способен исполнять силами своего естества (даже в его падшем, ослабленном грехом состоянии). Отсюда уподобление в «Послании» «естественного» нравственного закона язычников – Закону иудеев, а именно, их одинаковая недостаточность или даже тщетность для спасения, невозможность оправдания этой «законопослушностью» перед Богом. «А когда умножился грех, стала преизобиловать благодать» (Рим. 5:20). А, казалось бы, за умножением грехов должно следовать уменьшение благодати (если бы она была наградой за добродетели). Однако в ответ на умножение человеческих преступлений благодать Божия тоже умножилась ради спасаемых, потому что «новые заповеди» Христа («дела, которые Сын и Отец творят») могут быть исполнены только божественной благодатью. «Если вы будете поступать по уставам Моим и заповеди Мои будете хранить и исполнять их, то... поставлю жилище Мое среди вас, и душа Моя не возгнушается вами; и буду ходить среди вас и буду вашим Богом, а вы будете Моим народом» (Лев. 26:3-12). Но вместо хранения заповедей старого Закона умножились беззакония. И, вопреки условиям договора, «поставлено было жилище» Бога среди народа Божия, потому что Закон, который не исполнил народ, исполнил Искупитель его грехов. «И устроят они Мне святилище, и буду обитать посреди их; все, как Я показываю тебе, и образец скинии и образец всех сосудов ее; так и сделайте» (Исх. 25:8-9). Но истинное «святилище» Богу это божественная благодать, та «обитель», которую только Он Сам может сотворить в человеке: «и Мы придем к нему и обитель у него сотворим» (Ин. 14:23). «Так и сделайте» (Исх. 25:9) = «соблюдайте Мои заповеди» (Ин. 14:15). «И заключу с ними завет мира, завет вечный будет с ними. И устрою их, и размножу их, и поставлю среди них святилище Мое на веки» (Иез. 37:26). Где «поставлю среди них святилище Мое на веки» (Иез. 37:26) = «И Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек» (Ин. 14:16). Где «умоление Отца» это указание на то, что исполнение условий дарования благодати спасения совершенно не неподзаконными (подлежащими за это осуждению), но исключительно святыми делами и ходатайством Искупителя. «Ибо Христос, когда еще мы были немощны, в определенное время умер за нечестивых <...> когда мы были еще грешниками» (Рим. 5:6-8). Условие (Закон) не было выполнено народом Божьим, но обусловленное (благодать Нового Завета) все равно было даровано Богом, потому что Сын Божий исполнил Закон вместо народа. «...когда пришла заповедь, то грех ожил, а я умер; и таким образом заповедь, данная для жизни, послужила мне к смерти, потому что грех, взяв повод от заповеди, обольстил меня и умертвил ея. Посему закон свят, и заповедь свята и праведна и добра. <...> но грех становится крайне грешен посредством заповеди» (Рим. 7:9-13). Закон, вступив в силу, произвел не праведность (как следовало), но увеличил грех, то есть, беззакония народа, преступающего Закон. И так «как закон, ослабленный плотию, был бессилен,

то Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной в жертву за грех и осудил грех во плоти, чтобы оправдание закона исполнилось в нас, живущих не по плоти, но по духу» (Рим. 8:3-4). Однако «живущие по духу» («творящие дела, которые Я творю») это, опять-таки, живущие по благодати Божьей, сверхъестественной силе в сынах Божиих, делающей возможным исполнение еще более строгих заповедей Нового Завета. «...оправдавшись верою» [то есть, Милостью Божией, или той же благодатью, в преступлениях старого Закона] «мы имеем мир с Богом через Господа нашего Иисуса Христа, через Которого верою и получили мы доступ к той благодати, в которой стоим и хвалимся надеждою славы Божией» (Рим. 5:1).

Таким образом, парадокс спасения человека заключается в том, что оно от начала и до конца совершается Богом, Своею благодатью исполняющим и Ветхий, и Новый Завет: вместо человека (Христом – в первом случае) и через человека (в «сынах Божиих» – во втором), потому что благодать действует посредством спасаемого так же, как действовала посредством Христа, или вменяется «достойному» так же, как его оправдание (в несоблюдении ветхого Закона) Кровью Христовой. «..представьте себя Богу, как оживших из мертвых, и члены ваши Богу в орудия праведности <...> ибо вы <...> под благодатью» (Рим. 6:13-14). «...и уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2:20). «Вселюсь в них и буду ходить в них» (2Кор. 6:16)). «Хождение» Бога во святых – это и есть образ сотворения ими «дел, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит, потому что Я к Отцу Моему иду» (Ин. 14:12).

Аналогичное объяснение этого парадокса детерминизма содержится в «Послании патриархов» 1723 г., в основе которого лежит «Исповедание веры» Иерусалимского патриарха Досифея, одобренное на Иерусалимском Соборе 1672 г.

«Писание учит, что всякий верующий спасается верою и делами своими, и вместе с тем представляет Бога единственным виновником нашего спасения, поелику то есть Он предварительно подает просвещающую благодать, которая доставляет человеку познание Божественной истины и учит его сообразоваться с нею (если он не противится) и делать добро, угодное Богу, дабы получить спасение, не уничтожая свободной воли человека, но предоставляя ей повиноваться или не повиноваться ее действию». «А что человек по природе может делать добро, на это указывает и Господь, когда говорит, что язычники любят любящих их, и весьма ясно учит Апостол Павел (Рим. 1:19), и в других местах, где говорит, что *языцы, закона не имущие, естеством законная творят*. Отсюда очевидно, что сделанное человеком добро не может быть грехом; ибо добро не может быть злом. Будучи естественным, оно делает человека только душевным, а не духовным, и одно без веры не содействует ко спасению, однакоже не служит и к осуждению; ибо добро, как добро, не может быть причиной зла. В возрожденных же благодатно оно, будучи усиливается благодатью, делается совершенным и соделывает человека достойным спасения. Хотя человек прежде возрождения может по природе быть склонным к добру, избирать и делать нравственное добро, но чтобы, возродившись, он мог делать добро духовное (ибо дела

веры, будучи причиной спасения и совершаемы сверхъестественною благодатию, обыкновенно называются духовными), – для сего нужно, чтобы благодать предваряла и предводила, как сказано о предопределенных; так что он не может сам по себе творить дел, достойных жизни во Христе, а только может желать или не желать действовать согласно с благодатию». ⁸² Почему же остальной «мир» (Ин. 14:22) не делается «возрожденным», не становится «достойным спасения» («сверхъестественной благодати»), если он и «естеством законная творит», и получает «просвещающую благодать» вместе с «достойными» («возрожденными»)? Не потому ли, что он «противиться» этому не каким-либо иным образом, как тем, что приписывает это «достоинство» самому себе, своему естеству? Ведь, согласно св. ап. Павлу, благодать дается человеку не потому, что он сделал что-то достойное этого, но для того, чтобы он сделал это «достойное».

Поэтому в каждом ортодоксальном труде по догматике и в каждой проповеди, касающейся этого вопроса, мы так или иначе встречаем этот парадокс, то есть, потому, что он содержится в самом Евангелии. «По непреложному закону подвижничества, обильное сознание и ощущение своей греховности, даруемое Божественной благодатью, предшествует всем прочим благодатным дарам. Оно предуготовляет душу к принятию этих даров. Душа неспособна принять их, если предварительно не придет в состояние блаженной нищеты духа». ⁸³ То есть, сначала все-таки благодать, а потом только «ощущение греховности» и все остальные условия... дарования «прочих благодатных даров». Сначала благодать – а потом только вера как... условие дарования других даров Духа. «...даруемое Божественной благодатью предшествует всем прочим благодатным дарам». *Credo quia absurdum* («Верую, ибо абсурдно»)!

«Действу благодати Святого Духа предшествует прощение грехов с очищением сердца от страстей, — прощению и очищению предшествует возненавидение всего греховного, — а сему возненавидению — чувство осужденности и отвержения Божия. Это последнее приходит, когда пробудится совесть под действием страха Божия и начнет перебирать все срамоты и неправости жизни. Главное — пробуждение страха Божия и совести. Это стихии нашего духа. Оживают они действием благодати предваряющей». ⁸⁴ Снова точка отсчета в «алгоритме спасения», или то, что предшествует всему, это «действие благодати предваряющей», а не какая-либо инициатива и действие человека, как это может показаться в первых фразах. «Благодать всегда благодать, и ни к какому труду не привязана. Кто привязывает ее к труду, тот за это самое может лишиться ее, — затвердите это хорошенько.

82 Послание патриархов Восточно-кафолической Церкви о православной вере 1723 г. §§ 4, 14. Цит. изд. С. 142-197.

83 свт. Игнатий (Брянчанинов). Аскетические опыты. Слово о спасении и христианском совершенстве / Полн. собр. творений святителя Игнатия Брянчанинова. Изд.-2. М., «Паломник», 2014. Т.2. С.305.

84 свт. Феофан Затворник. Письма о разных предметах веры и жизни. М., «Правило веры», 2007. С.542.

Научительные отступления благодати направлены именно к тому, чтоб пособить затвердить сей спасительный урок». ⁸⁵ Как же так, если все Евангелие об этом, о необходимости делами доказывать свою веру и любовь к Богу, стяжая свое спасение? – Разумеется. Только в конечном счете – все это тоже тайные действия в человеческом сердце Бога Милующего, умножающего благодать в ответ на умножение человеческих грехов, действующего в «достойных» Своей спасающей благодатью и пробуждающего совесть грешников Своей просвещающей благодатью... «Внутреннего человека Бог созидает. Но Бог начинает действовать внутри, когда человек сознает себя совершенно ничем по всем частям, и предаст себя всецело в руки Божии, вседетельству Божию». ⁸⁶ Но когда же человек «сознает себя совершенно ничем по всем частям, и предаст себя всецело в руки Божии»? По тому же непреложному правилу: «Это стихии нашего духа. Оживают они действием благодати предваряющей». Вот и получается, что благодать – это альфа и омега нашего спасения. А посередине, как в скинии, и располагается субъект спасения со своими природными «энергиями» («стихиями нашего духа»), увлекаемый благодатью, преображающей его естество в «достойную» обитания Бога «обитель». «Бог устроит спасение каждого так: кто гож, того Он влечет [предваряющей благодатью] к Сыну; Сын грядущего приемлет; принятого преобразует [спасающая] благодать Святого Духа. Это первый период, приготовительный. Он длится с призвания до того момента, когда изречется в сердце: Бог есть действуя вся во всех, и родится полное предание себя вседействию Божию. Отсюда начинается Божеское в человеке действие чрез человеческие, однако ж, силы, или богочеловечное. Се — второй период. Третий период — покой в Боге, <...> блаженство вечное». ⁸⁷ Но кто же может быть «гож» сам по себе, если «Бог есть действуя вся во всех» и «устраивает спасение каждого» именно прежде того, как тот стал «гож» для этого, будучи «единственным виновником нашего спасения»?

Так пал Люцифер, сделавшийся себя равным Богу и лишившийся за это своего ангельского достоинства. «Ты был помазанным херувимом, чтобы осенять, и Я поставил тебя на то; ты был на святой горе Божией, ходил среди огнистых камней. Ты совершен был в путях твоих со дня сотворения твоего, доколе не нашлось в тебе беззакония. <...> От красоты твоей возгордилось сердце твое, от тщеславия твоего ты погубил мудрость твою; за то Я повергну тебя на землю, перед царями отдам тебя на позор» (Иез. 28:14-17). Тем же «знанием добра» и «становлением богами» (Быт. 3:5) он прельстил первых людей, потерявших, тем самым, то достоинство, с которым они были сотворены, ничего не сделав для этого, потому что «если по благодати, то не по делам; иначе благодать не была бы уже благодатью» (Рим. 11:6). Тем же «лжеименным» гнозисом обольщаются и потомки ветхого Адама. Приписывание себе праведности (соблюдения Закона) становится причиной отвержения Спасителя иудеями и лишения их обетованного Царства. В

85 Там же; с.536.

86 Там же; с.547.

87 Там же; с.558.

дальнейшем (в каббале) это приводит к обожествлению самого Израиля как Мессии и Бога во плоти. То же самое происходит в гностицизме на почве Христианства (Нового Завета): гностик почитает себя а). Нравственно Прекрасным Человеком и б). обладающим «эзотерическим знанием» пути «соединении с Абсолютом». «Но несмотря на то, что все святые ангелы и человеки обоживаются посредством одной лишь Божией энергии, – и то не всей, а некоей малой части и как бы ничтожной капли в сравнении с оным морем, по словам Златоустого богослова [Беседа на псалом 44, 2–3, PG 55, 186], – а воспринятое Словом от нас [человечество] – одной из трех ипостасей, не пропустивший ни одного самого большого злочестия и безумия Акиндин показывает себя высшим не только богоносцев и всех вообще ангелов и человеков, но и Самого – увы! – единственного Христа. Ибо он утверждает, будто Бог соединяется с ним и его последователями по всей не только лишь божественной энергии, но и сущности. Ведь именно это и сам он вводит посредством своих писаний, и своих последователей убеждает думать и говорить, дабы, как он говорит, Бог не претерпел разделения на части, если будет не совершенно весь соединен с ними».⁸⁸ Причиной «злочестия» варлаамита, как в случае каббалиста, оказывается лжеучение именно о теозисе, или неверное решение все того же парадокса спасения. «Чуждоприсвоение духовное (себе приписывание успехов) является в разных видах, и бывает причиною научительного отступления благодати».⁸⁹ А бывает такое «чуждоприсвоение духовное», которое становится причиною уже окончательного отступления благодати, когда «мир» (человек «мира») почитает себя самого Богом: или причастным Ему онтологически (то есть, природно); или (в более умеренной форме этого гностического детерминизма), когда человек «мира сего» считает, что он сам совершает спасительные (то есть, сверхъестественные) действия. «Но и когда мессалиане говорили, что сущность Божия причастуема, тем кто, по их мнению, очищен, и ссылались на евангельское “Я и Отец приидем и обитель в нем сотворим”, и сие для своего лжеверия сильно извращали, против сих мессалиан составлен был собор [390 г.], отвергающий их лукавое мнение “происходит пришествие Утешителя и обитает в достойных Бог, но не по природе божественной”».⁹⁰ Иными словами, за мессалианством стояли те же греховные страсти гордости и тщеславия, или то же «чуждоприсвоение духовное (себе приписывание успехов)» в деле «очищения», «исполнения заповедей», «веры» и «любви» к Богу, и, в конечном счете, причастия самой Его сущности, становления Богом по природе, или «единосущным» Ему.

88 свт. Григорий Палама. Анtirретики против Акиндина. Слово 1, гл.7, 36-37 (XXXIX-XL) / свт. Григорий Палама. Анtirретики против Акиндина. Краснодар, «Текст», 2010. С.26.

89 свт. Феофан Затворник. Письма о разных предметах веры и жизни. Цит изд. С.551.

90 Соборный томос, изложенный божественным и священным собором, собравшимся против единомышленников Варлаама и Акиндина, в царствование благочестивых и православных царей наших Кантакузина и Палеолога (1351). Русский перевод: <http://rwmiosini.blogspot.com/2017/06/1-1351.html>

Поэтому варлаамизм для Паламы это ренессанс мессалианства. А варлаамизм, в свою очередь, подобен в этом отношении новому гностицизму: масонству, шеллингианству, почвенничеству, софиологии... Суть всех этих лжеучений заключается как раз в идее самоспасения, в делании себя Богом если не по сущности (единой субстанции «абсолюта», «нравственной природе» и т.п.), то по теургии дел, «достойных спасения». «Те, которые дают добрым делам падшего естества не заслуживаемую ими высокую цену, впадают в величайшую душевредную погрешность. Они впадают, не понимая того, в уничижение и отвержение Христа. <...> этим выражается мысль, что Искупление и Искупитель не были необходимостью для человека, что человек может удовлетворить своему спасению собственными средствами. <...> Это значит: в образе мыслей (мудровании), допускающем достоинство собственной правды человеческой перед Богом по явлению христианства, непременно существует богохульное понятие, окрашивающее весь этот образ мыслей, понятие о не необходимости Христа для спасения, понятие, равновесное отвержению Христа».⁹¹

В качестве примера подобного «мудрования» можно привести «богословие личности» прот. Георгия Флоровского, позиционированное им и как «возрождение» патристики, актуализированную ортодоксию. «В работе “Эволюция и эпигенез” (1930) Г. Флоровский утверждает центральность личности в истории. Если природа является областью родового бытия, то история есть область бытия личностного. Нельзя строить историософские модели без философской антропологии. Если понятие развития относится к сфере природного бытия, то к становлению личности больше подходит понятие “эпигенез”, прирост бытия. Область истории характеризуется творческой свободой, наличием чистого выбора. В природе и истории действует разная причинность. Между “причинностью посредством необходимости” и “причинностью посредством свободы” есть существенная несоизмеримость. Свобода есть разрыв в причинно-следственных рядах. Этот разрыв заключается не в реализации менее вероятных следствий из одной причины, а в том, что природа трансформируется в царство смысла. Из “А” рождается невероятное “В”. Всякое действительно свободное действие есть чудо, как самосушащая свобода, творящая мир “из ничего”. Сверхъестественный смысл эпигенеза отражается также и на природе, т.к. человек к ней принадлежит. История придаёт смысл природе. Истинный субъект истории есть личность, а не “общество”, “государство”, “народ”, “раса”».⁹² Мы видим здесь, что принципиальный сотериологический вопрос «причинности» как последовательности «трансформирования природы в царство смыслов [логосов]» Флоровский решает скорее по Шеллингу и Шлейермахеру, чем по

91 свт. Игнатий (Брянчанинов). Слово о спасении и христианском совершенстве. Аскетические опыты. Цит. изд. Т.2. С.301.

92 Флоровский Г., прот. Эволюция и эпигенез / Флоровский Г., прот. Вера и культура. СПб., 2002. С. 435 / Флоровский Г., прот. Спор о немецком идеализме / Флоровский Г., прот. Христианство и цивилизация. СПб., 2005. С. 416 / Рупова Р.М. Богословие истории прот. Георгия Флоровского как русло патристики. [Электронный ресурс] / URL: <https://bogoslov.ru/article/6174313>

святым Отцам Церкви (или скорее по Варлааму, чем по Паламе). «Сверхъестественный смысл эпигенеза» у Флоровского осуществляет сама «свободная» человеческая «личность», а не Бог Своею благодатью. Благодать здесь именно привлекается «самобытным творчеством» «свободной личности», согласно постулатам «научного направления синергической антропологии». И это типичная теургия нового гностицизма как религии самоспасения. «"Христианство есть история от начала и до конца", — писал Г. Флоровский. В постижении истории Г. Флоровский проводил антропологическую линию, переводя её в богословский ракурс: "Как наука о человеке, история с необходимостью должна быть наукой богословской, коль скоро мы признаём, что конечная правда о человеке открыта в центральном христианском догмате о Боговоплощении"». ⁹³ В таком случае, «богословие личности в истории» Флоровского это и есть скрытый неогностический антропотейзм, «злочестивое» (согласно паламизму) наделение разумной твари функциями и свойствами нетварной природы. Или – другими словами – тот же вопрос апостола Иуды-не-Искарриота («Господи! Что это, что Ты хочешь явить Себя нам, а не миру?»), только заданный уже не с целью узнать ответ на него, но – устроить полемику, или уже в позе Иуды Искариоты: «А что это Ты не хочешь явить Себя миру? А почему бы Тебе теперь вместе со Отцем и Святым Духом не воплотиться в мировую историю?» и т.д. по Гегелю и иже с ним. «...каждый человек является тем, чем, по выражению Вл. Соловьева, "задумал его Бог в вечности". Но, являясь сверхприродной личностью, творчески-свободной сущностью, человек существует потому и вследствие того, что он есть абсолютная мысль Бога. Кроме всего, личность является для человека заданием. Цель личности коренится в задаче, обращенной к миру, и она состоит в преодолении себя самого – не в спасении, а, если можно так сказать, в том, чтобы стать прозрачным для благодати. Связь с ценностью, отношение к ней и есть такой путь: "полнота ценности" возникает и может возникнуть в эмпирическом мире потому, что Бог, "сокровищница блага", противостоит миру, пребывая над ним. В абсолютном смысле "сокровищница блага" реальна, оставаясь нереальной в сем мире, пока она не будет усвоена человеком посредством творческой свободы. В ее усвоении творческой свободой человека заключается сверхприродное содержание истории и последний смысл эпигенеза». ⁹⁴ Что это, если не кабалистический «синтез»? И поэтому здесь уже нет евангельского парадокса детерминизма, вернее – он преодолевается совершенным иным способом: Человеческая Личность, будучи «сверхприродным» существом, способна (путем духовной эволюции) становится «прозрачным для благодати», и потому не нуждается в пресловутом «спасении» кем-то другим, ввиду того, что призвана творчески решать эту историческую задачу по «преодолению себя-эмпирического» в качестве «частицы абсолюта».

Тогда как в Ортодоксии как таковой благодать это то, что определяет и

93 Михайлов П. Б. Категории богословской мысли. М., 2013. С. 294 / Рупова Р.М.

Богословие истории прот. Георгия Флоровского как русло патристики. Цит. изд.

94 Флоровский Г. Эволюция и эпигенез / Флоровский Г. Христианство и цивилизация. СПб, изд. Русской Христианской гуманитарной академии, 2005. С.439.

предопределяет. В отношении человека и его добродетелей божественная благодать это всегда причина, а не следствие; это производительная сила, а не производное; это всегда обуславливающее и безусловное, а не обусловленное. Потому что благодать может быть обусловлена только самой благодатью, будучи атрибутом божественной природы, являющейся причиной самой себя. «И от полноты Его все мы приняли и благодать на благодать, ибо закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа. Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин. 1:16-18).

Послание к Галатам и «Ответы галлам»

(что такое полупелагианство)

Второй Аравсионский (г. Аравсион, совр. Оранж, Франция) собор 529 г. подвел итог одной из самых существенных богословских полемик в истории Церкви о соотношении божественной благодати и действий человека в деле спасения. Спор, начатый блж. Августином и Пелагием, после осуждения учения последнего на Карфагенском соборе 418 г. был возобновлен сторонниками концепции синергии (монашескими общинами сначала северно-африканского города Адрумет, затем Южной Галлии) и тем же епископом Гиппона и (после его смерти в 430 г.) его последователями (Проспером Аквитанским и Фульгенцием Руйспийским, в частности). Собор в Аравсионе продолжил дело Карфагена и Эфеса (Вселенского собора 431 г., повторившего анафемы Карфагена), классифицировав учение о синергии как «полупелагианство», то есть, искажающее догматическое учение Церкви. Между тем в православной литературе укрепилось мнение, что Второй Аравсион это сугубо «западный собор», не имеющий авторитета для Восточной Церкви, традиции которой, напротив, соответствует учение о синергии преп. Иоанна Кассиана Римлянина (представителя общин Южной Галлии). «Учение о благодати, принятое на А<равсионском> С<оборе>, было одобрено папой Бонифацием II и стало господствующим в Зап. Церкви на протяжении всего раннего средневековья. В католич. богословии Нового времени именно позиция А. С. была признана истинно католич., в то время как за учением Иоанна Кассиана закрепился термин полупелагианство. На Востоке авторитет прп. Иоанна Кассиана как учителя Церкви никогда не ставился под сомнение (см., напр., Иоанн, прп. Лествица. IV 105; Phot. Bibl. Cod. 197). Учение Иоанна Кассиана наиболее детально разрабатывает правосл. взгляд на соотношение свободы воли человека и Благодати (иером. Феодор (Поздеевский), Ю. Малков)».⁹⁵ Насколько это соответствует действительности, мы сейчас и попробуем выяснить.

Прежде всего, посмотрим на представительство собора. «Созван по инициативе председательствовавшего на Соборе свт. Кесария, еп. Арелатского, по вопросу о соотношении свободы воли и Божественной благодати. В нем участвовали 14 епископов. Собор принял 25 правил и «Определение веры» (Definitio Fidei), в основу к-рых были положены «Главы» (Capitula) папы свт. Феликса IV (III) против Пелагия, Целестия, Юлиана, еп. Экланского, и Фауста Регийского, направленные свт. Кесарию накануне Собора. В постановлениях Собора, каждое из к-рых сопровождается цитатой из блж. Августина, заметно стремление утвердить авторитет гиппонского святителя, к-рый еще в кон. V в. ставился под сомнение, напр. Фаустом Регийским (De grat. I 6). Вместе с тем Собор осудил мн. положения учения о

⁹⁵ Аравсионские соборы. Православная энциклопедия. М., Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2003. Т.3. С.160-161.

Божественной благодати прп. Иоанна Кассиана (хотя его имя и не называется)». ⁹⁶ Хотя Кесарий Арелатский и папа Феликс IV канонизированы в Католической церкви, тем не менее, повторим, их позиция по интересующему нас вопросу была голосом всей Церкви того времени (по этой же причине Августин примерно тогда же был прославлен как Учитель Церкви на Пятом Вселенском соборе в 553 г.).

Дополнительным подтверждением этого служит то, что определения Второго Аравсионского собора приводит митр. Макарий (Булгаков) в своем академическом труде по православной догматике. «А собор аравсийский II (в 529 г.) постановил: “если кто утверждает, что для очищения нас от грехов Бог ожидает нашего изволения, а не исповедует, что самое изволение очиститься происходит в нас чрез изливание Св. Духа и Его содействие, – тот противится Духу Святому” (прав. IV). И далее: “если кто утверждает, что человек может, по силам своей природы, помышлять, как должно, или избирать нечто доброе, относящееся к вечному спасению, и соглашаться на принятие спасительной, т.е. евангельской проповеди без просвещения и внушения от Духа Святого, – тот обольщается духом еретическим” (прав. VII)». ⁹⁷ Причем владыка Макарий приводит эти цитаты в числе других соборных решений, осудивших именно пелагианство, а не что-либо другое («определения соборов, бывших на Пелагия»). Разумеется, «неопатристика» увидит в этом только лишнее подтверждение «латинской души Макария», то есть, свидетельство рокового влияния западной схоластики на школьное богословие Русской Церкви того времени. Поэтому мы не будем акцентировать внимания на этом обстоятельстве и переходим к содержательной части той полемики, которая получила название «полупелагианского спора».

Наиболее принципиальными здесь являются следующие вопросы. Во-первых, это вопрос каузальности, или причинно-следственной связи (что за чем следует: благодать за действиями человека или наоборот). Во-вторых, количество природных действий, приводящих к спасению (монергизм августианства и синергия полупелагианства). В-третьих, корреляция действий человека и его участи в вечной жизни, или вопрос воздаяния на Страшном суде. И в четвертых, количество природных волей, необходимых для спасения.

* * *

В отношении причинности у Августина все было предельно ясно и однозначно: предшествование человеческих добродетелей благодати есть один из характерных признаков «новых еретиков – пелагиан, в заблуждение которых впадает [всякий] думающий, будто благодать Божия, которая единственная через Господа нашего Иисуса Христа освобождает человека, дается по каким-либо человеческим заслугам». ⁹⁸ Вне всякого сомнения, таковым было и учение

96 Аравсионские соборы. Православная энциклопедия. Цит. изд. Т.3. С.160-161.

97 митр. Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие. Т.II. §186 / Митрополит Московский и Коломенский Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие. СПб., 1883. Т.2. С.262.

98 блж. Августин. Письмо 215 (К Валентину Адруметскому второе) / Блаженный

Вселенской Церкви того времени. То есть, именно это определено на нескольких североафриканских соборах (в том числе – Втором Аравсионском) и подтверждено в Эфесе. «Принесут они» [делегаты Адрумета, посланные в Гиппон для личных разъяснений Августина] «с собой и другие [сочинения], которые сочли мы необходимым направить вам; из них сможете вы узнать, каким образом католическая Церковь, по милосердию Божию, обезвредила отраву пелагианской ереси. [В число этих сочинений входят послания], написанные папе Иннокентию, епископу города Рима, на поместном Карфагенском соборе [416 г.] и на соборе Нумидийском [416 г.] и [еще одно] более подробное [послание] пяти епископов, и то, что ответил он на три этих письма; также [входит туда то], что было написано папе Зосиме на Африканском соборе [XV Карфагенский собор 417 г.], и ответ его, посланный всем епископам вселенной; [а также и то], что мы кратко постановили против этой ереси на последнем полном соборе всей Африки [XVI Карфагенский собор 418 г.]; и сверх того, упомянутая моя книга, которую я написал для вас [“О благодати и свободном решении”]». ⁹⁹

Непосредственно послужившее началом спора с приверженцами синергии Письмо римскому пресвитеру Стиксу (будущему папе), написанное Августином в 418 г., было лишь одним из посланий подробного рода, которое епископы Африки, «обезвредившие отраву» пелагианства, посылали в разные концы христианской ойкумены. То есть, это было не что иное, как «авторский комментарий» к определениям Карфагенского собора, осудившего пелагианство. Критическая реакция на него со стороны Адрумета автоматически означала близость к пелагианству. То же самое касается вступившей позже в полемику Южной Галлии. «Зарождение веры скорее связано с человеческим решением, чем с Божественным приуготовлением. Августин с силой отвергает это мнение, ибо если человеческая инициатива предшествует благодати, значит, благодать утрачивает свое качество дара и становится наградой данной за заслуги. Именно утверждение, что источником веры является человеческое действие, позднее оказалось в центре споров, которые разгорелись в Южной Галлии». ¹⁰⁰ Но если в африканском Адрумете (находившемся с Гиппоном в одной юрисдикции и традиции) не было ни серьезных богословов, ни полемической напряженности, то на юге Европы комментарии Августина к определениям Карфагена нашли уже настоящее сопротивление. «Главные столкновения в последние годы жизни Августина были не с африканцами. Юлиан из г Эклана в Италии и полупелагиане в Галлии. То, что происходило в Адрумете, вряд ли можно назвать спором

Августин. Антипелагианские сочинения позднего периода. М., «АС – ТРАСТ», 2008. С.140

99 Там же; с.141.

100 Уивер Р.Х. Божественная благодать и человеческое действие: исследование полупелагианских споров. [Пер. с англ.: А.В. Кырлежев]. М., Центр библейско-патрологических исследований по делам молодежи РПЦ. Изд. «Империум Пресс», 2006. С.25. Далее цитаты из этого издания с указанием автора и номера страницы в скобках.

большого масштаба» (Уивер. С.24). «В отличие от споров в Адрумете, где для успокоения достаточно было разъяснить недоумения, возникшие у расположенных к нему людей, спор в Южной Галлии лишь усиливал противостояние. Каждое слово, имеющее целью прояснить учение Августина, вызывало еще большие подозрения. Именно в такой атмосфере в 429 г. Августин пишет два своих последних трактата *De praedestinatione* (“О предопределении святых”) и *De dono perseverantiae* (“О даре пребывания в добре”)) (Уивер. С.69).

Определения Второго Аравсионского собора подтвердили ортодоксальную истину августианского решения вопроса каузальности и, соответственно, ложность мнения противоположной стороны. «Если прп. Иоанн Кассиан допускал наличие в человеке волеизъявления к добру, к-рое действует совместно с необходимой для спасения благодатью (Collat. XIII 18), то Собор четко заявил, что после грехопадения “так поколеблена и умалена (*inclinatum et adtenuatum*) была свободная воля, что никто после этого не может ни любить Бога как должно, ни верить в Бога, ни творить ради Бога добро, если на него прежде не снизойдет Божественная благодать”. Иоанн Кассиан допускал как предшествующее действие благодати, побуждающей к добру, так и последующее благому изволению. Согласно же постановлениям Собора, “во всяком благом деле не мы начинаем и после этого получаем помощь Божиего милосердия, но Он прежде вдохновляет нас к вере и Своей любви”. Собор делает важное разъяснение этого утверждения, согласно к-рому не умаляется значение христ. подвига и принятие благодати верующими связывается с сакральной жизнью Церкви: “После принятия посредством Крещения благодати, все крещеные, если они хотят благочестиво подвизаться, с помощью и содействием Христа могут и должны исполнить то, что служит ко спасению души” (Defin. Fid.)».¹⁰¹

* * *

В вопросе Страшного суда сторонники синергии видели наиболее слабое место доктрины монергизма (самовластия благодати), находя здесь явное противоречие Евангельскому учению о воздаянии каждому за его дела, божественной оценке их в духовно-юридическом плане, имеющей решающее значения для судьбы человека в вечности. «Я есмь испытующий сердца и внутренности; и воздам каждому из вас по делам вашим» (Откр 2:23). «...и соберутся пред Ним все народы; и отделит одних от других, как пастырь отделяет овец от козлов; и поставит овец по правую Свою сторону, а козлов — по левую. Тогда скажет Царь тем, которые по правую сторону Его: приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира: <...> истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне» (Мф 25:32-40). Поскольку августианство учило о том, что все достойные спасения дела совершает Сам же Бог Своею благодатью, действующей посредством христианина, то справедливость оправдания одних и осуждению других оказывается подорванной, если не полностью упраздненной: собственные усилия человека

101 Аравсионские соборы. Православная энциклопедия. Цит. изд. Т.3. С.160-161.

в таком случае лишаются всякого значения для его посмертной участи. «... поскольку благодать [по Августину] оформляет человеческие действия, именно Божественное воздействие на человеческую деятельность, а не собственно человеческая деятельность определяет конечную участь человека. Эта проблема имела ключевое значение для монахов. Монашеский идеал заключался в том, что человек благодаря собственным усилиям, хотя и не без участия благодати, строит свою жизнь в соответствии с монашеской дисциплиной, чтобы таким образом в конечном счете достичь единения с Богом. А поэтому постановка вопроса о соотношении человеческих действий и их результатов, о связи между образом жизни человека и его вечной участью стала вызовом для монашеского делания как такового» (Уивер С.11-12).

Мы видим здесь пелагианскую логику новых оппонентов Августина: это буквально те же самые аргументы, которые проповедавший и ведший аскетическую жизнь Пелагий выдвигал против сотериологического монергизма августианства, находя его разрушительным для своего представления о значении личных подвигов.

*«В этом-то, говорю я, и заключается вся честь природы нашей, в этом-то и есть ее достоинство, из-за этого, наконец, все великие люди и заслуживают хвалы и награды. И вообще не было бы никакой добродетели у того, кто пребывает в добре, если бы он не имел возможности перейти на сторону зла. Ибо волей своей Бог даровал своему разумному творению добровольный выбор и свободную волю».*¹⁰²

И это чисто гуманистическое, языческое (платоническо-стоическое) учение. Сами категории, которыми мыслили пелагиане и полупелагиане, неевангельские, нецерковные, но – этические, «нравственно-метафизические» (в терминах кантианства), или «нравственно-монические» (в терминах «новых ортодоксов»). «В основе монашеского подвига лежало определенное понимание того, как соотносятся человеческие усилия и Божественная благодать. Монахи считали, что целью жизни является единение с Богом, а условием достижения этого единения — такой образ жизни человека, который согласуется с Богом. Соответственно, преимущество монашества заключалось в том, что оно обеспечивало определенную общественную среду для возрастания человека в совершенстве» (Уивер. С.12). – Средневековыми французскими монахами двигала угроза «духовным преимуществам» их рыцарского «образа жизни»... Это тоже типично пелагианский мотив:

*«Места в царстве небесном не для всех одинаковы, они даются сообразно земным заслугам. Разным делам подобает разное воздаяние за них. Сколь сиял здесь человек своей святостью, столь и там он воссияет. Ныне же напряги всю силу своего ума, дабы небесной жизнью на земле уготовила ты себе награду на небе».*¹⁰³

На что это похоже в Евангелии? – Правильно, вот на это: «Пришедшие же

102 Пелагий. Послание Деметриаде / Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., «Наука», 1987. С.597.

103 Там же; с.617

первыми думали, что они получат больше, но получили и они по динарию; и, получив, стали роптать на хозяина дома и говорили: эти последние работали один час, и ты сравнял их с нами, перенесшими тягость дня и зной. Он же в ответ сказал одному из них: друг! я не обижаю тебя; не за динарий ли ты договорился со мною? возьми свое и пойдешь; я же хочу дать этому последнему [то же], что и тебе; разве я не властен в своем делать, что хочу? или глаз твой завистлив оттого, что я добр?» (Мф 20:10-15). И еще вот здесь та же самая мотивировка: «Пришел в Капернаум; и когда был в доме, спросил их: о чем дорогою вы рассуждали между собою? Они молчали; потому что дорогою рассуждали между собою, кто больше. И, сев, призвал двенадцать и сказал им: кто хочет быть первым, будь из всех последним и всем слугою. И, взяв дитя, поставил его посреди них и, обняв его, сказал им...» (Мк 9:33-36). «... истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное; итак, кто умалится, как это дитя, тот и больше в Царстве Небесном» (Мф 18:3-4). Именно умаление такого рода (единственно угодное Богу, подлинно ортодоксальное) и совершало августианство своим антропологическим минимализмом, полностью и без остатка отдавая заслугу спасения человека Божьей благодати и милости. В концепции же синергии в этом плане продолжался пелагианский «торг»: что отдать Богу, а что удержать за собой, за своими «преимуществами» как «выдающегося церковного деятеля» и «заслуженного святого». «Серьезный вызов такому пониманию монашеского делания возник тогда, когда некоторые монахи задались вопросом о том, существует ли какая-то связь между действиями человека и его участью в вечности. Источником этого вызова стало учение Августина, которое совсем не так как монашество рассматривало средства, благодаря которым человек достигает спасения или восстановления в Боге. По мнению епископа Гиппонского такое восстановление зависит скорее от Божией благодати, подаваемой свободно и независимо от человеческих заслуг, чем от определенного образа жизни человека или характера человеческих действий. Следствием такого взгляда был разрыв связи между деяниями человека и его конечной участью, поскольку восстановление целиком связано с Божией благодатью, а вовсе не с нравственными достижениями человека. <...> Учение Августина поставило под вопрос монашеский образ жизни, потому что, как было показано, этот образ жизни опирался на богословское понимание взаимосвязи человеческой свободы и Божественного Суда. Свобода является гарантией того, что человек определяет свои собственные действия и что он морально ответственен, то есть, способен выбирать между добром и злом. Божественный Суд является гарантией того, что Бог справедлив, вознаграждая или наказывая в соответствии с действительным характером человеческих действий, а не с критериями которые совершенно непостижимы» (Уивер. С.12-13).

«Нравственные достижения человека», «свобода человека», «моральная ответственность человека»... Это, говорите, ближе «восточной патристике»? – Только в том случае, что «святыми отцами» Восточной Церкви являются Эразм Роттердамский и Бенедикт Спиноза, Иммануил Кант и Фридрих Шеллинг, Алексей Хомяков и Федор Достоевский... Это их чисто

гуманистическая (гностиическая) постановка вопроса, или все то же пелагианство, по сути.

*«Благо природное присуще, таким образом, вообще всем, оно может открыться и обнаружиться также и у язычников, которые вовсе не чтут Бога. <...> Если же люди без Бога показывают, какими они сотворены, то поразмысли о том, что могут свершить христиане, природу и жизнь которых Христос направил на лучший путь и которым к тому же помогает Божья благодать!».*¹⁰⁴

*«Поймите меня: самовольное, совершенно сознательное и никем не принужденное самопожертвование всего себя в пользу всех есть, по моему, признак высочайшего развития личности, высочайшего ее могущества, высочайшего самообладания, высочайшей свободы собственной воли. Добровольно положить свой живот за всех, пойти за всех на крест, на костер, можно только сделать при самом сильном развитии личности. Сильно развитая личность, вполне уверенная в своем праве быть личностью, уже не имеющая за себя никакого страха, ничего не может и сделать другого из своей личности, то есть никакого более употребления, как отдать ее всю всем, чтоб и другие все были точно такими же самоправными и счастливыми личностями. Это закон природы...».*¹⁰⁵

Отсюда и полемика последних с церковной «схоластикой», клеймимой, опять же, как «западное» (то есть, августианское) влияние, «пережиток» средневековья. «В Русской Церкви недавно создано новое богословское направление, причиной возникновения которого послужило стремление как-либо оживить в сознании верующих мертвую богословскую науку, освободив само Христианское вероучение от его малопонятности, формальности. <...> Согласно сему своему желанию, богословы [нового направления] пытаются показать, что догматы Христианского вероучения нужны для жизни человека не потому, что в совокупном содержании их дана миру великая истина Божьего спасения мира, а потому что каждый из них, будто бы, может служить в качестве начала возбуждающего и укрепляющего в человеке его инстинктивное влечение к добру. Отсюда у преосвященных богословов являются потуги мысли отыскать какие-либо “нравственные идеи”, заключающиеся в догматах Церкви, и тем показать, так сказать, жизненную необходимость сих догматов в деле нравственного развития человека. <...> Сверхъестественное начало, будто бы, уничтожает значение за личным произволением самого спасающегося человека, и, подменяя его жизненный нравственный подвиг каким-то магическим действием над человеком, тем неизбежно разрушает и само спасение, которое тождественно нравственному совершенству».¹⁰⁶

104 Там же; с.598

105 Достоевский Ф. Зимние заметки о летних впечатлениях / Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в тридцати томах. Л., «Наука», 1973. Т.V. С.79.

106 свцм. Виктор (Островидов), еп. Глазовский. Новые богословы. «Церковь», 1912.

Возвращаясь к вопросу о воздаянии как аспекте полемики, где позиции сторонников синергии кажутся наиболее сильными (а позиции августианского монергизма – не продуманными до конца, если вообще не упущенной Августином из вида стороной дела), необходимо отметить следующее. Не соответствующей Священному Писанию здесь оказывается как раз представление о Страшном суде галльских богословов. Страшный суд в их понимании – это аналог человеческого судебного процесса, где будут «прения сторон», выступления «адвокатов» и «прокуроров», доводы «за» и «против», экспертная оценка «нравственных достижений человека» и т.д. В реальности же (то есть, согласно Ортодоксии) ничего этого не будет. Потому что оправданные, или спасенные, вообще не приходят на Страшный суд. Соответственно, все, кто «получит повестку», на него, будут осуждены. «Верующий в Него не судится, а неверующий уже осуждён, потому что <...> дела их злы» (Ин 3:18-19). Поэтому этот Суд и называется Страшным, что на нем невозможно будет оправдаться. «Истинно, истинно говорю вам: слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную, и на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь. Истинно, истинно говорю вам: наступает время, и настало уже, когда мертвые услышат глас Сына Божия и, услышав, оживут. Ибо, как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе. И дал Ему власть производить и суд, потому что Он есть Сын Человеческий. Не дивитесь сему; ибо наступает время, в которое все, находящиеся в гробах, услышат глас Сына Божия; и изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло — в воскресение осуждения» (Ин 5:24-29). Это и означает, что духовно воскресенные благодатью творят дела достойные спасения. Их оправдание (или спасение) осуществляется Богом в этой земной жизни. Поэтому они уже не приходят на последний Суд после всеобщего воскресения, приняв Царствие Небесное, «пришедшие в силу» божественной благодати, «как дитя», то есть, покорившись этой божественной силе, творящей через них святые дела веры. Тогда как воздаяние по собственным делам человека, это всегда осуждение, потому что дела каждого, пришедшего на Страшный суд, осудят его. Именно потому, что сам по себе человек не может творить дел, достойных Царствия Божьего. Такие святые дела способна творить только сила, тождественная этому Царству по своей природе, то есть, божественная благодать. «...пребывает в заблуждении и тот, кто полагает, когда речь заходит о Господнем Суде, что человек <...> не судится по своим делам. <...> [грешники] получают осуждение не только за первородную [вину], но и за [злые] заслуги собственной воли. А добрые приобретают награду в соответствии с заслугами их доброй воли, но саму эту добрую волю они приобрели по Божией благодати, и таким образом исполняется написанное: Ярость и гнев, скорбь и теснота всякой душе человека, делающей злое, во-первых, иудеям, потом и эллинам. Напротив, слава и честь и мир всякому, делающему доброе, во-первых, иудею, потом и эллину [Рим 2:8-10]».¹⁰⁷

№ 16. С. 381-383.

107 блж. Августин. Письмо 215. Цит. изд. С.141.

Отсюда другое богословское недомыслие галльских монахов, лежащее в основе их концепции, а именно, само представление о синергии как двух природных действиях, равно необходимых для спасения: человеческом и божественном. Приоритет, разумеется, при этом отдавался благодати, в чем виделось ими самими (и продолжает видеться их апологетами из числа «новых ортодоксов», или представителей глаголемой «неопатристики») истинно-христианская поправка одновременно августинизма и пелагианства, пресловутый «царский путь» Православия между двумя богословскими «крайностями»... То есть, признание значения человеческих действий для спасения нейтрализовало уклон августинизма в «самовластие благодати», или учения о предопределении ко спасению (что одно и то же), а признание первичности благодати и ее решающей вкладе в спасение человека нейтрализовало уклон пелагианства в «нравственное самосовершенствование» как односторонний детерминизм человеческих дел в отношении участи в вечной жизни. Так вот недомыслие сторонников синергии здесь состоит, опять же, в том, что в августианском сотериологическом монергизме никакого отклонения от Евангелия, никакой богословской «крайности» в этом отношении не было. Природных действий в христианине (субъекте спасения), разумеется, остается два и после «воипостазирования» (в терминах паламизма) как духовной «имплантации» благодати. Только источником спасения из этих двух природных действий является одно действие – разумеется, божественное. Собственно, человеческие (тварные) действия, конечно же, продолжают совершаться «избранным» (как и Богочеловеком), но не они являются источником, собственно, дел веры, которые совершаются силой исключительно благодати. «Божество, конечно, передает телу Свои собственные преимущества, но само остается непричастным страстям плоти. Ибо каким образом Божество действовало через посредство плоти, таким плоть Его не страдала также через Божество. Ибо плоть получила наименование орудия Божества».¹⁰⁸ Но поскольку благодать совершает эти действия через человека (через его тело и душу), то и спасение получает весь человек, через которого божественная благодать совершала дела праведности и благочестия (так же как Богочеловек сидит одесную Отца «вместе» со своим человеческим естеством, а не «сбрасывает» его как уже ненужное, по учению гностиков). Тогда как учение о синергии рассматривает именно тварные действия человека как одну из двух причин наследования им Царствия Небесного. Но суть в том, что Царствие Небесное может наследовать напрямую (в смысле непосредственной причинно-следственной связи) только нечто «небесное» по своей природе, то есть, благодать. «...истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия. <...> Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух» (Ин 3:3). Отсюда самая прочная из всех возможных связь между действиями и их результатом, которую полупелагиане не видели у Августина: действия (исполнение заповедей) и результат (вечная жизнь) это одно и то же, а именно, благодать Божия. «...когда дается кому-

108 преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. III,15. Цит. изд. С.267.

либо первая [то есть жизнь в добре], то это просто благодать, а если дается ему вторая [то есть вечная жизнь], то она, будучи его наградой, есть “благодать на благодать” [Ин 1:16], как награда за праведность, и таким образом будет истинным несомненно истинное – что “Бог воздаст каждому по делам его” [Мф 16:27; Рим 2:6; Пс 61:13]». ¹⁰⁹ Или, что то же самое: «поступающий по правде идет к свету, дабы явны были дела его, потому что они в Боге соделаны» (Ин 3:21). И поэтому (и только в этом смысле) «граждане Небесного Града всегда являются таковыми. <...> их жизнь не является путешествием в Небесный Град, потому что они уже пребывают в нем» (Уивер. С.271), доказательством чего служит их «поступление по правде», или «соделание дел Божьих». В канонах Второго Аравсионского собора это было сформулировано следующим образом: «Богу можно посвятить только то, что от Бога получено (11 пр.)» (Уивер. С.285).

* * *

Усиление роли благодати в концепции синергии, казалось бы, выгодно отличает ее от пелагианского самоспасения, с которым оно не может быть отождествляемо.

«...человек не должен мечтать, что будто его труды привлекают благодать Божию и будто потому Бог благословляет его обилием плодов, что он трудится. Чтобы истребить в себе эту гордость, пусть он представит себе, что если бы Бог не укреплял его, то он не мог бы и трудиться, и что если бы милосердие Божие не споспешествовало его действиям, то и желание и силы его остались бы без действия». ¹¹⁰

Тем не менее, и такая позиция не может быть примирена с августианством. Существует мнение, что полемика с блж. Августином галльских приверженцев синергии была более сдержанной, чем его предыдущая духовная брань с пелагианством, потому что в позиции сторон уже было много общего. На самом деле, это тоже не соответствует действительности. В Галлии Августина обвиняли в фатализме и манихействе (дуализме внутри человеческого рода), то есть, в ереси (Уивер. С.60-61). И, наоборот, для Августина была неприемлема сама половинчатость позиции оппонентов как именно пережитки пелагианства. Даже в самых формально ортодоксальных местах богословия Кассиана есть особого рода «уклон», который подтверждает обоснованность вердикта, который был вынесен кафолической Церковью V-VI веков в отношении самой концепции синергии.

«И тогда как Бог дает нам силы, здоровье и споспешествует нашим делам, мы должны молить, чтобы небо не было медяным и земля железной, и чтобы не случилось, что оставшееся от гусениц ела саранча, и оставшееся от саранчи ели черви (Иоил 1, 4). Но земледелец

109 блж. Августин. О благодати и свободном решении. XIX, 21 / Блаженный Августин. Антипелагианские сочинения позднего периода. Цит. изд. С.167.

110 преп. Иоанн Кассиан Римлянин. 13-е Собеседование / Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. М., «АСТ»; Минск, «Харвест». 2000. С.490

нуждается в помощи Божией не только тогда, когда поля его засеяны, но и когда жатва окончена и плоды собраны в житницу. Из этого видно, что Бог есть начальный виновник не только дел, но и благих помышлений; Он внушает нам и Свою святую волю, и дает силу и удобный случай исполнить то, чего правильно желаем; ибо всякое даяние доброе и всякий дар совершенный нисходит свыше, от Отца светов (Иак 1, 17). По словам апостола, Он и начинает в нас добродетель, и совершает ее, дающий же семя сеющему и хлеб в пищу подаст обилие посеянному вами и умножит плоды правды вашей (2 Кор 9, 10). А мы должны со смирением покоряться непрестанно влекущей нас благодати». «...благодать Божия всегда дается даром, потому что за малые наши усилия воздает нам бессмертием и нескончаемым блаженством с неоценимой щедростью». «...сколь бы ни были велики труды человеческие, все они не могут быть равны будущей награде и не могут сделать благодать не даром даваемой».¹¹¹

Несмотря на явные сближения с учением Августина (в сравнении с учением Пелагия), в приведенных цитатах следует обратить особое внимание на то, что Кассиан не различает природных добродетелей человека и христианских добродетелей как совершаемых благодатью посредством человеческого деятеля. А это самое главное здесь. Все представители концепции синергии недопонимали то, каким именно образом благодать действует в подвижнике благочестия, оценивая эти действия как присущие самому человеческому естеству. Благодать у Кассиана воздействует на христианина извне, производя в нем природные добродетели, которыми он уже по мере сил «соработает» благодати. Но в Священном Писании и Предании это не так. Благодать в Евангелии от Иоанна и в Посланиях Павла это действие Бога «через», или «из» человека. Поэтому природа этих действий (достойных спасения) именно божественная, а не тварная. «Одно тело и один дух, как вы и призваны к одной надежде вашего званія; один Господь, одна вера, одно крещение, один Бог и Отец всех, Который над всеми, и через всех, и во всех нас. Каждому же из нас дана благодать по мере дара Христова» (Еф 4:4-7). А не по мере нашего собственного вклада. Поэтому синергическое понимание самого «механизма» действия благодати для Августина было рудиментом пелагианства, в котором это же самое представление было выражено радикальней. «Отрицание непреодолимости греха повело П<елагия> к отрицанию реальности благодати, которую нужно понимать лишь в смысле всего доброго, что Бог дает человеку в природе и истории, начиная с самого существования и кончая Откровением высшей истины через Христа».¹¹² Иными словами, Пелагий не понимал ни нетварной природы благодати, ни то, каким образом она действует. И для полемики августианства и полупелагианства это тоже является ключевым моментом. «Фавст [епископ

111 преп. Иоанн Кассиан Римлянин. 13-е Собеседование / Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. Цит. изд. С.490, 503.

112 Полный православный богословский энциклопедический словарь. В 2 т. СПб., изд. П.П. Сойкина. Т.2. С.1789.

Регийский, полупелагианин], конечно, говорил, что вера всегда должна иметь начало в благодати, но он описывал это начало, прежде всего, в терминах воздействия внешних проявлений благодати: проповеди и закона на внутренние, все еще остающиеся в силе остатки той благодати, что дарована в творении [Фульгенций, епископ Руйспийский. *De veritate praedestinationis et gratiae* (523 г.). 1.22.45]. Фульгенций [последний выдающийся африканский защитник августинизма], напротив, подчеркивает внутренний характер действия благодати. Вера имеет своим началом тайную работу Духа в человеческом сердце» (Уивер. С.237).

Самая суть православного учения о спасении заключается в обожении человека, которое, в свою очередь, и заключается в том, что Бог вселяется в человека посредством Своей благодати и сверхъестественно действует через него. «Августиновское учение о самовластности благодати ставило под вопрос собственно человеческий характер различных форм поведения» (Уивер. С.13). Именно так. Только в том-то и дело, что в Ортодоксии такой проблемы никогда не существовало. То есть, никто и никогда в Церкви не только не видел в таком «самовластии благодати» какой-либо «угрозы» «человеческому достоинству» спасаемых, но в этом и заключается единственная цель христиан во все времена: сподобиться стать объектом приложения этого пресловутого «авторитаризма» Бога как единственного источника «благочестивого поведения» христиан. По Августину, Бог милостиво нисходит до человека Своей благодатью, вопреки его тотальной греховности. Вектор синергизма, по сути, противоположный: человек достигает Бога путем «духовного развития». С «неоценимой помощью» благодати, конечно, как же без этой «православной» оговорки... Только суть от этого не меняется. Первый подход – евангельский и церковный; второй – платонический и стоический, гностический и пелагианский.

* * *

Это принципиальное отличие концепции синергии от ортодоксального учения о спасении (сотериологического монергизма) можно продемонстрировать на примере следующего фрагмента Послания св. ап. Павла. «Но благодатию Божию есмь то, что есмь; и благодать Его во мне не была тщетна, но я более всех их потрудился: не я, впрочем, а благодать Божия, которая со мною» (1 Кор 15:10). Тезис Павла о том, что «он более всех потрудился», это реплика из той же серии «кто из нас больше». То есть, это голос природных страстей человека. Или, говоря в терминах самого Павла, это наглядный пример его «превозношения чрезвычайностью откровений» (2 Кор 12:7). Поэтому следом, укрощая в себе эту страсть естества, святой апостол и исповедует истину христианской веры: «не я, впрочем [потрудился более других], а благодать Божия, которая со мною». То есть, потому лишь он потрудился более других, что получил большую других благодать. Но, опять-таки, и последнюю фразу можно истолковать двояко, а именно, в синергическом и в монергическом смысле. Собственное значение сказанного Павлом это, безусловно и вне всякого сомнения, монергизм: «не я, но благодать», все труды – заслуга одного только Бога Милующего, Его безвозмездный святой дар. «Благодать

Божия, которая [пребывает] со мною», она потрудила посредством меня грешного и недостойного раба. Вот что говорит святой Апостол и что повторяет за ним Святая Христова Церковь во всех своих канонических молитвословиях и соборных определениях. Синергизм же галльских монахов толкует эти слова иначе: «Но благодатию Божиею есмь то, что есмь; и благодать Его во мне не была тщетна, но я более всех их потрудился: не я, впрочем, а благодать Божия, которая [потрудилась] со мною». То есть, разница буквально в одном слове толкования. В Ортодоксии: благодать (а не я) потрудилась, которая **пребывает со мною**. В синергизме: благодать **потрудилась со мною** (поэтому и за «малые наши усилия воздается нам бессмертием»). Ортодоксия не оставляет человеку даже этого «малого усилия», атрибутируя все святые труды Богу и не приписывая ничего человеку, который, по определению, не может быть другим (вторым) источником святости. Не потому что это делается «из скромности», или по какому-то православному «этикету» (когда в себе-то мы знаем, что мы не какие-то «нули без палочки», что имеем свое «человеческое достоинство» и т.д., но не говорим об этом вслух, потому что это в Церкви не принято, так как здесь нужно стоять, «потупив очи долу» и т.п.). Но потому, что это так и есть на самом деле. «Потому что Бог производит в вас и хотение и действие по [Своему] благоволению» (Фил 2:13). Не в каком-то переносном, отвлеченном смысле (то есть, опять же, в синергическом: благодать извне производит в нас наши природные хотения и действия, которыми мы потом уже хотим должного и совершаем дела, достойные спасения, и только в этом смысле это Его заслуга, а не наша). Нет. Павел учит именно так, как его толкует Августин: Бог производит в нас благоволение и совершает через нас Свои святые дела. «... представьте себя Богу, как оживших из мертвых, и члены ваши Богу в орудия праведности» (Рим 6:13). Таким образом, все пресловутые «крайности» августианского учения о благодати, это «крайности» самих Посланий святого апостола Павла в их собственном содержании.

Все пришедшие на Страшный суд будут осуждены, «потому что все согрешили и лишены славы Божией, получая оправдание даром, по благодати Его» (Рим 3:23-24). А все оправданные благодатью на том Суде не будут подсудимыми, «ибо сие говорим вам словом Господним, что мы живущие, оставшиеся до пришествия Господня, не предупредим умерших, потому что Сам Господь при возвещении, при гласе Архангела и трубе Божией, сойдёт с неба, и мёртвые во Христе воскреснут прежде; потом мы, оставшиеся в живых, вместе с ними восхищены будем на облаках в сретение Господу на воздухе, и так всегда с Господом будем» (1Фес 4:15-17). Даже те природные добродетели, то естественное добро, которое человек может совершать своими силами, не может быть причиной наследования Царствия Божия, потому что первое – тварно, а второе – нетварно. Божественное может наследовать только божественное по своей природе. И это – благодать, которая «воипостазирована» в святых как акциденция, то есть, как такое неприродное свойство, которое, тем не менее, становится одним из неотъемлемых качеств этого сущего, или его второй природой. Это и дает возможность Богу совершать невозможное: спасти погибших во грехах сынов человеческих, не

нарушая божественного правосудия, а именно, творить святые дела исполнения Евангельских заповедей (то, что единственно достойно Царства Небесного) через «немогущейшие сосуды, оказывая им честь, как сонаследникам благодатной жизни» (1Пет 3:7). «Но сокровище сие мы носим в глиняных сосудах, чтобы преизбыточная сила была [приписываема] Богу, а не нам» (2Кор 4:7).

Соответственно, «тот “уклоняется направо” [Притч 4:26-27], кто те самые принадлежащие правым путям добрые дела желает приписывать себе, а не Богу»,¹¹³ как это (пусть и в разной степени) делали пелагиане и полупелагиане. «Как и их собратья в Адрумете, галльские подвижники ощущали, что их стремление к совершенству было подорвано августиновским пониманием милостивого избрания, никоим образом не связанного с заслугами. Однако в отличие от африканских монахов галльские подвижники, как в среде епископов, так и в монастырях, воспротивились этому. Они разработали свою собственную аргументацию против августиновского учения» (Уивер. С.57). «В трактате *De coegptione et gratia* [“Об упреке и благодати”] Августин <...> стремится показать, что все еще есть основания для апелляции к человеческому деятелю, даже если первичным, а может быть, и единственным деятелем является Бог» (Уивер. С.39). На первый взгляд, могло показаться, что единственность Божественного деятеля, на котором настаивал Августин из трактата в трактат, делает бессмысленным его же утверждение о первичности благодати и вторичности веры и дел. Именно так это и понимали оппоненты и поэтому не переставали возражать. «Один из монахов [Адрумета] возможно после прочтения *De gratia et libero arbitrio* [“О благодати и свободном решении”] отказался принять обращенное в его адрес порицание, утверждая, что поскольку пребывание в добре зависит только от благодати, говорить об исправлении проступка неуместно. <...> Поскольку соответствующим деятелем является Бог, именно к Богу и надо обращаться, а не к человеческому деятелю, который с сугубо практической точки зрения здесь ни при чем» (Уивер. С.39). Но суть заключалась в том, что, как было сказано, монергизм Августина был только сотериологический (утверждалось единственность спасительного действия). Тогда как последовательность действий (Бога и человека) возникала уже в другом ракурсе рассмотрения процесса спасения, который можно обозначить как онтологический, то есть, описывающий различие природ и их проявлений (или «энергий», в терминах паламизма). И в таком случае одно не противоречило другому. Нарушение заповеди, или злые дела, мог совершить только сам человек как действия, соответствующие своей падшей природе. А дела веры, достойные спасения, могла совершить только божественная благодать, действующая через грешника и делающая его святым. В то время как апологеты синергии настаивали на наличии не просто двух деятелей, но именно двух сотериологических деятелей, или двух спасительных действий, что было уже настоящим богословским абсурдом, потому что тварное выступало одной из причин нетварного, человеческое естество производило реальность

113 блж. Августин. Письмо 215. Цит. изд. С.144.

(спасение, или причастность Божественного), природа которой исключительно сверхъестественна.

* * *

Другое обвинение Августина со стороны его противников заключалось в «введении новшеств», то есть, в модернизме. «Проспер [в письме к Августину] сообщает об убежденности оппонентов в том, что именно они, а не Августин, сохраняют верность Отцам Церкви. <...> Вопрос о новшествах имел большое значение, поскольку для того, чтобы учение было принято, оно в лучшем случае должно было быть в согласии с тем, о чем учили авторитетные предшественники в вере» (Уивер. С.67). В попытке опровергнуть это обвинение Августин имел возможность опереться только на немногочисленные фрагменты богословия свт. Киприана Карфагенского, подтверждавшие его толкование апостольских Посланий Павла, чего явно было недостаточно для оппонентов. Однако теперь у нас есть возможность доказать правоту Августина авторитетом не предшествующего ему, но последующего Священного Предания. И, прежде всего, паламитской парадигмы благодати, или исихастского учения об обожении, которое косвенно (а возможно, и прямо, поскольку существует мнение, что имело место даже влияние Августина на Паламу) подтвердило ортодоксальность харизматологии епископа Гиппона, сотериологический монергизм которого лег в основание общецерковного осуждения пелагианства в V в., так же как харизматология самого Паламы легла в основу аналогичного осуждения варлаамизма на Константинопольских соборах XIV в. В частности, паламитская концепция «воипостазирования» благодати в контексте полемики августианства и полупелагианства достаточно убедительно объясняет те парадоксы учения блж. Августина, которые казались неразрешимыми для его оппонентов и потому неприемлемыми для них.

Благодать как нетварная сила Бога, производящая дела, которые становятся причиной спасения человека, делающая его «благонадежным для Царствия Божия» (Лк 9:62), действует через природные «энергии» человека, а не откуда-то со стороны, или имманентно, а не трансцендентно (если использовать философскую терминологию). Именно эта ортодоксальная истина и оказалась недоступной для понимания сначала пелагиан, а затем и полупелагиан, породив ложные богословские мнения с их стороны. «Разумеется, монах [в Собеседованиях] Кассиана в конечном итоге ищет Царства Божия, но эта ближайшая цель — чистота сердца — необходима для того, чтобы постоянно иметь перед глазами надежный указатель пути в это Царство» (Уивер. С. 128). Тогда как для Павла, Августина и Паламы, «чистота сердца» и «Царствие Божие» это буквально одно и то же, а именно, божественная благодать, воцарившаяся в христианине. «Ибо вот, Царствие Божие внутри вас есть» (Лк 17:21). «Не кажется ли тебе, что столь великого различия в причастии достаточно, чтобы причастие живущих божественно мы представляли нетварным, даже если бы Павел и не сказал: живу не ктому азъ, но живеть во мнѣ Христось? [Гал. 2:20.] Даже если бы и Максим не сказал также о Павле и подобных ему, что они “не носят в себе временную жизнь,

имеющую начало и конец, но божественную и вечную [жизнь] вселившегося [в них] Слова” [Максим Исповедник. О недоумениях к Иоанну, 28 (5, 24). PG 91, 1144C]? И еще: “Божественная и непостижимая жизнь, если даже и дает наслаждение собой причащающимся ее по благодати, то не дает постижения; ведь она всегда – даже в причастии наслаждающихся ею – пребывает непостижимой, поскольку по природе как нерожденная обладает беспредельностью” [Максим Исповедник. Вопросыответы к Фалассию 61, схолия 18. PG 90, 644D – 645A]. И еще: “Даруя в воздаяние послушным Ему нерожденное обожение” [Максим Исповедник. Вопросыответы к Фалассию 61. PG 90, 637D]; нерожденным же обожением называется “воипостазированное по виду воссияние, которое не имеет рождения, но непостижимое явление в достойных” [61, схолия 16. PG 90, 644D]». ¹¹⁴

Следующий фрагмент диалога варлаамита и исихаста весьма близко иллюстрирует основной предмет спора полупелагиан с блж. Августином. «ВАРЛААМИТ: Но вы и эту общую соделывающую божественные дела силу и благодать называете воипостасной (εἰνυποστάτων). ПРАВОСЛАВНЫЙ: <...> и следуя в этом отцам. Ведь они называют свет боготворящей благодати воипостасным, но не в том смысле, в каком вы худо это понимаете. <...> они [отцы] называют благодать обожения ипостасной не как “самоипостасную”» [то есть, тождественную Святому Духу как Лицу Святой Троицы, как понимали варлаамиты], «но как пребывающую в тех, в кого вселяется, а не подобно природе молнии и грома возникающую в распаде и являющуюся и тут же исчезающую, ибо тем, кому она воссияет, – говорит [святой Григорий Нисский], – “доставляет постоянный и непрекращающийся свет” [Григорий Нисский. In sextum Psalmum. McDonough] (editor), Gregorii Nysseni opera, vol. 5, Leiden, 1962, P.189]». ¹¹⁵ Как мы могли видеть, подобным образом и полупелагиане вслед за Пелагием понимали действие благодати, то есть, на деистический манер, как нечто внешнее человеческому деятелю, «являющееся» (производящее в человеке естественную добродетель) «и исчезающее» (предоставляющее ему самостоятельно достигать «чистоты сердца», то есть, нравственного совершенства как достоинства спасения). Полупелагиане в отличие от пелагиан делали некоторые уступки позиции Августина вплоть до признания необходимости постоянного и непрерывного содействия благодати человеческим усилиям. Схожим образом поступали и последние из варлаамитов монах Акиндин и философ Никифор Григора. Но они тоже были осуждены на последнем паламитском соборе 1351 г. как исповедующие неправославное учение. То же самое сделал и Второй Аравсионский собор в отношении полупелагиан, потому что разница их толкования действия благодати в христианах все равно оставалась принципиальной для Церкви, не полностью соответствующей учению св. ап. Павла, на недопустимости

114 свт Григорий Палама. О божественном и боготворящем причастии, или о божественной и сверхъестественной простоте. 11 / свт. Григорий Палама. Трактаты. Краснодар, «Текст», 2007. С.101-102.

115 свт Григорий Палама. Собеседование православного с варлаамитом, подробно опровергающее варлаамитское заблуждение. 26 / свт. Григорий Палама. Трактаты. Цит. изд. С.149-150.

искажения которого настаивал Августин. «Исследование конфликта, возникшего в Южной Галлии ясно показывает, что это не спор внутри одной системы координат, а столкновение двух различных способов понимания восстановления в Боге — августиновского и [западно-]монашеского. <...> галльское монашество <...> обогатилось, благодаря интеллектуальным силам образованной аристократии, которая к тому же привнесла в него свойственную ей умеренность и городскую культуру. Это привело к появлению такой формы монашества, которая все больше привлекала элиту западного общества. <...> Стремясь угодить Богу и таким образом стяжать вечную награду за свои труды, [галльские] монахи исходили из несомненной связи между человеческими действиями и спасительными результатами этих действий» (Уивер. С.57-58). Носителями той же «западно-аристократической» (то есть, античной, полугностической) «культуры» были и Пелагий с Целестием, и Варлаам с Григорой.

* * *

В случае преп. Иоанна Кассиана заметное влияние этой же (христианско-платонической) культуры выразилось в его принадлежности к александрийской школе богословия. «Первую ясную альтернативу августиновскому учению о человеческом действии и Божественной благодати предложил преп. Иоанн Кассиан, аббат монастыря св. Виктора в Марселе. <...> Духовная родословная Кассиана восходит, прежде всего, к Оригену и оригенистской традиции. <...> Оригеновский взгляд на Бого-человеческое взаимодействие имел чрезвычайно важное значение для некоторых типов монашества. Он является основой аскетического богословия Евагрия Понтийского, ведущего греческого теоретика монашеской жизни, и именно к этому оригеновско-евагрианскому пониманию Бого-человеческого взаимодействия обращается Кассиан в своих Постановлениях и Собеседованиях. Явной альтернативой Августину является его описание этого взаимодействия в 13-м Собеседовании. <...> В Египте он встретил хорошо развитое отшельничество, а в общинах дельты Нила и пустыни Скит получил возможность участвовать в обычных для тамошних подвижников собеседованиях с Отцами. <...> Кроме того, там он столкнулся с аскетизмом, опирающимся на александрийский христианский платонизм, восходящий к таким людям, как Ориген и Климент. <...> Именно в предпринятом им [Кассианом] латинском изложении Восточной оригенистской монашеской традиции мы обнаруживаем основу того, что станет полупелагианством» (Уивер. С.94-102). «Ориген также привлекает образ навигации, чтобы показать, что хотя человеческие усилия необходимы "по большей части" человеческое совершенство зависит от таких факторов, которые как ветер и погода подчиняются Божественной, а не человеческой воле» [Ориген. De princ Praef. 3.1 19]. Акцент одновременно на человеческой ответственности и многообразии действия благодати будет важен также и для Кассиана. В IV и V веках наследниками традиции восходящей к Оригену были многие монашеские общины» (Уивер. С.104). Эти общины и инициировали полупелагианскую критику учения Августина (Павла) о благодати. Из этого

весьма важного для определения генезиса харизматологии Кассиана свидетельства можно сделать вывод, что оригеническое понимание действия благодати было одного типа с пелагианским. То есть, благодать здесь была каким-то внешним фактором, вроде попутного ветра, упрощающего задачу мореплавателю.

«Победа в аскетической борьбе с бесами заключается в достижении (απάθεια) бесстрастия — состояния, в котором ум остается невозмутимым и нерассеянным. Это состояние, которое Евагрий называет “здоровьем души”, является непосредственной целью аскезы. Оно в свою очередь порождает (αγάπη) любовь, которая является предварительным условием созерцания. Согласно Евагрию, любовь (αγάπη) является естественной для души, которая освободилась от рассеяния и страстей. Такое понимание радикально отличается от точки зрения Августина, согласно которой любовь (charitas) есть результат вселения Святого Духа» (Уивер. С.108). Естественность для души высшей христианской добродетели любви у Евагрия — еще одно характерное представление, общее для оригенизма и пелагианства. Аскетическая жизнь и там, и тут понимается как процесс самоочищения души, достижения ею определенного «состояния» (как «нирваны» в буддизме или «атараксии» в стоицизме). В ортодоксальном учении подобное очищение души от страстей и явление в ней христианских добродетелей может произвести только божественная благодать, в том числе — опосредованно через аскетическую практику. Отсюда ложный вывод критиков Августина, что он якобы отрицал необходимость напряженной аскетической практики для спасения. Тогда как речь шла о том, как это становится возможным, когда эти христианские подвиги уже совершаются. По Оригену и Пелагию — естественной силой души как ее «природной (врожденной) благодатью». По Августину и Павлу — силою (благодатью) Христа-Бога, живущего и действующего в подвижнике. «Ведь у них плоть желает противного духу [Гал 5:17], а дух — противного плоти, и просят они, трудясь и подвергаясь испытанию в подобном борении, чтобы дана была им сила бороться и победить посредством благодати Христовой».¹¹⁶ «Дух подкрепляет нас в немощах наших; ибо мы не знаем, о чем молиться, как должно, но Сам Дух ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными» (Рим 8:20).

* * *

Таким образом, той христианской традицией, или «древностью» («vetustas»), которую марсельцы противопоставляли «новшества» Августина, был оригенизм, осужденный Церковью одновременно с прославлением Августина в чине «учителя Церкви» на Пятом Вселенском соборе. «Поскольку каждая сторона пыталась определить Предание так, чтобы это было в ее интересах, результатом было порождение соперничающих преданий» (Уивер. С.200). Если пелагианство было чисто западной ересью, то полупелагианство имело в этом плане восточное (оригеническое) происхождение, будучи принесенным

116 блж. Августин. Об упреке и благодати / Блаженный Августин. Антипелагианские сочинения позднего периода. Цит. изд. С.246.

на юг Европы мигрировавшими туда египетскими подвижниками. Но в основе и того, и другого (пелагианства и оригенизма) лежала одна эллинистическая культура, или христианизированный неоплатонизм (то есть, умеренный гностицизм). И, наоборот, формально «западный» епископ Гиппона оказался выразителем чисто «восточной» (исихастской, ортодоксальной) концепции благодати. «Какой же это жизни они причастились? Не той ли животворящей, которую имел, – а не причащался ее, – Владыка? Неужели сможет кто-нибудь еще сказать, будто не природной и нетварной божественной энергии причащаются все святые, которые по причине произвольного умаления [в них действия их человеческой] природы познаются по одной лишь благодати, имея выказать по ней столько силы, насколько Тот, Кто по природе Бог, воплотившись, приобщился нашей слабости, соразмерив, как Сам Он знал, обожение спасаемых благодатью Своему умалению? И как иначе они унаследуют Царство Божие, которое есть “сообщение по благодати присущих Ему по природе благ” [Максим Исповедник. Главы о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия, 2, 90. PG 90,1168C]? Тогда как Он дозволил им целиком войти в Себя и уделил [им нечто от] собственной славы и светлости, так что им вовсе невозможно познаваться самим по себе, как [не виден сам по себе] чистый воздух, совершенно просвещенный светом, или скорее как неподдельное словесное золото, раскаленное невещественным божественным огнем, ибо они, согласно боговдохновенно сказавшему Максиму, **“в обожении стали богами и по причине препобедившей благодати Духа восприяли одно только божественное действие, чтобы во всем было одно лишь единственное действие Бога и достойных Бога, всецелого [Себя] всецелым достойным [Его] благолепно соединившего”** [Максим Исповедник. О недоумениях к Иоанну, 2. PG 91,1076C]». ¹¹⁷

И это уже на латинские святители, но богословские светила первой величины Восточной Церкви подтверждают истину сотериологического монергизма блж. Августина и, соответственно, заблуждение его критиков (с их собственным, как выясняется, сомнительным «преданием», то есть, «новшеством»). «Он изображает христианскую жизнь от начала и до конца как дар благодати. В результате получается, что деятельность христианина реальна лишь в аспекте восприятия, а не в аспекте собственного вклада» (Уивер. С.74). Отсюда и ортодоксальное решение Августином вопроса воздания, или Страшного суда, а именно, исключение из числа подсудимых спасенных как уже оправданных благодатью веры и дел («верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную, и на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь» (Ин 5:24)), а не пелагианское их оправдание на самом Суде в результате оценки Судией их собственного «вклада». «В схеме, из которой было изъято человеческое действие в смысле воления и деяния, источником которого является человеческое “я”, представления о заслуге и воздаянии утрачивают реальность. <...> Иначе говоря, для человека-христианина действовать —

117 свт. Григорий Палама. О божественном и боготворящем причастии, или о божественной и сверхъестественной простоте. 21 / свт. Григорий Палама. Трактаты. Цит. изд. С.112.

значит быть сосудом <...> употребляемым благодатью, сосудом состояние которого определяется его содержимым» (Уивер. С.74). «Разногласия касались двух взаимосвязанных сфер: всеобщности даруемого спасения и роли заслуг. Галльские оппоненты настаивали на том, что дарование примирения совершившегося во Христе относится ко всем, так что любой человек, который откликнется на него, может быть спасен. Посредством благодати творения, которую никто заслужить не может, Бог даровал каждому человеку свободную волю и разумную природу, так что все люди способны знать добро и зло и одинаково способны выбирать между ними» (Уивер. С.64). «Благодать творения» — это опять внешнее действие Творца, производящее тварную, или естественную добродетель. Что в очередной раз доказывает, что галлы, как и Пелагий, не различали внешнего и внутреннего (собственно, спасительного) действия благодати, или благодати теозиса, потому что это один из главных маркеров пелагианства, основной принцип его заблуждения.

То же самое, как уже было отмечено, касается другого ложного аргумента оппонентов Августина. «...противники были убеждены в том, что учение Августина уничтожает какой-либо смысл увещевания. Если решение Божие должно исполниться независимо от человеческих усилий, зачем, спрашивали они, обращать неверующего или христианину стремиться к лучшему? Ни обращение, ни усердие не оказывают никакого влияния на результат, определенный Богом, хотя и обращение и усердие могут обнаруживать, что Божественное определение осуществляется» (Уивер. С.66). В том-то и суть, что все перечисленное (увещевание, проповедь, стремление к духовному совершенству, монашеская «самодисциплина» и т.д.) есть действие благодати, свидетельство уже осуществляемого Богом спасения человека. Галлы же только часть этих действий относил к силе благодати, оставляя другую часть «человеческим усилиям», что для Августина означало инерцию пелагианства. Например: «для Кассиана ключом к оценке помыслов и действий человека и, в конечном счете, к достижению чистоты сердца является рассудительность. Рассудительность является даром благодати, но этот дар получают только смиренные» (Уивер. С.130). А смирения, получается (еще одной высшей христианской добродетели, или благодати как таковой), человек сам, что ли, достигает посредством аскетической «йоги»? Или: «то, что повеление старца должно восприниматься как повеление Божие, лишь укрепляет представление о том, что суждению старца или “более опытного” монаха следует доверять больше, чем своему собственному. С практической точки зрения, другой человек совсем не обязательно мудрее, но монах приобретает силу, когда сносит и терпит ближнего» (Уивер. С.130). Получается, то, что старец является «богоносным отцом», это просто такая фигура речи: никакого Бога он в себе, на самом деле, не носит (и поэтому его повеления это не есть воля Божия как таковая); главное – шаолиньское самоотвержение, упорство аутотренинга... Принцип заблуждения в этих примерах тот же самый, что в пелагианстве: непонимание того, что благодать действует посредством человеческого деятеля, а не откуда-то сбоку «содействует» и «помогает»; буквально через ум, сердце и волю человека, так что даже ему самому (облагодатствованному) мнится, что его собственная

инициатива и заслуга. Или как говорит преп. Иоанн: «быть под благодатью значит исполнять то, что благодать повелевает...»,¹¹⁸ только со все той же августианской оговоркой: «...и исполнять силою самой же повелевающей благодати, а не природными мускулами своей души».

* * *

В вопросе воли (последнем аспекте «полупелагианского спора», который нам остается рассмотреть) принцип августианства тот же, что с двумя природными действиями, из которых только одно (божественное) спасительное, а другое (человеческое) – спасаемое. Никакого (кроме сотериологического) монофелитства в августианстве нет, так же как нет в нем никакого другого моноэнергизма. «...кафолическая вера не отрицает свободного решения, [направленного] к доброй или же злой жизни, но не приписывает ему слишком много: будто оно способно на что-то без благодати Божией».¹¹⁹ Природная воля человека, разумеется, остается в нем, потому что ее в принципе не может не быть как неотъемлемого атрибута всякого разумного естества. Но она (тварная воля) не является источником спасения так же, и как природные добродетели человека. Воля человека тоже нуждается в обожения, как и все остальное в нем, поэтому она не может спасти его (то есть, саму себя) ни в какой мере. Задача воли спасаемого – лишь подчиниться воли Божьей и предоставить ей возможность действовать в своей жизни. То есть, она, безусловно, необходима, как и все прочие природные свойства человеческого деятеля, а именно, в качестве инструмента осуществления воли Божией. «"Ибо наше [дело] – веровать и желать, а Его – дать верующим и желающим способность к добрым делам Духом Святым, Которым изливается любовь [к добрым делам] в сердца наши", – это хотя и верно, но по тому же правилу: и то, и другое – Его, поскольку Он Сам предуготовляет волю, однако [одновременно] и то, и другое – наше, поскольку этого не происходит, если мы не хотим».¹²⁰ Или, как говорит первоисточник: «Когда же всё покорит Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему всё Ему, да будет Бог всё во всё» (1Кор 15:28).

При этом и в традиции синергизма, основы которой были заложены Оригеном и Евагрием, большое значение уделялось необходимости тренировать свою волю в плане ее душеполезного подавления. Аскетическое подчинение своей воли признавалось настолько благодетельным для духовного возрастания, что с этой целью можно было использовать любое другое разумное существо, обладающее волей. «Следует знать, что вообще тот мужественнее, кто свою волю подчиняет воле брата, нежели тот, кто бывает упорным в оберегании и удержании своих имений».¹²¹ И только полное подчинение христианином своей воли – воли Божией, проповедуемое Августином, встречало упорные

118 преп. Иоанн Кассиан. 21-е Собеседование, гл.34 / Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. Цит. изд. С.689.

119 блж. Августин. Письмо 215. Цит. изд. С.142.

120 блж. Августин. О предопределении святых. Цит. изд. С.328.

121 преп. Иоанн Кассиан. 16-е Собеседование, гл.23 / Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. Цит. изд. С.564.

возражения. Что довольно странно, не так ли? «Будучи озабочен пребыванием в добре, а не чистотой сердца, Августин подчеркивал необходимость не подчинения, а полного преобразования воли, так чтобы она могла находить удовольствие в добре. Таким образом, если Кассиан с особым вниманием описывает последовательность стадий в процессе возрастания воли в добродетели и ради достижения этой цели предлагает подробно разработанное руководство по контролю за помыслами, то Августин в своих произведениях, ставших предметом споров, не дает подобной схемы или руководства. Воля в понимании Августина неспособна к добру до тех пор, пока не будет преобразена благодатью» (Уивер. С.136). «Пребывание в добре» в терминах Августина и означало обожение, или такое «преобразование воли», что она становится проводником воли Божьей, благодатно действующей через покорившегося ей человека. «Будучи одним из элементов человеческой природы, свободная воля никогда не утрачивается, но ее “качество и состояние изменяются” благодаря Христу, “Который отвращает саму волю от желаний зла и обращает к желанию того, что является для нее благом”, так что она подчиняется свободному рабству и отвергает рабскую свободу» (Проспер Аквитанский. Против Собеседника (Contra Collatorem). 18:2-3 / Уивер. С.159). «Представляется сомнительным, чтобы воление и действие [святых] имели подлинно человеческий характер — конечно, только в том случае, если быть подлинно человеческим не означает быть орудием Божественной благодати. Человеческая личность необходима, однако только потому, что Божественной воле требуется воплощение. Постепенно создается впечатление, что именно это и имел в виду Фульгенций» (Уивер. С.238). И поэтому Фульгенций Руйспийский является самым «выдающимся защитником августинизма», потому что именно так учит, вслед за св. ап. Павлом, не только блж. Августин, но и Церковь Христова. В то время как у апологетов синергии речь шла не о сверхъестественном «преображении» воли, но о ее «преобразовании» в платоническом смысле эволюционного процесса, потому что им казалось, что «так сохраняется дисциплина, направленная на преобразование воли, что составляет ядро монашеской жизни» (Уивер. С.208). Что означает, что в возможности самодисциплины они верили все-таки больше, чем в возможности Творца.

* * *

Таким образом, необходимо признать, что определения Второго Аравсионского собора 529 г. по вопросу соотношения божественной благодати и действий человека являются соответствующими Евангельскому Откровению Самого Христа, Посланиям святого апостола Павла и догматическому учению Вселенской Церкви, вопреки расхожему мнению о принадлежности этого собора и его богословия сугубо западной традиции. Учение блж. Августина о благодати как единственной производительной силе спасения находит подтверждение в учение Восточной Церкви об обожении (теозисе) как «воипостазировании благодати». И, наоборот, по этой же самой причине, гораздо меньше оснований для классифицирования как подлинно ортодоксального обнаруживается в концепции синергии, искажающей учение

Вселенской Церкви о спасении по ряду принципиальных моментов, потому что «богословие одно передает соединенно, а другое отдельно; и ни соединенное разделять не позволительно, ни разделенное сливать».¹²²

Как признанная Церковью православной формула Ареопагита о «новом (едином) богомужном действии» Христа, на самом деле, сохраняет различие в Нем двух природных энергий, но означает их взаимообщение, или взаимопроникновение (нахождение их друг в друге), точно также объясняется и монергизм «избранных» как ставших «богами по благодати». Разница лишь в том, что единство действия во Христе обусловлено единством Его божественной Ипостаси, пребывающей в двух природах. Тогда как единство действия святых обусловлено единством божественной благодати, действующей во множестве человеческих ипостасей. Но это именно одно и то же действование, или действие благодати через человеческую природу обоженных как «усыновленных» Богом. И в полемике августианства с синергизмом такое учение соответствует первому, а не второму. «...и то, и другое [вера и дела] – Его, поскольку Он Сам предуготовляет волю, однако [одновременно] и то, и другое – наше, поскольку этого не происходит, если мы не хотим».¹²³ Это и означает действие благодати через человеческую природу «избранного». «Фульгенций выразил убеждение в том, что если в человеке действует благодать, этот человек будет совершать именно дела благодати. В данном случае действительно нет другого выбора, кроме выбора добра. Логика благодати получила дальнейшее развитие. Человеческое действие, направленное на добро, есть всецело деяние Бога» (Уивер. С.239). Тогда как ортодоксальное само по себе сохранение различия природных действий в концепции синергии не предполагает их взаимопроникновения: они остаются параллельными линиями («оригенистская монашеская тема стремления к совершенству здесь присутствует с очевидностью. Вечную судьбу определяет усилие, направленное к добру и поддерживаемое благодатью» (Уивер. С.278)). И в сотериологии это такая же ошибка, как и в христологии. Поэтому и пелагианство в Эфесе было осуждено одновременно с несторианством. И ключ к решению полупелагианского спора лежал в том же христологическом контексте, в том же принципе «единства богомужного действия». «Блаженный Дионисий, сказав, что Христос, [живя] среди нас, совершил некоторое новое богомужное действование, говорит об одном действований, происшедшем как из человеческого, так и Божественного, не упраздняя естественных действований. Ибо при этих условиях мы могли бы назвать новым и единое естество, происшедшее как из Божеского, так и человеческого, потому что чего действование одно, этого, по мнению святых Отцов, одна и сущность. Но он говорит [так], желая показать новый и неизреченный вид обнаружения естественных действований Христа, соответственно неизреченному образу проникновения Христовых естеств одного в другое, также и человеческий род Его жизни – необыкновенный и удивительный; и неведомый естеству сущего –

122 Дионисий Ареопагит. О божественных именах. 2, 2 / свт. Григорий Палама. О божественных энергиях и их причастии. 2 / свт. Григорий Палама. Трактаты. Цит. изд. С.39.

123 блж. Августин. О предопределении святых. Цит. изд. С.328.

и образ общения, возникающего по причине неизреченного соединения. **Ибо мы говорим не о разделенных действиях и не об отдельно действующих естествах, но о том, что совокупно каждое совершает с участием другого** то, что именно [совершать] оно имело собственным делом. Ибо ни человеческого Он не совершил человеческим образом, потому что Он не был одним только человеком; ни Божеского – как Бог только, потому что не был одним только Богом, но совершил, будучи Богом вместе и человеком. Ибо, подобно тому как мы понимаем и соединение, и природное различие естеств, так понимаем и различие естественных волей и действий. **Итак, должно знать, что в отношении к Господу нашему Иисусу Христу <...> действие плоти несомненно было спасительно, что именно свойственно не человеческому действию, но божественному»,**¹²⁴ хотя последнее и осуществлялось посредством первого.

И хотя монергические принципы ортодоксальной христологии, конечно, не могли (чисто исторически) звучать в богословской аргументации Второго Аравсиона напрямую, тем не менее, интуитивно там было выбрано верное решение. Попупелагианский спор «прекратился в контексте христологического спора на Востоке. Некоторые партии в этом споре под влиянием монофизитства с подозрением относились к любому подчеркиванию человеческого участия в деле спасения и, соответственно, не одобряли “полупелагианскую” позицию <...>. Конкретно группа скифских монахов сначала около 529 г обратилась в Константинополе к легату папы Гормизды, а затем в Риме к самому папе с заявлением, в котором отвергались и несторианство, и понятие о свободе воли выбирать и творить добро помимо действия благодати» (Уивер. С.225-226). И такой подход к решению вопроса, опять же, полностью соответствовал учению Павла, в котором действие благодати в «избранных» и Христе тождественно: «ибо кого Он предузнал, тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего, дабы Он был первородным между многими братьями» (Рим 8:29). Поэтому «верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит, потому что Я к Отцу Моему иду» (Ин 14:12).

Если что в определениях Аравсиона в этом плане и «было утрачено, так это августиновское представление о благодати Божией как непреодолимом воздействии непостижимой Божественной воли, которая постоянно действует в человеческом сердце» (Уивер. С.290). Что и означало актуальное обожение (или «дар пребывания в добре» – в терминах Августина) с его «новым богомужным действием» святых (или снятие той пелагианской оппозиции божественной и человеческой деятельности, которая сохранялась и в синергизме). Если Августин опередил свое время на века, то от отцов Второго Аравсионского собора подобного масштаба богословского величия, конечно, нельзя было ожидать. Тем не менее, ортодоксальное учение о том, что духовное действие человека, пребывающего под благодатью, это действие уже божественное по своей природе, а не человеческое, достаточно отчетливо

124 преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. III, 19. Цит. изд. С.274-275.

выражено в определениях собора. «Каноны утверждают добровольный характер послушания Божественной воле, хотя и напоминают, что именно **Бог, который приготавливает человеческую волю, управляет ею (23) и действует внутри нее ради совершения блага (20)**. В каноне, который имеет целью подчеркнуть подлинность той свободы, которую обретает крещеный, о Боге говорится, что **Он действует в нас и с нами, чтобы сделать нас действующими (9)**» (Уивер. С.285-286).

* * *

В заключении остается сказать только о том, как быть в таком случае с преподобием самого Иоанна Кассиана... Не подвергается ли оно, тем самым, сомнению, если учение о сотериологической синергии, одним из представителей которого он является, было осуждено на каноническом соборе как неправославное, правомерность чего подтверждается данным исследованием? Если преподобие святых и заключается в их реальном обожении, то почему тогда, спрашивается, Бог не открыл Кассиану его заблуждения и напраслину критики учения блж. Августина со стороны той (южно-галльской) богословской партии, к которой он принадлежал? Лучшим ответом на подобные вопросы и является концепция августианского монергизма, в которой, безусловно, оставляется место чисто человеческим действиям и «заслугам», но – только «злым» (греховным, страстным), то есть, негативным. «Тот, кто падает, падает по своей воле, а тот, кто стоит, – стоит по воле Божией». ¹²⁵ То же самое касается заблуждений и теологуменов (частных богословских мнений) святых: это и есть то «свое», что человек может привнести в дело своего спасения Богом, та «своя лепта» в дело божественной истины, которой человек способен «содействовать» божественному Откровению. Подлинные же заслуги преп. Иоанна Кассиана перед Христовой Церковью (в частности, его святые труды по аскетике и устройению общежительных монастырей, за которые он прославлен) это заслуги одной лишь божественной благодати, действовавшей в нем. В чем, например, состояло «соратничество» ветхозаветных пороков Святому Духу, транслировавшему через них волю Божию израильскому народу? – Только в том, чтобы произносить слово Божие на языке иудеев, то есть, служить «орудием» Господа Саваофа. То же самое со святыми новозаветной Церкви, с их пресловутым «собственным вкладом» в свою святость. Поэтому подобные теологумены по отдельным вопросам вероучения можно найти практически у всех святых, включая самого блаженного Августина. «Признанные неверными суждения блж. Августина Собор отвергает более сдержанно, осуждая только тех, кто говорит о предопределении ко злу (идея, занимающая периферийное положение в богословских взглядах блж. Августина). Осуждение учения о предопределении ко злу (прав. 23) подкрепляется цитатой из “Liber Sententiarum” (Книги изречений) Проспера Аквитанского». ¹²⁶ «...не следует отрицать свободную волю с помощью неверного представления, что предопределение ведет человека к добру или ко злу. Свободная воля всегда

¹²⁵ блж. Августин. О даре пребывания. 8:19. Цит. изд. С.397.

¹²⁶ Аравсионские соборы. Православная энциклопедия. Цит. изд. Т.3. С.160-161.

остается, хотя без благодати она изволяет только зло. Тогда как благодатью оправдания» [или предопределением ко спасению, что одно и то же, по Августину] «человек охотно обращается к добру и пребывает в нем. И воля, теперь благая, взаимодействует с благодатью. Многие, конечно, погибают, воспринимая осуждение, которого заслуживают, но Бог желает спасения всем» (Проспер Аквитанский. Ответы Галлам (Pro Augustino responsiones ad capitula objectionum Gallorum calumniantium). 1.6; 2.6 / Уивер. С.170). Но разве «взаимодействие» свободной воли с благодатью и не означает «синергию»? – В том-то и дело, что нет. Принципиальная разница заключается в том, что иметь деятельную волю ко спасения (или хотеть того же, что хочет Бог и что тоже производится благодатью) не означает возможности (имения силы) совершить желаемое. Тождество воли и природной силы к ее осуществлению (хотеть = мочь) это еще один из принципов пелагианства (в том числе – нового пелагианства: кантианства, почвенничества, «нравственного монизма»). «Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех» (Рим 7:19-20). И наоборот, если делаю доброе, которого не могу (исполняю святые заповеди Христовы), то уже не я делаю, но «живущий во мне Христос» (Гал 2:20), или «благодать Божия, которая со мною» (1Кор 15:10).

Предопределение по предведению

(августианство и ортодоксия)

Ранее мы выяснили, что благодать в эмпирической реальности жизни всех избранных выполняют функцию предопределения, являясь первопричиной их спасения, перво двигателем их обращения к Богу и святой жизни. Все спасающиеся спасаются только потому, что благодать «предваряет» все их начинания, касающиеся духовной жизни, то есть, начинает действовать до того, как они сами по себе обнаружат что-то «достойное» этого. Это общее догматическое положение всех символических книг Церкви. «...Он сам есть начало и причина всякого блага. И без Его содействия и помощи для нас невозможно ни хотеть, ни делать добра. Но в нашей власти [только] или остаться в добродетели и последовать Богу, Который к ней призывает, или оставить добродетель, т. е. жить порочно и последовать дьяволу».¹²⁷ А раз так, та же последовательность действий (божественного и человеческого) должна быть и в предвечном божественном решении о судьбах разумных творений, потому что заранее предведаться может только то, что действительно совершается в будущем. Если благодать определяет спасение избранных в их историческом бытии, значит, ничего другого не может ни предведаться, ни предопределяться прежде их создания.

Существующие концепция предопределения можно классифицировать следующие образом: пелагианская (условно-условная), полупелагианская, или синергическая (безусловно-условная), августианская, или монергическая (условно-безусловная), и кальвинистская (безусловно-безусловная).

Августианство исповедует безусловное предопределение ко спасению как основанное исключительно на божественной милости к погибшему и условное предопределение к осуждению греха в случае его добровольного совершения. Предведение Божие здесь относится, в первую очередь, к предведению совершения человеком первородного греха, который будет осужден Всевышним, как того требует божественное правосудие. «Ибо возмездие за грех — смерть, а дар Божий — жизнь вечная во Христе Иисусе, Господе нашем» (Рим 6:23). Это означает, что божественно предопределена не гибель погибающих во грехах, но осуждение греха как такового, становление его второй природой человека (состоянием первородного греха), с которым рождаются все потомки падшего Адама, спасение которым, соответственно, может быть только даровано, а не заслужено ими. Таким образом, первородный грех является единственным условием, или причиной, в отношении которой предопределение ко спасению избранных благодатью является следствием. Потому что в самих избранных это избрание благодатью

¹²⁷ преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. 2, XXX (44). Цит. изд.

не обусловлено ничем, ибо сами по себе они суть грешники (приговоренные к смерти преступники) и никто больше. «Исаия провозглашает об Израиле: хотя бы сыны Израилевы были числом, как песок морской, [только] остаток спасется; ибо дело оканчивает и скоро решит по правде, дело решительное совершит Господь на земле» (Рим 9:2-28). «Так и в нынешнее время, по избранию благодати, сохранился остаток. Но если по благодати, то не по делам; иначе благодать не была бы уже благодатью. А если по делам, то это уже не благодать; иначе дело не есть уже дело. Что же? Израиль, чего искал, того не получил; избранные же получили, а прочие ожесточились, как написано: Бог дал им дух усыпления, глаза, которыми не видят, и уши, которыми не слышат, даже до сего дня» (Рим 11:5-8). «Дух усыпления» — это и есть тотальная власть первородного греха под родом человеческим, делающая его неменяемым к божественному.

Поэтому синергическая концепция предопределения на основании предведения Богом собственных добрых дел избранных, которая рудиментарно содержится даже в ряде символических книг Православной Церкви (а именно, наряду с концепцией благодати как единственной причины спасения), может быть классифицирована как полупелагианская. В учении Пелагия единственным предопределением, которое имело бы смысл, могло быть только условное предопределение ко спасению всех, кто совершает добрые дела собственными силами. Иными словами, здесь предопределение полностью обусловлено делами человека, что является прямым отрицанием Священного Писания (Евангелия и апостольских Посланий), «ибо Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию» (Мф 9:13). Однако и предопределение на основании предведения дел отнюдь не снимает этого противоречия (как представляется на первый взгляд), потому что эти добродетели по-прежнему остаются той причиной, которая детерминирует избрание. Пресловутое «содействие», или «помощь» благодати в этой концепции — это воздаяние за добродетель, которая предвосхищает благодать, а значит, сама определяет свое спасение, как это было и в пелагианстве. И там, и тут первопричиной спасения являются природные добродетели человека, которые благодать необходимым образом (по долгу) вознаграждает, а значит... «благодать уже не благодать» (Рим 11:6) и предопределение уже не предопределение. «Изволение Божие в избрании» здесь происходит именно «от дел», а не «от Призывающего» (Рим 9:11-12), что обратно божественному откровению, содержащему в Посланиях св. ап. Павла.

В свою очередь кальвинистское безусловное «двойное» предопределение (и к спасению, и к гибели) не тождественно августианскому, как многие ошибочно полагают, потому что здесь предвечное божественное решение относится к осуждению не греха (по его совершению), но самих персоналий тех, кто совершит грехи, то есть, к предопределению самого совершения ими греха, что делает источником зла Творца, а не падшее творение. «Бог, как утверждал К<альвин>, не создает всех людей в одинаковом состоянии, но одних предназначает (лат. *preordinatur*; франц. *ordonne*) к вечной жизни, а

других – к вечному проклятию: “...в зависимости от цели (*la fin*), для которой создан человек, мы говорим, предопределен (*prédestiné*) ли он к смерти или к жизни” (Calv. Inst. III 21. 5). <...> При этом К<альвин> отвергал распространенное и встречающееся у блж. Августина (см.: Aug. Enchirid. 95-97 // PL. 40. Col. 276) мнение о различии воли и попуска Божиих, утверждая, что, если Бог попускает нечто, это значит, что Он хочет этого (Calv. Inst. III 23. 8). Так, рассуждая о грехопадении Адама, К<альвин> утверждал: “Бог не только предвещал падение первого человека, а в нем – гибель всего его потомства, но Он хотел этого (*il l'a voulu*)” (Ibid. 7)». ¹²⁸ То есть, в кальвинизме о предведении говорить уже не приходится, потому что все действия человека (и добрые, и злые) самовластно предрешаются Творцом. В августианстве же, повторим, категория божественного предведения относится, во-первых, к совершенному человеком грехопадению и, во-вторых, к тому божественному противодействию этому, которое благодать должна совершить, чтобы спасти избранных.

Также необходимо отметить, что трактовка предопределения, которое содержится в «Точном изложении православной веры» преп. Иоанна Дамаскина (наиболее авторитетном догматическом труде Восточной Церкви), в целом, не исключает августианского толкования. «Следует иметь в виду, что Бог все предвидит, но не все предопределяет. Так, Он предвидит то, что находится в нашей власти, но не предопределяет этого; ибо Он не хочет, чтобы явился порок, но не принуждает силою к добродетели. Таким образом, предопределение есть дело Божественного повеления, основанного на предведении. Бог, по Своему предведению, предопределяет то, что не находится в нашей власти; ибо Бог уже предопределил по Своему предведению все так, как того требует Его благость и справедливость». ¹²⁹ Основание предопределения ко спасению по предведению первородного греха («явления порока») – это самая суть августианства. Находится ли спасение «во власти человека»? – Ответ на это вопрос дает Сам Спаситель: «ученики Его весьма изумились и сказали: так кто же может спастись? А Иисус, возрев, сказал им: человеку это невозможно, Богу же всё возможно» (Мф 19:25-26). Во власти падшего человека находится только совершение греха (избрание его своей противоестественной волей), которого Бог, разумеется, не предопределяет, предрешая только неизбежность его осуждения Своим судом. Справедливость Божия требует возмездия за грех, а благость Божия требует милости к избранным. Основания (причины) осуждения полностью находятся в человеке, совершающем преступление. А вот оснований для милости Божией в грешнике не обнаруживается, потому что сколько бы не находилось таковых (вера, покаяние, будущие или уже явленные добродетели), все они при более пристальном рассмотрении оказываются дарами божественной благодати («как того требует благость» Божия). Если Бог есть причина не только достойных спасения дел, но и самого их хотения человеком («Он сам есть начало и причина всякого блага. И без

128 Смирнов Д.В. Кальвин. М., «Православная энциклопедия». Т.29. С.650-709.

129 преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. 2, XXX (44). Цит. изд.

Его содействия и помощи для нас невозможно ни хотеть, ни делать добра»),¹³⁰ то это и означает, что за тем, что в синергической концепции называется «содействием» благодати, стоит именно первичное (предваряющее) действие благодати на грешника. Первозданная добродетель человека утрачена необратимым образом, и ее место занял первородный грех, детерминирующий личные грехи каждого. Поэтому власть (свобода) человека не только избирать благо, но и по-настоящему (непреклонно) желать его, может быть восстановлена в человеке только действием благодати. Таким образом и будет верно безусловное верное: «если по благодати, то не по делам; иначе благодать не была бы уже благодатью» (Рим 11:6). Только после этого благодатного «избрания Призывающего» «в нашей власти или остаться в добродетели и последовать Богу, Который к ней призывает, или оставить добродетель, т. е. жить порочно и последовать дьяволу».

Кальвинистское предопределение ко злу было отвергнуто уже Вторым Аравсионским собором (529 г.), что самими отцами собора, по всей видимости, воспринималось как вынужденное антиавгустинское решение (в то время как все остальные деяния собора стали апофеозом августинства), поскольку идея двойного предопределения (и ко спасению, и к гибели), как могло показаться (и многим кажется до сих пор), необходимо следует из логики Августина. Если одни предопределены ко спасению самовластным решением Бога, то, значит, остальные – к гибели, потому что третьего не дано. Однако если следовать тому различию между предопределением осуждения греха и предопределением самого его совершения (или различию между Божиими попусшением и волей), которое мы сделали выше (и которое, несомненно, было у Августина), тогда это недоразумение оказывается разрешимым.

В своей концепции предопределения Августин исходил из идеи божественной необходимости восстановления полноты творения после отпадения значительной части ангелов. «Творцу и Промыслителю вселенной было угодно, чтобы погибшая часть ангелов (так как не все множество их погибло, оставив Бога) пребывала в вечной гибели, те же, которые в это самое время неизменно пребывали с Богом, радовались бы своему вернейшему, всегда известному блаженству. Другое же разумное творение, человечество, погибавшее во грехах и бедствиях, как наследственных, так и собственных, должно было по мере своего восстановления в прежнем состоянии восполнить убыль в сонме ангелов, образовавшуюся со времени диавольского разорения. Ибо воскресаящим святым обещано, что они будут равны ангелам Божиим (Лк. 20:36). Таким образом, горний Иерусалим, мать наша, град Божий, не лишится ни одного из множества своих граждан или, может быть, будет владеть даже большим количеством».¹³¹ Прямым следствием необходимости восстановления погибшего и становится предопределения ко спасению избранных в сочетании с неизменностью божественного осуждения

130 Там же.

131 Блаженный Августин. Об истинной религии. Теологический трактат. Минск, 1999. С. 825–826.

в отношении греха как такого.

Заместительная теология Августина и его доводы весьма убедительны. Не чужд такой подход и Священному Преданию Восточной Церкви. «Сия благодать вошла в планы миробытия. Ангелы пали и оставлены в падении, по крайнему упорству их во зле и Богопротивлении. Если бы все они пали, выпало бы звено это из цепи творения и система миробытия расстроилась бы. Но как не все пали, а часть, то звено их осталось и гармония мира пребывала нерушимую. Человек создан один с женою, чтоб народить все количество лиц, имевших составлять человеческое звено в системе миробытия. Когда он пал, звено это выпало и мир терял свой строй. Как звено это необходимо в строе мира, то надлежало, или предав смерти, как определено, падших, создать новых родоначальников, или этим доставить надежный способ восстановления в первый чин. Поелику падение совершилось не вследствие, скажем так, неудачности первого творения, а потому, что тварная свобода, особенно же свобода духа, физически соединенного с телом, совмещала в себе возможность падения, то, начав повторять творение, пришлось бы, может быть, повторять его без конца. Посему премудрость Божия, беспредельною благодатию водимая, судила иначе устроить падшим способ восстания».¹³²

Сотворенный Богом мир не может терпеть непоправимого урона от действия падших созданий, а если это произошло, всемогущество Божие требует восстановления первоначального совершенства мира или даже его преумножения, поскольку природные силы и возможности Творца, по определению, не имеют пределов. Если бы дьявол, увлекший в лице прародителей все человечество в погибель, преуспел бы в своем начинании и безысходно удерживал бы всех до единого потомков ветхого Адама в своей власти, это означало бы, что Бог проиграл, а дьявол выиграл. Поскольку такое в принципе невозможно, и имеет место быть божественное предопределение ко спасению определенного числа сынов человеческих. Это как бы тот минимум, который будет спасен Богом при любых обстоятельствах, поскольку Творец, как было сказано, не может понести ущерба от восставшего против Него создания. «Что же говорит ему Божеский ответ? Я соблюл Себе семь тысяч человек, которые не преклонили колени перед Ваалом. Так и в нынешнее время, по избранию благодати, сохранился остаток» (Рим 11:4-5). Для остальных же потомков падшего Адама, тех, кто не предопределен ко спасению предвечным божественным решением («избранием благодати»), тоже существует возможность спастись. «Но и те, если не пребудут в неверии, привьются, потому что Бог силен опять привить их» (Рим 11:23), «ибо это хорошо и угодно Спасителю нашему Богу, Который хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1Тим 2:4). «Таким образом, горний Иерусалим, мать наша, град Божий, не лишится ни одного из множества своих граждан или, может быть, будет владеть даже большим количеством». Это допущение Августина большего числа спасенных и означает открытость

132 свт. Феофан Затворник. Толкования посланий св. апостола Павла. Второе послание к Коринфянам. М., «Правило веры». 1998. С. 190–191.

спасения для всех падших сынов человеческих, поскольку предваряющая (или призывающая) благодать действует на всех сущих без исключения. «Бог предопределил и даровал всем людям предваряющую благодать и средства к достижению блаженства».¹³³ Если даже демоны теоритически могут обратиться до Страшного суда, то – тем более – любой представитель рода человеческого.

Однако на предопределенных благодать действует иным образом, а именно, неотвратимо, или непреодолимо. «...веровать или не веровать – это и правда находится во власти решения человеческой воли, но у избранных воля предуготовляется от Господа».¹³⁴ Все необходимые условия спасения со стороны спасаемого (в частности, стремление и решимость следовать за Христом) в них самовластно производятся божественной благодатью. Почему? – По названной причине невозможности ниспровержения тварью божественного замысла. «Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное; и незнатное мира и униженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее» (1Кор 27-29). Если «незнатное» и «униженное» еще можно истолковать как косвенные признаки добродетели (а именно, как унижение от злого мира за добродетели), то «ничего не значащее» и «немощное» это уже уничижительные характеристики избранных от Самого Избирающего, основной мотив Которого – «посрамление мира» (то есть, «князя мира сего» и «духов миродержцев», в первую очередь). **«Душу мою обрати, настави мя на стези правды, имене ради Своего»** (Пс 22:3). Обращение грешника от заблуждения пути его, с пути неправды, порока и греха вполне зависит от Бога и совершается единственно по благодати Божией. Сам собою человек, оставленный своим естественным силам, не только не обращается к Богу, а напротив, более и более удаляется от Него. <...> И творит все это Господь не ради иного чего, а только – **имене ради Своего**, или, как говорит апостол, «да покажет богатство благодати Его, в похвалу славы благодати Своея» (Еф. 1:6–7)».¹³⁵

Поэтому (исходя из этого мотива) невозможно, чтобы Сын Божий воплотился, но, будучи не властен «нарушить свободу воли человека», остался в полном одиночестве, потому что никто не захотел быть Его учеником (что означало бы Его собственное посрамление миром). Или такое, чтобы Бог избрал Себе Невесту, а Она не ответила Ему взаимностью, и Он вынужден был отойти, как поэт с разбитым сердцем... Это абсурдно. Поэтому Бог самим Своим предопределением (благодатью) творит Своих избранных со всем теми особенностями, которые необходимы для того, чтобы они ответили на Его призыв. Если для спасения необходима свободная воля человека, вера и дела веры, значит, благодать в урочное время произведет в предопределенных и

133 Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. М., 2005. С. 35.

134 блж. Августин. О предопределении святых. Гл. III, 10. Цит. изд. С. 334.

135 прот. Григорий Разумовский. Объяснение священной книги псалмов. Цит. по изд.: М., «Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет», 2002.

то, и другое, и третье. «Всё же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно» (1Кор 12:11) «Бог производит в вас и хотение и действие по [Своему] благоволению» (Фил 3:13). Христос не приглашает апостолов последовать за ним, словно какой-нибудь Рамакришна. Он приказывает – и они не могут Ему отказать. «И дивились учению Его, ибо слово Его было со властью» (Лк 4:32). «Иисус увидел человека, сидящего у сбора пошлин, по имени Матфея, и говорит ему: следуй за Мною. И он встал и последовал за Ним» (Мф 9:9). И если в других местах Писания говорится формально обратное («Иисус сказал ученикам Своим: если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною» (Мф 16:24)), то лишь потому, что действие благодати на сердце призываемого является тайным (что открывается в других фрагментах). «Чрезвычайно сокровенна эта благодать, но кто станет сомневаться, что это благодать? Итак, эта благодать, которая по Божественной щедрости уделяется человеческим сердцам, не отвергается никаким жестоким сердцем. Ведь для того она и уделяется, чтобы прежде всего уничтожено было жестокосердие. Потому когда внутренне слушают Отца и научаются от Него, Он удаляет “сердце каменное” и дает “сердце плотяное”, как Сам обещал в проповеди пророка [Иез 11:19]. Ведь именно так и творит Он “сынов обетования” и “сосуды милосердия”, которые Он предуготовал к славе [Рим 9:23]». ¹³⁶ Поэтому не может быть такого, чтобы избранные не последовали за Сыном Божиим, сошедшим на землю. Если для до того, чтобы Его последователи явились, нужно, чтобы они этого захотели, значит, Он силен сделать так, что они этого захотят. «И сказал я им: ко мне было слово Господне: скажи дому Израилеву: так говорит Господь Бог: <...> И вы будете делать то же, что делал я <...> И будет для вас Иезекииль знамением: всё, что он делал, и вы будете делать; и когда это сбудется, узнаете, что Я Господь Бог» (Иез 24:20-24). «Бог, когда желает совершить то, чему надлежит совершиться лишь при участии желающих людей, склоняет их сердца, чтобы они пожелали этого (1Цар. 10:26; 1Пар. 12:18), причем склоняет именно Тот, Кто и в нас удивительным и невообразимым образом производит само воление». ¹³⁷ На тех же, кто не предызбран ко спасению, или кто не входит в predetermined число Нового Израиля («мало избранных»), благодать не действует самовластно, они призываются только внешним призыванием («много званных»). Либо вовсе оставляет грешников по божественному правосудию. В предызбранных же благодать проникает в самое естество и действует внутри воли человека, именно склоняя его к ответу на божественный призыв.

Может ли ветхий человек своей падшей избирательной волей избрать Бога, а не грех (дьявола)? – Теоретически – да, потому что прямого predetermined к гибели нет. Возможность спасения открыта для всех. Но практически, скажем так, это маловероятно. Доказательством этого служит тот факт, что все потомки ветхого Адама до пришествия Спасителя после смерти попадали в ад. Это и означает, что первородный грех функционально действует в падшем роде человечества именно как predetermined к гибели. Только

¹³⁶ блж. Августин. О predetermined святых. Гл.VIII,13. Цит. изд. С.338.

¹³⁷ Там же, гл. XX,42 . Цит. изд. С.372.

это не предопределение Божие, но справедливый суд Божий над грехом. И поскольку сила первородного греха имеет такую несокрушимую власть над родом человеческим, непреодолимо детерминируя выбор греха, необходимо было противоположное самовластное предопределение Бога к милости в отношении избранных, чтобы кто-то мог спастись вообще. «Помышления плотские суть смерть, а помышления духовные — жизнь и мир, потому что плотские помышления суть вражда против Бога; ибо закону Божию не покоряются, да и не могут. Посему живущие по плоти Богу угодить не могут. Но вы не по плоти живёте, а по духу, если только Дух Божий живёт в вас. Если же кто Духа Христова не имеет, тот [и] не Его» (Рим 8:6-9). Тотальность детерминизма первородного греха к вражде «плотского человека» против Бога означает его безысходное рабство греху. Поэтому ответом на это противодействие всего падшего мира должно было стать противоположное действие Творца, а именно, предопределение ко спасению как отсутствие иного выбора у избранных. «Никто не может придти ко Мне, если не привлечёт его Отец, пославший Меня» (Ин 6:44). Как привлечет? – Силою благодати. Поскольку благодать Божия является высшей ценностью бытия, абсолютным благом и святым даром, «привлечение» благодатью не должно классифицироваться как «насилие» над волей человека, потому что ценность божественной благодати (и сообщаемого ею вечного блаженства в божественном Присутствии) бесконечно превосходит ценность свободы воли разумной твари. Более того, благодать, освобождая волю падшего человека от рабства греху, дарует ему подлинную свободу, или саму возможность отречься дьявола и выбрать Христа. «...»**любовь Божия обдержит нас**” (2Кор 5:14), **т.е. побуждает, заставляет, нудит**».¹³⁸

В таком случае, предведение Божие (сопутствующее Его предопределению) относится вовсе не к достоинствам избранных, но – в первую очередь – к этой непреодолимой для человеческого рода власти первородного греха, предвидя которую, Творец предустановил в божественном плане истории мира Свое еще более могущественное действие на падшее создание. Только в этом отношении предведение (совершенного человеком первородного греха, становящегося для него предопределением к гибели по божественному правосудию, а не предустановлению) может рассматриваться как причина божественного предопределения ко спасению (как следствия, или ответа на отрицательное предопределение осуждения грешников). Это и означает, что необходимо различать предопределение к гибели и предопределение к осуждению. Во втором случае, где речь идет об осуждении беззакония, нет ничего противоречащего благодати божественной природы: грех требует суда над собой со стороны божественной справедливости и потому осуждается Богом прежде его совершения («ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрёшь» (Быт 2:17)). Тогда как непосредственным источником предопределения к гибели, как было сказано, может служить только сам

138 свт. Иоанн Златоуст. Толкование на Второе Послание к Коринфянам. Беседа XII / Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. СПб., изд. Санкт-Петербургской духовной академии. 1904. Т.10. Кн.1. С.579.

грех, сама злая воля, когда она становится второй природой разумного творения.

«...предведение без предопределения существовать может. Ибо в предопределении Бог предузнал то, что Сам вознамерился сделать в будущем, почему и сказано: “Он сотворил то, что будет” [Ис 45:11]. Но предузнать Он может и то, чего Сам не творит, как например, какие-либо грехи <...> Потому Божие предопределение к добру – это, как я сказал, предуготовление благодати, а благодать есть результат самого предопределения. <...> Не говорит апостол: “предсказать”, не говорит: “предузнать”, – ведь можно предсказывать и предузнавать даже чужие действия, – но говорит: “Он силен и исполнить”, и потому не чужие действия, но Свои».¹³⁹ Действительно, предопределение и предведение одновременно могут иметь место только в том случае, если предвидится то, что будет совершено Тем, Кем это предвидится. Потому что если предвидится то, что будет совершено другими, то о предопределении Тобою этого уже речи быть не может: это совершится независимо от Тебя, не Твоей, но их волей (как это имеет место с грехами погибающих, и как это было бы с добродетелями избранных, если бы те были их заслугой). Чья воля совершается, того и предопределение, потому что предопределение это и есть определение воли, намерение непременно совершить что-то в будущем.

Поэтому если в отношении первородного греха предведение Божие выступает причиной, которая обуславливает необходимость предопределения избранных ко спасению, то в отношении самих избранных взаимосвязь предведения и предопределения уже принципиально иная. Всеведующий не мог не знать персоналий тех, кого Он предопределяет ко спасению. Поэтому между предопределением и предведением здесь уже нет причинно-следственной связи, или последовательности (сначала предвидел, потом предопределил на основании предвиденного), потому что они относятся к одному и тому же божественному акту. Буквально, слова Павла «ихже бо предуведе, тех и предустави» (Рим 8:29) означают: Он знал, кого предопределяет. То и другое (предведение и предопределение) относятся к одному и тому же предвечному решению Творца, ни имеющему никаких оснований в предопределенных (предузнанных). Павел говорит о предведении не «чего-то» в предопределенных (каких-то индивидуальных особенностей, выгодно отличающих их от остальных: покладистости их воли, более нравственной жизни в ветхом состоянии и т.д.), но только о предведении «кого». Бог предвечно знал каждого из Своих избранных: по именам и фамилиям, по месту жительства и ИНН... А вовсе не в том смысле, что Он предведет их добродетель (готовность ответить на Его призыв и т.п.) на основании чего предопределил Их ко спасению. Предопределение ко спасению на основании чего-то «достойного» спасения уже не есть предопределение. «...если по делам, то это уже не благодать» (Рим 11:6). Предопределение ко спасению (или преуготовление благодати, что одно и то же) не может быть ничем обусловлено, кроме самого себя, потому что предопределение это то же

¹³⁹ блж. Августин. О предопределении святых. Гл.Х, 19. Цит. изд. С.345-346.

самое, что первопричина. Первичность какого-либо основания для предопределения ко спасению в предопределенном означало бы, что это основание, становясь первопричиной, само детерминирует божественное предопределение как необходимое следствие (как в случае первородного греха).

*«И Бог предопределяет по делам же, — но делам предвиденным, так, как бы они уже были сделаны. Не действия свободных лиц суть следствие предопределения, а само предопределение — следствие свободных дел».*¹⁴⁰

Согласиться с таким (синергическим) толкованием для Августина не было никакой возможности, потому что не только даже намек на него нет в Посланиях Павла, но, более того, там прямо и неоднократно утверждается обратное: «ибо, когда они ещё не родились и не сделали ничего доброго или худого (дабы изволение Божие в избрании происходило не от дел, но от Призывающего), сказано было ей: больший будет в порабощении у меньшего» (Рим 9:11-12); «кто дал Ему наперёд, чтобы Он должен был воздать?» (Рим 11:35). Предопределить ко спасению того, кто будет этого достоин сам по себе, это значит лишить его заслуженной награды или, по крайней мере, лучей в славе, которая была бы больше, если бы предопределение не предвосхитило того, чего он и так бы заслуживал. Такое толкование предопределения Августин резонно рассматривал как (вольную или невольную) инерцию пелагианства. «Итак, не отказываются они» [галльские сторонники синергии] «от того мнения, которое сам Пелагий вынужден был осудить на епископском суде в Палестине, как свидетельствуют о том деяния [собора епископов], что благодать Божия дается по нашим заслугам». «Те, кто говорят такое, не замечают, что, награда эта вменяется верующим уже не по благодати, но по долгу».¹⁴¹ И здесь любой добросовестный западный схоласт ближе к христианской истине, открытой св. ап. Павлом, чем иной авторитетный православный сторонник концепции синергии. «В учении о Божественном предопределении И<оанн> Д<унс> С<кот> достаточно точно следовал концепции его основоположника – блж. Августина. Согласно И<оанна> Д<унса> С<кота>, предопределение не следует за человеческими заслугами, но предваряет их, будучи абсолютным решением Божественной воли. Напротив, божественное осуждение всегда есть результат знания Бога о несправедных поступках человека».¹⁴²

Поскольку предопределение на основании предведения достоинства предопределенного – это уже не предопределение, как и благодать по делам – это уже не благодать, синергическое толкование («Бог предопределяет по делам же, — но делам предвиденным, так, как бы они уже были сделаны») может быть истинным только в одном случае: если сами достойные спасения

140 свт. Феофан Затворник. Толкования посланий св. апостола Павла. Послание к Римлянам. Цит. изд. С. 531.

141 блж. Августин. О предопределении святых. Гл. II, 3-6. Цит. изд. С. 323, 326.

142 Смирнов Д.В. Иоанн Дунс Скот. М., «Православная энциклопедия». Т.24. С.75-141.

дела являются содержанием предопределения (или, что то же самое, произведением благодати). Предопределение только тогда имеет смысл, если оно само производит все эти вторичные «основания», или условные «достоинства» благодати. Поэтому в том же месте Послания Римлянам говорится и об «оправдании» предопределенных, что также не имело бы никакого смысла, если бы предведение относилось к каким-то их собственным достоинствам, потому что достоинства (добродетели) не нуждаются в предварительном оправдании перед их прославлением. «Ибо кого Он предузнал, тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего, дабы Он был первородным между многими братьями. А кого Он предопределил, тех и призвал, а кого призвал, тех и оправдал; а кого оправдал, тех и прославил» (Рим 8:29-30). То же самое в другом месте: «Бог, желая показать гнев и явить могущество Свое, с великим долготерпением щадил сосуды гнева, готовые к гибели, дабы вместе явить богатство славы Своей над сосудами милосердия, которые Он приготовил к славе» (Рим 9:23). «Приготовление к славе» это то же, что и «предопределение к прославлению». И единственным основанием этого Апостол называет «милосердие» Бога, что полностью исключает какие-либо достойные славы собственные дела «приготовленных», «которых Он призвал» (Рим 9:24), «и на том месте, где сказано им: вы не Мой народ, там названы будут сынами Бога живаго» (Рим 9:26).

Внутреннее противоречие синергической концепции предопределения можно видеть также в Послании патриархов 1723 г. (которое в свою очередь берется за образец в Пространном катехизисе свт. Филарета Московского). Суть заключается в том, повторим, что отношение предопределения к делам избранных в предвечном решении Бога и отношении благодати к делам в историческом времени должно быть тождественным. Если благодать предваряет достойные спасения добродетели (буквально «производя» их, по слову Павла) в реальной жизни избранных, значит, та же самая последовательность этих действий (божественного и человеческого) должна быть и в случае предопределения, потому что нельзя предведать несуществующего (первичность, или начало совершения этих же самых дел самим человеком). «Однако Бог не только благ, но и праведен, и видит все, что еще не возникло, как сущее. Ибо Он называет [еще] несуществующее как существующее (Рим.4:17). Если Он не должен был по благодати творить караемых, то скорее по преизбытку благодати Он должен был бы и сотворить их, и не наказывать, но простить им грехи — ибо Он Господин того и другого, сотворить и простить. Если же справедливо, чтобы грешники были наказаны, то справедливо, чтобы они и возникли. Ибо Бог видит [еще] “несуществующее как существующее” и судит не по исходу дела, а из предвидения будущего. Потому что Он знает не по исходу происходящего, но провидит будущее и по провидению Своему предопределяет. Но как Он провидит то, чего не будет? Ибо если бы Он провидел грешника и не сотворил бы его, то это было бы не провидение, а заблуждение — ведь как познают сущее, так и провидят то, что обязательно будет».¹⁴³ Однако то же самое верно и в отношении спасаемых:

143 преп. Иоанн Дамаскин. Против манихеев. Цит. по изд.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. М., «Индрик», 2002.

если благодать непреложно предваряет дела и саму веру в эмпирической реальности сущих, и из этого правила не бывает исключений, значит и предопределение (божественное решение прежде их сотворения) не может основано на предведении этих дел, потому что их просто не может быть в самой природе падшего человека. Если «предопределение — суд и решение о том, что будет»,¹⁴⁴ а достойных благодати дел (причиной которых не была бы сама благодать) не бывает, то и предопределения этого не бывающего быть не может. «...ведь если бы нам не предстояло сотворить [дела, достойные осуждения], то и Он не предвидел бы того, что не будет» (там же). Но если нам невозможно самим сотворить дела, достойные спасения, то это никем не может и предвидеться.

Между тем именно такая двусмысленность содержится в синергическом толковании: «прежде всех век» Бог предопределяет избранных на основании предузнания их достойных благодати дел («поелику Он предвидел, что одни будут хорошо пользоваться своею свободной волею, а другие худо; то посему одних предопределил к славе, а других осудил»; «говорят богохульные еретики, будто Бог предопределяет [к спасению] или осуждает, ни сколько не взирая на дела предопределяемых или осуждаемых»). Тогда как в их житиях последовательность уже противоположная (то есть, ортодоксальная, соответствующая Писанию): сначала – благодать, потом – вера и дела веры, которые (и веру, и дела) сила благодати «производит». **«Писание учит, что всякий верующий спасается верою и делами своими, и вместе с тем представляет Бога единственным виновником нашего спасения, поелику, то есть, Он предварительно подает просвещающую благодать, которая доставляет человеку познание Божественной истины и учит его сообразоваться с нею (если он не противится) и делать добро, угодное Богу, дабы получить спасение, не уничтожая свободной воли человека, но предоставляя ей повиноваться или не повиноваться ее действию».** «Хотя человек прежде возрождения может по природе быть склонным к добру, избирать и делать нравственное добро, но чтобы, возродившись, он мог делать добро духовное (ибо дела веры, будучи причиной спасения и совершаемы сверхъестественною благодатию, обыкновенно называются духовными), – для сего нужно, чтобы благодать предваряла и предводила, как сказано о предопределенных; так что он не может сам по себе творить дел, достойных жизни во Христе, а только может желать или не желать действовать согласно с благодатию».¹⁴⁵ Если верно второе (а оно безусловно верно, потому что подтверждается Писанием), тогда первое (предопределение ко спасению на основании предведения дел) не может быть верным, так как это взаимоисключающие утверждения (потому что предопределение и благодать в деле спасения это одно и то же, только одно существует в Боге, а другое – в мире). Предведать значит заранее знать то, что пока не явлено, но что непременно явится в будущем. Но нельзя предведать то, чего никогда не будет, того, что не существует вообще. Если

144 Там же.

145 Догматические послания православных иерархов XVII-XIX веков о православной вере. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. С. 142-197.

для того, чтобы человек «мог делать добро духовное», «нужно, чтобы благодать предваряла», значит, нужно, чтобы и предопределение предваряло «дела», потому что это одно и то же. Либо, как было сказано, предопределяться должно само совершение «дел веры».

При этом опровержение кальвинистской концепции предопределения к гибели (основная цель Послания 1723 г.) полностью справедливо. Но здесь уже и нет этого противоречия: грех, разумеется, совершается самим человеком, поэтому предвидеться Богом и осуждаться прежде того, как будет совершен в реальности.

Таким образом, полупелагианство синергического толкования соотношения предопределения и предведения, которое укоренилось в традиции Восточной Церкви, заключается в том, что ортодоксально здесь толкуется только участь грешников, злые дела которых предведаются Творцом, но не предопределяются Им, будучи совершаемыми каждым добровольно. Принципиально иначе обстоит дело с избранными, которые не могут сами положить начало спасения (явить дела праведности) в своей жизни, согласно Писанию и Преданию. Следовательно, эти дела не могут и предведаться Всевышним прежде создания мира и должны предопределяться Им точно так же, как благодать, предваряя, предопределяет их в жизни избранных. Противоположное утверждение (предопределение ко спасению по предведению дел) непримиримо противоречит первому (безусловно истинному) положению Писания и самого Предания, потому что является неосознанным рудиментом, как на этом до последнего и настаивал блж. Августин. Если Бог «производит» в избранных «и хотение, и действие по Своему благоволению» (Фил 2:13), значит, Он и предопределяет их хотения и действия прежде их сотворения ни на каком другом основании, кроме Своего благоволения к ним. И никакой другой последовательности этих действий не может Им предведаться. Или, как говорил Августин, в отношении избранных, предведаться может только то, что Сам Бог совершит с ними, в них и через них, а не то, достойное избрания, что они сами совершат («ибо в предопределении Бог предузнал то, что Сам вознамерился сделать в будущем, почему и сказано: “Он сотворил то, что будет” (Ис 45:11)».¹⁴⁶ Августинское (ортодоксальное) толкование предведения Богом злых дел грешников в сочетании с пелагианским толкованием предопределения избрания на основании предведения заслуг (добрых дел) праведников в сумме и дают полупелагианскую синергическую концепцию предопределения.

Косвенным подтверждением того, что этот пережиток пелагианства, увы, сохраняется в Восточной Традиции, может служить следующий богословский фрагмент в наследии преп. Варсонофия Великого (VI в.), принадлежавшего той же традиции египетского и палестинского монашества, из которой вышел преп. Иоанн Кассиан, возглавивший синергическую оппозицию учению Августина в Южной Галлии. «Вопрос 71, того же к тому же великому старцу. – Отец мой! Как надобно молиться? <...> Не совершенным ли только заповедано произносить: “Отче наш”, и проч.? Ответ.

¹⁴⁶ блж. Августин. О предопределении святых. Цит. изд. С. 345.

– “Отче наш” повелено произносить и совершенным и грешным: совершенным для того, чтобы они, познавши, чьими сынами сделались, постарались не отпасть от Него; грешным же для того, чтобы они, со стыдом называя Отцом Того, Которого часто оскорбляли, осудили бы себя и пришли в раскаяние. Но, как мне кажется, (“Отче наш”) более прилично грешным; ибо грешным свойственно говорить: “остави нам долги наша”. Какие же долги имеют совершенные, соделавшиеся сынами Отца Небесного?”.¹⁴⁷

Между тем данное мнение преподобного вполне попадает под одну из анафем Карфагенского собора против пелагианства. «Правило 115 (129): Определено и сие: аще кто речет, яко святые, в молитве Господней: остави нам долги наша (Мф 6:12), не о себе глаголют, поелику им уже не нужно сие прошение, но о других грешных, находящихся в народе их, и яко не глаголет каждый из святых особо: остави мне долги моя, но остави нам долги наша, так чтобы сие прошение праведника разумелось о других паче, нежели о нем самом: таковой да будет анафема». При этом в молитве этого же святого (как и в любом каноническом молитвословии Православной Церкви) утверждается прямо противоположное: «Владыко Господи, поскольку и забыть свои прегрешения есть грех, то я во всем согрешил Тебе, Единому Сердцеведу; Ты и прости мне все по Твоему человеколюбию; тем-то и проявляется великолепие славы Твоей, когда Ты не воздаешь грешникам по делам их, ибо Ты препрославлен во веки. Аминь».¹⁴⁸

То же самое противоречие у свт. Феофана Затворника, который в своем толковании еще одного фрагмента апостольских Посланий Павла (Еф 2:9-10), где речь идет о предопределении, по сути, опровергает собственное синергическое толкование фрагмента Послания Римлянам (то есть, предопределение ко спасению на основании предведения дел), исповедуя уже чистое августианство, то есть, предопределение по одной только благодати. **«Того бо есмы творение, создани в Христе Иисусе на дела благая, яже прежде уготова Бог, да в них ходим (Еф 2:10). Только что сказал: не от дел (9), – как же здесь говорит: созданы на дела? – Спасение нам устроено и мы призваны к получению его не за какие-либо дела, а по одной благодати. Но призваны не затем, чтобы с своей стороны ничего не делать, а чтобы содевать свое спасение, богатясь добрыми делами, Богом нам предначертанными, или преуспевая во всякой добродетели; хотя и это не своею силою, но силою благодати, коею воссозданы на такие дела, и получили возможность, помощь ее, совершать их и совершенствоваться чрез них. Почему Апостол и сочетавает сие положение с предыдущим чрез бо – ибо, – показывая и в этом основание, почему он прославление верующих почитает проявлением богатства благодати. Ибо как вера, так и добрые дела, – два условия для принятия в Царство славы, – оба от**

147 Преподобных отцов Варсонофия и Иоанна руководство к духовной жизни в ответах на вопрошания учеников. М., «Сибирская Благовонница», 2013. С.102-103.

148 Цит. по изд.: Святоотеческие наставления о молитве и трезвении или внимании в сердце к Богу. М., 1889.

благодати».¹⁴⁹ Это и означает, что само совершение избранными дел веры как видимой причины спасения предопределено (предуготовано, предназначено) Богом, для чего каждому из них в свой час невидимо дается благодатью и вера, и воля к совершению дел веры, и сила совершать их прежде того, как что-либо располагающее к этому будет явлено ими самими. **«Яже прежде уготова Бог (Еф 2:10). Как дела уготовал? – Предначертал их для нас, верующих, по идее новой жизни, и учредил способы к получению сил на творение их, которыми и облакает всех, приступающих к Господу верою и освящающихся святыми таинствами. Это уготовление – от Бога, не от нас».**¹⁵⁰

Объяснить подобные самоотрицания можно только тем, что источником первого (синергического) мнения (об осознанных «заслугах» и «совершенствах») является какая-то чуждая Священному Писанию и Преданию традиция. Этим же исторически ослабленным иммунитетом к пелагианству в Русской Церкви можно объяснить феноменальный успех в ней религиозного гуманизма Достоевского, которому в одном монастыре (Никольском Переславле-Залеском) уже поставили памятник, а в другом (в Оптиной пустыни) скоро откроют музей.

* * *

Таким образом, необходимо признать, что наиболее адекватным толкованием учения о предопределении, содержащегося в Посланиях св. ап. Павла, является толкование блаженного Августина. Божественное предведение, действительно, предшествует божественному предопределению. Только относится это предведению не к добрым, но исключительно к греховным делам и к первородному греху, в первую очередь, осуждение которого предопределяется божественным правосудием, «так как предвидящий Бог знал, что человек совершит преступление и подвергнется тлению».¹⁵¹ В том числе — тлению воли, неспособной уже избирать благо. Поэтому это же самое предведение тотальной греховности человеческого рода становится причиной и предопределения ко спасению избранных. Иными словами, божественное предопределение ко спасению потому и необходимо, что иначе (на основании собственных дел) спасти человека невозможно. Следовательно, те «дела веры», которые являются причиной спасения избранных, не предведаются, но именно предопределяются (Рим 8:30), или предназначаются (Еф 2:10) для них Творцом, для чего избранным грешникам подается спасающая благодать, совершающая через них как божественные «орудия праведности» (Рим 6:13) не только сами эти святые дела, но одновременно «производящая» (Фил 2:13) в них саму волю к их совершению. Поэтому «оправдание и прославление предопределенных быть подобными Сыну Божьему» (Рим 8:29), действительно, не имеет никаких оснований в них самих, будучи целиком и полностью обусловлено божественным самовластием, а именно,

149 свт. Феофан Затворник. Толкование послания апостола Павла Ефессянам. М., «Правило веры», 2004. С.203-204.

150 Там же; с.206.

151 преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. 2, XXX(44). Цит. изд.

непостижимой милостью Божьей спасти погибшее в грехах творение и восстановить его целостность. **«Душу мою обрати, настави мя на стези правды»** [Пс 22:3]. Сообщил мне, говорит Пророк, блага сии, прежде всего освободив от заблуждения и приуготовив к тому, чтобы ходить мне путем правым. **«Ради имене Своего»** [Пс 22:3]. Все же это – дары Его щедроты, потому что пользуемся сим не по добродетели своей». ¹⁵² «Итак, пусть откроется нам в Главе нашей [Иисусе Христе Сыне Божиим] тот самый источник благодати, откуда она разливается по всем Ее членам, сообразно мере каждого. По той благодати становится всякий человек с самого начала своей веры христианином, по которой этот Человек с самого начала своего бытия стал Христом. Тем Духом возрождается человек, Которым был рожден Христос <...> И, несомненно, Бог заранее знал о том, что Он Сам совершит это. Итак, это и есть предопределение святых, более всего просиявшее в Святом святых». ¹⁵³

«Подобие» избранных «образу Сына» Божьего означает их обожение как окончание их сотворения Богом. Логос обожения предопределенных полностью осуществляется в вызванном к бытию тварном мире. Бог вочеловечился, а благодать воипастазировалась. Как в Богочеловеке, несмотря на реальное различие природ, усматривается одно «новое богомужнее действие», в святых Божиих можно и нужно говорить о «взаимопроникновении» природных действий, или (в отношении святых дел веры) о монергизме благодати. Благодать и святой – это одно существо, одна человеческая ипостась, существующая в двух природах (божественной благодати и собственном человеческом естестве) и характеризующаяся одним «богомужним» действием. «Те, которые Христовы» (Гал 5:24), «настоящую жизнь отбросив ради лучшего, **приобретают живущим и действующим [в себе] одно лишь единственное Божие Слово»**. ¹⁵⁴

Из всех вероучительных книг Восточной Церкви вопрос соотношения божественного и человеческого действия в деле спасения, пожалуй, наилучшим образом изложен в Духовном Регламенте арх. Феофана (Прокоповича), чему, по всей видимости, поспособствовало его западное образование, то есть, все то же ортодоксальное августианство. «Ведал бы всяк Епископ меру чести своея, и невысоко бы о ней мыслил и **дело убо великое, но честь никаковая**, почитай в писании знатная определена. Апостол, разрушая мнение Коринфянов, о своих пастырях кичащихся, сказует, что **дело пастырское имеет весь поспех и плод от самого Бога, в сердцах человеческих действующаго**. Аз, рече, насадих, Апполлос напои, Бог же возрасти. И потому наводит, что **за возвращение сие человеку никакая же**

152 блж. Феодорит Кирский. Толкование на 150 псалмов / Блаженный Феодорит Кирский. М., «Изд. совет Рус. православ. церкви», 2003-2004. Т. 2: Изъяснение псалмов. С.83.

153 блж. Августин. О предопределении святых. Цит. изд. С.359.

154 преп. Максим Исповедник. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). XXVIII (V, 24) / Максим Исповедник, преподобный. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). М., «Наука». 2006. С.124.

остается похвала. Тем же ни насаждаяй есть, ни напаяй, но возвращаяй Бог. А пастырей нарицает там же, служителями Божиими, и строителями таин Его, только бы в деле том вернии пребыли. Убо точию внешнее дело пастырское есть проповедати, настояти, запрещати благовременно и безвременно, и обряды Таин Святых строити. **Дело же внутреннее, еже обращати сердца к покаянию и обновлению жития, есть единого Бога, благодатию Своею чрез слово и тайнодействие пастырей, аки чрез орудие невидимо действующаго».**¹⁵⁵

155 Духовный регламент, тщанием и повелением всепресветлейшего, державнейшего государя Петра Первого, императора и самодержца всероссийского, по соизволению и приговору всероссийского духовного чина и Правительствующего Сената, в царствующем Санктпетербурге, в лето от Рождества Христова 1721, сочиненный. / Сост. Феофан (Прокопович). Изд. 1-е. Москва, «Синодальная типография», 1856. С.31.

«Гиганты воли»

(*нравственный пантеизм митр. Антония (Храповицкого)*)

Еще одним контекстом, который должен быть полезным в нашем исследовании причин критики учения блж. Августина о «самовластии благодати» в богословском модернизме, является контекст «нравственного монизма», как, напомним, определял свое (и своих единомышленников) учение митр. Антоний (Храповицкий).

*«Насколько глубоко такое отступление от высшего начала Евангелия, которое мы бы назвали **нравственным монизмом**, вкоренилось в наше школьное сознание, видно из того, что тому же Преосв. Сергию [Страгородскому] покойный профессор Муретов дружески, но горячо возражал на диспуте, будто понятие спасения гораздо сложнее, чем понятие о личной (субъективной) святости и богообщении, ибо сюда же надо присоединить понятие оправдания, т.е. Состояние оправданности – от положенного Адаму карательного приговора, без чего – значить – и личная святость не могла бы достигнуть царства небесного»* (арх. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления).¹⁵⁶

Предпосылкой такого ракурса рассмотрения этого вопроса служит то, что общим для антиюридического толкования догмата Искупления в «нравственном монизме» и антиавгустинского толкования догмата Предопределения в концепции синергии выступает прямое противоречие той и другой теории (нравственной и синергической) собственному содержанию Посланий апостола Павла. Как никакого другого смысла, кроме юридического, объективно нельзя усмотреть в учении Апостола об Искуплении, настолько ясно и однозначно это им изложено («Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою — ибо написано: проклят всяк, висящий на древе» (Гал 3:13)), так никакого другого значения, кроме августинского (монергического), не просматривается в учении того же Апостола о Предопределении («Истину говорю во Христе, не лгу, свидетельствует мне совесть моя в Духе Святом. <...> когда они ещё не родились и не сделали ничего доброго или худого (дабы изволение Божие в избрании происходило не от дел, но от Призывающего), сказано было ей: больший будет в порабощении у меньшего, как и написано: Иакова Я возлюбил, а Исава возненавидел. Что же скажем? Неужели неправда у Бога? Никак. Ибо Он говорит Моисею: кого миловать, помилую; кого жалеть, пожалею. Итак [помилование зависит] не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего» (Рим 9:1-16)). Соответственно, утверждать после этого, что Предопределение основано на предведении дел «подвизающегося» и «желающего», это то же самое, что отрицать юридическое значение догмата Искупления, а именно, отвергать или

¹⁵⁶ Цит. по изд.: арх. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления. Богословский вестник. 1917. №№ 8-12.

редактировать сами Послания апостола Павла.

Кроме того, учение Апостола о предопределении ко спасению само по себе неразрывно связано с догматом Искупления именно в его юридическом значении, потому что Искупление это важнейшая составляющая спасения, и если предопределено второе, должно быть предопределено и первое. «...ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее, — для того, чтобы никакая плоть не хвалилась пред Богом. От Него и вы во Христе Иисусе, Который сделался для нас премудростью от Бога, праведностью и освящением и искуплением, чтобы [было], как написано: хвалящийся хвались Господом» (1Кор 1:28-30). «Когда же Бог призывает ко спасению, то не просто призывает, но представляя на то права Свои, именно то, что Он дал Сына-праведника, не ведавшего греха, и за нас грешников соделал Его грехом, чтобы мы сделались праведными. Тому, Кто имеет столько прав и есть Бог, не следовало бы и призывать, и притом людей непокорных; напротив, нам бы надлежало призывать Его каждый день. И, однако, Он призывает».¹⁵⁷ Поэтому и ортодоксальное (или просто адекватное) толкование Августина обоих этих догматов (Искупления и Предопределения) одновременно становится объектом ревизии в богословском модернизме, где основным аргументом реформаторов является определение обоих как западно-схоластических, якобы не соответствующих Священному Писанию.

«Школьно-катехизическое (я никогда не назову его церковным) учение об искуплении дает повод врагам христианства к грубым, но трудно опровержимым издевательствам. Так Толстой говорит: ваша вера учит, что все грехи за меня сделал Адам, и я почему-то должен за него расплачиваться, но зато все добродетели за меня исполнил Христос, и мне остается только расписаться в той и другой получке. Японские язычники возражают нашим миссионерам так: вы проповедуете самую неразумную веру, будто Бог прогневался на всех людей за одну глупость Евы, а потом казнил Своего, ни в чем неповинного Сына и успокоился» (арх. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления).

Однако, согласно свидетельству Павла, все это не просто так и есть, на самом деле, но так и должно быть. То есть, никакой другой реакция падшего естества на Евангелие не стоит и ожидать, «ибо слово о кресте для погибающих юродство есть, а для нас, спасаемых, — сила Божия. Ибо написано: погублю мудрость мудрецов, и разум разумных отвергну. Где мудрец? где книжник? где совопросник века сего? Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие? Ибо когда мир [своею] мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих. Ибо и Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости; а мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие, для самих же призванных, Иудеев и Еллинов, Христа, Божию силу и Божию премудрость; потому что

157 свт. Иоанн Златоуст. Толкование Второго Послания Коринфянам / Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. СПб., изд. Санкт-Петербургской духовной академии. 1904. Т.10. Кн.1. С. 579-580.

немудрое Божие премудрее человек, и немощное Божие сильнее человек» (1Кор 18:25). Для японских и ясно-полянских глуповатых софистов премудрость Божия всегда была и будет юродством и безумием. Поэтому если сознание «нового ортодокса» находит эти шаблонные доводы язычества в отношении божественных истин Христианства «трудно опровержимыми», это означает лишь его собственную принадлежность к миру язычества. Соответственно, оппозиция «новой ортодоксии» этим истинам является не более чем формой «негодного пустословия и прекословий лжеименного знания» (1Тим 6:20), то есть, ложной мудростью, или «плотским мудрованием» («потому что плотские помышления суть вражда против Бога; ибо закону Божию не покоряются, да и не могут» (Рим 8:7)).

Однако если мнимая глубокомысленность богословского модернизма, его суррогатная «мудрость» в отношении догмата Искупления достаточно легко опровергаема цитатами из Священного Писания и Предания, что уже многократно было сделано и стало очевидным для всех богословски вменяемых, то в отношении августианской концепции Предопределения ко спасению сделать аналогичное опровержение гораздо труднее в силу того, что ярлык «инославного» на эту концепцию был навешан еще в VI в. галльскими (то есть, западными же) полупелагианами. Между тем, повторим, обе эти концепции (юридическое толкование догмата Искупления и монергическое толкование Предопределения ко спасению) неразрывно связаны между собой в самом Писании. «...Он [Бог] избрал нас в Нем [Иисусе Христе] прежде создания мира, чтобы мы были святы и непорочны пред Ним в любви, предопределив усыновить нас Себе чрез Иисуса Христа, по благоволению воли Своей, в похвалу славы благодати Своей, которою Он облагодатствовал нас в Возлюбленном, в Котором мы имеем искупление Кровию Его, прощение грехов, по богатству благодати Его» (Еф 1:4-7). «И поют новую песнь, говоря: достоин Ты взять книгу и снять с неё печати, ибо Ты был заклан, и Кровию Своею искупил нас Богу из всякого колена и языка, и народа и племени, и соделал нас царями и священниками Богу нашему; и мы будем царствовать на земле» (Откр 5:9-10). Поэтому если отрицается «сатисфакция правде Божьей» как основное содержание Искупления, необходимым образом должно отвергаться и безусловное Предопределение Божие к спасению (то есть, не основанное ни на каких предвечных заслугах избранных). Потому что суть модернистских («нравственной» и «органической») теорий Искупления заключается не в чем ином, как в более «справедливом» перераспределении этих самых «заслуг» между Богом и человеком. «Нравственность» (или «нравственная природа» – в терминах Хомякова) – это тот общий знаменатель, под который этим богословствующим софистам (новым носителям «эллинской мудрости», или новым гностикам – в нашей терминологии) нужно было подвести божественное и человеческое естество, согласно догмам модной тогда западной философии всеединства, «вольными или невольными» адептами которой они являлись все без исключения. Поэтому неприемлемым для «нравственным максим» этого нового гностицизма было и то, что все грехи его искупил Христос, и то, что Он же «исполнил за меня все добродетели». Потому что и на то, и на другое

претендовал сам Нравственный Человек, он же – гностический «Христос» этого лжехристианского гуманизма.

И суть в том, повторим, что критика августианской концепции Предопределения со стороны самой первой (южно-галльской) оппозиции была мотивирована буквально этими же самыми (платоническо-стоическими, пелагианскими, религиозно-гуманистическими) идеями. Неприемлемым для этих первых в истории апологетов синергии было именно то, что «все добродетели за меня» совершала божественная благодать, в результате чего вся «заслуга» («всякая слава, честь и поклонение») были Богу, а не им, столь потрудившимся «в похвалу славы своея», «по богатству» приложенных ими усилий. Иными словами, суть нового толкования догмата Искупления со стороны «нравственного монизма» арх. Антония (Храповицкого) (арх. Сергия (Страгородского), проф. Светлова, проф. Несмелова и др.) заключалась в том, что это было полупелагианское толкование, в основу которого был положен синергический принцип «передела заслуг». Часть спасительно-искупительных «свершений» теперь принадлежали самому субъекту спасения, потому что объем понятия «искупление» спекулятивно расширялся «православными» софистами и в него включался последующий процесс духовно-нравственного «возрождения» человека. То есть, это была типичная социал-демократическая «логика» того революционного времени: все нужно «поделить по справедливости», как говорил Балаганов.

«За последние 30 лет этот основной догмат нашей веры, то есть его формулирование, подвергается постоянной переработке, точнее — попыткам его переработать, и притом с той отрадной противоположностью всяким иным новшествам в нашей, очень скудной со стороны творчества, богословской науке, — что переработка эта направляется не против православия и даже не в сторону от него, а напротив — к истинному православию, с желанием освободить богословскую науку, преподаваемую в богословских школах, а равно и катехизис школьный, от инославных наслоений» (арх. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления).

В этой пресловутой «справедливости» (одной из четырех добродетелей классического платонизма) и заключалась «мудрость» (вторая классическая добродетель) этих новых «еллинов», «не познавших премудрости Божией» своим «плотским мудрованием». Этой же большей «справедливостью» своей концепции «синергии» вдохновлялась и галльская оппозиция Августину в V-VI вв. И в том, и в другом случае настойчиво звучало обвинение апостольского учения (об Искуплении и Предопределении) в «крайности», которая и заключалась в «несправедливом» (недемократическом) распределении заслуг (вся подобающая слава – Царю Небесному, отчего «кипит наш разум возмущенный»).

«Когда я впервые выступил против крайностей этого учения об удовлетворении (сатисфакции) <...> покойный Болотов, по своему обыкновению полушепотом, приветствовал меня за “новые перспективы в догматике”, а, когда я заметил ему в объяснение своей

смелости, что теория сатисфакции взята католиками вовсе не из Божественного откровения, а из римского права, то он, опять полушепотом, сказал: “верно, но, точнее выражаясь, из права феодальных рыцарей” <...> эти нежелательные остатки язычества у католиков средних веков» (арх. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления).

Но, по законам гностического аутизма («лжеименного знания»), в реальности все было ровно наоборот: юридическое толкование догмата Искупления было собственным содержанием апостольских Посланий Павла («...благодаря Бога и Отца, призвавшего нас к участию в наследии святых во свете, избавившего нас от власти тьмы и введшего в Царство возлюбленного Сына Своего, в Котором мы имеем искупление Кровию Его и прощение грехов. <...> ибо благоугодно было [Отцу], чтобы в Нем обитала всякая полнота, и чтобы посредством Его примирить с Собою всё, умиротворив через Него, Кровию креста Его, и земное и небесное» (Кол 1:12-20)). Тогда как «инославным», «схоластическим», «латинским», «феодальным» и т.д., одним словом, мирским, нецерковным (причем именно западным мирским) были сами «нравственно-монашеские» принципы богословского модернизма, заимствованные им (начиная со славянофилов и почвенников) в неоязыческой философии Просвещения и Романтизма, в частности, в масонской идеологии и в немецком классическом идеализме.

Так вот с Предопределением дело обстоит точно так же. Августианское толкование Предопределения – это продолжение его юридического толкования догмата Искупления в том смысле, что первое (как и второе) не имеет никаких оснований в человеке и в человеческих понятиях о «справедливости», «мудрости», «нравственности», одним словом, естественной добродетели. Чтобы быть подлинно христианским, догмат Предопределения и должен быть таким же странным («юродивым») и непонятным («безумным») для плотского разума, каким является для него догмат сверхъестественного Искупления. «Но ныне, независимо от закона, явилась правда Божия, о которой свидетельствуют закон и пророки, правда Божия через веру в Иисуса Христа во всех и на всех верующих, ибо нет различия, потому что все согрешили и лишены славы Божией, получая оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе, которого Бог предложил в жертву умилостивления в Крови Его через веру, для показания правды Его в прощении грехов, соделанных прежде, во [время] долготерпения Божия, к показанию правды Его в настоящее время, да [явится] Он праведным и оправдывающим верующего в Иисуса. Где же то, чем бы хвалиться? уничтожено. Каким законом? [законом] дел? Нет, но законом веры. Ибо мы признаём, что человек оправдывается верою, независимо от дел закона» (Рим 3:21-28). И именно «закон дел», которыми можно по праву «хвалиться», является принципом синергического толкования Предопределения (как основанного на предведении дел, достойных спасения). Что самым непосредственным образом «прекословит» благой вести Апостола, открывающему сокровенные божественные истины Христианства.

«Высочайшее существо Божие [дескать] оскорблено непослушанием Адама и недоверием первых людей к Божественным словам о древе познания; оскорбление чрезмерное: оно наказано проклятием не только виновников, но и всего их потомства. Однако страдание последнего и мучительная смерть, постигающая сынов Адама, недостаточны для смытия ужасного оскорбления: для сего нужно пролитие крови не рабской, а Существа, равноценного оскорбленному Божеству, то есть Сына Божия, Который добровольно и принял на Себя кару за людей, и тем исходатайствовал им прощение от разгневанного Творца, получившего удовлетворение в пролитой Сыном Божиим крови и Его смерти. Господь здесь показал и Свое милосердие и Свою справедливость. <...> Мудрено возразить скептикам, утверждающим, что, если бы это толкование соответствовало откровению, то в последнем сказалось бы, наоборот, немилосердие и несправедливость» (арх. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления).

Но у Апостола, безусловно и вне всякого сомнения, все именно так, как с ухмылкой «посвященного» изложил богословствующий Робеспьер. «...мы, доколе были в детстве, были поработаны вещественным началам мира; но когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего (Единородного), Который родился от жены, подчинился закону, чтобы искупить подзаконных, дабы нам получить усыновление» (Гал 4:3-6). Отсюда непосредственная связь Искупления с Предопределением, потому что «милосердие и справедливость» Божие в том и состоят, что правда Божия требует осуждения греха, а Его милосердие требует спасения погибшего. «Как закон, ослабленный плотью, был бессилен, то Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной [в жертву] за грех и осудил грех во плоти, чтобы оправдание закона исполнилось в нас, живущих не по плоти, но по духу. <...> Но вы не по плоти живёте, а по духу, если только Дух Божий живёт в вас. Если же кто Духа Христова не имеет, тот [и] не Его» (Рим 8:3-9). Предведение совершения человеком первородного греха (а вовсе не добродетелей) и, как следствие, заслуженное «лишения всех славы Божьей» предопределило «милосердие» Божие к избранным, «получающим оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Иисусе Христе». «...вдумаемся в слова апостола [Еф 1:3-12] и посмотрим, избрал ли нас Бог прежде создания мира, поскольку мы должны были [сами] стать святыми и непорочными, или же [Он избрал нас для того], чтобы мы были таковыми. – Апостол говорит: "Благословен Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, благословивший нас во Христе всяким духовным благословением в небесах, так как Он избрал нас в Нем прежде создания мира, чтобы мы были святы и непорочны". Итак, Он избрал [нас], не поскольку мы должны были [сами] стать таковыми, но [избрал нас для того] **чтобы мы были** таковыми. Разве это не достоверно? Разве не очевидно? Ведь потому мы должны были в будущем стать таковыми, что Он избрал нас, предопределив, чтобы мы были [стали] таковыми по Его благодати. Потому Он "благословил нас во Христе всяким духовным благословением в небесах, так как Он избрал нас в Нем прежде создания мира, чтобы мы были святы и непорочны перед Ним в любви, предопределив усыновить нас Себе через Иисуса Христа".

Посмотрите, что присоединяет он далее: "по благоволению воли Своей", чтобы при виде столь великого благодеяния благодати мы не стали хвалиться изволением своей воли. Далее говорит апостол: "Которою Он облагодетельствовал нас в Возлюбленном", – понятно, что Он облагодетельствовал нас как раз этой Своей волей. А "облагодетельствовал" [gratificavit] сказано здесь от "благодати" [gratia], как и "оправдал" говорится от "праведности". "В Котором мы имеем искупление кровью Его, прощение грехов, по богатству благодати Его, каковую Он в преизбытке даровал нам во всякой премудрости и разумении, открыв нам тайну Своей воли по Своему благоволению". В этом таинстве Своей воли Он положил богатство благодати Своей, по Своему благоволению, а не по нашей доброй воли, поскольку наша воля не может быть доброй, если Он по Своему благоволению не поможет ей стать доброй. Сказав же: "По Своему благоволению", присоединяет к этому: "Которое Он прежде положил в Нем", – то есть в возлюбленном Сыне Своем, – "в устройении полноты времен, дабы все небесное и земное соединить во Христе, в Котором и мы сделались наследниками, быв предопределены к тому по намерению Совершающего все по намерению воли Своей, дабы послужили мы к похвале славы Его"». ¹⁵⁸ Именно эта сверхъестественная Справедливость и неизреченное Милосердие и становятся предметом нигилизма со стороны «нравственного монизма», в своем «плотском мудровании» думающего «не о том, что Божие, но что человеческое» (Мф 16:23).

«Значит, Он заранее знал, – скажет пелагианин, – кто сделается в будущем святым и непорочным посредством свободного решения воли, и потому избрал таковых прежде создания мира в том самом Своем предведении, благодаря которому Он заранее знал, что они в будущем станут таковыми. Он избрал, – скажет он, – предопределенных Своих чад еще до того, как они начали быть, поскольку заранее знал, что они будут святыми и непорочными; и, разумеется, Он не делал их таковыми, и предвидел не то, что Он их таковыми сделает, но что они сами таковыми станут». ¹⁵⁹

И разве это не умопомрачительно – настаивать на предведении «свободного решения воли» после того, как Апостол прямо и несколько раз сказал, что избрание зависит не от хотений и дел подвизающегося (в том числе – будущих), но только от воли Призывающего (Милующего), Производящего в избранном и то, и другое (и добрую волю, и дела веры)? Поэтому вместе с догматом Предопределения ко спасению пелагианство отрицает и догмат Искупления грехов (первородного греха – в первую очередь), потому что грехи того, кто по собственной воле и собственными трудами способен становиться «непорочным», конечно же, нет нужды и искупать кому-то другому, кроме него самого.

Умеренное пелагианство, или компромисс между Августином (Павлом) и Пелагием, можно видеть в следующем построении «нравственного монизма».

¹⁵⁸ блж. Августин. О предопределении святых. Гл. XVIII, 36. Цит. изд. С.366-367.

¹⁵⁹ блж. Августин. О предопределении святых. Гл. XVIII, 36. Цит. изд. С.366.

«В каком же именно условии Христова воплощения — и, прибавим, страданий — заключается самая причина, самая действующая сила (causa efficiens) того, что мы становимся, при собственном старании лучшими? Почитать спасительным самое вочеловечение Христа потому только, что Он явил в человеке вид совершенства? но ведь это спасительно, то есть славно для Него самого, а почему для нас? <...> Ведь, если какой-либо человеколюбивый царь, утаившись, пойдет жить в тюрьму с арестантами и перенесет все их труды и лишения, то это будет только его личный подвиг, а не всех арестантов. Конечно, он повлияет и на последних своим примером и словами увещания, но ведь мы же согласились отнюдь не сводить таинства искупления только к примеру святой жизни Спасителя и возрождающей силе Его учения» (арх. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления).

Сведение спасительного значения святой жизни Христа и Его учения только к одному примеру для подражания Его учеников – это одно из характерных признаков аутентичного пелагианства. «Пелагианское понимание Б<лагодати> и ее необходимости для спасения человека также было своеобразным. Б<лагодать> признавалась не только как сверхъестественная сила Божия, но и как творческие и провиденциальные дары Бога. К последним причислялись: 1. Силы и способности человека (в особенности разум и свободная воля), которыми он наделен в Божественном творческом акте; они назывались “естественной благодатью” (gratia naturalis). 2. Закон, данный Богом ветхозаветному человеку и потому названный “благодатью закона” (gratia legis). 3. Учение Иисуса Христа и Его жизнь как пример для подражания (gratia Christi)».¹⁶⁰ То же самое можно видеть в почвенничестве как новом пелагианстве.

«Слово плоть бысть, т.е. идеал был во плоти, а стало быть, не невозможен и достижим всему человечеству. Да разве человечество может обойтись без этой утешительной мысли? Да Христос и приходил затем, чтоб человечество узнало, что знания, природа духа человеческого может явиться в таком небесном блеске, в самом деле и во плоти, а не что в одной только мечте и в идеале, что и естественно и возможно. Этим и земля оправдана».¹⁶¹

Собственная же позиция «нравственного монизма» — это позиция синергизма как диалектического синтеза: пелагианское значение «примера для подражания» входит в содержание «таинства искупления», но не исчерпывается им. Согласно Пелагию и Достоевскому, «мы становимся лучшими» исключительно «собственными стараниями», «нравственным самосовершенствованием» по примеру Христову. Согласно Храповицкому и Страгородскому, «действующая сила того, что мы становимся лучшими», это, конечно, сила Христовой благодати. Но уделяется она каждому в зависимости

160 Иванов М.С. Пелагианство / Православная энциклопедия. М., ЦПП «Православная энциклопедия», 2002. Т.5. С.302-313.

161 Достоевский Ф. Бесы. Подготовительные материалы / Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в тридцати томах. Л., «Наука», 1974. Т. XI. С.112.

от его собственных «духовных достижений».

«...ответить на вопрос “почему для нас спасительны Христово воплощение, страдания и воскресение?” значит указать на связь этих священных событий с нашим стремлением к совершенству, с нашей внутренней борьбой между добром и злом; значит ответить, чем помогает нам Христова страсть в этом деле, почему без нее мы не могли бы достигать святости и общения с Богом, подаваемого нам, как известно, по мере достижения человеком бесстрастия и святости» (арх. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления).

Что и означает инерцию пелагианства, его учения о том, что благодать подается на основании собственных «заслуг», и что категорически отвергается Апостолом: «все согрешили и лишены славы Божией, получая оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе». Искупление в учении Павла – это именно единственная причина дарования благодати («славы», «спасения») грешникам, осужденным на вечную смерть на основании собственных дел, ибо они злы. В «нравственном монизме», как и в синергической концепции предопределения, грешники становятся «лучше» потому что, сами принимают деятельное участие в своем преобращении благодатью, с той лишь разницей, что «нравственный монизм» в своем гностическом исступлении включает в это понятие и процесс «искупления греха», вернее – ставит знак равенства между «спасением» и «искуплением» («оправданием»), отождествляя содержание этих терминов.

«...искупление есть не иное что, как дарование нам благодатной способности совершать свое спасение, а спасение есть духовное совершенствование через нравственную борьбу и богообщение» (арх. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления).

В итоге и получается нечто среднее («царственный путь» махаяны) между Пелагием и Карфагеном, между гностическим «пророком» Достоевским и святым апостолом Павлом. Но, повторим, если прямое отрицание Писания и догмата Искупления в случае «нравственного монизма» увидеть достаточно легко (по крайней мере, многие это видят), то в случае синергии это гораздо затруднительней, в силу того, что здесь задействована уже более тонкая богословская материя, а именно, различное понимание самого способа того, как благодать действует в христианах. Истина, сообщаемая Апостолом, заключается в том, что «Бог производит в вас и хотение, действие по Своему благоволению» (Фил 2:13), то есть, благодать действует в самой воле избранных, а значит, предопределение к спасению не имеет никаких предпосылок в них самих. Потому что все эти предпосылки (как «достоинства» благодати), в частности, спасительная вера во Христа, тоже «производятся» благодатью. «...вы уверовали, и притом поскольку каждому дал Господь» (1Кор 3:5). «Одному даётся Духом слово мудрости, другому слово знания, тем же Духом; иному вера, тем же Духом; иному дары исцелений, тем же Духом; иному чудотворения, иному пророчество, иному различение духов, иному разные языки, иному истолкование языков. Всё же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно» (1Кор 12:8-11). Что и

означает совершенную адекватность монергического толкования обеих догматов (Предопределения и Искупления) у Августина и, соответственно, все то же полупелагианство синергической концепции во всех ее формах и в нравственно-монической, в частности.

«...спасение наша есть не иное что, как наше духовное усовершенствование, подавление похотей, постепенное освобождение от страстей и общение с Божеством. Иными словами — диссертация архиепископа Сергия [Страгородского] совершенно освобождает понятие о нашем спасении от тех внеморальных, юридических условностей, коими латиняне и протестанты (хотя в различных направлениях) глубоко понизили самую цель христианства, выраженную в словах апостола: "сия есть воля Божия — святость ваша" (1 Фес. 4, 3)» (арх. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления).

Снова неадекватность прочтения слов Апостола «плотским» умом «нравственного мониста» в точности повторяет аргумент галльских полупелагиан, которым Августин указывал буквально на это же самое недомыслие: «святость наша» есть «воля Божия», а не воля наша («Посмотрите, что присоединяет он далее: "по благоволению воли Своей", чтобы при виде столь великого благодеяния благодати мы не стали хвалиться изволением своей воли»). И если эта святость становится актуальной (человек действительно освящается), происходит это только потому, что воля Божия есть непреложный закон для тварного бытия. «Ибо кто противостанет воле Его? А ты кто, человек, что споришь с Богом? Изделие скажет ли сделавшему его: зачем ты меня так сделал? Не властен ли горшечник над глиною, чтобы из той же смеси сделать один сосуд для почётного [употребления], а другой для низкого? Что же, если Бог, желая показать гнев и явить могущество Своё, с великим долготерпением щадил сосуды гнева, готовые к гибели, дабы вместе явить богатство славы Своей над сосудами милосердия, которые Он приготовил к славе» (Рим 8:19-23). Это же самое (монергическое, августианское) значение догмата Предопределения ко спасению видно в контексте даже того фрагмента Послания Фессалоникийцам, откуда «нравственный монист» выдернул цитату в обоснование своего полупелагианства: «Ибо воля Божия есть освящение ваше, чтобы вы воздерживались от блуда; чтобы каждый из вас умел соблюдать свой сосуд в святости и чести, <...> ибо призвал нас Бог не к нечистоте, но к святости. Итак непокорный непокорен не человеку, но Богу, Который и дал нам Духа Своего Святого» (1Фес 4:3-8). Что означает, что во власти грешника – продолжить не покорятся Богу по Его попущению (то есть, Суду), а во власти Бога Милующего – обратить избранного силою благодати и сделать его (или сотворить заново) исполнителем Своей святой воли, совершителем святых дел, приуроченных ему во спасение прежде всех век. «...ибо говорю вам, что Бог может из камней сих воздвигнуть детей Аврааму» (Мф 3:9).

Следующее подтверждение, или «доказательство» полупелагианства «нравственного монизма» уже «от Канта» (а не «от Достоевского»).

«...“Нравственное обоснование важнейшего догмата” [арх. Антоний (Храповицкий), Богословский Вестник, 1894 г.]... эта статья, написанная в опровержение Канта, находившего в догмате искупления (конечно, в протестантском его толковании) нравственный этерономизм» (арх. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления).

«Гетерономия воли» в нравственной метафизике Канта – это еще один типичный случай нового пелагианства (или неогностицизма) как учения о самоспасении (принципиальном нравственном самоулучшении человека). «Гетерономией» Кант обозначал внешний (трансцендентный) характер закона Божьего (или воли Божьей, что одно и то же) в отношении воли человека как исполнителя должного (в данном случае – заповеди). Гностической альтернативой этому «ненастоящему принципу нравственности» Кант предлагал все ту же пелагианскую «автономию воли» (потому что ничего принципиально нового тут не придумаешь), или такой принцип истинно-нравственной жизни, когда «воля сама себе закон», то есть, когда «закон написан» в самом человеческом разуме (во врожденных понятиях о добре и зле) и т.д. по заветам Эдемского змия, потому что исходным положением этой вечной, как мир, теории выступает другой классический признак пелагианства и гностицизма – отрицание последствий грехопадения для человеческого естества. Ср.:

«[Слова пелагиан:] Если я не делаю ничего без помощи Божией и если потому за всякое действие, которое бы я ни совершил, слава будет принадлежать не мне, а помощи Божией во мне, то напрасно Бог и дал мне свободу, которую я не могу пользоваться, если Он же сам не будет всегда помогать мне. То произволение ничтожно, которое нуждается в чужой помощи. Но Бог дал свободное произволение, которое иначе не будет свободным, если я не буду делать того, что ни захочу. И поэтому или я всегда пользуюсь тою властью, которая мне дана, и тогда свободное произволение сохраняется, или я нуждаюсь в помощи другого, и в таком случае свобода произволения во мне уничтожается».¹⁶²

Так вот суть нравственно-мнического «опровержения» классического пелагианства Канта заключалась в том, что осуществлялось оно по все тому же принципу синергической диалектики. Гетерономия «юридического» (ортодоксального) толкования догмата Искупления сочеталась здесь с «автономией» «нравственно-метафизического», или пелагианского толкования Канта, в результате чего собственное нравственно-мническое толкование Храповицкого оказывалось полупелагианством, или умеренной формой кантианской (пелагианской) «автономии воли».

«Нам теперь должно дознать, какой внутренней силой пастыря совершается, то есть опосредствуется (ибо совершается оно Христом и Святым Духом) возрождение верующего, дабы затем найти

162 блж. Иероним Стридонский. Письмо 107, к Ктезифонту / Творения блаженного Иеронима Стридонского. Кн.5. Ч.3. Киев, 1880. С. 355 .

ответ на главный вопрос нашего исследования: чем именно искупляет и возрождает нас Господь?» (арх. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления).

Ортодоксальный ответ (или ответ Апостола) уже прозвучал: «возрождение совершается Христом и Святым Духом», или «внутренней силой» благодати, действующей в верующих, благодаря искупительной Жертве, принесенной Христом Богу. Но удовлетвориться этим исчерпывающим ответом Духа Истины богослов-революционер не может, потому что нужно еще как-то это сочетать с новомодною «нравственной метафизикой» Хомякова и Достоевского, Канта и Руссо, то есть, с неогностическим учением о самоспасении, на которое «новый ортодокс» крепко запал еще в своей шальной молодости. Так на свет и рождается полупелагианство «нравственного монизма» как все тот же синергический «передел лучей славы» между Спасителем и гностическим божком Гомо Моралиусом.

«Доброе дело — слово научения; еще лучшее — назидательный пример, но что несравненно выше того и другого? <...> Отвечаем: эта сила есть сострадающая любовь, эта сила есть страдание за другого, дающее ему начаток возрождения. И это таинство не столь далеко от нас: оно совершается часто перед нашими глазами, а иногда и самими нами, хотя и сами-то мы не всегда уразумеваем это» (арх. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления).

«Сострадательная любовь», или попросту жалость, – еще один феномен человеческой психики, который новый гностик (как мнимый «знаток») путает с христианскими добродетелями. Иными словами (или в терминах Апостола), «сострадательная любовь» есть явление «душевное», а не «духовное» (благодатное). Одного того, что источником этого концепта Храповицкого являются «кровяные» (то есть, страстные) тексты Достоевского, достаточно, чтобы в этом убедиться.

«Нет, Рогожин на себя клеветает; у него огромное сердце, которое может и страдать и сострадать. Когда он узнает всю истину и когда убедится, какое жалкое существо эта поврежденная, полоумная, — разве не простит он ей тогда всё прежнее, все мучения свои? Разве не станет ее слугой, братом, другом, провидением? Сострадание осмыслит и научит самого Рогожина. Сострадание есть главнейший и, может быть, единственный закон бытия всего человечества».¹⁶³

В подтверждение «душевности» (сентиментальности) этого «сострадания» и «провидения» можно привести свидетельство церковного Предания, на соответствие которому «нравственный монизм» особенно претендовал. «Будучи в искушении, я ощутил, что сей волк хочет обольстить меня, производя в душе моей бессловесную радость, слезы и утешение; и по младенчеству своему я думал, что я получил плод благодати, а не тщету и прелесть. <...> Склонные к сладострастию часто бывают сострадательны и

163 Достоевский Ф. Идиот. Ч.2, гл.V / Достоевский Ф. Полное собрание сочинений в тридцати томах. Л., «Наука», 1973. Т.VIII. С.191-192.

милостивы, скоры на слезы и ласковы; но пекущиеся о чистоте не бывают таковы. <...> Не забывайся, юноша! Я видел, что некоторые от души молились о своих возлюбленных будучи движимы духом блуда, и думали, что они исполняют долг памяти и закон любви».¹⁶⁴ Ср. у Достоевского:

*«В чем закон этого идеала [Христа]? Возвращение в непосредственность, в массу, но свободное и даже не по воле, не по разуму, не по сознанию, а по непосредственному ужасно сильному, непобедимому ощущению, что это ужасно хорошо. <...> быть властелином и хозяином даже себя самого, своего я, пожертвовать этим я, отдать его — всем. В этой идее есть нечто неотразимо-прекрасное, сладостное, неизбежное и даже необъяснимое».*¹⁶⁵

Поэтому, черпая из такого мутного источника, и сам «нравственный монист» не останавливается перед зачислением в свои ряды профессиональных «спасителей» Апостола.

«Итак, апостол называет себя совершителем, то есть точнее — участником возрождения верующих, не только возрождения, но и спасения их: “всем бых вся, ба всяко некия спасу”» (1 Кор. 9, 22)» (арх. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления).

С одной стороны,

«сострадающая любовь вливает в сердце грешника новые животворные силы», –

и речь, казалось бы, идет о силе божественной благодати, что выгодно отличает «нравственный монизм» от «нравственной метафизики» Просвещения (масонства) и Романтизма (гуманистического идеализма) как самоспасения в чистом виде. С другой стороны, «любовь» эта оказывается свойственна и совсем не церковным людям, почему это и толкуется как какой-то органический «закон» человеческой природы.

«Между тем, о ней, как силе возрождающей, говорят постоянно не только жития святых и жизнеописания праведных пастырей, но и мирские повести, и иногда чрезвычайно глубоко и правдиво. <...> факт, точнее закон психического взаимодействия, перед нами на лицо. Сострадающая любовь, принимающая падения ближнего с такой скорбью, будто грешит сам любящий, эта сострадательная любовь есть, несомненно, возрождающая сила. Она выражается иногда в увещаниях, иногда в слезах, особенно у женщин, иногда в горячей молитве, иногда в мольбах к падшему; но во всех этих обнаружениях сила воздействия измеряется силою страдающей любви» (арх. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления).

164 преп. Иоанн Лествичник. Лествица, или Скрижали духовные. Слово 15. 42-49 / Преподобный Иоанн Лествичник. Лествица. Изд. 8-е. М., изд. «Сретенского монастыря», 2013. С.211-214.

165 Достоевский Ф. Социализм и христианство. Записная тетрадь 1864-1865 гг. Цит. изд. Т.ХХ. С.192-193.

И тут уже недалеко до «психической энергии» Рерихов, которая в демоническом «откровении» Агни-йоги исполняла как раз роль гностической (природной) «благодати». В подтверждение чего «нравственный монист» тут же приводит пример Достоевского как лучшего в мире живописателя подобного «самовозрождения».

«...тот великий писатель земли русской, который во все свои произведения вводит картины духовного возрождения грешников как главную идею всех своих повестей, он предъявлял нам образ таких любящих и сострадающих всем людям не из среды светской, хотя иногда и в светском звании, как например, князя Мышкина, или отца Подростка; в полноте же благодатных свойств он дал нам образ великосхимника-старца, а в зачатке — самоотверженного юноши-послушника» (арх. Антоний (Храповицкий). Догмат Искупления).

Но суть в том, что в оригинале все эти персонажи — лишь иллюстрации почвеннического учения о нравственном «самовоскрешении»¹⁶⁶ как коллективном «самоспасении» человечества, космогонически эволюционирующего до состояния «я Христа».

«Христос весь вошел в человечество, и человек стремится преобразиться в я Христа как в свой идеал. Достигнув этого, он ясно увидит, что и все, достигавшие на земле этой же цели, вошли в состав его окончательной природы, то есть в Христа. (Синтетическая натура Христа изумительна. Ведь это натура бога, значит, Христос есть отражение бога на земле)».¹⁶⁷

Наконец, наше априорное предположение о том, что отрицание юридического (ортодоксального) значения Искупления в «нравственном монизме» должно быть непосредственно связано с отрицанием и августианского (монергического) толкования догмата Предопределения находит прямое себе подтверждение.

«Новейшая гуманистическая мораль, а также и мораль протестантская рационалистического направления совместно решили, что для укрепления принципа любви необходимо отрешиться от “схоластических” понятий о личности, о свободе воли, о возмездии и взамен этих понятий, охраняющих эгоизм, утвердить противоположный взгляд на бытие, как на одну божественную жизнь, разлитую в тварях и стремящуюся вновь слиться в одну блаженную полноту. Отсюда единственным принципом мысли и жизни должен быть принцип единства и любви. Таким образом, спиритуализм заменяется пантеизмом – принципом, безусловно главенствующим в современной европейской философии и рационалистической теологии. Скажем кстати, что, конечно, не столько гуманность, сколько протестантский предестинационизм [от лат. Praedestinatio — предопределение. — Примеч. ред], отрицающий значение подвигов

166 Достоевский Ф. Бесы. Подготовительные материалы. Цит. изд. Т.ХI. С.195.

167 Достоевский Ф. Записная книжка 1863-1864 гг. Цит. изд. Т.ХХ. С.174.

*воли, и антиномизм философской морали, короче говоря – общий упадок нравственности, прикрывшийся личиной гуманизма, служит главным основанием к развитию подобного мировоззрения».*¹⁶⁸

Иными словами, августианское (схоластическое) учение о Предопределении, по Храповицкому, привело к безнравственной жизни западно-христианского общества, благородное стремление исправить которую породило новые (высоконравственные, гуманистические, романтические) направления европейской религиозной мысли. Что опять-таки является классическим мотивом пелагианства, еще одной константой его аргументации. «Свое недостойное поведение христиане Рима оправдывали духовной немощью падшей человеческой природы и неодолимой силой греха. Возражая им, Пелагий указывал, что грех не может быть неодолимым; в противном случае человек не должен нести за него никакой ответственности. Если же человек в состоянии победить в себе грех, значит, он обладает достаточной для этого силой воли».¹⁶⁹ Соответственно, принцип отношения к «современному пантеизму» со стороны «нравственного монизма» тот же, что и к пелагианству почвенничества и кантианства, а именно, диалектический, или умеренно-критический: отвергаются и опровергаются только «крайности» этих учений, но сами идеи («укрепление принципов любви», «взгляд на бытие, как на одну божественную жизнь», «значение подвигов воли») оцениваются положительно, как не противоречащие истинам Христианства и поэтому синергически включаются в «синтез» собственного учения «нравственного монизма».

*«Но возьмем лишь положительную сторону последнего [пантеизма], не проникая в его сокровенный смысл. <...> Очевидно, и мысль и действительная жизнь постулируют к такому исходному понятию, в котором бы устанавливались примирение между свободной самооценкой личности и принципом самоотвержения и жизни для других, – где бы эти другие, это “не я”, не были чем-то противоположным мне, моему “я”, где бы свобода каждой личности совмещалась с метафизическим единством их бытия вопреки пантеизму. Вот такое-то исходное понятие и представляет собою Церковь в тех определениях, которые мы дали ей выше на основании Слова Божия. И, действительно, мы видим, что личность, развивающаяся в Церкви, совмещает полноту самоотверженной любви с высокой степенью индивидуальной воли».*¹⁷⁰

В результате чего святость святых «нравственный пантеист» толкует как нечто химерически «среднее» между титаническим волюнтаризмом новых гностиков

168 митр. Антоний (Храповицкий). Нравственная идея догмата Церкви / По образу Святой Троицы. Сборник богословских статей. Изд. 2-е. «Свято-Троицкая Сергиева лавра», 2013. С.53.

169 Иванов М.С. Пелагианство / Православная энциклопедия. Цит. изд. Т.5. С.302-313.

170 митр. Антоний (Храповицкий). Нравственная идея догмата Церкви. Цит. изд. С.53-55.

и ортодоксальным учением о святости как обожении.

*«Все эти три типа [мученики, аскеты и святители] – гиганты воли с крайне напряженным сознанием своей нравственной ответственности, в то же время совершенно чуждые не только грубого житейского эгоизма, но и какого бы то ни было тонкого самопревозношения, какого бы то ни было притязания на право личности, – типы, из которых два всецело живут и умирают для церковного братства и славы Божией, а третий ставит отречение от своей воли перед Богом и перед представителем церковной власти высшей задачей жизни».*¹⁷¹

Но поскольку ничего среднего между истиной и ложью, премудростью Божией и ложной мудростью (религиозной философией) мира сего быть не может, объективным содержанием богословской софистики Храповицкого оказывается та же самая «автономия воли» нового гностицизма.

*«...в христианстве крайнее развитие личности и собственной воли. <...> В чем идеал [Христос]? Достигнуть полного могущества сознания и развития, вполне сознать свое я — и отдать это всё самовольно для всех. В самом деле: что станет делать лучшего человек, всё получивший, всё сознавший и всемогущий?».*¹⁷²

«Человек Всемогущий» Достоевского – это для Храповицкого, конечно, было уже перебором. А вот святость как «крайнее развитие личности» и «гигантизм воли» – это то, что нужно, это, считай, «самая суть» Евангельской вести.

Таким образом, на примере «нравственного монизма» мы лишний раз убеждаемся в том, что в основе синергической концепции лежит принцип полупелагианства как диалектического компромисса между пресловутыми «крайностями» учения апостола Павла о спасении и религиозно-философского (гуманистически-идеалистического, масонско-просветительского) учения о самоспасении, где апостольское содержание догматов Искупления и Предопределения «смягчается» идеями нравственного волюнтаризма и/или пантеизма новых пелагиан и новых гностиков.

171 Там же; с.55.

172 Достоевский Ф. Социализм и христианство. Записная тетрадь 1864-1865 гг. Цит. изд. Т.ХХ. С.193.

«Соработники...»

Еще одним некорректным прочтением текста Посланий апостола Павла, становящимся системообразующим концептом в полупелагианском учении о синергии, является само понятие «соработничества», которое толкуется здесь как совместные действия человека и Бога, «эффективное сотрудничество» свободной воли и благодати в деле спасения.

*«Православная церковь отвергает любое учение о благодати, которое ущемляет человеческую свободу. Чтобы описать отношение между божественной благодатью и человеческой свободой, православие использует термин “сотрудничество”, или “синергия” (sunergeia); как говорит Павел, “мы соработники (sunergoi)” (1Кор 3:9)».*¹⁷³

Так вот, на самом деле, в первоисточнике, откуда заимствован этот термин, такое значение отсутствует. **«Богу бо есмы споспешницы»** (1Кор 3:9), или – в синодальном переводе – **«ибо мы соработники у Бога»**. Зачем переводчику понадобилось добавлять предлог, отсутствующий в славянском тексте? – Затем, что из контекста очевидно, что местоимение «мы» относится к апостолу Павлу и другому апостолу (из семидесяти) Аполлосу как представителям церковной иерархии. «Соработники» означает отношение этих (и любых других) иерархов друг к другу, а не к Богу. Для этого и добавлен пояснительный предлог, потому что Апостол пишет Коринфянам, что они (Павел, Аполлос, Кифа) «соработники» в их общем труде Богу, а не каждый из них или они вместе «соработники Богу» в Его «работе». У Вседержителя нет такой деятельности, в которой у Него могли бы быть «партнеры». В отношении к Богу Павел и Аполлос являются работниками, или служителями. «Павел, раб Иисуса Христа, призванный Апостол, избранный к благовестию Божью» (Рим 1:1), называет себя Апостол, а не «Я есмь Павел, соработник Божий». Говорить о «соработничестве» человека и Бога в значении совместного труда – это то же самое, что говорить об их общем служении чему-то либо об их принадлежности к одной природе. Чтобы избежать этого непотребного понимания, свт. Филарет Московский (главный редактор синодального перевода) и добавил предлог «у (Бога)», потому что именно таково значение текста самого Послания. Отношение же к Богу этих «работников» (которые являются друг другу, выражаясь современным языком, коллегами, сослуживцами, сотрудниками) выражено у Апостола следующим образом: «Кто Павел? кто Аполлос? Они только служители, через которых вы уверовали, и притом поскольку каждому дал Господь. Я насадил, Аполлос поливал, но возрастил Бог; посему и насаждающий и поливающий есть ничто, а [всё] Бог возвращающий» (1Кор 3:5). Поскольку разница между тварной и нетварной природой бесконечна, отношение Господина и Его служителя это именно отношение всего и ничего. Отсюда можно судить о том, насколько

173 митр. Каллист (Уэр). Бог и человечество / Каллист Уэр. Православная Церковь. М., изд. «ББИ», 2012. С.229.

чуждой Священному Писанию является сама богословски надуманная идея «сотрудничества» человека и Бога, насколько она противоречит самому духу апостольских Посланий, в которых нет даже намека на такую дерзость.

То же самое значение имеет слово «споспешники» во фрагменте Второго Послания Коринфянам. «Мы же, как споспешники, умоляем вас, чтобы благодать Божия не тщетно была принята вами (2 Кор 6:1). «Так как (апостол) сказал, что Бог призывает, а мы только посланники от Него, которые молим, чтобы вы примирились с Богом, то, чтобы (коринфяне) не предались беспечности, он снова устрашает их и возбуждает <...> **“Как споспешники вам”**, потому что “Мы помогаем более вам, нежели Богу, от Которого мы посланы. Он ни в чем не имеет нужды; все спасение распространяется на вас”. Впрочем, этим не отвергается и то, что (апостолы) были споспешники и Богу, как и говорит в другом месте: **“Ибо мы соработники у Бога”** (1Кор 3:9)». ¹⁷⁴ Но «соработниками Богу» апостолы могут быть только в значении множества Его работников, посредством которых осуществляется воля Владыки. Потому что иначе (в значении «делового сотрудничества» Апостола с Богом) это, как было сказано, и означало бы наличие у Всевышнего какой-то «нужды» в «деловых партнерах», а не в исполнителях. **«“Богу бо есмы споспешницы: Божие тяжание, Божие здание есте”**. Показывает причину, почему труд ценится. Потому что мы сотрудики Божии. Ему угодно было избрать нас в орудия соделания спасения вашего и других; Он и ценил труд наш, ибо чрез него исполняется Его отеческое хотение спасти». ¹⁷⁵ Это означает, что «труд» спасения столь бесценен, потому что это дело Божие, а не человеческое, а вовсе не то, что труд человеческий соизмерим с действием Божией благодати. **«Мы, соработники Богу, а вы — Божие тяжание — ὑεωρῦιον,— Божия нива**, но не праздно стоящая, а возделываемая, вы — земледелище. Божия нива есть и Богу принадлежащая, и Богом возделываемая.— К этому сравнению, прежде начатому, прилагает новое — со зданием. **Вы Божие здание,— οἰκοδομη,**— не конченное и праздно стоящее, но здание, в процессе созидания, вы — созидаемое Богом здание.— Отсюда следует: итак, вы должны все свое к Богу относить, и Божиими себя считать, а не Павловыми или Аполлосовыми. “Если вы — Божия нива, то вам следует носить имя не возделывающих, но Божие, ибо нива называется именем не земледельца, а господина ее. **Божие здание есте**. Также и здание принадлежит не строителю, а господину...” [свт. Иоанн Златоуст. Гомилия 8 на 1-е послание к Коринфянам]». ¹⁷⁶

Еще одно аналогичное значение понятия «соработничества» встречается в Откровении Иоанна, с той лишь разницей, что там этим обозначается не отношение апостолов между собой, но отношение апостола и одного из

¹⁷⁴ свт. Иоанн Златоуст. Толкование на Второе Послание Коринфянам / Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. СПб., 1904. Т.10. Кн.1. С.579.

¹⁷⁵ Святитель Феофан Затворник. Толкование Послания апостола Павла к Коринфянам Первого. М., «Правило веры». 2006. С.169-170.

¹⁷⁶ Там же; с.170.

ангелов. «Я пал к ногам его, чтобы поклониться ему; но он сказал мне: смотри, не делай сего; я сослужитель [церк.-слав.: клеветать] тебе и братьям твоим, имеющим свидетельство Иисусово; Богу поклонись; ибо свидетельство Иисусово есть дух пророчества» (Откр 19:10-11).

Поэтому единственное, что в том же фрагменте Первого Послания Коринфянам подходит к концепции полупелагианского «сотрудничества» человека и Бога (как взаимных «клеветов» в деле спасения), это слова о «плотском мудровании», или лжеименной «мудрости мира сего». «Никто не обольщай самого себя. Если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтобы быть мудрым. Ибо мудрость мира сего есть безумие пред Богом, как написано: уловляет мудрых в лукавстве их. И ещё: Господь знает умствования мудрецов, что они суетны. Итак никто не хвалился человеками, ибо всё <...> Бог возвращающий» (1Кор 3:18-21).

Опасная двусмысленность идеи «нашего сотрудничества (содействия) Богу» побудила преп. Максима Исповедника сделать следующую ремарку, или уточнение. «[Имя] “Езекия” толкуется как “сила Божия”, Ахас, отец его, как “мощь”. “Исаия” толкуется как “вознесение Бога”, то есть “высота Бога”, а “Амос”, отец его, как “народ труда”. Поэтому “силой Божией” становится добродетель, уничтожающая страсти и оберегающая добродетельные помыслы; “мощь” же, понимаемая духовно, [есть та мощь], посредством которой мы **при содействии Бога (а вернее, одной только силой Божией)** губим супротивные благу и лукавые силы». ¹⁷⁷ Иными словами, нет такой естественной добродетели как природной силы души, которой сынам человеческим можно было побеждать «силы лукавого», что возможно для одной лишь силы Божией, хотя последняя может действовать и посредством человеческого естества («труда народа»).

Примером полупелагианского значения термина «синергия» (или «сотрудничество») может служить следующий текст.

*«В рубрике “Толковый словарь” мы писали про слово ἡ ἐνέργεια (energeia) — энергия. Оно по-древнегречески дословно означает “действительность”, “деятельность”, “действие”. Также очень важным для православия словом и понятием является и родственное древнегреческой энергии слово ἡ συνεργία — синергия, которое переводится на русский как “содействие”, “сотрудничество”, “сотработничество”. Оно образовано при помощи приставки συν — “с”, “со”, и существительного ἐνέργεια. Это малопонятное для неспециалистов слово крайне важно для верного понимания православного богословия и аскетики. **Учение о синергии существовало в Церкви всегда, но подробно было сформулировано в традиции исихазма, являющегося сердцевинной православной духовности. Особая роль в этом принадлежит***

177 преп. Максим Исповедник. Вопросы-ответы к Фаласию. Вопрос L / Творения преподобного Максима Исповедника. (Пер. с греч. А.И. Сидорова). М., изд. «Мартис», 1994. Кн. II. С. 162.

Григорию Паламе, учившему о соединении нетварной Божественной энергии и энергии тварной, человеческой. Впервые же похожий на **синергию** термин употребляется уже в Новом Завете, в Первом Послании к Коринфянам Павел говорит: “Мы соработники (συνεργοί) Бога” (1 Кор 3, 9). <...> Так в исихазме называется реальная встреча человека с Богом, приобщение к Божественной жизни и созерцанию нетварного Божественного света. Но для этого удивительного **результата в равной степени необходимы как действия и стремления самого человека, так и Божия благодать**» (Пущаев Ю. Стяжание благодати Святого Духа и обожение: в чем суть учения о синергии?).¹⁷⁸

Между тем сам Палама употребляет термин «соработничество» только в отношении совместного (единого) действия Лиц Святой Троицы, что единственно является богословски корректным словоупотреблением в строгом догматическом смысле. «Еще Сын зовется силой Отца, согласно великому Афанасию, “чтобы мы помышляли о бесстрастности рождения и [Его] вечности и приличествующем Богу характере” [Афанасий Александрийский, *Orationes tres contra arianos*, 1, 28 – PG 26, 69B]. Хорошо, стало быть, мы сказали, что то, что Сын зовется силой Отца, служит указанием на нетварность общей силы трех покланяемых Лиц. <...> Еще же и ради того, что через Него Отец является Создателем, Сын зовется силой и энергией Отца. “Это, согласно великому Василию, показывает энергию Сына не расслабленной (‘ατονον)” [Василий Великий, *О Святом Духе*, 8, 21 – *Gruche*, 144 PG 32, 105C], ибо тогда ни Отец бы не имел нужды в Сыне, созидая одной только волей, но он желает через Сына, ни Сын бы не имел нужды в соработничестве (συνεργίας), действуя по подобию Отца, но и Сын хочет [Свои дела] приводить в исполнение (τελείουν) через Духа».¹⁷⁹

По этой самой же причине и в Послании Коринфянам термин «соработничество» употребляется Апостолом для обозначения деятельности лиц одной природы, только уже человеческой.

Таким образом (отвечая на вопрос, вынесенный в заглавие статьи Пущаева), суть синергии в том, что она может быть содержанием обожения только в значении единого благодатного действия Всесвятой Троицы в отношении спасаемого, а не «соработничеством» последнего и Бога, или нетварной и тварной энергии. «...благодать обожения совершенно необъемлема ничем, ибо не имеет свойства, способного вмещаться в [тварной] природе, иначе это уже не благодать, а проявление действия естественной силы. И происходящее перестанет быть чем-то необыкновенным [сверхъестественным], если обожение могло бы совершаться в силу

178 Пущаев Ю. Стяжание благодати Святого Духа и обожение: в чем суть учения о синергии? / <https://foma.ru/sinergiya-sodejstvie-sorabotnichestvo.html>.

179 свт. Григорий Палама. Анtirретрики против Акиндина. III, 17:69 / Святитель Григорий Палама. Анtirретрики против Акиндина. (Пер. с греч. Р.В. Яшунского). Краснодар, «Текст», 2010. С.312-313.

способности [естества] вмещать обожение. Естественным делом природы, а не Божиим даром было бы тогда обожение. Тогда человек и по природе мог бы стать Богом и прозываться таковым по праву. Ведь свойство, присущее от природы каждому существу, есть не что иное, как постоянное движение природы к деятельности. <...> Значит, благодать обожения стоит выше природы, [естественной] добродетели и знания и, по свидетельству св. Максима, все подобное бесконечно ниже ее. Всякая [естественная] добродетель и посильное нам подражание Богу делают стяжавшего их пригодным для божественного единения, само же неизреченное единение совершается благодатью».¹⁸⁰

Казалось бы, последнее предложение и предполагает то «сотрудничество» естественной и сверхъестественной энергий, которое исповедует полупелагианская концепция сотериологической синергии: человек посильно подражает Божеству своими природными добродетелями и, тем самым, делается «пригодным» для спасения. Но так же, как в контексте всего Послания Коринфянам такой вывод является превратным, ошибочным будет этот вывод и в контексте Святогорского томоса. Отсутствие в тварной природе естественного свойства вмещать в себе нетварную благодать означает, что естественные добродетели сами по себе не могут «делать (их носителя) пригодным» для ее вмещения, «иначе это уже не благодать, а проявление действия естественной силы». Поэтому, чтобы истинное было безусловно истинным, нужно чтобы «неизреченное единение» (спасение, обожение) совершалось силой одной только благодати, совершающей невозможное для естества, делающей неспособное вместить Божество – способным, потому что достойным (пригодным, вместительным для) благодати может быть только сама благодать. «**И от исполнения Его мы вси прияхом и благодать възблагодать**» (Ин 1:16). <...> Чрез эту благодать мы соделались любезными Богу уже не как рабы, но как сыны и други. Потому и сказано: **благодать възблагодать**. И подзаконное домостроительство было делом благодати, да и самое происхождение наше из небытия; не за какие-либо предшествующие заслуги мы получили это воздаяние, – как это могло быть, когда нас совсем и не было? – но так было потому, что Бог во всяком случае предваряет нас Своими благодеяниями».¹⁸¹

Как не может быть ничего среднего между тварной и нетварной природой, каждой из которых свойственны свои природные действия (или – по-гречески – энергии), не может быть и никакого полупелагианского (или полуварлаамитского) смешения этих действий. А может быть только их «неизреченное единение» в новом во Христе человеке, усыновленном Богом (или порожденном благодатью). Суть обожения и заключается в том, что Дух

180 свт. Григорий Палама. Святогорский томос в защиту священнобезмолвствующих. Альфа и Омега. 1995. №3(6). С.69-76

181 свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие святого апостола Иоанна Богослова. Беседа XIV / Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. СПб., изд. Санкт-Петербургской духовной академии. 1902. Т.8. Кн.1. С.93-94.

Божий делает лицо тварной природы подобным Себе по свойству (сверхъестественной добродетели), именно создавая (сообщая) это подобие, а не путем «преумножения» естественных добродетелей (нравственных сил) твари. Если же толковать природную добродетель твари именно как способность праведника самостоятельно (естественно) делать себя «пригодным» («достойным») быть причастником Божества, то это потянет за собой и все остальное в пелагианстве и варлаамизме (что одно и то же, по сути). «Святой Максим, когда пишет о Мелхиседеке, называет эту благодать Божию нетварной и вечно сущей из вечно сущего Бога, в другом же месте – нерожденным, ипостасным светом, который достойным, когда они становятся достойны, являет себя».¹⁸² Чуть выше эти же «достойные» причастники святой благодати, определяются как те, «кто очищен добродетелью». Но кто же из рожденных женами может очистить самого себя? И нужен ли был бы Искупитель грехов мира, если бы таковое самоочищение было бы возможно в принципе, если был бы хоть один на земле, что достиг бы этого «достоинства» («чистоты») собственной добродетелью? И поскольку вопросы эти все риторические, единственно истинным значением замечательной формулы «достойные, когда они становятся достойны» и является формула «благодать на благодать», потому что и само это «достоинство» («чистоту»), разумеется, способна произвести в падшем естестве одна только божественная благодать. Та же самая премудрая тавтология (или закон тождества) у Апостола: «Ибо Он говорит Моисею: кого миловать, помилую; кого жалеть, пожалею. Итак [помилование зависит] не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего» (Рим 9:15-16). Поэтому и «достоинство зависит не от подвизающегося» в добродетели, «но от Бога милующего», Который тайно делает «достойным» («очищает») Своею благодатью того, кого следует, то есть, кого Он Сам благоволит «очистить» святыми делами веры, «ибо мы — Его творение, созданы во Христе Иисусе на добрые дела, которые Бог предназначил нам исполнять» (Еф 2:10).

Таким образом, о «соработничестве», или «содействии» («синергии»), Священное Писание (в лице ап. Павла) и Священное Предание (в лице свт. Григория Паламы как наиболее авторитетного выразителя последнего, или подведшего его исторический итог) говорят, прежде всего, как о действиях лиц одной природы (божественной или человеческой). И в этом смысле субъект земной Церкви является «работником Бога» («рабом Божиим»), а не Его «соработником».

Однако неточным будет употребление термина «соработничество» и в отношении святых как сподобившихся реального обожения, или (что то же самое) «усыновления Богом», или «ставших богами по благодати». Потому что в этом случае благодать пребывает в человеке по тому же принципу, по которому душа пребывает в теле. Как душа и тело это один человек, хотя и состоящий из двух природ (природы души и природы тела), так благодать и святой это одно существо. И как действия души (воля, в частности) осуществляется посредством действий тела, действия благодати

182 Святогорский томос. Цит. изд.

осуществляется через действия человека (его душу и тело, его помышления, его желания, его поступки). Или как действие Лиц Всесвятой Троицы является одним божественным действием, так и действие благодати, обитающей в святом, является одним божественным действием, хотя оно и проявляется через его человеческую природу. Как тело не «содействует» душе, но действует таким образом, каким душа желает, так благодать действует изнутри, или посредством человеческих действий ее причастника.

«Посему живущие по плоти Богу угодить не могут. Но вы не по плоти живёте, а по духу, если только Дух Божий живёт в вас. Если же кто Духа Христова не имеет, тот [и] не Его. <...> Ибо все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божии. Потому что вы не приняли духа рабства, [чтобы] опять [жить] в страхе, но приняли Духа усыновления, Которым взываем: “Авва, Отче!”. Сей самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы — дети Божии» (Рим 8:8-16). Паки и паки различные термины и идиомы, означающие спасения (избранность, усыновление, обожение) отсылают друг к другу, замыкаются сами на себя. В ком «живёт Дух Божий», «тот» и есть «Его». И наоборот: тот человек – Божий (Христов), в ком «живет Дух Божий». Но почему он «Его»? Каков объективный «нравственно-метафизический» критерий принадлежности «Ему»? – Такого не обнаруживается, потому что единственное основание «усыновления» человека Богом – Его воля; единственное условие быть «Его» – «если только Дух Божий живёт в вас», а все «нравственные критерии» суть уже производные от этого. Истинная причина вселения Духа Божия в человека – его априорная, преддетерминационная принадлежность Ему. «И слово мое и проповедь моя не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы, чтобы вера ваша [утверждалась] не на мудрости человеческой, но на силе Божией. Мудрость же мы проповедуем между совершенными, но мудрость не века сего и не властей века сего преходящих, но проповедуем премудрость Божию, тайную, сокровенную, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей» (1Кор 2:4-7).

И поскольку в Писании нет других первопричин и коренных оснований спасения, кроме этого «предназначения Богом прежде веков к славе», не должно их быть и в Предании. Значит, ответ на вопрос, что есть «достоинство» (благодати, спасения, обожения), или почему «достойный» достоин, заключается в том, что достойный есть тот, кто удостоен (избран) Богом, а не тот, кто стал достойным по собственной воле и добродетели. «Вем убо, Господи, яко недостоин есмь человеколюбия Твоего, но достоин есмь всякаго осуждения и муки. Но, Господи, или хочу, или не хочу, спаси мя. Аще бо праведника спасеши, ничтоже велие; и аще чистаго помилуеши, ничтоже дивно: достойни бо суть милости Твоя».¹⁸³ Однако и эти «достойные милости праведники» не могли стать таковыми («чистыми») никаким другим способом, кроме как тем, о котором молится этот праведник, то есть, получив свою «праведность» («достоинство», «чистоту») по «милости Твоя», потому что Господь сделал их такими независимо от их хотения этого или

183 Молитва святого Иоанна Дамаскина / Православный молитвослов. Молитвы на сон грядущим.

«предназначил» им праведность прежде того, как они стали ее хотеть (потому что и само хотение праведности и чистоты есть дар Божий, произведение благодати).

«Уму свойственно воспринимать свет не такой, как чувству. Чувство воспринимает чувственный свет, показывающий чувственные предметы именно как чувственные, а свет ума – это знание, покоящееся в мыслях. Значит, зрению и уму свойственно воспринимать не один и тот же свет, но тот и другой действует в пределах, сообразных собственной природе, и в том, что сообразно природе. **А те, кто бывает осчастливлен духовной и вышеестественной благодатью и силой, те, кто удостоен этого,** – те видят чувством и умом то, что выше всякого чувства и всякого ума. Скажем вместе с великим богословом Григорием, что **ведомо это одному Богу и делателям таких вещей.** Этому обучили нас Писания, это восприняли мы от наших Отцов, это познали на своем малом опыте».¹⁸⁴

184 Святогорский томос. Цит. изд.

«...почти непреодолимо»

(тотальное иго первородного греха)

Еще одним наглядным примером богословского несовершенства сотериологической концепции синергии (содействия благодати и свободной воли в деле спасения) является двусмысленное выражение «почти непреодолимо (-ый; -ая; -ое)», которым в данном учении определяется власть первородного греха над падшим человеческим естеством.

*«...она много лет была вынуждена бороться с сильнейшим влечением возвратиться к прежней греховной жизни, с почти непреодолимым желанием “прежних мяса и вина”. <...> Как человек не может сразу сделаться ученым, а лишь постепенно, так и высоко нравственным или святым. Воля должна тихо и плавно укрепляться, чтобы идти верной и надежной дорогой».*¹⁸⁵

*«Для людей, в которых грех не ослаблен и препобежден, добродетель представляется тяжелым и неудобноносимым бременем, блаженство святости само по себе им не понятно, т.к. реально не испытано, тогда как видимая приятность самоугождения постоянно испытывается ими и влечет их к себе, на первых порах почти непреодолимо».*¹⁸⁶

*«...материальное благосостояние <...> Иисус считал почти непреодолимым препятствием для вхождения в Царство Небесное».*¹⁸⁷

Суть здесь заключается в том, что такого рода явления, как «почти непреодолимость», не существует. Может быть либо что-то «преодолимое» для природной силы чего-то другого, либо «непреодолимое» для него, превышающее пределы присущих этому естеству сил. В свою очередь, «преодолимое» делится на «легко преодолимое» (заведомо уступающее природной силе естества) и «трудно преодолимое» (эмпирически сопоставимое с ним по силе). «Непреодолимое» же, по определению, никаких разновидностей и степеней иметь не может: априори и значительно превосходя природные возможности чего-то в их максимальном напряжении и развитии, «непреодолимое» есть и всегда будет для него непреодолимым.

185 Олесницкий М.А.. Нравственное богословие. Цит. по изд.: Нравственное богословие или христианское учение о нравственности. Сост. применит. к прогр. для духов. семинарий М. Олесницким, экстраорд. проф. Киевской дух. Акад. – Киев. Тип. Г.Т. Корчак-Новицкого, 1892. – [2], IX, 289 с.

186 Зарин С.М., проф. СПб. дух. акад. Православная аскетика. Цит. по изд.: Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. 2 тт. – СПб: Типография В. Ф. Киришбаума. 1907. – 424+720 сс.

187 митр. Иларион (Алфеев). Иисус Христос. Жизнь и учение. В 6 кн. Цит. по изд.: Митрополит Иларион (Алфеев). – Москва. Изд-во Сретенского монастыря, «Эксмо», 2016. / Кн. 4: Притчи Иисуса. 2017. – 607 с.

Теперь посмотрим, что это означает в случае «почти непреодолимой» власти греха над родом человеческим в концепции синергии.

Так как «почти непреодолимого», как мы выяснили, не бывает в самой природе вещей, этим богословским эвфемизмом адепты синергии могут обозначать только «трудно преодолимую» власть первородного греха над всеми потомками ветхого Адама.

*«Вызванный грехопадением распад затронул не только физическое существование людей: будучи отрезанными от Бога, Адам и его потомки подпали под власть греха и дьявола. Всякий вновь рожденный человек приходит в мир, где грех возобладал повсюду, – в мир, где **зло творить легко, а добро трудно**. Наша воля слаба и немощна под воздействием того, что греки называют “желаниями”, а латиняне “вождедением” (concupiscentia). Мы все под властью этих духовных последствий первородного греха. До этого момента существует тесное согласие между православием, римским католичеством и классическим протестантизмом, но далее Восток и Запад расходятся. Придерживаясь менее возвышенных представлений о состоянии человека до грехопадения, **православие также видит в менее мрачном свете, чем Запад, последствия первородного греха**. Адам пал не из состояния высоты знания и совершенства, а из состояния неразвитой простоты, поэтому не следует слишком сурово судить его за ошибку. Вследствие грехопадения человеческий ум столь помрачился, а сила воли столь ослабла, что люди больше не могли надеяться достигнуть подобия Божьего. Однако православные не считают, что человечество вообще лишилось божественной благодати, просто после грехопадения благодать действует в нем извне, а не изнутри. Православные не утверждают, подобно Кальвину, что после первородного греха люди всецело испорчены и не способны к благим желаниям. Они не могут согласиться с Августином, когда тот пишет, что люди находятся в состоянии “настоятельной потребности” грешить, что “человеческая природа осилена грехом, в который она впала, таким образом утратив свободу”. Образ Божий извращен грехом, но не уничтожен. <...> Верное идею синергии, православие отвергает любые истолкования грехопадения, которые не оставляют места человеческой свободе. Большинство православных богословов отвергают идею “первородной вины”, выдвинутую Августином...».*¹⁸⁸

Что в очередной раз подтверждает паллиативное или рудиментарное пелагианство концепции синергии, поскольку отрицание непреодолимой для человека власти первородного греха является одним из фундаментальных положений классического пелагианства. Последнее несовместимо с догматическим учением Церкви как раз потому, что если сила греха является хотя бы в малейшей степени преодолимой для человеческого рода, то

188 митр. Каллист (Уэр). Бог и человечество / Каллист Уэр. Православная Церковь. М., изд. «ББИ», 2012. С.231.

надобность в божественном Искуплении и благодати исчезает: пусть и с усилием («неудобством», по определению Карфагенского собора 418 г.), но сыны человеческие в состоянии и сами восстанавливать свой «образ и подобие» и примиряться с Богом. «Ср. III Всел. 1 и 4; Карф. 124–130. Все эти правила содержат осуждение разных сторон пелагианского учения, о котором речь в 1 п. III Всел. Собора с объяснением. Эта ересь одно время была широко распространена. С нею боролся блаж. Августин. Пелагий начал распространять свою ересь в Риме в 5 веке. Его ученик Целестин, упомянутый в 1 пр. III Всел. Собора, был шотландским пустынником. Пелагианское лжеучение учило о возможности для человека достигнуть умственного и нравственного совершенства собственными силами и самостоятельной деятельностью. Пелагий отрицал первородный грех, и что смерть есть последствие его. Он не признавал необходимости благодати для спасения. То, что называют благодатью, для него было совершенством разумной воли и естественных способностей души. Его учение проистекало, главным образом, из надменности лжемысленного разума и самопрельщенной мечты о высоте человеческой природы».¹⁸⁹

Понятие «почти непреодолимой силы греха» как раз и выступает образчиком «лжемысленного разума», а именно, таким его софистическим порождением, который в современной терминологии обозначается как «конструктивная неопределенность». Оксюморон «частичной непреодолимости» возникает, когда признается осуждение пелагианства Вселенской Церковью и, одновременно (как правило, неосознанно), сохраняются некоторые его, как представляется, справедливые положения, нейтрализующие кажущиеся «лжемысленному разуму» «крайности» учения Августина (читай: Нового Завета). Таким образом, «почти непреодолимость» для падшего человечества последствий первородного греха оказывается компромиссом между божественной истиной Священного Писания (открывающего человеку страшную реальность его духовной гибели и отсутствия для него другой возможности спастись, кроме как Искупительной Жертвой Спасителя и заслуженной одной только этой Жертвой божественной благодатью) и ложной «мудростью века сего» в виде религиозной философии язычества (гностицизма) с его навязчивой идеей нравственного саморазвития. В частности, тот же митр. Каллист (Уэр) в подтверждение «православия» синергизма цитирует полугностика Климента Александрийского и оригениста Евагрия, в сотериологии которого, напомним, находится основной источник идей и южно-галльского синергизма.

Этим же «плотским мудрованием» руководствовался Симон (будучи еще не просвещенным Духом Святым), пытаясь вселить в Христа «надежду», что Крестная смерть благополучно Его минует, а Его миссия (спасение человеческого рода) окажется выполненной и без этой «крайности» (Мф 16:21-23), то есть, именно по причине неведения того, как далеко простирается царство первородного греха и насколько оно могущественно.

189 епископ Григорий (Граббе). Каноны Православной Церкви. Цит. по изд.: Канада: Свято-Троицкая Православная Миссия (Holy Trinity Orthodox Mission), 2001. Ч.2

Сам термин «первородный грех» (*лат.*: peccatum originale или vitium originis) был введен блаженным Августином в трактате «О различных вопросах к Симплициану» (396 г.) как толкование Послания Римлянам и стал основой основ антропологии Вселенской Церкви. «Ибо знаю, – говорит, – что не обитает во мне, то есть в плоти моей, доброе» (Рим.7:18). Зная – соглашается с законом, а делая – уступает греху. Что если спросит некто, почему это говорит он, что в плоти его вовсе не обитает доброе, а значит, [обитает] грех? Почему же, как не из-за передачи смертности и непрерывности [греховного] пожелания? Первое – наказание за первородный грех, второе – кара за частый грех; с первым рождаемся мы в эту жизнь, а второе присоединяем, живя. И две эти вещи, а именно как бы природа и обычай, соединившись, делают вождение мощнейшим и непобедимейшим, что и называет он грехом, и говорит, что обитает последний в плоти его, то есть обладает некоторым господством и как бы царством». ¹⁹⁰ При этом, как мы видим, границы и пределы этого царства и господства в тот момент были неведомы еще и самому Августину, потому что их эпитеты и определения («некоторое» и «как бы») имеют значение того же самого «почти», которым в учении о синергии тщетно пытаются ослабить «непреодолимость» первородного греха. В дальнейшем осмыслении открывшейся ему истины Августин придет к выводу, что и «непрерывность греховного пожелания» (детерминизм ветхой воли как духовной смерти самой души) тоже передается филогенетически от падших прародителей ко всем их потомкам, будучи неотъемлемой составляющей первородного греха, и что освободить человека от этого страшного наследия способна одна только божественная благодать.

Поэтому любая форма отрицания первородного греха (даже такая умеренная, как синергическая) богословски ущербна и, в лучшем случае, является следствием недопонимания. «Господь говорит в Святом Евангелии: “аще вы пребудете во словеси Моем... уразумеете истину и истина свободит вы” (Ин. 8:31-32). Три предмета усматривается в слове Господа: пребывание в слове Его, познание истины и **освобождение истиною, а не самовластием**. Вот освобождение; где же раб? Вслед за приведенными словами говорит еще Господь: “всяк творяй грех, раб есть греха” (Ин. 8:34). **Вот и раб, настоящий раб, не имеющий самовластия**, как мы сказали о рабе. Несколько ниже опять говорит Господь: “аще убо Сын вы свободит, воистинну свободни будете” (Ин. 8:36). Поелику Бог истинен есть и неложны уста Его, изрекшие сие, то кто посмеет утверждать, что раб греха самовластен, когда каждый раб, пока пребывает в рабстве, не имеет никакого самовластия? Это сказал Господь нам, а Павел Апостол велиим гласом на всю вселенную вопиет: “окаянен аз... кто мя избавит от тела смерти сея?” (Рим. 7:24). Но само собою разумеется, что когда освобождает кто кого, освобождает, конечно, от рабства. Почему тот же Апостол говорит в другом месте: “свободою убо, еюже Христос нас свободи, стойте” (Гал. 5:1), чем показывает, что освобожденные освободились от рабства, в коем находясь, не были самовластны». ¹⁹¹ Кто

190 блж. Августин. О различных вопросах к Симплициану / Блаженный Августин. Трактаты о различных вопросах. М., «Империум Пресс», 2005. С.218.

191 преп. Симеон. Новый Богослов. Слово 5-е / Слова преподобного Симеона

посмеет возражать тому, что изрекли уста Такого, кто Сам есть Истина; что повторил «велиим гласом» Его Апостол «на всю вселенную», а затем еще раз повторил великий Учитель Его Церкви епископ Гиппонский? – И, тем не менее, такие возражатели находятся, и в изрядном количестве, и даже в самой Церкви.

Впрочем, как мы сказали, спор синергизма (как полупелалагианства) все же простителен как недомыслие. Ведь и у самого Учителя Церкви в этом вопросе блаженного Августина учение о тотальной непреодолимости власти первородного греха и, соответственно, возможности спасения силою одной только божественной благодати претерпело эволюцию. Потому что началу его собственные формулировки были вполне синергическими, что в дальнейшей полемике с полупелагианами Южной Галлии стало одним из аргументов с их стороны (то есть, констатация оппонентами противоречия позднего Августина самому себе в более ранних трактатах). Но суть в том, что поздний Августин (то есть, впавший в «крайность», согласно мифу синергизма) это именно Августин, приведший свою сотериологию в полное соответствие учению Самого Христа и Его Апостола. В том-то и дело, что Сам Господь и первоверховный Апостол неоднократно говорят о том, что царство над людьми первородного греха настолько всеобъемлюще, что даже желание всего, относящегося ко спасению, не может возникнуть в сердце человеческом никак иначе, кроме как действием благодати: «потому что Бог производит в вас и хотение и действие по [Своему] благоволению» (Фил 2:13); «никто не может придти ко Мне, если не привлечёт его Отец, пославший Меня» (Ин 6:44). То есть, как упрямого вола, за то же кольцо в ноздрях, за которое он был уведен в рабство. Потому что иначе человека из лап сатаны не вырвать. «За твою дерзость против Меня и [за то, что] надмение твое дошло до ушей Моих, Я вложу кольцо Мое в ноздри твои и удила Мои в рот твой, и возвращу тебя назад тою же дорогою, которою пришел ты» (4Цар 19:28). «А найдя, возьмет ее на плечи свои с радостью и, придя домой, созовет друзей и соседей и скажет им: порадитесь со мною: я нашел мою пропавшую овцу» (Лк 15:4). И на осмысление этой божественной премудрости даже Учителю Церкви Августину понадобилось время. «...и сам я [тогда] сходным образом заблуждался, полагая, что вера, которой веруем мы в Бога, – не дар Божий, но присутствует у нас от нас самих, и при помощи ее мы добиваемся тех даров Божиих, благодаря которым живем в этом веке целомудренно, праведно и благочестиво. Ведь не думал я, что вера предваряется Божией благодатью. <...> недостаточно разобрал я [тогда] само призывание, происходящее по намерению Божию; <...> но все еще необходимо [было] исследовать, не происходит ли и заслуга веры от милосердия Божия, то есть оказывается ли это милосердие человеку лишь потому, что он верующий, или же оно даруется ему, чтобы он стал верующим. Ведь мы читаем слова апостола: “Я получил милость, чтобы быть верующим” (1Кор 7:25), – но не говорит он: “Поскольку был верующим, [получил милость]”. Потому, хотя [дары Божии] и даруются

Нового Богослова в переводе на русский язык с новогреческого епископа Феофана. – Изд. 2-е. – Москва: Афонский Русский Пантелеимонов монастырь, типо-литография И. Ефимова. Выпуск первый. 1892. С.60-61.

верующему, но и то, что он верующий, также было даровано ему. <...> И хотя при разрешении этого вопроса я заботился о защите свободного решения человеческой воли, однако победила Божия благодать, и удалось [мне] достичь того, чтобы уразуметь, сколь ясная истина содержится в словах апостола: «Ибо кто отличает тебя? Что ты имеешь, чего бы не получил? А если получил, то что хвалишься, как будто не получил? (1Кор 4:7)». <...> И открыл мне Бог [истину] при разрешении этого вопроса, когда, я писал к епископу Симплициану». ¹⁹² Поэтому в этом самом труде, по внушению Духа Истины, блаженный и ввел в обиход церковной науки сам термин «первородного греха». «И сделал Он это “по изволению воли Своей”, чтобы никто не хвалился собственной волей, но всякий хвалился Его волей по отношению к нам. Он сотворил это по богатству благодати Своей, по Своему благоволению, которое Он прежде положил в возлюбленном Сыне Своем, в Котором мы сделали наследниками, быв predeterminedены по намерению, – не нашему, но намерению Совершающего все, вплоть до того, что Сам Он производит в нас даже и воление». ¹⁹³

Иными словами, как это не раз бывало в истории Церкви, «доводы противные» побудили святого отца к поиску еще более точных формулировок ортодоксальной веры. «Ибо надлежит быть и разномыслиям между вами, дабы открылись между вами искусные» (1Кор 11:19). Такого рода «искусным» в полупелагианском споре и оказался просвещаемый Святым Духом епископ Гиппона. Бог Своею благодатью делает нежелающих Его милостей «жестоковыйных» грешников желающими этих милостей. Последнее и предполагает непреодолимость власти греха над падшим родом человеческим на уровне воли. Эту Китайскую стену между Богом и погибшим во грехах человечеством способна пробить только сверхъестественная сила божественной благодати, возвращающая душе подлинную свободу воли как саму возможность выбрать Спасителя для всех потомков ветхого Адама как безысходных рабов греха. Пока благодать не коснется сердца человека, он не может даже хотеть ничего, кроме исполнения богоборческих похотей дьявола. Вот какова власть первородного греха над падшим человеческим родом.

Характерно, что из того же самого эмпирического факта переменного успеха в духовной борьбе ветхого человека с одолевающими его греховными страстями, из которого синергизм делает вывод о том, что власть первородного греха «отчасти непреодолима», преп. Симеон делает правильный вывод именно полной непреодолимости. «Итак, эта часть [естественных страстей плоти] не в руках самовластия, но не в руках ли самовластия душевные страсти? Главнейшие между всеми страстями душевными страсти суть гнев и похоть. Если я, находясь в гневе неразумном и в похоти несмысленной, желаю победить гнев и похоть, а между тем **почти всегда бываю побеждаем ими**, то, очевидно, я поработчен им. Но если и **не всегда и не вконец бываю побеждаем ими, но все же побеждаем иной раз**, то поелику побеждаем бываю, все же, значит, я поработчен им. Тот же, кто

192 блж. Августин. О предопределении святых. Гл. II-IV. Цит. изд. С. 327-331.

193 Там же; гл. XVIII. Цит. изд. С. 348.

порабощен неразумному гневу и похоти несмысленной, как может сказать, что он самовластен?».¹⁹⁴ Тем не менее, даже здесь мы встречаем ту типичную богословскую недооценку степени порабления человечества первородным грехом как последнюю надежду человека на хоть какое-то послабление для него этого ига, которым было отмечено и ранее богословие блж. Августина.

«Того, что сказали мы, достаточно к показанию, какое самовластие осталось в нас после того, как мы сделались рабами греха, именно, что оно хранится лишь в нашем желании освобождения, а не в чем-либо большем».¹⁹⁵

Между тем, чтобы грешнику в тридесятom поколении иметь хотя бы одно лишь желание освободиться от тоталитаризма поработившего его род греха, ему нужно сначала узреть весь экзистенциальный ужас своего положения. Но в том-то и дело, что неспособность даже видеть беспросветность этой тьмы тоже является одним из мощнейших действий первородного греха, его «бесовской прелести», не позволяющей потомку падшего Адама даже осознать всю безнадежность своего бытия. Потому что само рабство греху (дьяволу) в состоянии первородного греха переживается каждым рабом как упоительная (будто бы «божественная») свобода. И об этом тоже говорят нам уста Самой Истины и Свободы: «народ сей ослепил глаза свои и окаменил сердце своё, да не видят глазами, и не уразумеют сердцем, и не обратятся, чтобы Я исцелил их» (Ин 12:40). «Тогда сказал он [банкрот в аду]: так прошу тебя, отче [Аврааме], пошли его [Лазаря] в дом отца моего, ибо у меня пять братьев; пусть он засвидетельствует им, чтобы и они не пришли в это место мучения. Авраам сказал ему: у них есть Моисей и пророки; пусть слушают их. Он же сказал: нет, отче Аврааме, но если кто из мертвых придет к ним, покаются. Тогда [Авраам] сказал ему: если Моисея и пророков не слушают, то если бы кто и из мертвых воскрес, не поверят» (Лк 16:27-31). Поэтому и молятся христиане Господу Богу, прежде всего, о том, чтобы Он дал им «грешным» духовные очи видеть самые грехи их, «бесчисленные как песок морской», вместе с чем только может возникнуть и желание избавления от них. «Раб, как только узнает о ком, что он может его освободить, всеконечно прибежит к нему, припадет к стопам его и со слезами начнет умолять и всячески убеждать его, чтоб взнес за него цену его и освободил его. И очевидно, что у раба от прежнего его самовластия ничего не осталось, кроме одного желания и искания свободы. Но и это станет он делать тогда лишь, когда тяготится слишком игом рабства; если же случится ему в рабстве иметь покой и не встречать тяготы, то он и свободы не захочет».¹⁹⁶ Именно поэтому (то есть, будучи самовластным в своем ложном самосознании) не желает этого освобождения и за всю свою жизнь даже ни разу не помышляет о нем подавляющее большинство сынов человеческих. Это и означает, что у тех «немногих избранных», которые являются уникальными исключениями из этого общего правила, такое сознание и желание может возникнуть только из

194 преп. Симеон Новый Богослов. Слово 5-е. Цит. изд. С.59.

195 Там же; с.61.

196 Там же; с.60.

какой-то сверхъестественной трансценденции, но никак не имманентно, или (в богословской терминологии) это может произойти только самовластием божественной благодати, а не падшей человеческой воли.

Итоги спора блаженного Августина с полупелагианами, как мы уже знаем, подвел Второй Аравсионский собор 529 г., учение которого о непреодолимости первородного греха, безусловно, является ортодоксальным, то есть, полностью соответствующим Священному Писанию и необходимым образом дополняющим определения Карфагенского собора, подтвержденные на Эфесском соборе как учение о спасении Вселенской Церкви. «Если кто утверждает, что для очищения нас от грехов Бог ожидает нашего изволения, а не исповедует, что самое изволение [наше] происходит через изливание Св. Духа и Его содействие, – тот противиться Духу Святому» (правило IV Второго Аравсийского собора 529 г.). «Если кто утверждает, что человек может по силам своей природы, помышлять, как должно, или избирать нечто доброе, относящееся к вечному спасению, и соглашаться на принятие спасительной, т.е. евангельской проповеди без просвещения или внушения от Духа Святого, – тот обольщается духом еретическим» (правило VII того же собора).¹⁹⁷ «Собор принял 25 канонов; начальные 8 содержат изложение и критику мнений полупелагиан, а остальные 17 представляют учение блж. Августина и преимущественно являются буквальными или немного переработанными цитатами из его сочинений (текст см.: *Concilia Galliae*. 1963. P. 55–62). В 1-м и 2-м канонах осуждается попытка ограничить учение о первородном грехе. Подчеркивается, что от Адама на его потомков переходит не только смерть, которая есть наказание за грех, но и грех как таковой, т.е. “смерть души” (*mors animae*). На этом основании признается ошибочным мнение, что греховная испорченность распространилась лишь на тело человека, тогда как душа каждого человека первоначально является неподвластной греху. В канонах 3–5 осуждаются противоречащие августиновскому учению об абсолютном приоритете благодати представление о том, что человек может положить начало своему обращению в форме “призвания” (т. е. обращенной к Богу молитвы), “желания” или первичного акта веры. В 6-м и 7-м канонах принцип приоритета благодати переносится на все прочие спасительные и добродетельные акты человека; подчеркивается, что во всем, относящемся к спасению и к вечной жизни, усилия человека не могут предшествовать благодати. Канон 8 специально направлен против учения прп. Иоанна Кассиана о том, что люди могут приходиться к вере 2 путями: как благодаря воздействию благодати, так и используя свободное решение».¹⁹⁸

Альтернативный августиновскому (сугубо благодатному, или евангельскому и апостольскому) путь обращения грешника к Спасителю в учении преподобного Кассиана как раз и порождает такие бессмысленные синергические формулы,

197 митр. Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие. Т.2. § 186 / Православно-догматическое богословие. Макария, митрополита Московского и Коломенского. Т.2. Изд. 4-е. СПб., 1883. С. 262.

198 Смирнов Д. В. Пелагианство / Православная Энциклопедия. Цит. изд. Т.55. С.255-256.

как «почти непреодолимая» власть греха над падшим человеческим естеством. «Если же кто скажет, что как случается с каждым человеком, что он упадет и встанет, так бывает и со мною в отношении к страстям: иногда я бываю побеждаем этими страстями, а иногда побеждаю их, из чего следует заключить, что иногда я бываю в рабстве у них, а иногда свободен от этого рабства; о, какой стыд тому, кто говорит, что самовластен, и хвалится тем, и в то же время без стыда признается: ныне предаю себя в рабство страсти, а завтра явлю себя свободным от нее, и это страждет он всю свою жизнь, так что таковой есть рабо-свободь, то есть и свободный, и раб!».¹⁹⁹

Эквивалентом «почтинепреодолимости» (власти греха над человеческой волей) служит (чисто по-гречески) витиеватый термин «удобопреклонности» (ко греху), которое можно встретить не только в святоотеческой литературе, но и в такой, например, символической книге, как «Послание Восточных Патриархов о православной вере 1723 г.». Даже по своей структуре эти термины совпадают: наречие + приставка + корень (хотя в первом случае есть еще и отрицательная частица для пущей «сложносочиненности»). Спрашивается, возможно ли, чтобы Христос использовал столь замысловатое слово (которым обозначается столь же диалектическая идея) в Своей речи? – Нет, потому что Он и Сам учил, и заповедовал Своим ученикам мыслить и говорить по принципу «да – да, нет – нет» (Мф 5:37). Что в случае первородного греха означает, что христианскому богословию необходимо сделать окончательный выбор между «преодолимостью» и «непреодолимостью» в соответствии со Священным Писанием. Потому что если этого выбора не сделать или если он будет сделан с недостаточной твердостью и бесповоротностью, неизбежными станут спекуляции еретиков (новых пелагиан – в частности) на этой оставленной им «конструктивно-неопределенной» лазейке в церковном учении. Что, собственно, и происходит с синергической «удобопреклонностью ко греху», из которой богословский модернизм в два счета выводит весь свой религиозный гуманизм. Не на что другое, наверное, так не любят ссылаться все «новые ортодоксы» («нравственные монисты», «персоналисты», «православные социалисты» и т.д.) как на эту двусмысленную «почтинепреодолимость», столь «удобопреклонную» для их уже вполне языческих (гностических) религиозно-философских построений.

«...в отличие от юридических богословских схем, восточное христианство понимает грех не столько как вину перед Богом, сколько как рану, что наносит человек своей собственной душе. <...> С. Л. Франк полагает, что корректнее говорить не о “первородном грехе”, а о “первородном бедствии” [Франк С. Л. Реальность и человек. Париж, 1956, с. 373]. <...> Не стоит удивляться преемственности греха Адама. Дело не в том, что Бог карает всех за грех одного. Равно как и не в том, что мы все каким-то образом еще до нашего рождения ухитрились в Адаме и вместе с ним совершить его беззаконие (к чему склоняется западное христианское богословие). Источник,

199 преп. Симеон Новый Богослов. Слово 5-е. Цит. изд. С.59.

*отравленный в своих истоках, несет примешавшийся ему яд вдоль всего своего течения. <...> Само понятие “первородный грех” вошло в богословие от Августина, увидевшем в “изначальной греховности”, то есть в поврежденности, о которой говорили греческие богословы, чей язык Августин не очень хорошо понимал, “начальную виновность”, *peccatum originale*. <...> Сложная “структура” ипостасно-природного существования человека способна дать человеку шанс на выживание даже в случае, если он получил немало смертельно греховных пробоин. И в ней же заложена возможность для того, чтобы эти пробоины заживить. <...> Одна из самых простых схем говорит, что Христос принес Себя в жертву вместо нас. Сын решил умилоствить Небесного Отца, чтобы тот, ввиду безмерной жертвы, принесенной Сыном, простил всех людей. Так считали западные средневековые богословы; нередко так говорят сегодня популярные протестантские проповедники; такие соображения можно встретить даже у апостола Павла. <...> Но сегодня мы не можем признать эту схему достаточно вразумительной. <...> вопросы к такого рода популярному богословию возникали еще у Отцов Православной Церкви. <...> православная мысль различает две воли в человеке. Есть воля природная – это то, к чему стремится человеческая природа сама по себе. <...> Личное же произволение человека решает, какой из импульсов его природы будет реализован в действии именно сейчас и именно таким-то образом. <...> Так произошел и первородный грех. <...> эта природа, ставшая, говоря святоотеческим языком, “удобоползновенной ко греху”, передается одним ее носителем другому – от родителей к детям».²⁰⁰*

В подтверждение сказанного вместе с амбивалентным (и, тем самым, открытым для богословских спекуляций) антропологическим понятием «удобопреклонности ко греху» мы встречаем в том же Послании 1723 г. другое несовершенное выражение синергизма:

«Писание учит, что всякий верующий спасается верою и делами своими, и вместе с тем представляет Бога единственным виновником нашего спасения».

Слово «представляет» в учении о спасении никак нельзя признать удачным. Священное Писание это не какое-то «представление» (вроде театрального или мистериального) или такого рода образное «изображение» (вроде литературного или мифологического), которое по своему содержанию может отличаться от того, что оно «представляет» и «изображает». Такой неоднозначный термин потому и потребовался здесь, что концепция синергии предполагает двух «виновников спасения» – Бога и верующего (верующую человеческую Личность — в терминах персонализма) с его собственной «верою и делами», вопреки тому что Писание «представляет» таковым только Одного Бога. В этом и заключается та существенная разница между августианским монергизмом и восточным синергизмом, которая побуждает нас сделать выбор в пользу первого. Если апологеты синергии только

200 Кураев А. Сатанизм для интеллигенции. Т.2. М., «Отчий дом», 1997. С.153-158.

«представляют», то блаженный Августин – **исповедует Бога единственным виновником нашего спасения**. Как говорится, почувствуйте разницу. И основной причиной очевидного несовершенства этого синергического «представления» служит именно недооценка власти первородного греха над человеческим родом и, в частности, неприятие учения Августина о произошедшей в результате этого «смерти души».

Смерть души – это самая настоящая духовная смерть человеческого естества в результате лишения благодати как единственного источника его жизни. Как после грехопадения прародителей неотвратимой стала физическая смерть всех их потомков, столь же неизбежной является и их духовная смерть (совершение ими всех смертных грехов) как исполнение воли дьявола, по причине неспособности сопротивляться его господству немощью своего мнимого самовластия. И поскольку такое учение о человеке и его спасении мы встречаем не только у блаженного Августина, но и у других крупнейших авторитетов Церкви (и – особенно – во множестве богослужебных текстов и канонических молитвословий), мы определяем его как подлинно ортодоксальное и богословски совершенное, полностью соответствующее Евангелию и Апостолу.

«Итак, поскольку справедливо мы были преданы в рабство дьяволу и смерти, то долженствовало, конечно, чтобы и возвращение человеческого рода в свободу и жизнь было совершено Богом по принципу правды. Но не только Божественным Правосудием человек был отдан в рабство позавидовавшему ему дьяволу, но и сам дьявол, отстранив от себя праведность, незаконно же став любителем власти и самодержавия, – лучше же сказать, – тирании, – противящимся правде, насилием действовал против человека. <...> К тому же, было нужно, чтобы побежденное стало победителем над победившим, и чтобы перехитривший был перехитрен. Для этого же было нужно и необходимо, чтобы человек стал непричастен греху. А это было невозможно. Ибо – “никтоже безгрешен”, говорит Писание, “аще и един день житие его” (Иов.14:4–5), и – “Кто похвалится чисто имети сердце” (Притч. 20:9). И никто же безгрешен, как – только Бог. По этой причине, сущее от Бога, Бог Слово, сущее от Него от вечности, но и в Нем пребывающее, <...> единый безгрешный Сын и Слово Божие стал Сыном Человеческим, неизменный по-Божеству, безупречный по-человечеству. <...> И таким образом, победивший некогда человека дьявол, бывает побежден Человеком, и некогда победивший, созданное по образу Божию, естество, и по сему весьма чванлившийся, свергается с чванства, **и, вот, человек восстает от душевной и истинной смерти; той смерти, которую он умер немедленно после того, как вкусил от запретного древа; смерти, которой угрожал Бог Адаму и Еве прежде преслушания, говоря им: “Воньже аще день снете от него, смертью умрете” (Быт. 2:17); поэтому после преслушания мы были осуждены на смерть тела, поскольку тогда Бог так сказал Адаму: “Земля еси, и в землю отъидеши” (Быт. 3:19). Ибо как оставление тела душою и отделение ее от него, является смертью тела, так и оставление души Богом и отделение ее от Него, является смертью души, хотя иным образом**

она и остается бессмертной: ибо хотя она, будучи отделена от Бога, становится гнусной и неключимой, даже больше, чем труп, но в то же время, она не растворяется после смерти, как это бывает с телом, потому что она имеет свое бытие независимо от состава элементов. <...> и подобно тому, как чрез единого Адама, путем происхождения, перешло на потомков наказание смерти, так – **от единого Богочеловека Слова на всех возрожденных Им переходит благодать вечной и небесной жизни.** <...> Итак, Сын Божий стал человеком для того, **чтобы явить на какую высоту Он нас возводит; дабы мы не гордились, как будто своими силами мы – победители;** чтобы, будучи Сугубым, воистину быть Посредником, соединяя во едино, посредством каждой (из этих двух природ Богочеловечества Своего), обе части; чтобы разрешить узы греха; чтобы очистить скверну, прибывшую от греха плоти; чтобы явить Божию любовь к нам; чтобы показать в какую глубину зла мы впали, так что для спасения нашего должно было быть воплощение Божие. <...> должно было человека примирить с Творцом, ибо иначе и не было бы возможным освободить его от одного рабства. Следовательно была нужда в Жертве, примиряющей нас с Высочайшим Отцом и освящающей, осквернившихся общением с лукавым. Значит, была нужда в Жертве очищающей и чистой, но также была нужда и в Священнике, и то – чистом и безгрешном. **Нужда же была и для нас в воскресении, не только в воскресении по духу, но и – по телу,** ради будущих людей, в воскресении, которое будет после в надлежащее время. Итак, **должно было не только даровать нам сие освобождение и воскресение, но и удостоверить (или – “поручиться”); к тому же – даровать нам восстановление (или – “вознесение”) и нескончаемое гражданство на небесах».**²⁰¹

Вместе с античным гуманистом Пелагием, смерть души всех потомков прародителей в результате их якобы «сугубо личного греха» (и, соответственно, совершенно сверхъестественный, дарственный, благодатный характер спасения) категорически отрицают иудаизм и магометанство, не говоря уже о кабалистике и теософии, масонстве и розенкрейцерстве, гегельянстве и шеллингианстве, почвенничестве и толстовстве и многих других формах нового гностицизма (православном богословском модернизме – в частности). Вот в какой незавидной компании оказывается концепция синергии со своей двусмысленной «удобопреклонностью почтинепреодолимой».

201 свт. Григорий Палама 16-я Омилия / Беседы (Омилии) святителя Григория Паламы. М, «Паломник», 1993. Ч.1. С.153-164

«Гномическая воля»

Еще одним (кроме святителя Григория Паламы) крупнейшим богословским авторитетом Восточной Церкви, которой должен оказать нам неоценимую услугу в нашей реабилитации сотериологического моноэнергизма блаженного Августина как совершенно ортодоксального учения (подлинно евангельского, апостольского и церковного), является преп. Максим Исповедник с его концепциями «гномической воли» и «логосов сущих» как их «предопределений», на что мы уже указывали ранее. Теперь настало время поговорить об этом более подробно.

На первый взгляд, сама такая постановка вопроса выглядит странной: ведь Максим известен как Исповедник именно диоэнергизма в христологии. Однако при этом в его наследии есть немало сочинений, где он выступает апологетом моноэнергизма в теории обожения. И никто в Церкви никогда не ставил под сомнение ортодоксальность этих его идей, включая его самого. Как возможен такой парадокс – об этом и пойдет речь в этой статье. При этом заранее предупредим, мы будем не сравнивать учения Блаженного (Благодатного, или Огненвенного – в построчном переводе с английского) и Преподобного о человеке и его спасении, но сразу делать из них определенного рода композицию, накладывая их друг на друга таким образом, чтобы получилось одно целое (обоснование такого подхода будет дано в дальнейшем).

Часть первая. «Гномическая природа» и непостижимое таинство «теоандрического» единства

Начать, как всегда, нужно с главного, а именно, с терминологии. Что такое «гномическая воля»? – Гномическая воля – это воля гнома, или того онтологического пигмея, которым стал падший человек. Русский язык здесь еще лучше передает смысл, чем по-восточному витиеватый греческий. Суть дела даже не в том, что «гноми» означает «выбор», «намерение», «совещание», «колебание» между наличными возможностями произволения, с которыми обычно ассоциируется пресловутая «свобода воли». Вернее – все это только запутывает вопрос, уводит в сторону от главного. А главное заключается в том, что вследствие грехопадения актуальная природа человека (или ее «тропос» – в терминах Максима) изменилась настолько, что говорить нужно не о «повреждении естества», или «болезни природы» (чтобы, как сказал поэт, «любить и лелеять недуг бытия»), но о возникновении существа другой природы, хотя и гуманоида (человекообразного), но все-таки уже совсем не того человека, каковым он был задуман и создан Творцом. В результате грехопадения грех вошел в человеческое естество во всех его составляющих, в том числе – в его природную волю. Поэтому, говоря образно, человек стал гномом, переродившись всеми своими природными силами и волей, в частности. «Это засвидетельствовано Священным Писанием, которое

говорит о падших человеках, что между ними «нет праведного ни одного; все совратились с пути, до одного негодны; нет делающего добро, нет ни одного» [Рим. 3:10, 12]. Указывая на свое падшее естество, святой апостол Павел говорит: не живет во мне, то есть в плоти моей, доброе [Рим 7:18]. Здесь под именем плоти Апостол понимает не собственно тело человеческое, но плотское состояние всего человека: его ума, сердца и тела. И в Ветхом Завете назван плотию весь человек: Не имать Дух Мой, сказал Бог, пребывать в человецех сих во век, зане суть плоть [Быт 6:3]. В этом плотском состоянии, как в своем теле, живут грех и вечная смерть. Апостол называет плотское состояние телом смерти [Рим 7:24], телом греха [Рим 6:6]. Состояние это по той причине называется плотию, телом, телом смерти и греха, что в нем мысль и сердце, долженствующие стремиться к духовному и святому, устремлены и пригвождены к одному вещественному и греховному, живут в веществе и грехе. Человеческое тело Апостола, как всем известно, было храмом Святого Духа, было проникнуто Божественной благодатию и источало из себя действия Божественной благодати [Деян 19:12]. К нему не могут относиться выражения, так верно относящиеся к плотскому состоянию, в которое низверглось человеческое естество падением: живущие по плоти Богу угодить не могут [Рим 8:8], да упразднится тело греховное [Рим 6:6], кто мя избавит от тела смерти сея? [Рим 7:24]».²⁰² Первородный грех, посеянный дьяволом в прародителях, передается всем его потомкам как акциденция, то есть, такое привнесенное в природу извне качество, которое отныне становится неотъемлемой частью этой природы, ибо тварная природа (в отличие от божественной) изменчива, и изменчива именно через волю. Адам и Ева захотели стать другими, чем они были созданы Богом, соблазнившись дьявольским посылом становления богами. Поэтому за это подобное дьявольскому преступление Бог сделал их гномами, как сделал бесами падших ангелов (определив тем и другим стать такими, если они это сделают).

Теперь нужно выяснить значение термина-антонима, то есть, «природной воли». Это самое сложное, но здесь находится ключ ко всему. Что же такое «природная воля»? Существует ли она вообще, поскольку, как заметил Пирр в «Диспуте» с Максимом, это как-то «режет слух», так как воля эмпирически присуща только индивидуумам, а в общей природе воля созерцается только как способность изволения. «...природная воля (θέλημα), или воление (θέλησις), – это способность стремления к тому, что соответствует природе, и поддержания всех способностей, сущностно природе присущих».²⁰³ В таком случае, чтобы понять, что такое человеческая «природная воля» в Христе, необходимо сначала определиться с тем, что такое «человеческая природа». Оказывается, главным здесь является то, что «человеческая природа определяется божественным замыслом о ней, по которому она должна найти

202 свт. Игнатий (Брянчанинов). Слово о различных состояниях естества человеческого по отношению к добру и злу / Полное собр. твор. святителя Игнатия Брянчанинова. М., «Паломник», 2001. Т.2. С.333-334.

203 преп. Максим Исповедник. Марину, преподобнейшему пресвитеру / Прп. Максим Исповедник. Богословско-полемиические сочинения. Святая гора Афон; СПб., изд. РХГА, 2014. С.302.

свое завершение в Боге, так что неотъемлемой частью ее логоса является обожение».²⁰⁴ Получается, «природа» человека и его «логос» – это в идеале одно и то же. Если сотворенная природа относится к своему божественному логосу как образ к первообразу, то логос это природа самой природы, или сверхсущность ее как сущности (логосы это «сущности сущего», как говорит Максим). Поэтому и в эсхатологической перспективе, по Максиму, природа и ее логос должны полностью совпасть, а все, что не соответствует логосу как единственному критерию природы в строгом смысле слова не может и считаться этой природой. Актуально человеческая природа существует только в сотворенных ипостасях и – предвечно – в логосе, то есть, в Боге. Поэтому если совершают грехопадение два человека из двух, то падает вся актуальная «человеческая природа», кроме той, что неизменно существует в логосе.

Соответственно, с «природной волей» дело обстоит аналогичным образом. Если в лице прародителей пало все человечество, то актуально изменилась именно сама «природная воля», потому что никакой другой, кроме падшей «гномической», в носителях этой природы теперь нет. Неизменно «природная воля» сохраняется только в божественном логосе, но не в качестве второй (потенциальной, подсознательной и т.п.) воли падшего человечества, которую оно могло каким-то усилием актуализировать в себе, чтобы бороться ею свою деструктивную «гномическую» волю. Поэтому в Христе не было «гномической воли» не столько потому, что у Него не было человеческой ипостаси, сколько потому, что Он сотворил Свою «человеческую волю» непосредственно по божественного «логосу природы», то есть, сразу обожил Свою человеческую природу самым Своим ее восприятием и, прежде всего, именно Свою человеческую волю (потому что «неукоризненные страсти» как другие свойств падшей природы, согласно Максиму, ради «домостроения нашего спасения» были восприняты вочеловечившимся Логосом «свободно», то есть добровольно, а не «по необходимости» первородного греха, или «относительным усвоением», или как акциденции – в нашей терминологии), почему и Он стал новым Адамом. Если «природная воля это способность стремления к тому, что соответствует природе», а «природа определяется божественным логосом, неотъемлемой частью которого является обожение», то это и значит, что «неотъемлемой частью» «природной воли» является благодать, которой осуществляется обожение. Поэтому обожение человеческой воли Христа априори и сделало ее «природной». Таким образом, «суть учения о единении во Христе человеческой воли с Божией, общая для христологии Максима и его теории обожения <...> нашла новое выражение в утверждении об отсутствии во Христе “гноми”».²⁰⁵

«Никак не может быть природы, лишенной ипостаси» и «невозможно ипостась

204 иером. Федор (Юлаев). Максим Исповедник. Антропология / Православная энциклопедия. Цит. изд. Т. 43. С.52-103.

205 Беневич Г.И. Шуфрин А.М. Дело Максима / Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. [Сост.: Г. И. Беневич, А. М. Шуфрин]. СПб., изд-во Санкт-Петербургского ун-та, Русская Христианская гуманитарная акад., 2007. С.60.

помыслить отдельно от природы».²⁰⁶ Однако в определенном смысле то и другое помыслить отдельно одно от другого не только можно, но и необходимо, а именно, в предвечно существующих в Боге логосах того и другого, а значит, до того их сотворения. Ни Адама ни Евы еще не было, а логосы их общей природы и логосы их ипостасных особенностей уже существовали. Или кто-нибудь, может быть, думает, что предвечно существующее в Боге не существует в реальности (или «на самом деле»)? «В реальности» скорее тварные Адам и Ева не существуют, чем их нетварные логосы. Соответственно, предвечное существование логосов природы означает, что ипостасями этой природы (а именно, «сынами человеческими») как таковыми могут называться только ипостаси, соответствующие своему логосу или даже только соединенные с ним (как со своей подлинной самостью), то есть, обоженные. Поэтому как падших ангелов называют демонами и бесами, падших людей можно и нужно называть гномами (или, например, хоббитами). Если демоны останутся демонами в вечности, то говорить о демонической природе не только можно, но и нужно, пусть она и получила свое возникновение онтологически нелегально, то есть, против воли Творца. То же самое с гномами. По логосу тварная природа всегда остается неизменной, а по ипостасям может становиться другой. И падшая природа (которую мы называем гномической) это именно другая природа как то, что со своей первозданной (логосной) природой сделал сам человек. Потому что в грехопадении произошла мутация всей (той, что существует теперь отдельно и независимо от логоса) эмпирической человеческой природы. Если «существование природы подразумевает наличие присущего ей действия, а для разумной природы – также и воли» (основной принцип богословия Максима), то существование «гномической воли» подразумевает существование «гномической природы», в которой «гномическим» является все: и воля (как практический разум), и мышление (как способ познания), и действия. Поэтому человек по всем параметрам своей новой (падшей) природе стал тленным, страстным и смертным (будучи нетленным, бесстрастным и бессмертным, по логосу своей человеческой природы). Источником нетления, бесстрастия и бессмертия первозданного человеческого естества была благодать («древо жизни» (Быт 2:9)), которая действовала как акциденция (приобретенное качество другой природы, или вторая природа). Она же (благодать, или логос, что в определенном смысле тоже одно и то же) была источником направленности к подлинному добру природной воли первых людей, а не просто усиливала его. «Никто не благ, как только один Бог» (Мф 19:17). Если логосы это «предопределения» (Ареопагит, Максим), а предопределение это «предуготовление благодати» (Августин), то благодать это дарование логоса, или его «воипостазирование» (Палама), или, по крайней мере, начало его действия в человеке.

Природная воля (без благодати как ее неотъемлемой части по логосу) – это только сама способность желать того или иного. Направляют же ее другие силы, внешние или внутренние. В первозданном (соответствующем своей

206 Трактат 23. Главы о сущности и природе, ипостаси и лице / Максим Исповедник, преподобный. Богословско-полемические сочинения. Цит. изд. С. 463.

природе) человеку такой детерминирующей волю силой была божественная благодать (или логос), благодаря которой человек оставался тождественным самому себе, своей собственной сущности. Поэтому после отнятия благодати (отлучения от «древа жизни») тление, страсть и смерть поразили все человеческое естество и его волю – в том числе. Воля падшего естества – это именно воля противоестественная, страстная и тленная, неотвратимо влекущая всего человека к смерти, или производящая саму смерть. «Падшие человеки, не хотевшие сознать слепоты своей, остались слепыми, а слепорожденные, сознавшие слепоту свою, прозрели о Господе Иисусе Христе (Ин. 9:39, 40). Постараемся при свете Святаго Духа усмотреть слепоту нашего духа. Слепотою поражены наши ум и сердце. По причине этой слепоты ум не может различать истинных помыслов от ложных, а сердце не может различать ощущений духовных от ощущений душевных и греховных. <...> Как состояние видения доставляется Святым Духом, то и видение названо духовным, будучи плодом Святаго Духа. <...> является оно не по произволу человека, но от прикосновения к духу нашему Духа Божия, следовательно, по Всесвятой воле Всесвятаго Духа».²⁰⁷

Сама падшая воля этого гномоандрического существа является источником его смерти. Выбирая тление страстей, гном выбирает смерть под тем или иным обликом «добра». И ничего другого гномоандр выбрать уже не может, ибо грех действует в нем самом, как его вторая природа, ставшая первой, или ведущей. Гном выбирает смерть, будучи латентным или скрытым самоубийцей. Потому что его онтологический властелин дьявол является «человекоубийцей от начала» (Ин 8:44). Он внушил человеку эту свою волю к его уничтожению, которая теперь становится собственной волей гнома. Исполнять похоти дьявола – значит совершать смертные грехи, конец которых один – гибель. Все страсти души признаны выполнять одну функцию, а именно, исказить (идеализировать и сакрализировать) содержание объектов вожделения. Будучи злыми (деструктивными, ядовитыми, смертоносными) для гнома, его аффектированному (страстному) сознанию они представляются «хорошими» (полезными, приятными, позитивными, священными). «И сказал змей жене: нет, не умрете, но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло. И увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что даёт знание» (Быт 4:6). То есть, праматерь гномического рода «увидела» не то, чем плоды древа были сами по себе, но то, что сказал ей про них змей, детерминировав, тем самым, ее знание об этом и ее волю к этому. Поэтому ее «знание» (гнозис) об этом «добре» является «лжеименным» (1Тим 6:20). Ева «прозрела» добро в самом зле (грехе), которое отныне стало для нее вожделенным. Поэтому Ева именно «умерла» в тот же час духовно, потому что из нее ушла благодать, место которой занял закон греха, или воля дьявола. «Ныне мы, лишенные, по сути, подлинной и совершенной связи с этим Источником жизни, остаемся духовно мертвы. Как пишет об этом Исповедник, комментируя слова апостола Павла:

207 свт. Игнатий (Брянчанинов). Слово о духовном и чувственном видении духов / Полн. собр. соч. святителя Игнатия Брянчанинов). М., «Паломник», 2006. Т.3. С.54.

“Последний же враг истребится – смерть” (1 Кор. 15: 26), такое подлинное и реальное истребление в нас начала смерти произойдет только “тогда, когда мы всецело уступим Богу самовластное воление (τὸ αὐτεξούσιον θέλημα). Смертью же он [этот враг] зовется [апостолом] оттого, что жизнь – это Бог, а противоположное жизни по справедливости зовется смертью” [Вопросы и недоумения. 21]» (Малков П. Не упуская собственный логос).²⁰⁸

От первых гномов рождаются и могут родиться только другие гномы. Природная воля гномов (выродившихся сынов человеческих) – это и есть гномическая воля. «Колебание» этой воли – это возможность выбора только в мнимом (кажущемся) диапазоне лжеименного «добра», смешанного со злом в разных пропорциях. Гномическая «свобода воли» – это ложной выбор в астральном мире теней как преддверии ада, в котором живет гном. «Автономия воли» («самовластие») гнома – не более чем иллюзия сознания этого человекокрота, не видящего солнечного света, по причине наследственной утраты им самого духовного зрения. «Падшее естество поражено слепотой ума. Оно не видит своего падения, не видит грехов своих, не видит своего странничества на земле и распоряжается собою на ней как бы бессмертное, как бы существующее единственно для земли. <...> Напротив того, обновленное естество имеет благодатное знание и зрение зла, даруемые Богом, знание и зрение зла, не только не нарушающие целостности добра в человеке, но и служащие к строжайшему охранению человека от опытного познания зла, губельного для человека. Обновленное естество видит и ведаёт зло в себе, в человеках и в демонах, но пребывает неоскверненным от зла, потому что эти видение и ведение естества обновленного принадлежат не собственно человеку, приобретены не собственным усилием человека, но дарованы ему Богом».²⁰⁹ Чтобы воля гнома могла выбрать своего Спасителя (истинное благо), она должна снова стать волей человеческой, или волей существа другой природы (неотъемлемой частью которой является благодать обожения). Для этого благодать должна снова войти в это переродившееся естество и принципиально изменить его, или сотворить его заново. «...и дам им сердце, чтобы знать Меня, что Я Господь, и они будут Моим народом, а Я буду их Богом; ибо они обратятся ко Мне всем сердцем своим» (Иер 24:7). Свободная воля человека, которая обращает его ко Христу, это не та же самая падшая гномическая воля, которой просто содействует (укрепляет в ее собственной решимости) божественная благодать. Произошедшие в результате грехопадения изменения в человеческой природе в ее актуальном состоянии столь существенны, что требуется уже не лечение, но реанимация духовного трупа. «Христос раждается прежде падший воскресити образ» (Тропарь праздника Рождества Христова, глас 4). «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душею живою» (Быт 2:7). Подобное совершает благодать с «мертвыми душами» («окамененными сердцами») избранных, восстанавливая природную

208 Малков П. Не упуская собственный логос // <https://pravoslavie.ru/93234.html>.

209 свт. Игнатий (Брянчанинов). Слово о различных состояниях естества человеческого по отношению к добру и злу / Полное собр. твор. святителя Игнатия Брянчанинова. М., «Паломник», 2001. Т.2. С.374-375.

(логосную) волю в них, или делая им «пересадку сердца». «Сказав это, дунул, и говорит им: примите Духа Святаго» (Ин 20:22). Только этим дарованным Богом «новым сердцем», этим полным переливанием благодатью крови души, только этой новой волей человек может желать исполнения воли Божией, а именно, жизни по духу. Сам восприняв человеческую природу по ее «логосу», а не по ее «гноми» (а по «неукоризненным» свойствам «гномической природы» – только ради нас, в целях нашего спасения), Божественный Логос тем же способом спасает и Своих избранных, приобщая сынов человеческих Своей благодати, которая воссоздает в них их подлинную («логосную») природу.

Таково учение преподобного Максима и блаженного Августина о человеческой воле в ее отношении ко благодати и спасению, если соединить их воедино. «Хотение» спасения (как истинного блага) в христианах производится благодатью, а не гномической волей, собственные произволения которой могут быть источником только совершения грехов или – в лучшем случае – естественных добродетелей, к которым всегда примешаны греховные страсти («если вы, будучи злы, умеете даяния благие давать детям вашим» (Мф 7:11)). Благодать привносит в тот перечень объектов, который предлагает человеку (ставшему гномом) «на выбор» падший мир (то есть, «духи миродержцы», духовные властелины «мира сего»), Спасителя, которая сама гномическая воля, полностью направленная к похотям души и тела, выбрать не может, не видя в нем своими гномическими (астигматическими) «очами» никакого источника гностического «добра» (наслаждения, удовлетворения страстей, блаженства). Как дьявол внушил праматери «вожделенность» греха, так благодать должна сначала внушить падшему человеку вожделенность Христа. Поэтому «никто не может придти ко Мне, если не привлечет его Отец, пославший Меня; и Я воскрешу его в последний день» (Ин 6:44).

Иными словами, воля разумной твари всегда чем-то или кем-то детерминирована. «...так как если зависящее от нас, или, вернее, самовластье (посредством которого добиваясь входа к нам, [смерть] утверждала над нами господство порчи), вольно и целиком [нами] уступлено Богу, хотя и прекрасно властвует, [то его удел] – подвластность».²¹⁰ И вопрос заключается только в том, кем или чем она будет детерминирована: Богом и Его благодатью («логосом» – в терминах Максима) или дьяволом и его похотями, становящимися страстями падшей души. Никакой «автономии» не предусмотрено в самом ГОСТе («логосе», или «предопределении») человеческого существа. «Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святаго Духа, Которого имеете вы от Бога, и вы не свои?» (1Кор 6:19). Что означает, что само пелагианское представление о «свободе воли» как ее «автономии» и «самовластии» является образчиком «гномического», то есть, ложного религиозного знания.

Хотя формально эволюции учений о воле и действии преп. Максим и блж.

210 преп. Максим Исповедник. О различных трудностях Богослова [Григория]. Гл.7 / Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. Цит. изд. С.251.

Августина двигались в противоположном направлении (от моноэнергизма к диоэнергизму – у первого и от диоэнергизма к моноэнергизму – у второго), они сошлись в определенный момент этих эволюций (который, собственно, мы и пытаемся запечатлеть). «Ларс Тунберг... предполагает, что совершенная $\gamma\upsilon\omega\mu\eta$ Христа в более ранних работах Максима приравнивается в его поздних антимонофелитских сочинениях к обоженной естественной воле Христа» (Блоуэрс П.М. Максим Исповедник и Иоанн Дамаскин о гномической воле ($\gamma\upsilon\omega\mu\eta$) во Христе: ясность и неопределенность).²¹¹ Совершенно верно. Обоженная человеческая воля Христа – это и есть воля человека по его природе, или воля, соединенная со своим логосом. И поскольку человеческое естество Христа была обожено с момента своего образования в утробе Приснодевы, никакой другой воли, кроме как обоженной (природно-логосной) в Нем быть не могло. Потому что благодать является второй природой человека по самому его божественному предназначению. Поэтому этот принцип является общим для христологии и антропологии. «Ибо кого Он предузнал, тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего, дабы Он был первородным между многими братьями» (Рим 8:29). Как божественная воля Христа действует нераздельно и неразлучно с Его человеческой волей, так благодать действует в единстве с волей того человеческого деятеля, в которого она воипастазирована, и чем сильнее это единство, тем полнее обожение этого человека, тем непреклонней его воля к добру.

Отсюда общий приход (хотя и различными путями) Августина и Максима к отказу от гномической воли как к сотериологическому моноэнергизму (или «самовластию благодати» – в терминах Августина). «...в полемике с монофелитами в 640-х гг. Максим совершил “великий разворот”, когда, смирившись с различными нюансами гномической воли, он остановился на исключительно уничижительном определении ее как падшей и сомневающейся воли, которая не могла бы функционировать в сложносоставной ипостаси Христа. Разворот был постепенным. В 642 г. Максим все еще помышлял о совершенной $\gamma\upsilon\omega\mu\eta$ в Иисусе, но к середине 640-х годов он определенно исключил ее как из своих “Богословско-полемических сочинений”, так и из “Спора с Пирром”» (Блоуэрс П.М. Максим Исповедник и Иоанн Дамаскин о гномической воле ($\gamma\upsilon\omega\mu\eta$) во Христе: ясность и неопределенность). Отказ Максима от «гномической воли» применительно к человечеству Христа был мотивирован обожением воспринятой Им человеческой воли. Что означало, что гномическая воля – это воля не ипостасная, но иноприродная, а именно, воля, присущая падшему тропосу естества как безблагодатному. Если «нести человека, иже жив будет и не согрешит» (2Пар 6:36; 3Цар 8:46; Екк 7:20; Заупокойная панихида), то, конечно же, дело в самом состоянии природы, а не в личном выборе каждого, потому что такая фатальная неотвратимость означает, что грех действует уже на уровне закона этой квазиприроды. «Бедный я человек! кто избавит меня от сего тела смерти?» (Рим 7:24). Следовательно, во всех без исключения

211 Блоуэрс П.М. Максим Исповедник и Иоанн Дамаскин о гномической воле ($\gamma\upsilon\omega\mu\eta$) во Христе: ясность и неопределенность / <https://bogoslav.ru/article/6023990>.

носителях этой самозародившейся в грехопадении лжеприроды преодоление ее непреложного закона существования может быть только сверхъестественным, то есть, благодатным. «...хотя сам Максим в своих произведениях, написанных до 645 г., употреблял $\gamma\nu\omega\mu\eta$ и близкое к нему понятие “преднамеренного выбора” ($\tau\rho\omicron\acute{\iota}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$) применительно ко Христу [TP 7, 80A; Thai 42], теперь он перестает говорить даже о непреложной $\gamma\nu\omega\mu\eta$ или $\tau\rho\omicron\acute{\iota}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ на том основании, что оба эти понятия у него будут связываться исключительно с тварными ипостасями, поскольку те могут привносить в природное воление рассмотрение альтернативных возможностей, взвешивание, сомнение и, наконец, принятие решения. У Христа, по Максиму, все это исключено, о чем он прямо говорит Пирру (309A) <...> Именно различие природной воли ($\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\alpha$) и “гноми”, а также отрицание “гноми” у Христа стало для Максима, начиная с Диспута, средством выражения невозможности для человеческой воли Христа прийти в противоречие с Божией; таким образом достигалась та же цель, что до этого [моноэнергическими. – А.Б.] выражениями “всецелое схождение”, “сращенность” и “единенность”». ²¹² Что означает, что невозможность человеческой воли противоречить божественной и в других сынах человеческих может быть достигнута только этим же самым путем обожения их природы, то есть, действием благодати, а не «намерением» самой гномической воли. «...в 640–642 гг., столкнувшись с необходимостью истолковать выражения “одна энергия” и “одна воля”, встречающиеся у почитаемых отцов и учителей Церкви <...>, Максим, в основном, говорит о единении Божества и человечества в обожении последнего. Но и здесь Максим подчеркивает, что это – единение двух природных энергий». ²¹³ Такое же единение природных энергий происходит в составной индивидуальной природе святых, в которую воипостазирована благодать. Поэтому им свойственно то же «новое теоандрическое действие», несмотря на сохраняющееся различие природ (божественной благодати и человеческого естества). Потому что благодать находится внутри человеческого деятеля, наполняя собой его природные силы и действия. «Максим различает два рода Бого-мужнего действия во Христе: 1) страдания души и тела, которые Он претерпевал как Бог по Ипостаси, и 2) чудотворения, которые действием Своей Божественной природы Он совершал посредством плоти. Что касается последних, то в них плоть Христова являлась проводником Божественного действия, его орудием. Имея в виду именно такого рода действия (правда, применительно к святым, но понятно, что ко Христу это относится тем более), Максим писал еще в Трудностях к Иоанну 7, что в этом случае Бог по отношению к человеческой природе становится наподобие души в ее отношении к телу. Такое понимание обожения позволяло Максиму в Трудностях к Иоанну говорить о единой энергии Бога и святых, поскольку обожение человеческая природа только претерпевает, не имея в себе никаких потенциалов к его реализации, но будучи всецело движима к ней Богом». ²¹⁴

212 Беневиц. Г.И. Шуфрин А.М. Дело Максима. Цит. изд. С.50.

213 Там же; с.36.

214 Там же; с.23-24.

«Итак, что скажем? У Адама не было Божией благодати? Напротив, была великая, но несходная» [с той, что имеет второй Адам]. «Первый человек не имел этой [полноты] благодати, при помощи которой он мог бы никогда не пожелать стать злым, но поистине имел другую, так что если бы пожелал пребыть в ней, то никогда не стал бы злым. **Без нее**» [той меры благодати, с которой Адам бы сотворен], **«даже и обладая свободным решением, не мог он быть добрым**, но при этом мог в силу свободного решения оставить ее. Итак, по желал Бог оставить его без Своей благодати, которую оставил во власти его свободного решения» [или «гномической воли» – в терминах Максима]. **Ведь свободного решения достаточно для зла, а для добра недостаточно, если оно не поддерживается Всемогущим Благом.** И если бы тот человек не лишился этой поддержки [благодати] по своему свободному» [гномическому] «решению, то всегда был бы благ; но он оставил и [потому] был оставлен [благодатью]. Ибо эта поддержка была таковой, что он мог ее оставить, когда угодно ему, и пребыть в ней, если бы это было угодно ему, но не производила самого желания [остаться с Благом]. Такова первая благодать, данная первому Адаму, но другая, пребывающая во втором Адама, сильнее. Ибо благодаря первой человек мог бы обладать праведностью, если бы захотел, а вторая может больше, ибо благодаря ей происходит и самое желание, и желание столь великое, горение любви [к праведности] столь сильное, что побеждает человек волю плоти, желающую то, что противно воле духа. <...> Вторая благодать настолько больше, что человек не просто обретает благодаря ей утраченную свободу, но просто не может без нее ни воспринять добра, ни, пожелав, пребыть в нем, – она [совершает намного больше], производя в нем также и само желание».²¹⁵ Если одной человеческой воли без благодати недостаточно для добра, значит, благодать и производит в человеке то, что в терминах Максима называется «природной волей». Что означает, что «природная воля» – это воля именно обоженная. В самой первоизданной человеческой природе Адама, если рассматривать ее отдельно от пребывавшей в ней благодати, не было и не могло быть того непрерывного стремления к добру, которым обладает только божественная воля по своей природе. Иначе как бы он согрешил, даже будучи в благодати, «без которой он не мог бы с постоянством придерживаться добра, даже и желая его».²¹⁶ Значит, и Христос не потому не имел гномической воли, что обладал природной (а не ипостасной) человеческой волей, но потому, что одновременно с человеческой природной волей (как одной только способностью ею желать) Он обладал всей полнотой благодати. Поэтому и первый Адам «смог» пасть, обладая этой природной способностью желать (волей) и будучи полноценной человеческой ипостасью, но не обладая той полнотой благодати, которой обладал второй Адам. Благодать прародителей, «когда вначале они были созданы», как говорит Августин, была «достаточной», чтобы не пасть, иначе «они пали бы вовсе не по своей вине» (а по вине Творца), если бы им «недоставало помощи, без которой остаться в

215 блж. Августин. Об упреке и благодати. 29-31 / Блаженный Августин.

Антипелагианские сочинения позднего периода. Цит. изд. С.245-248.

216 Там же; с.248.

дobre они были неспособны». «Если же ныне у кого-то нет этой помощи, то в этом уже проявляется за наказание за грех; а если кому-то дается она, то дается по благодати, а не по долгу».²¹⁷ Поэтому спасение человека несравненно более труднодостижимо для него, чем то хранение от греха, которое не было соблюдено первыми людьми. Потому что сами вводные (или исходный набор природных качеств) здесь уже иные. Там нужно было только желание остаться в этом блаженстве, а здесь уже не только желания недостаточно, но даже самого желания уже нет. Если «первозданная природа» минус «благодать» равняется «гномическая природа», то возвращение той же меры благодати уже не сделает природу снова человеческой (первозданной). Поэтому «через эту благодать Божию [что преподается через Иисуса Христа, Господа нашего со столь великим изобилием] нам дано в восприятия добра и постоянном пребывании в нем не только мочь то, что желаем, но и желать то, что можем. Этого не было у первого человека, поскольку первое из этого у него было, а второго не было».²¹⁸ Здесь, по сути, Августин пересказывает каноны Карфагенского собора против пелагианства.

Но нам сейчас важнее разобраться с эволюцией учения Максима. Итогом его сложной полемики с монофелитами (в которой он сам существенно менял не только терминологию, но и саму позицию) стал Латеранский собор, богословие которого было столь же «авторским» для Максима, сколь богословие Карфагена – для Августина. После того и другого Поместного собора последовал Вселенский, который, как принято считать, просто утвердил их каноны безо всяких корректировок. Однако если мы внимательно сравним определения Латерана (649) и VI Вселенского собора (680), то разница все же присутствует. Латеранский собор: «...исповедуем как два неслиянные естества одного и Того же, так и две естественные воли божества и человечества, в полное удостоверение, что один и тот же Господь желает и соделывает божески и человечески спасение наше».²¹⁹ VII ВС (Деяние 18): «Также проповедуем, согласно учению святых отцов, что в Нем два естественные хотения или воли нераздельно, неизменно, неразлучно, неслитно <...> человеческая Его воля уступает, не противоречит или противоборствует, а подчиняется Его божественной и всемогущей воле».²²⁰ Как не трудно заметить, Шестой Вселенский берет за образец определение не Латерана (о котором на нем даже не упоминается), но Халкидона, и просто переносит его формулу с уровня природ на уровень воли и действий. Латеран же, делая основную ставку на «неслитность» в оросе, о «нераздельности» говорит только в отношении природ (6-8 каноны), а для действий и воли (10-11 каноны) употребляет уже другой термин «тесной соединенности» (συμφιῶς, coherenter),²²¹ что при желании могло толковаться как двусмысленность (только уже несториянская), как и те примирительные формулы, которые

217 Там же; с.249.

218 Там же.

219 Болотов В. Лекции по истории Древней Церкви. СПб., «Аксион эстин», 2006. Т.IV. С.484.

220 Деяния Вселенских соборов. Казань, 1906. Т.VI. С.222.

221 Латеранский собор / Православная энциклопедия. Цит. изд. Т.40. С.121-128.

предлагали монофелиты и которые Максим, стоящий уже на позициях радикального диофелитства и диоэнергизма, отвергал одну за другой. Поэтому он, скорее всего, не удовлетворился бы и оросом самого VI ВС, доживи он до него, потому что провозглашенная в нем «нераздельность» природных действий и воля Христа противоречила их только «тесной соединенности», согласно канонам Латерана, который Максим и считал подлинным Вселенским собором, и с чем не согласился Собор 680 г.

Если действие и воление принадлежит природе и не существует природы без ипостаси, то действия и воления принадлежат ипостаси, приводящей природу в действие («один и тот же Господь желает и соделывает божески и человечески»). Тогда два не полностью соединенных природных действия и воления предполагают две не полностью соединенных ипостаси. Если этот силлогизм верен, то одну ипостась в двух природах на выходе этого же силлогизма нельзя получить без двух соединенных в одно природных действий и волений.²²² Все бесконечные прения монофелитов с диофелитами

222 Подобными силлогизмами, кстати, без труда доказывается и существование сложной (двойной) природы, отличной и от человеческой, и от божественной. Первое доказательство. Если существует «новое теоандрическое действие» (состоящее из двух нераздельных и неслитных), а «действие принадлежит природе» (основной принцип диоэнергизма), значит, существует «новая теоандрическая природа» (состоящая и т.д.). Второе доказательство. Если божественная благодать «воипостазируется» (становится неотъемлемой составляющей человеческой ипостаси), и «не существует ипостаси без природы», значит, воипостазируясь, благодать воприродывается (становится частью индивидуальной природы этого «теоандра»). Третье доказательство. Максим ранее (до ухода его полемики с монофелитами в штопор) использовал также термин «окачествоваться» с синонимичным «воипастазированию» значением, то есть, означающий причастность («причастуемость») тварной природы своего нетварного логоса (его способность сообщать первой божественное качество, а конкретно, добродетель). Значит, если такого рода причастие осуществляется, в результате должна образовываться ипостасная человеческая природа с отдельными качествами природы божественной, которая отлична и от той, и от другой по своему набору природных качеств. А если все логосы индивидуальных особенностей отличны друг от друга, то все индивидуальные природы, возникшие таким образом, должно отличаться не только от двух основных (или родительских) природ, но еще и друг от друга. Иными словами (или четвертое доказательство), если ипостась это природа плюс особенности, а любая природа познаваема только как набор качеств (особенностей, проявлений), то вообще каждая ипостась как набор уникальных особенностей это уникальная природа. Почему термин «сущность» и употребляется как синоним и природы и ипостаси. Соответственно, эта неопределимость границы между ипостасью и природой и делает логически (а значит, и догматически, или катафатически) неразрешимым вопрос корреляции природ в одной Ипостаси Богочеловека. Этот апофатизм (непознаваемость) и выражает догмат Халкидона. Все то же самое касается и сложной природы святых, в которую воипостазирована благодать (или, в терминах Максима, которая «окачивается» логосом), делающая их «богами», или подобными «теоандрами», «по благодати». Поэтому в полемике с монофелитами Максиму пришлось тихой сапой отказаться от святоотеческого «теоандрического

и были обменом подобных логических головоломок, где каждая из сторон была уверена в своей правоте, потому что силлогически все было правильно. «Феодосий: “Без всякого сомнения мы должны называть одну волю Спасителя нашего по причине единения, как, хорошо обдумав, по моему мнению, написали Пирр и Сергей”. Максим: “С твоего позволения, владыка, скажу несколько слов об этом”»²²³ – и понеслось по тридевятиному кругу, от рассвета до заката. Но суть в том, что грань между «единым» («одним») и «единством» не уловить с помощью логики, а значит, и человеческого слова (даже такого велеречивого, как греческое). Потому что любая природа (сущность), в конечном счете, непознаваема. «Два» это единство (сумма) двух единых (единиц). Но само по себе это «два» («единство») тоже является одним числом в отношении единицы и других числовых множеств. И сущность двойки так же невыразима, как сущность единицы. Эту непознаваемость природы самого единства двух природ в Христе и выражает апофатический догмат Халкидона. «И прервав на этом течение речи [святого Максима], Феодосий епископ сказал: “Что же таким образом явилось по причине единения, если ничего такого не явилось по причине его?” Максим: “Явило оно [единение], что неложно стал воплотным бесплотный»,²²⁴ как будто «неложность становления бесплотного плотным» объясняет, что же такое «единение» само по себе. Поэтому полемика между радикальными монофелитами и диофелитами не могла ни зайти в тупик, который потребовал созыва Вселенского собора. Который в свою очередь не смог найти иного решения, кроме как перенести эту непознаваемость единства двух природ в Богочеловеке на уровень природных волей и действий, потому что другого решения здесь просто не существует. То есть, формулой VI ВС было не «одна и две», как ранее предлагал императорский Типос, но «ни две (нераздельно), ни одна (неслиянно)». «...оградив со всех сторон нераздельное и неслиянное <...> признаем две естественные воли и действия, согласно сочетавшиеся между собою для спасения рода человеческого»,²²⁵ а именно, сочетавшиеся в такое непостижимое «теоандрическое» единение, которое то одно, то другое, то оба вместе, и поэтому ни одно и ни два... Это, по сути, и было тем богословием теозиса, исповедником которого был сам Максим до Латерана («не иметь возможность узнаваться как целое по самому себе, но [только] – по тому, что его определяет, как воздух, весь освещенный светом, и железо, все целиком раскаленное огнем, и что угодно иное, подобное тому. Из этих [сравнений] мы предположительно понимаем будущее причастие благодати <...> поскольку чаемое превосходит и всё это, будучи, по написанному, по ту сторону зрения, слуха и размышления [1Кор 2:9]».²²⁶

действия», то есть, от собственного богословия обожения. Церковное же Предание (как и VI ВС) судило иначе: ничего, кроме этого богословия как самой сути Православия, в наследии Максима никого особо не заинтересовало.

223 Беневиц. Г.И. Шуффрин А.М. Дело Максима. Цит. изд. С.188.

224 Там же; с.189.

225 Деяния Вселенских соборов. Цит. изд. Т.VI. С.222.

226 преп. Максим Исповедник. О различных трудностях Богослова [Григория]. Гл.7 / Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. Цит. изд. С.251.

Поэтому и осуждены на Соборе были только железобетонные монофелиты, а не умеренные (поддержавшие Типос участники собора), а ранее наложенные прещения на радикалов со стороны диофелитов не были сняты. Таков был премудрый Суд Божий.

«Природой» единства двух природ Христа и является само обожение (где божественная природа действует посредством человеческой, то есть, благодатно, например, исцеляет и совершает другие чудеса через прикосновение). И поскольку обожение сверхъестественно, оно не укладывается в шаблоны логики и языка, требуя таких диковинных терминов как «теоандрическое», «воипостаствование», «окачествование» и т.п. Чтобы в этом убедиться, достаточно посетить любой православный форум в сети, где идет обсуждение характеристик человеческой природы Христа. Никакого единомыслия здесь нет и близко, бесконечный диспут Максима с Пирром тут продолжается до сих пор. Каждый халкидонит понимает соединение природ в Христе по-своему, потому что любая словестная формула здесь будет несовершенной, оставляя место для критики с той или иной стороны, потому что вочеловечивание Бога непостижимо, равно как и обожение человека. В мире гномов такого просто не должно быть.

«Сто двадцать пять епископов, собравшихся в Риме в преддверии VI Вселенского собора, называли себя преемниками именно этого [Латеранского] Собора. Однако на самом VI Вселенском соборе ни римские легаты, ни тем более греческие отцы этого Собора уже ни Латеранский собор, ни папу Мартина, ни кого-либо из исповедников православия, отстаивавших решения Латеранского собора в период борьбы с ересью, не упоминали. Это можно объяснить установкой на икономию, вероятно данной папой Агафоном легатам».²²⁷ А можно объяснить это волей Святого Духа, которой определяются решения Вселенских соборов. Иначе говоря, все те государственные и церковно-политические факторы, которые обнаруживают исследователи как возможные мотивы отсутствия упоминаний о Латеране и Максиме на VI ВС, являются только инструментами Промысла, то есть, указывают на несовершенство самого богословия Латерана. И такая версия представляется соответствующей духу Христианства, в отличие от той фольклорной, согласно которой, на какое-то время все Поместные Церкви впали в ересь и преп. Максим остался единственным православным во всей ойкумене. Соответственно, примирение Поместных Церквей, которое было основной целью Собора 680 г. и которое было достигнуто, следует рассматривать как, прежде всего, богоугодное (а не просто выгодное интересам империи), где неупоминание Латерана стало необходимо не как жертва пресловутой «икономии», или попросту желанию поскорее замять дело, но по самой догматической сути, потому что в вере компромиссов быть не может. И этой сутью, судя по всему, было неосознанное ослабление единства природных действий и волений как основного принципа обожения человечества Христа, которое произошло в богословии Рима в полемической запальчивости, аналогично противоположному крену в их полное слияние в

227 Беневиц. Г.И. Шуфрин А.М. Дело Максима. Цит. изд. С.125.

богословии Константинополя.

Сотеорилогический моноэнергизм (учение об обожении) означает, что, во-первых, производительной силой теозиса является одно только божественное действие (благодать), потому что каждой природе свойственно свое природное действие, и тварная природа не может сама производить свое причастие нетварной природе ни в какой степени, а может только «претерпевать» на себе такое действия Бога. Что исповедовал сам Максим до конца дней: «если Бог, будучи спасителем по природе, не спас, пока не подвергся добровольному унижению, то как человек, будучи по природе спасаемым, может спастись или спасти, не подвергаясь унижению?».²²⁸ А во-вторых, моноэнергизм спасения означает сверхъестественное единство действий и волеий двух природ после теозиса. Как, например, сказано об этом в легшем в основание формулы Халкидона исповедании св. папы Льва: «каждое из двух естеств в соединении с другим действует так, как ему свойственно».²²⁹ Или как об этом сказано в догмате V Вселенского собора, к которому поздний Максим относился с подозрением («Кроме того, Максим, стоявший уже на позициях жесткого диофелитства, т.е. исповедовавший настолько реальные различия природных действий и воле, что их нельзя и помыслить как “одну” (при том, что как “две”, напротив, не только можно, но и необходимо), мог относиться с осторожностью к провозглашенному на [V Вселенском] Соборе 553 г. догмату о том, две природы во Христе различимы “только в созерцании”».²³⁰ Или как об этом говорит сам Латеран: «Тот же Самый и единый Господь наш и Бог Иисус Христос, как волящий и совершающий Божески и вместе человечески наше спасение»,²³¹ и VI Вселенский: «Его человеческое хотение» [а потому и хотение всех тех, кого Он взял в Свой удел] «следует или подчиняется Его божественному и всемогущему хотению», где «всемогущность» (то есть, всемогущество) божественного хотения и означает благодатное «подчинение» человеческого хотения.

Соответственно, халкидонская корректировка богословия Латерана в определении Шестого Вселенского собора (а именно, восстановление апофатического равновесия «нераздельности» и «неслиянности» природных действий и воле) может служить обоснованием и выбранной нами методологии этой работы (то есть, синтеза учений о человеке и его спасении Максима и Августина в одну концепцию обожения). Ср.: «Показательно, что преимущественно на эти “ранние” (т.е. созданные до 633 г.) его [Максима] произведения будет опираться, защищая исихазм, св. Григорий Палама».²³² Будучи сразу (самим наитием Святого Духа на Приснодеву) соединенной со своим логосом (или во всей полноте благодати), человеческая природная воля

228 Диспут в Визии. 8 / Беневич. Г.И. Шуфрин А.М. Дело Максима. Цит. изд. С.98.

229 Деяния Вселенских соборов. СПб., «Воскресение», «Паломник», 1996. Т.II. С.234.

230 Беневич. Г.И. Шуфрин А.М. Дело Максима. Цит. изд. С.93-94.

231 Латеранский собор / Православная энциклопедия. Т.40. С.121-128.

232 Шуфрин А.М. Другой Максим / Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. Цит. изд. С.233.

в Христе не имела самой онтологической возможности не подчиняться и не следовать за Его божественной волей. То же самое произойдет со всеми святыми в пакибытии (и уже произошло с ангелами), в результате чего они приобретут непадательное состояние («дар пребывания в добре» – в терминах Августина, или «логос благобытия» – в терминах Максима), то есть, не смогут даже пожелать зла, не говоря уже о его совершении, непреложные залогом чего даются им уже в их житиях (благодаря чему только и становится возможным их спасение).

Если в Самой Всесвятой Троице одна воля и одно действие, в чем еще заключается богоподобие человека (то есть, все тот же теозис), как не в благодатном вознесении святых Богом к подобному (насколько это возможно для них) единству их природных волей и действий не только в отношении друг друга («**два будут одна плоть**» (Быт 2:24; 1Кор 6:16)), но и в отношении Бога? «**Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело [Христово]**» (1Кор 12:13). «**Одно тело и один дух, <...> один Господь, одна вера, одно крещение, один Бог и Отец всех, Который над всеми, и через всех, и во всех нас**» (Еф 4:4-7). «**Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, [так] и они да будут в Нас едино, — да уверует мир, что Ты послал Меня. И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им: да будут едино, как Мы едино**» (Ин 17:22). Именно этот смысл и имеет единое Богомужнее действие Бога и святых, где деятели разных природ делают общее святое дело силою одной благодати. И если логос человеческой природы заключается в ее обожении, то это значит, что человек для того только и был создан Богом, чтобы его воля и действия последовательно были приводимы Им в такое единство с Божьими, пределы которого ведомы Ему Одному. «...и кто [не увидит при этом] **как одного – многих, путем отнесения всех к Нему, за счет Самого Себя неслитно [с ними] существующему изначально, –** сущностному и ипостасному (Божьему и Отчему) Богу-Слову, – как Началу и Причине всего, “в Немже создана быта всяческая, яже на небеси, и яже на земли, аще видимая, аще невидимая, аще престолы, аще господствия, аще начала, аще силы, вся из Него и Им и о Нем создашася” (Кор 1:16; Рим 11:36)».²³³

«Итак, за исключением высшего, то есть апофатического богословия Слова (Логоса), – соответственно которому [Логос] ни называется [словом] (λέγεται), ни мыслится [умом] (νοεῖται), <...> ни причастуется кем-либо соответственно чему-либо» [в прочем, катафатическом, то есть догматическом богословии спасения как обожения], – «многими логосами является один Логос, и одним – многие. [А именно:] соответственно <...> приличествующему Благу выхождению Единого в существующие [вещи], многими [является] один; а соответственно [возносящему] отнесению, то есть промыслу, – обращающему и руководящему [возвращением] в Единое, <...> – одним, как всех [вместе] собирающим, [являются] многие. <...> чтобы и [человеку] по благодати быть и

233 преп. Максим Исповедник. О различных трудностях Богослова [Григория]. Гл.7 / Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. Цит. изд. С.257.

называться Богом, и Богу по снисхождению быть за счет него и называться человеком, и обнаружиться можению оказываемого при этом взаимного расположения <...> Ведь Слово Божие и Бог присно хочет, чтобы и во всех приводилось в действие таинство Его вселения в тело». ²³⁴

Часть вторая. Либертарианская теория «сорботничества Бога» и злых гномов

Сотериологический синергизм делает из учения преподобного Максима Исповедника (христологического диоэнергизма) ложный полупелагианский вывод возможности для падшего человека «сорботничества Богу». Ложность этого умозаключения заключается в том, что сам Максим (как было показано в первой части этой работы) отказался от такой концепции «гноми», согласно которой, «духовная развитая личность» может пересилить себя-гномического собой-природным с «помощью Божьей». Но суть в том, что «природный» ты – это «логос» (благодать), а он у Бога, а в не в тебе, «гномическом» с головы до пят. То есть, ветхому человеку нечем «сорботать» Богу, он духовный зомби, в нем нет ничего «природно» человеческого (логосного, благодатного, духовного). «В падшем естестве человеческом добро смешано со злом. Прившедшее в человека зло так смешалось и слилось с природным добром человека, что природное добро никогда не может действовать отдельно, без того, чтоб не действовало вместе и зло» [то есть, дьявол, а не Бог, как мниться гному в его «прелести»]. «Человек вкушением греха, то есть опытным познанием зла, отравлен. Отрава проникла во все члены тела, во все силы и свойства души: поражены недугом греховным и тело, и сердце, и ум. <...> От греховной заразы все в человеке пришло в расстройство, все действует неправильно, все действует под влиянием лжи и самообольщения. Так действует его воля, так действуют все его сердечные чувствования, так действуют все его помышления. Тщетно и всуе именует их падшее и слепотствующее человечество добрыми, изящными, возвышенными! Глубоко наше падение, весьма немногие человеки сознают себя существами падшими, нуждающимися в Спасителе; большинство смотрит на свое состояние падения, как на состояние полного торжества, употребляет все усилия, чтоб упрочить, развить свое состояние падения. Отделение собственными усилиями прившедшего зла от природного добра соделалось для человека невозможным. Зло проникло в самое начало человека: человек зачинается в беззакониях, рождается во грехах». ²³⁵ Формой такого рода «тщетного и суетного» (то есть, гномического) «мудрования» о человеке (и о самом себе, в частности) и выступает сотериологический синергизм как гностическая теория «сорботничества Бога» и «злых гномов».

«Гномическая воля не является свойством природы, а составляет

234 Там же; с.261, 265.

235 свт. Игнатий (Брянчанинов). Слово о различных состояниях естества человеческого по отношению к добру и злу / Полное собр. твор. святителя Игнатия Брянчанинова. М., «Паломник», 2001. Т.2. С.332-333.

*принадлежность личности. Именно она, поскольку мы живем в падшем мире, заставляет нас страдать и колебаться в выборе между добром и злом, а потом мучиться в сомнениях, по поводу правильности сделанного выбора. Адам в раю обладал естественной волей и ел от древа жизни. Гномическая воля была в нем лишь потенцией. Когда он отведал от древа познания добра и зла, его естественная воля стала гномической».*²³⁶

Если «гномическая воля составляет принадлежность личности» и, одновременно, она (гномическая воля) была в первозданном Адаме «лишь потенцией», это означает, что и «личность Адама в раю» тоже была «лишь потенцией». Получается, подобие гностического учения о сотворении и грехопадении как необходимом этапе «духовного развития» человека, недоделанного Демиургом при его «кустарном производстве». Отведал от древа познания добра и зла – и стал «богоподобной личностью» (раз «гномическая воля составляет принадлежность личности»), как и обещал гастролирующий в Эдеме визионер Каа. Но суть не в том, что гномическая воля свойственна тварным ипостасям, но в том, что она свойственна падшей природе. Потому что в обоженных тварных ипостасях гномической воли тоже уже не будет, как и в человечестве Христа изначально.

Какая в ком воля и энергия (действие), такая в том и природа, и ипостась, и все остальное (и наоборот). В частности, подлинная свобода человека заключается совсем не в том, в чем состоит лжеименная «свобода» гнома. В первом случае – источником свободы является насаждаемая благодатью воля Божия, свободная по собственной природе. Во втором случае гномическая «свобода» – это иллюзорные «самовластие» и «свобода выбора», за которыми скрывается самая настоящая тирания дьявола (прямо как в нынешнем царстве тоталитарного либерализма, построенном глобалистами с их натуральным масонско-кабалистическим сатанизмом). «Гномическое» значит противоестественное, а не естественное отчасти. Чтобы человек стал Христовым (Божиим), его воля должна перестать быть гномической и стать не просто природной, но благодатной (и благодатной более меры благодати первого Адама), потому что «гномический» это то же самое, что богоборческий. Падший человек – это злой гном как одно из существ параллельного Средиземья. И ничто, причастное этому inferнальному миру, не войдет в Царство Небесное. «И сказал Сидящий на престоле: се, творю всё новое. И говорит мне: напиши; ибо слова сии истинны и верны» (Откр 21:5).

«Γνώμη является последним звеном — это наша готовность “сдаться” (“добровольно сдаться”) Божественному действию, совершающемуся в нас [Амбигвы 7], утверждение наших склонностей и выбора при помощи благодати. Это — наша готовность “сдаться” “естественной воле”, которая изначально предрасположена к Богу [Or. dom. (CCSG 23:61)]» (Блоуэрс П.М. Максим Исповедник и Иоанн Дамаскин о

236 прот. Иоанн Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие. Ч.3, гл.5 / прот. Иоанн Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие : Конспекты лекций. Минск, «Лучи Софии», 2007. С. 325.

гномической воле (γνώμη) во Христе: ясность и неопределенность).

Такое противоречие (то «сдаться Божественному действию, совершающемуся в нас», то «сдаться нашей естественной воле») и объясняется только тем, что в самом логосе человека божественные и человеческие воля и действие должны полностью совпасть друг с другом. Поэтому уступить нужно благодати, а не своей природной воле (которая у тебя еще гномическая), потому что в этом твой логос, а значит, и твоя подлинная самость. Воля гнома, чтобы стать подлинно человеческой, должна уступить благодати, которой реализуется в человеке воля Божия. «...мысль Максима о “единой энергии” обоженных и Бога следует прояснить так: человек использует свое “самовластие” (свободу) так, чтобы отказаться от своей гномической воли в пользу воли Божией – которая есть природная энергия Бога, действующая в соединении с природной энергией человека. На обоженном человеке буквально сбываются слова апостола Павла: “уже не я живу, но живет во мне Христос” (Гал 2:20). Подобно Христу, он продолжает совершать поступки, соответствующие человеческой природе, однако при этом в нем действует не его гномическая воля, а воля Божия, соединенная с не гномической, а природной волей человеческой».²³⁷ Но эти христианские истины настолько инородны для ветхого (гномического) сознания, что оно будет до последнего бороться за «свою прелесть» – за свое либертарианское «самовластие».

*«Свобода выбора не есть абсолютная и конечная ценность. Она поставлена Богом на службу человеческому благу. Осуществляя ее, человек не должен причинять зла самому себе и окружающим. Однако, в силу власти греха, свойственного падшей человеческой природе, никакое человеческое усилие недостаточно для достижения подлинного блага. На своем примере святой апостол Павел свидетельствует о том, что свойственно каждому человеку: Не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю... Уже не я делаю то, но живущий во мне грех (Рим.7:15-16). Следовательно, человеку не обойтись без помощи Бога и тесного соработничества с Ним, так как только Он является источником всякого блага» (Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека).*²³⁸

«Свобода выбора» (или, что же самое, лжеименная «свобода воли») не только «не есть абсолютная и конечность ценность», но вообще не есть ценность, потому что противоестественное не может быть ценностью, или оно может быть «ценностью» только в превратном мире гномов-гностиков. Потому что «по имеющему <...> силу закону природы» [то есть, по логосу человека] «преднамеренного выбора <...> нет».²³⁹ «Свобода выбора» падшего человека

237 Лурье В.М. История византийской философии. Формативный период. СПб., «Аxióта». 2006. С.402.

238 Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека / <http://www.patriarchia.ru/db/text/428616.html>.

239 преп. Максим Исповедник. Марину, преподобнейшему пресвитеру. Цит. изд. С. 310.

поставлена дьяволом на службу его господства над этим впавшим в гномическое безумие миром. «Хотение», о котором говорит Павел, это не хотение ветхого человека, который именно делает только то, что он хочет, будучи «автономным» в своем богоотступничестве и «свободном падении» в бездну. «Человеческое тело Апостола, как всем известно, было храмом Святого Духа, было проникнуто Божественной благодатью и источало из себя действия Божественной благодати [Деян 19:12]. К нему не могут относиться выражения, так верно относящиеся к плотскому состоянию, в которое низверглось человеческое естество падением: живущие по плоти Богу угодить не могут [Рим 8:8], да упразднится тело греховное [Рим 6:6], кто мя избавит от тела смерти сея? [Рим 7:24]».²⁴⁰ В том-то и дело, что гномической волей «подлинного блага» даже не захочется. Желание «подлинного блага», которого человек не может осуществить, означает, что на волю уже действует благодать, восстанавливающая ее природную (то есть, логосную) направленность. Поэтому благодать является и той единственной силой, которая способна осуществить это внушаемое ею желание, «потому что Бог производит в вас и хотение и действие по [Своему] благоволению» (Фил 2:13), «ибо мы Им живем и движемся и существуем» (Деян 17:28). Если первозданный человек не устоял в добре своим свободным решением, имея достаточную для этого меру благодати, как может «свободно выбрать» добро его окончательно выродившейся потомок, в котором в качестве внутреннего закона природы действует уже грех, а не благодать?

Если спасение, в конечном счете, есть обожение, и оно заключается в становлении «тем, что никоим образом не может быть делом естественной силы, потому что естество не приобрело силы, могущей объять превышеестественное. Ибо ничто тварное по природе [своей] не производит обожения, поскольку оно не в силах объять Бога. Одной только божественной благодати по природе свойственно соответственно [восприимчивости] сущих даровать обожение, просвещая естество превышеестественным Светом и делая его, по преизобилию славы, превышающим собственные пределы»,²⁴¹ то это не может не иметь концептуальных проекций и в тот процесс спасения, который осуществляется в житиях святых (а не только в их пакибытии как исключительно «страдательном», по Максиму, то есть пассивном, состоянии «претерпевания» спасенными на себе одного только благодатного действия преображения их Богом, «когда наша сила и действие достигнут предела в своей способности производить»). В частности, необходимым выводом из этого пакибытийного моноэнергизма Максима является следующее положение сотериологии Августина: источником выбора Бога и духовной жизни (исполнения новозаветных заповедей спасения) может быть только божественная благодать, увлекающая за собой волю и, тем самым, делая ее подлинно человеческой (действующей в соответствии со своим логосом, или

240 свт. Игнатий (Брянчанинов). Слово о различных состояниях естества человеческого по отношению к добру и злу / Полное собр. твор. святителя Игнатия Брянчанинова. М., «Паломник», 2001. Т.2. С.333-334.

241 преп. Максим Исповедник. Вопроответы к Фалласию. Вопрос XXII / Святой Максим Исповедник. Творения. М., «Мартис», 1994. Кн. 2. С.77.

благодатью, что одно и то же). «Ты Сам, Владыко, всяческих Творче, сподоби мя истинным Твоим светом и просвещенным сердцем творити волю Твою, ныне и присно и во веки веков» (Молитва св. Макария Великого / Православный молитвослов. Утренние молитвы). Поскольку причиной спасения являются совершаемые человеком действия, достойные спасения, значит, эта же «превышеестественная сила» должна производить в том числе и эти действия в человеке, потому что «производить» спасение силами самого естества, как было сказано, невозможно. «Уже в более раннем, чем Трудности, Письме 2 (О любви, к кубикulario Иоанну (624–625)) Максим говорит о единстве воли Бога и обоживаемого, не оговаривая, однако, что это воля только Бога: “Ведь совершеннейшее дело любви и предел соответствующего ей действия – посредством удерживающей [вместе] взаимной передачи подготовить к подобанию друг другу свойства и именования тех, кто связаны в соответствии с [любовью], и Богом делать человека, а человеком провозглашать Бога, и проявляться за счет единого и неразличимого хотения (βούλευσις) и движения обоих, в соответствии с [их общей] волей (θέλημα), как мы находим [это] у Авраама и остальных святых» (401B)».²⁴²

Это и означает, что изначально расположена к Богу благодать, а не природная воля человека. Последняя получает эту направленность исключительно от благодати, как движущей силы. То, чем является природная воля, будучи предоставлена самой себе, и показывает превращение ее в гномическую без благодати. Гному свойственно ошибаться (видеть то, чего нет, и вожделеть этот фантом, и не видеть то, что есть, а именно, Сущего), а человеку это не свойственно. Потому что благодать является составной частью человеческой природы по ее логосу. Первый Человек был создан Творцом как Человек Благодатный, или Гомо Харизмус. То же самое происходит со всеми остальными сынами человеческими. Когда благодать воипостазируется, Бог заканчивает Свое творение этого человека, а именно, создает его по Своему подобию, которое заключается в общей Богу и святому благодати. Как при творении первого Адама Бог не спрашивает его согласия на то, хочет ли он быть «душею живою», вдыхая в него вместе с его душею Свою благодать, которая покоряет его своему Создателю; и как природная воля второго Адама изначально создается благодатной и потому всецело покорной воле Отца; так и воля каждого сына человеческого только потому покоряется благодати, что она первая покоряет ее.

Это «и есть то подчинение, о котором божественный Апостол говорит, что “подчиняет” Сын Отцу – тех, кто вольно принимает [Его приглашение] подчиняться; после чего – или за счет чего – “последний враг упразднится смерть” [1Кор 15:26], так как если зависящее от нас, или, вернее, самовластье (посредством которого добиваясь входа к нам, [смерть] утверждала над нами господство порчи) вольно и целиком [нами] уступлено Богу, хотя и прекрасно властвует, [то его удел] – подвластность, за счет бездействия воли к чему-либо, кроме того, чего хочет Бог; как и говорит Сам, в Себе запечатлевающий

242 Беневиц Г.И. Шуфрин А.М. Дело Максима. Цит. изд. С.18.

свойственное нам, Спаситель [в прощении] к Отцу: “Обаче не якоже Аз хощу, но якоже Ты” [Мф 26:39] И после Него божественный Павел, как бы отрицаясь самого себя и не сознавая более, имеет ли он еще собственную жизнь: “живу же не ктому аз, но живет во мне Христос” [Гал2:20]. Пусть вас не смущает сказанное. Ведь я говорю, что не отмена самовластия происходит, но, скорее, установление [его] в соответствии с природой, твердое и неколебимое, то есть намеренное уступание (ἐκχώρησιν ὑψωμικήν), позволяющее ощутить тоску по тому, чтобы, откуда имеем (изначально) бытие, [оттуда нам] и движение получить, [зная,] что образ, восшедший [обратно] к [своему] прообразу (τό ἀρχέτυπον)».²⁴³

Почему сказанное должно «смущать» нас (или «потрясать», как переводят другие)? Потому что без сознания своего пресловутого «самовластия» гному-либертарианцу (падшему человеку, ставшему «богоподобной личностью») жизнь не имеет никакого смысла. Поэтому от этого гномического «самовластия» было так трудно отказаться и самому Максиму. «Ему отвечали: мы семя Авраамово и не были рабами никому никогда; как же Ты говоришь: сделаетесь свободными?» (Ин 8:33). Поэтому открытая в Писании божественная истина о человеке потрясает гномов. Об этом из трактат в трактат и писал Августин полупелагианам Южной Галлии: не удивляйтесь сказанному и смотрите в Евангелие и Апостол, пусть, на первый взгляд, написанное там и покажется вашего гномическому уму «крайностью», «потому что вы еще плотские» [гномические] «и по человеческому» [гномическому] «обычаю поступаете» (1Кор 3:3). В том числе – рассуждаете по законам «плотского мудрования» падшего естества, которое не знает другой воли, кроме противоестественной в своей иллюзорной гномической «свободе».

Августин окончательно отказался от этого либертарианского «мудрования» о человеке и его спасении в ходе последней своей полемики с полупелагианами. Максим в определенный момент пришел к аналогичной позиции другими путями, а именно, в ходе полемики с монофелитами, то есть, исключительно через христологию. Но даже в ходе дальнейшей своей эволюции (переходу к радикальному даже терминологически диоэнергизму и диофелитству в христологии), его концепция обожения этого периода пересмотру уже не подвергалась. Подтверждение правоты Августина в «Амбигвах» можно видеть в следующих авторских ремарках (выделено жирным) как апологии моноэнергического самовластия благодати. «...чтобы, откуда имеем (изначально) бытие, [оттуда нам] и движение получить, [зная,] что образ, восшедший [обратно] к [своему] прообразу (τό ἀρχέτυπον), и, подобно отпечатку печати, [своему] прообразу прекрасно подошедший [как точно соответствующий ему], [такой образ] не имеет уже иного ничего, к чему ему ещё, – да и не может [больше ни к чему], – быть отнесенным. Или, **говоря яснее и прямее**: не может даже [этого] хотеть, как воспринявший божественное действие, **вернее же** – ставший в обожении Богом и тем более

243 преп. Максим Исповедник. О различных трудностях Богослова [Григория]. Гл.7 / Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. Цит. изд. С.252-253.

получающий удовольствия от исступления, [становясь] вне того, что при нем как природно существует, так и [в качестве такового] мыслится, за счет благодати Духа, одержавшей над ним победу и показавшей его имеющим одного только Бога действующим [в нем] так, чтобы было единое (**даже** только одно) во всех [отношениях] действие Бога и достойных Бога, **вернее же** – одного только Бога, как [пришедшего] приличествующим Благу [образом] целиком во взаимопроникновение с достойными как целыми». ²⁴⁴ Аминь, аминь, аминь. «Максим в TP 20, говоря об “одной воле”, исходил из иной» [чем та, из которой он будет исходить в своей последующей полемике с монофелитами] «посылки: во Христе осуществилось спасительное для нас обожение человеческой природы, и только в силу этого (а не самого по себе единства Его Ипостаси) – сверхъестественное “единение” (“схождение”, и даже “сращение”) человеческой воли с Божественной». ²⁴⁵ По этой же причине и у позднего Августина во всех спасаемых Богом сынах человеческих спасительным могло быть только одно аналогичное сверхъестественное (то есть, производимое благодатью) «единение человеческой воли с Божественной».

В тех же Ambigua'х существенный интерес для нас представляет характер употребления Максимом термина «сороботник». «...она [душа] способствует тому, чтобы посредством [ее] добродетелей сделал и его [тело] словесным [существующим по логосу, то есть, духовным], и, как со-раба, своим у Бога, живущий в [ней] Творец». ²⁴⁶ Мы видим здесь, что значение этого термина у Максима отнюдь не синергическое (полупелагианское), но опять-таки моноэнергическое (августинское). Потому что, во-первых, как и Апостол (или первоисточник), Преподобный говорит о сороботничестве представителей одной природы (в данном случае – тело и души человека, хотя речь и о человеке, достигшем обожения), а не о сороботничестве Творца и творения (как в концепции синергии). А во-вторых, Максим говорит о том, что единственной причиной становления их обоих (души и тела) таковыми (святыми) является Творец, действующий посредством природных сил души («живя в ней»). Поэтому душа и тело (будучи друг другу «сороботниками») относятся к Богу как «со-рабы», или как органы и члены тела – для самой души. «...чтобы чем Бог [является] для души, тем же точно стала душа для тела; и обнаружилось, что один Создатель всего, посредством человечества шествующий во всех существующих [творениях] соразмерно [каждому из них]; и [чтобы] сошлись воедино многие отстоящие друг от друга по природе, сходясь друг с другом у единой природы человека, и [чтобы] стал Сам “Бог всяческая во всем” (1Кор 15:28)». ²⁴⁷

244 преп. Максим Исповедник. О различных трудностях Богослова [Григория]. Гл.7 / Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. Цит. изд. С.253.

245 Беневиц Г.И. Шуфрин А.М. Дело Максима. Цит. изд. С.48.

246 преп. Максим Исповедник. О различных трудностях Богослова [Григория]. Гл.7 / Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. Цит. Изд. 277.

247 Там же.

Наконец, в толковании преп. Максима учения Ареопагита о «логосах» как «предопределениях» позиция Августина в полупелагианском споре об энергиях и волях получает еще более весомую поддержку. «О тех именно логосах, о которых я говорил, Ареопагит, – святой Дионисий, – учит нас, что они зовутся Писанием предопределениями и божественными волями (τροορισμοῦς καὶ θεϊθελήματα)».²⁴⁸

Если «логосы» предвечно существуют в Боге как Его замыслы и воления о имеющих Им быть приведенные в бытие вещах, и при этом также предвечно существуют «логосы» не только каждой природы, но и «логосы индивидуальных особенностей» (в которых заданы все их характеристики) и «логосы благобытия» (то есть, обожения), то для синергической концепции «предопределения по предведению» (собственных волений и действий сущих как их самоопределений) просто не остается места. Потому что если логосы как замыслы-воления Творца обусловлены предвиденным (но не предопределенными) Им волениями и действиями самих творений, то это означает, что 1. Творец не самовластен не только в Своем творчестве, но даже в Своих замыслах. 2. Самовластные воления разумных творений детерминируют волю Бога. 3. Образы предопределяют первообразы. 4. Бог сотворил Адама и Еву не такими, какими Он их видел в Своем всеблагом замысле, а такими, какими они себя видели, еще не будучи не то, что сотворенными, но даже задуманными Им. 5. Творения сами творят не только себя, но и свои божественные «логосы», предвечно существующие в Боге, а значит, они каким-то образом совечны Ему (например, как умы в оригенизме). И т.п., мягко говоря, фантастические причинно-следственные кульбиты.

Единственным разумным выходом из этого лабиринта гномических нелепостей и противоречий является толкование Августина, согласно которому то предведение, о котором говорит Апостол как о сопутствующем божественному предопределению (Рим 8:29), может быть только предведением того, что сделает Сам Творец с предопределенными Им к спасению, а не того, что они сделают (то есть, какой выбор они сделают своей волей). «Неужели кто-то отважится сказать, что Бог не предузнал, кому Он даст уверовать или кого Он даст Сыну Своему, чтобы никто из них не погиб? И если он предузнал это, то ясно, что предузнал Он благодеяние, которыми счел достойным избавить нас. Именно это и есть предопределение святых, и ничто иное – то есть предведение и предуготовление благодеяний Божиих, которыми со всей достоверностью избавляются все те, кто избавляется».²⁴⁹ «Логосы сущих, прежде веков предуготовленные в Боге, как ведает [только] Он Сам, обычно именуется у божественных мужей также благими произволениями Божиими».²⁵⁰ Где «предустановленные Богом, как знает Он Сам» у Преподобного = «предведение и предуготовление благодеяний Божиих» у

248 Там же; с.266.

249 блж. Августин. О даре пребывания / Блаженный Августин. Антипелагианские сочинения позднего периода. Цит. изд.. С.415.

250 преп. Максим Исповедник. Вопросы к Фалассию. Вопрос XIII. Цит. изд. С.55.

Блаженного и «кого Он предузнал, тем и предопределил быть» у Апостола. И то, и другое (предведение и предопределение) относится, разумеется, исключительно к «благому хотению» Самого Бога, а не кого-то еще. Потому что иначе эта конструкция лишается всякого смысла и отрицает саму себя: Бог предопределяет то... чего Он не предопределяет, а только предвидит как самоопределение Своих созданий, как пытается уверить блуждающий в трех соснах синергизм. «Ведь слово-логос, как мы верим, является предпосылкой создания <...> человека <...> [и] всякого [сущего] из получивших от Бога бытие (чтобы мне не перечислять единичное). [Мы верим, что] по беспредельному [Своему] за счет Него Самого [Ему присущему] превосходству, Слово невыразимо и непостижимо, и по ту сторону всякого творения – как существующего само по себе, так и мыслящегося [в форме] различия и различения; и что, с другой стороны, Оно же, – как приличествует Благу, – показывается и умножается соразмерно каждому во всех, [происходящих] из Него, и возглавляет всех в Себе». «У Него прочно утверждены логосы всех [творений], соответственно которым и знает Он, как говорится про Него, все [творения] прежде их прихода в бытие как существующие в Нем и у Него, – самой Истины [их] всех; [и знал бы их,] даже если бы сами они все – и существующее, и будущие – не вместе с их логосами (то есть сразу, как Богом узнаны) приведены были в бытие, но каждое в годный [для этого] момент соответственно мудрости Создателя, как приличествует, соответственно собственным их логосам [волениям Бога] созидаясь, получали бы и соответствующее им самим бытие в действительности». «...невозможно Тому, Кто выше существующего, воспринимать существующее [вещи] как существующие [чувственно или умопостигаемо]. <...> [но] **Он знает существующие [вещи] как собственные воли**».²⁵¹ Иными словами (или в категориях Августина), если они Его разумные создания, то и их самоопределение к жизни в Боге тоже предопределено Им (в отличие от самоопределения к смерти как «гномического» выбора самого сущего). «Писание, эти [именно] логосы имея в виду, говорит [в речении] к Моисею: “Аз познал тя паче всех” (Ис 33:17) ; и о неких [иных]: “позна Господь сущия Своя” (2Тим 2:19); и к неким [иным], наоборот: “не вем вас” (Мф 7:23), – так как ясно, что либо согласное с [Его] волей (то есть словом-логосом), либо противное воле (то есть слову-логосу) Бога движение (осознанного) предпочтения каждого сделало таким, чтобы он услышал [такой, а не иной] божественный глас».²⁵² То есть, если логос осуществляется, то он осуществляется как воля Божия, а если нет – то потому, что по Божьему попущению осуществляется собственная воля сущего ко злу. Или, как говорит Августин: «Тот, кто падает, падает по своей воле, а тот, кто стоит, – стоит по воле Божией»,²⁵³ потому что Божии «милосердие и суд

251 преп. Максим Исповедник. О различных трудностях Богослова [Григория]. Гл.7. Цит. изд. С.257, 261, 267.

252 Там же; с.263.

253 блж. Августин. О даре пребывания. 8:19 / Блаженный Августин. Антипелагианские сочинения позднего периода. Цит. изд. С.397.

совершаются в самой человеческой воле».²⁵⁴ «Ведь все, что от Бога и после Бога, претерпевает через то, что движется, поскольку это не самодвижение или самосила. Итак, не по противопоставлению, как сказано, но из-за созидательно заложенного в них Сущностью, составившей вселенную, причинного смысла (λόγος). Поэтому и провозглашая его вместе с Божественным, они назвали его действием».²⁵⁵

Синергическая же концепция спасения даже это учение о логосах-предопределениях умудряется толковать как двойное самоопределение сущих, то есть, не только к злу (и смерти), но и к «благобытию».

«...через Свои логосы Божественный Логос влечет человека к познанию в мире великой системы дел Божиих» [Аминь. Однако следом стандартный контраргумент синергизма. – А.Б.]. *«Но, чтобы взойти к созерцанию этих основ бытия, нужны подвиг очищения от страстей и жизнь по заповедям Евангелия»*.²⁵⁶

Конечно, нужны. Только это означает лишь то, что если «подвиг очищения от страстей и жизнь по заповедям Евангелия нужны» для спасения человека, то Божественный Логос именно «привлечет» избранного Своею благодатью к совершению всего этого должного как осуществлению логоса его природы в «великой системе дел Божиих»; а не то, что он произведет все это на свет Божий своим «свободным решением» как самодвижением. В том-то и суть, что в божественное самовластное предопределение должно быть включено и все то, что разумные творения должны сами предпринять для актуализации их спасения, и даже то, что им необходимо для этого желать. Все это предвечно предначертано Богом в «логосах индивидуальных особенностей» этих существ и потому только совершается в тварном мире, по прекрасно сформулированному Августином принципу «Я сделаю так, что вы будете делать», и даже «Я сделаю так, что вы будете хотеть того, что Я по Своему благоволению предуготовал вам». И, как сказал Преподобный, «пусть вас не потрясает сказанное». Потому что никакого «насилия над волей» в этом самовластии Царя Небесного нет. «По благодати» – это не по принуждению, это по любви. Тирания – это когда одна тварь навязывает свою волю другой (в частности, дьявол – человеку, или гном – гному). А когда Всеблагий Бог делает так, что человек начинает, наконец, воспринимать Его волю как свою собственную, это и есть торжество логоса природы человека, а значит, свобода как таковая, а именно, свобода не только от чужих злых волей (похотей других злых гномов), но свобода и от своей собственной гномической воли. Поэтому это не просто по любви, но по любви божественной, или абсолютной.

«Итак, если умы приводимы в бытие, то всяко и движутся, как по природе от начала движущиеся за счет бытия, **по намерению же – к завершению [т. е. к**

254 блж. Августин. О предопределении святых / Там же; с.372.

255 преп. Максим Исповедник. Диспут с Пирром / Беневич Г.И. Шуфрин А.М. Дело Максима. Цит. изд. С. 60.

256 архим. Алипий (Кастальский-Бороздин), архим. Исайя (Белов). Догматическое богословие (курс лекций). Ч.3, гл. 4. Цит. по изд.: Сергиев Посад, «Свято-Троицкая Лавра», 2014. – 287 с.

конечной цели], за счет благобытия. Ведь завершением движения движимого является само присноблагобытие, равно как и началом – само бытие, которое-то и есть Бог. Он и бытия податель, и благобытия дарователь». ²⁵⁷ То есть, просто хотеть чего-либо и действовать в соответствии со своим стихийным хотением («всяко двигаться») – это удел природы только как существующей, причастной самого общего для всех сущих «логоса бытия». А вот хотеть и двигаться по «направления» к своему «завершению» (логосу присноблагобытия), то есть, к спасению, можно только силою («за счет») благодати. Или, как говорит об этом Огненвенный, «свободного решения достаточно для зла, а для добра недостаточно, если оно не поддерживается Всемогущим Благом». Поэтому «вторая» (или «тех, которые Христовы») «благодать [совершает намного больше], производя также и само желание». ²⁵⁸ «...чтобы целиком окачествоваться определяющим его целым так, чтобы само это определяемое совсем больше не хотело иметь возможность узнаваться как целое по самому себе, но [только] – по тому, что его определяет, как воздух, весь освещенный светом, и железо, все целиком раскаленное огнем». ²⁵⁹

Таким образом, в деле спасения все зависит от Бога, даже то, что зависит от человека. Здесь сама воля человека только инструмент осуществления воли Бога, как и все остальное в человеке по самому его предназначению (логосу природы), «ибо вы не свои» (1Кор 6:19). «...всякое движение тварной природы для Максима является, строго говоря, претерпеванием, или страданием (πάθος), а не действием (ἐνέργεια): “Ведь всё, пришедшее в бытие, претерпевает движение, так как не является самодвижением, или само [действующим] можением” (Amb7)», ²⁶⁰ за исключением самодвижения ко злу. Противоположное представление о свободе человеческой воли как о «святая святых», непреступной ни для кого, даже для Бога – это и есть культ гномического (либертарианского) самовластия.

«Бог, сразу образовав, как знает Сам, логосы [всего] происшедшего и общие сущности сущего, до сих пор еще осуществляет не только сохранение их для бытия, но и созидание, выхождение и устройство содержащихся в них в возможности частей. Кроме того, Бог через [Свой] Промысел уподобляет отдельные существа общим видам до тех пор, пока через движение отдельных существ к благобытию не объединит их произвольное стремление с [присущим им] по естеству общим логосом разумной сущности и не сделает их тождественнодвижущимися и созвучными друг другу и целому так, чтобы отдельные существа не имели произвольного различия по отношению к общему виду, но чтобы единый и тот же самый логос созерцался у всех, не будучи разделяем способами [осуществления] тех, в ком он равно

257 преп. Максим Исповедник. О различных трудностях Богослова [Григория]. Гл.7. Цит. изд. С.249.

258 блж. Августин. Об упреке и благодати. 29-31 / Блаженный Августин. Антипелагианские сочинения позднего периода. Цит. изд. С.248.

259 преп. Максим Исповедник. О различных трудностях Богослова [Григория]. Гл.7. Цит. изд. С.251.

260 Беневиц Г.И. Шуфрин А.М. Дело Максима. Цит. изд. С.23.

сказывается, и пока Он не покажет действенной обоживающую всех благодать. Ради этой благодати Бог и Слово, став Человеком, говорит: “Отец Мой доныне делает, и Я делаю” (Ин. 5:17); Отец – благоволя, Сын – самодействуя, а Святой Дух – существенно исполняя во всех благоволение Отца и самодействие Сына, дабы через всех и во всех явился Единый в Троице Бог, соответственно созерцаемый каждым из удостоившихся [этого] по благодати и всеми ими вместе, подобно тому, как душа пребывает без уменьшения и во всём теле, и в каждом его члене».²⁶¹ Поэтому все дела этой благодати суть великие дела Божии, или теандрические действия единого Тела Христова. Как об этом говорит Священное Писание: «У множества же уверовавших было одно сердце и одна душа; и никто ничего из имения своего не называл своим, но всё у них было общее. Апостолы же с великою силою свидетельствовали о воскресении Господа Иисуса Христа; и великая благодать была на всех их» (Деян 4:32-33). И потому только, что «великая благодать (сила Господа) была на всех», у всех «было одно сердце и одна душа», и одна «природная воля» (а не наоборот, как в синергизме).

261 преп. Максим Исповедник. Вопросы к Фалассию. Вопрос II. Цит. изд. С.35.

Патриарший сеанс «православной психотерапии»

Еще одним наглядным примером полупелагианской сущности сотериологического синергизма может служить проповедь Патриарха Московского и Всея Руси Кирилла в 3 Неделю после Пятидесятницы, в которой предстоятель РПЦ сделал толкование фрагмента Послания Римлянам.

«В сегодняшних апостольских словах содержится величайшая мудрость, способная помочь каждому из нас в трудных жизненных обстоятельствах. “От скорби проистекает терпение, от терпения — опытность, а через терпение является нам любовь Божия” (см. Рим. 5:3) — вот какими словами учит нас апостол Павел, чтобы мы были способны преодолевать то, что сегодня называется стрессом» (Патриархия.ру).²⁶²

Первое, что обращает на себя внимание, это, конечно, перевод «скорби» в современных понятиях как «стресса». При этом сразу скажем, что недомыслием было бы списать неудачное истолкование на личный богословский модернизм патриарха. Потому что, на самом деле, такое сползание в «православную психологию» (или «естественную религию» гуманизма) задано самой концепцией синергии. И сейчас мы еще раз покажем, как именно это происходит.

Суть в том, что христиане испытывают именно скорбь, а не стресс. Стресс испытывает «ветхий человек». Природа христиан имеет принципиальное антропологическое отличие от природы ветхой, то есть, падшей, потому что в эту природу «воипостазирована» благодать. **«Итак, оправдавшись верою, мы имеем мир с Богом через Господа нашего Иисуса Христа, через Которого верою и получили мы доступ к той благодати, в которой стоим и хвалимся надеждою славы Божией»** (Рим 5:1-2). «Итак, кто во Христе, [тот] новая тварь» (2Кор 5:17). Казалось бы, когда еще, как ни в ближайшие после Пятидесятницы недели, об этом помнить. Но в том-то дело, что вера эмпирического человека в благодать столь слаба, а вера в себя столь непоколебима, что уже на третью неделю Пятидесятницы от веры в благодать мало, что остается, а вера в человека (в его способность героически «преодолевать себя») уже выходит на первый план. По этой же причине патриарху одновременно захотелось молиться непременно на «Троицу» Рублева (которая для этого специально была перенесена в ХХС к Празднику Всесвятой Троицы), потому что другие святые иконы, по его мнению, не столь эффективны по своей силе «содействия» в преодолении человеком своих природных границ.

«Воззрением на Святую Троицу» преподобный Сергей, основавший

262 Патриаршая проповедь в Неделю 3-ю по Пятидесятнице после Литургии в Храме Христа Спасителя / <http://www.patriarchia.ru/db/text/6038218.html>

*Троице-Сергиеву лавру, учил преодолевать распри в мире» (РИА-Новости).*²⁶³

Претерпевание внешних воздействий окружающей среды, которые вызывают в ветхом человеке стресс как внутренние «распри» души, в новом во Христе человеке вызывают скорбь, которая не нарушает его внутреннего «мира». В этом принципиальная разница «стресса» и «скорби»: стресс – это греховная («укоризненная») страсть, а скорбь – «неукоризненная» («бесстрастная»). В этом христиане и уподобляются Христу, который воспринял человеческую природу с неукоризненными страстями. Силой, позволявшей Христу удерживать свое человеческое естество от перехода неукоризненных (естественных) страстей в греховные (противоестественные), была сила божественной благодати. То же самое происходит с «теми, которые Христовы» (Гал 5:24): они тоже побеждают скорби не силою своего естества и вспомоществующей ему божественной благодати, но силою одной только благодати. Поэтому в основе синергического соединения усилий человеческого естества и благодати в преодолении греховных страстей, по своей сути, лежит полупелагианское маловерие в благодать и неоязыческая (гуманистическая) вера в природу вообще и в человеческую природу, в частности. И по этой же причине синергизм обречен на сползание в пелагианство как «естественную религию». В частности, в отождествление природы падшего человека и христианина как «новой твари во Христе» (2Кор 5:17). Или в отождествление неукоризненной «скорби» и греховного «стресса». Слова Апостола о том, что «мы — Его творение, созданы во Христе Иисусе на добрые дела, которые Бог предназначил нам исполнять» (Еф 2:10), понимаются здесь (в синергизме) как не творение благодатью в Таинствах Церкви (прежде всего, духовное рождение от Бога в святом Крещении), но и по самому природному состоянию (которым для падшего человечества является состояние первородной греховности и безблагодатности). Что, опять-таки, является маркером пелагианства, а именно, отрицанием серьезности последствий грехопадения для человеческой природы, и что несовместимо с Христианством «Не отвергаю благодати Божией; а если законом» (естественной добродетелью, природной силой) «оправдание, то Христос напрасно умер» (Гал 2:21).

Разница христианской «скорби» и ветхого «стресса» такая же, как разница между «страхом Божии» и «животным страхом». Первое – это «начало премудрости» (Пс 110:10), то есть, источник христианских (производимых благодатью) добродетелей, а второе – начало греховных страстей. Поэтому «от скорби рождается терпение, а от терпения» (Рим 5:3-4) «надежда», от надежды – «любовь Божия» (Рим 5:4-5), то есть, от одной добродетели (христианской добродетели, производимой благодатью) происходит другая по принципу «благодать воз- (на) благодать», которую мы «принимает от полноты Его» (Ин 1:16). Благодать возрастает в подвижнике, потому что «не я уже живу, но живет во мне Христос» (Гал 2:20), в Котором полнота благодати.

263 Патриарх Кирилл проводит богослужение у иконы Троицы / <https://ria.ru/20230625/patriarkh-1880300721.html>

В том-то и дело, что если «от скорби происходит терпение», то от «стресса» благодетель терпения произойти не может: ветхое естество не производит святых христианских добродетелей ни в какой мере. Апельсины не растут на березах. От стресса происходит, наоборот, нетерпение, гнев, уныние, печаль и прочие греховные страсти.

«Не точию же, но и хвалимся в скорбех, ведяще, яко скорбь терпение соделоваает» (Рим 5:3). «Соделоваает», опять же, можно понять как «соразботничество» природных сил души и «мегасилы» благодати. Но Апостол, как мы уже знаем, о соразботничестве всегда говорит как действию лиц или сил одной природы («мы [Павел, Аполлос, Кифа] соразботники у Бога» (1Кор 3:9); «Марк, Аристарх, Димас, Лука, сотрудики мои» (Фил 1:24)). Поэтому «соделывание скорбями (добродетели) терпения» означает внешние и внутренние действия Бога, творящего таким образом в христианах благодетель терпения. А именно, действуя извне как Промысл (посылая скорби как скорбные обстоятельства и события жизни человека) и одновременно действуя изнутри благодатью и в сумме «производя» скорбь как «бесстрастную страсть» души. Поэтому синодальный переводчик совершенно верно перевел «соделываает» как «производит», указывая тем самым на Творца, «ибо мы — Его творение, созданы во Христе Иисусе на добрые дела, которые Бог предназначил нам исполнять» (Еф 2:10). Поэтому тем и другим христиане «хвалятся» как святыми дарами Божиими, различными Его (а не нашими) благими действиями, преображающими нас в подобие Его Сына. Как во Христе во время Его первого пришествия единственной силой, удерживающей Его «страсти бесстрастные» (неукоризненные) от перехода их в греховные (противоестественные), была благодать, то же самое совершается в христианах, «дабы Он был первородным между многими братьями» (Рим 8:29), а именно, усыновленными Богом по благодати. **«В которой же стоим и хвалимся»** (Рим 5:2): **«терпением»**, **«опытностью»** (долготерпением), **«упованием»** (надеждой), **«любовью»** как все новыми и новыми (все большими и большими) сверхъестественными дарами Божьими.

«...а через терпение является нам любовь Божия». Какой вывод из этого сделает полупелагианец-синергист? – По сути, тот же самый, что делали пелагиане: любовь Божия является наградой за то, что он скорбел и терпел собственной силой. Но в Христианстве Павла такого не бывает. В его Христианстве все ровно наоборот. **«Но если по благодати, то не по делам; иначе благодать не была бы уже благодатью. А если по делам, то это уже не благодать; иначе дело не есть уже дело»** (Рим 6:11). Иными словами, если все-таки «по делам» (в частности, «через терпение»), то «по делам» самой же благодати. Потому что иначе получится религия самоспасения. В Христианстве Апостола Бог явил погибшим милость по Своей неизреченной любви (сказать о которой, что они ее не достойны, значит, не сказать ничего), когда они были еще духовно мертвы в своем падшем естестве. Он даровал именно «недостойным» Свою божественную силу (благодать), которой они смогли и неукоризненно скорбеть, и праведно

терпеть, и возрастать в «опытности» того и другого как подобного божественному «долготерпению». **«Ибо Христос, когда еще мы были немощны, в определенное время умер за нечестивых»** (Рим 5:6). В том-то и суть, что ни одна из перечисленных Апостолом святых добродетелей не является заслугой самого человека. Все это – дары Божии, внедренные в душу силы божественной благодати, действующей в христианах, потому что «вы не по плоти живете, а по духу, если только Дух Божий живёт в вас» (Рим 8:9). И не по какой иной причине (никакой иной силой) не живет по духу тот, кто по нему живет. Поэтому «хвалящий хвались Богом» (1Кор 1:31). «Хвалящийся хвались о Господе. Ибо не тот достоин, кто сам себя хвалит, но кого хвалит Господь» (2Кор 10:17-18). Каким же образом «хвалит Господь достойного»? – Тем, что по Своей божественной милости (буквально ни за что) удостоивает погибшего грешника Своей благодати, которая производит (творит) в нем все новые и новые святые добродетели.

«Плод же духа: любовь, радость, мир, **долготерпение**, благодать, милосердие, вера, кротость, воздержание. На таковых нет закона» (Гал 5:22-23). «Плодом» какого «духа» является добродетель «долготерпения»? Человеческого – говорит пелагианство. Божественной благодати – говорит Апостол. Потому что оппозицией «закона» (естества) у него всегда является благодать. Если «оправдывающие себя законом, остались без Христа, отпали от благодати» (Гал 5:4). а «весь закон в одном слове заключается: люби ближнего твоего, как самого себя» (Гал 5:14), то «оправдывающие себя законом» есть именно те, кто приписывает исполнение закона (производство добродетелей, долготерпения, в частности) силе естества, а не благодати.

Почему Апостолу приходилось повторять это коринфянам (и всем остальным его адресатам, то есть, первым христианским общинам) из Послания в Послание? Потому что весьма трудно эти истины Христианства доходят до сознания даже нового во Христе человека. Поэтому и синергиста как полупелагианца хлебом не корми, но дай похвалиться человеком. Себе приписать «достоинство», а не ожидать его от Бога милующего. Вообразить себе, что грех только «труднопреодолим» для его падшего естества, чтобы приписать себе его титаническое преодоление, а Бога и Его благодать записать в свои «сотрудники» и «помощники».

«И вот сегодня апостол учит нас, как побороть этот стресс. Он говорит, что терпение — это величайшая способность человека. Но ведь терпеть можно по-разному. Можно терпеть с ужасом и страхом в глазах, стиснув зубы, усугубляя негативное воздействие на свое духовное состояние. А можно терпеть так, как терпели святые мученики, как терпели подвижники, которые опирались не только на свою силу, но и на силу Божию. Они обращались ко Господу с молитвой и верой, и Господь давал им силу преодолевать то, что мы сейчас называем стрессом, то есть, говоря в общих категориях, человеческие страдания. Для того чтобы научиться преодолевать страдания, нужно помнить, что без терпения это невозможно. Можно заглушать страдания разного рода медикаментозными средствами, которые

нередко еще более ослабляют способность человека сопротивляться внешним отрицательным влияниям, а можно преодолевать их так, как учит апостол, — терпением. Конечно, у каждого свой предел терпению, и, к сожалению, у современных людей, избалованных высоким уровнем потребления и комфорта, обусловленного научно-техническим развитием, эти способности, несомненно, понижаются» (Патриархия.ру).

То есть, «православным психотренингом» (или «нравственным самосовершенствованием», как говорил Достоевский) можно повышать в себе «предел терпения», постепенно доводить его до уровня преподобных. Главное – человек способен сам положить начало этой благодетели, потому что она «величайшая способность человека», то есть, самой человеческой природы. А когда естественный предел терпения будет достигнут (как болевой порог), Бог пошлет «мегасилу» Своей «превышеестественной» благодати, и можно будет скорбеть и терпеть дальше. «Посмотрите, к чему придем мы, рассуждая так, – разве не к тому, что благодать Божия неким образом дается по нашим заслугам, и потому **благодать – уже не благодать** (Рим 11:6)? <...> Те, кто говорят подобное, не замечают, что награда эта вменяется верующим уже не по благодати, но по долгу. И я совершенно не вижу основания, почему бы и все вообще не приписать человеку, чтобы тот, кто смог добыть себе то, чего не имел, сам и увеличивал свое достижение».²⁶⁴ Именно это и происходит в полупелагианской концепции синергии. Потому что эти новые коринфяне (римляне, галаты и т.д.), выстраивая такую (обратную христианской) причинно-следственную конструкцию, всегда только так и делают, неосознанно приписывая человеку все больше и больше заслуг, все более и более «хвалясь человеком», а не Богом. Потому что если, априори «будучи ничем», «почитать себя чем-нибудь» (Гал 6:3), и одновременно «надеяться не только на свою силу, но и на силу Божию», то переход от этой малой (полупелагианской) лжи к большой (пелагианской) становится неизбежным. Не заметив как, ты начнешь уже уповать на свою силу, а на силу Божию – лишь как на «содействие» и «помощь», которые только облегчают тебе достижение цели (то есть, спасения), что и является основной догмой пелагианства.

«Но Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками» (Рим 5:8). А не тогда, когда мы явили добродетель терпения напряжением всего своего естества, как пустословят новые коринфяне-синергисты. Потому что и то, что мы скорбели без стресса (греховных страстей), и то, что мы много терпели (преодолевая пределы человеческого терпения), и то, что мы не переставали надеяться, скорбя и терпя, все это тоже было проявлением Божьей любви к нам, а именно, доказательством уже осуществляющегося в нас действия Христовой благодати, без которой не была бы возможно ни одна из этих святых добродетелей, потому что ничего своего, кроме нечестия, немощи и скверны у нас изначально не было за душой. «Апостол говорит: **И не сим только, но**

264 блж. Августин. О предопределении святых / Блаженный Августин.

Антипелагианские сочинения позднего периода. М., «АСТ-ТРАСТ», 2008. С.326.

хвалимся и скорбями, и так далее, постепенно доходя до любви Божией, которую мы имеем через дар Святого Духа (см. Рим. 5:5). Он показывает, что все, что мы в состоянии приписать себе, мы должны воздавать Богу, Который удостоил нас благодатью Святого Духа.²⁶⁵ «Даже и этим Он не ограничился, но обещал другие несказанные блага, превышающие разум и слово. Поэтому (апостол) указал те и другие дары: словом – **благодать** он обозначил дары настоящие, которые мы получили, а в словах – **и хвалимся упованием славы Божией** (ст. 2) открыл нам все будущие дары. И прекрасно он сказал: **в нейже стоим**. Такова именно благодать Божия: она не имеет конца, не знает предела и постоянно простирается на большее, что у людей невозможно».²⁶⁶

И здесь основное отличие Христианства от полупелагианского (неокоринфского) синергизма: в первом благодетель долготерпения именно «невозможна» для человеческого естества самого по себе (которому, напротив, присущи «нетерпение» и «нетерпимость»), будучи благодатью как таковой, то есть, такой святой добродетелью, в которой сын человеческий уподобляется Сыну Божьему. «Долготерпение Божие» означает, конечно, не способность сколь угодно долго испытывать скорбь и при этом не терять Своего природного блага (так как божественная природа не может испытывать даже неукоризненных страстей), но саму неизменяемость Его как Благого по природе. Поэтому в изменчивом человеческом существе подобие такой неизменности становится настоящим чудом, то есть, феноменом, находящимся за пределами возможного для этого естества, согласно его собственным законам существования. В неокоринфском же богословии синергизма это «невозможное человекам» (Мф 19:26) возможно «до известных пределов». То есть, на самом деле, как раз неизвестно до каких (потому что невозможное для человека всегда остается невозможным, а возможное для Бога – возможным, и наоборот), и поэтому если задать «коринфянину» пару вопросов по существу, вразумительного ответа на них мы не получим. Ответом будет только все та же декламация «сорботничества», «содействия» и «помощи Божией», как диалектический синтез «величайших природных способностей» Бога и человека.

«Поэтому слова Господа не только помогают нам решать жизненные проблемы, но и помогают воспитывать душу, разум, чувства, волю для того, чтобы стать действительно достойными Его Божественного Царства» (Патриархия.ру).

Именно поэтому (слыша подобные поползновения к самоспасению) Апостолу и приходилось писать все новые и новые Послания и в каждом из них повторять: «Что ты имеешь, чего бы ни получил? А если получил, что хвалишься, как будто не получил?» (1Кор 4:7).

265 блж. Августин. Разъяснение некоторых положений из Послания к Римлянам / Sancti Aurelii Augustini Opera. Sect. IV. Pars 1 / rec. I. Divjak. Vindobonae, 1971.

266 свт. Иоанн Златоуст. Беседа 9-я на Послание Римлянам / Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Издание СПб. Духовной Академии, 1903. Том 9, Книга 2. С. 585.

Волюнтаристское толкование «катехона» в синергизме

Августинство исповедует Бога единственным виновником спасения человека. А пелагианство, наоборот, отстаивает возможность самоспасения. Поэтому концепция «синергии» («сотработничества» благодати и воли) как учение о деятелях двух природ, производящих спасение, является полупелагианством, по своей сути, а не полухристианством.

Согласно представлениям преп. Иоанна Кассиана († 435), основоположника учения о синергии, «свободная воля даже в состоянии падения не совсем неспособна изволять благо, но сама по себе является полем для Богом дарованного конфликта, который, если он переносится с верой, становится средством продвижения к чистоте сердца. <...> Спасительная борьба, которую Бог ввел в человеческую природу после грехопадения, создает необходимые условия для спасительного смирения».²⁶⁷ Иными словами, человек в синергизме способен «сотработать Богу» своей гномической (падшей) волей. Усилиями врожденной человеку воли (которую синергизм считает природной силой души, не утратившей своей функции в первородном грехе) можно и нужно самому очищать себя от страстей, становясь пригодным для даров божественной благодати. Из этого, несомненно, ложного антропологического положения Кассиан делает ошибочный сотериологический вывод о «заслуге», или «достоинстве» спасения, потому что в человеке сохраняется достаточная сила воли, которая не нуждается в воскрешении Богом. Почему мы с такой уверенностью говорим об этом? Потому что именно такое воззрение о воле было осуждено в Карфагене (418 г.) как пелагианское: «...весьма нечестиво было бы верити, яко к кичению нашему имеем благодать Божию, а к созиданию не имеем: тогда как и то и другое есть дар Божий, и знание, что подобает творити, и любовь к добру, которое подобает творити, дабы при созидающей любви не мог кичити разум». «...аще кто речет, яко благодать оправдания нам дана ради того, дабы возможное к исполнению по свободному произволению, удобнее исполняли мы чрез благодать, так как бы и не прияв благодати Божией, мы хотя с неудобством, однако могли и без нея исполнити Божественныя заповеди: таковый да будет анафема» (Правила 126, 127)).²⁶⁸ Поэтому когда выбор добродетели в синергизме становится собственным достижением подвижника, за которую он получает заслуженную награду, и это есть то самое, что Карфаген называет «нечистивым кичением нашего разума». Потому что в действительности в спасении нуждается весь человек, в том числе – его ветхая (гномическая) воля, которая без предваряющего действия благодати не способна на духовные произволение,

267 Уивер Р. Божественная благодать и человеческие действия: исследование полупелагианских споров. М., Центр библейско-патрологических исследований. Изд. «Империум Пресс», 2006. С.127.

268 Каноны, или Книга правил, святых апостолов, святых соборов, вселенских и поместных, и святых отцов. Минск, «Братство в честь святого Архистратига Михаила», 2016. С. 127-128.

т.е. хотения всего, относящегося к спасению. В то время как сама борьба гномической воли с греховными страстями расценивается Кассианом как «спасительная». По сути, этому же учил и Пелагий, только он был радикальней и в антропологических предпосылках, и в сотериологических выводах. Наличие выбора в пелагианстве и полупелагианстве расценивается как признак свободы воли. Тогда как в реальности состояние, или возможность выбора добра или зла для воли является результатом грехопадения. Истинная свобода – это состояние божественной воли и обоженной воли святых, где такого выбора нет. Отсутствие принципиального различия между нетварной и тварной волей, с одной стороны, и оценка противоестественного (гномического) состояния воли как естественного (свободного) – вот два основных признака, общих для синергизма и пелагианства.

Правильное (евангельское и апостольское) соотношение благодати и воли – это учение о первородном грехе и сотериологический моноэнергизм Августина, ратифицированное как учение Вселенской Церкви в Карфагене и Эфесе. Падший человек является «рабом греха» (Ин 8:34). Противоестественная гномическая воля не свободна для выбора жизни по Христовым заповедям, будучи поработанной дьяволом посредством страстей. Благодать детерминирует волю к духовному благу, делая ее богоподобной. «Никто не может придти ко Мне, если не привлечёт его Отец, пославший Меня; и Я воскрешу его в последний день» (Ин 6:44). Суть учения Августина о падшем человеке и его спасении прекрасно изложена западными святыми Проспером Аквитанским и Фульгентием Руспийским. «Бог есть источник всякого блага. Соответственно, благодать предшествует заслуге. Воля не подавлена, а освобождена. Она преображена, чтобы желать добра и творить его, и сделана соработницей благодати. Награда дается за заслуги, но поскольку эти заслуги суть дары благодати, речь идет о благодати, вознаграждающей благодать».²⁶⁹ «И никто не освободится от власти тьмы и не перейдет в Царство возлюбленного Сына Божия, если только Господь славы, даром спасающий и справедливо осуждающий, не пожелает предшествовать ему. Многомилостивый и справедливый Бог справедливо наказывает извращенную волю, которую не исправляет по Своей милости, потому что нашел в ней испорченность, которая не является делом Его рук. И Он сам даром приготавливает добрую волю, даром ее подает, Сам поддерживает ее и Сам совершенствует».²⁷⁰ То есть, даже сами термины «соработничество», «содействие» в V в. еще можно было бы оставить, поскольку была возможность толковать их правильно, а именно, как акты тварной воли, производимые благодатью (волей Божьей), а не автономией человека (его гномической «свободой»). Однако концепция синергии предполагает именно

269 Проспер Аквитанский. Авторитетные высказывания предшествовавших епископов Апостольской кафедры о благодати Божией. Гл. 9 / Уивер Р. Цит. изд. С.176.

270 свт. Фульгентий Руспийский. К Мониуму / The Fathers of the Church. A new Translation. Vol. 95. Fulgentius. Selected works. Translation by R. B. Eno. — The Catholic University of America Press. Washington, D.C. 1997. P. 130-131.

двух деятелей (Бога и человека), воля которых в равной степени автономна (по принципу «да будет воля наша: Твоя и моя»). Поэтому и сама терминология синергизма («содействие», «сотрудничество», «помощь») уже неотделима от принципиально неверного (пелагианского, по сути) понимания. «Люди этого вида <...> говоря о свободном произволе, выставляют себя не с волей, свойственной людям, а с могуществом, свойственным Богу, Который не нуждается ни в чьей помощи».²⁷¹

Воля в синергизме не «сделана» благодатью «сотрудницей Бога» как инструментом осуществления воли Божьей (по принципу «да будет воля Твоя»), но обладает этой способностью по своей природе, поскольку утрата ею такой способности в первородном грехе отрицается как «преувеличение». «Свободный выбор» между добром и злом – это «гноми», т.е. противоестественное состояние воли. Поэтому у святых (избранных) такого выбора нет, как и у Бога. Потому что Он именно внушает им Свою благую волю о них. Поэтому predetermined даже то, что они этот мнимый «выбор» сделают. Что означает, что в избранных благодать действует именно непреодолимо. У святых нет выбора между добром и злом, потому что его и не должно быть в воле, созданной Богом по Своему образу и подобию. Вот в чем суть. А полупелагиане V в. (как и пелагиане) думали, что наличие выбора – это и есть характеристика «свободы воли». Т.е. противоестественное состояние воли они считали естественным (природным состоянием). А это типичный признак пелагианства.

Поэтому когда повторяющий штампы восточного синергизма иером. Серафим (Роуз) договаривается до того, что

«фундаментальной ошибкой Августина была его “переоценка” роли благодати в христианской жизни и “недооценка” роли свободной воли»,²⁷²

это само по себе является уже вполне пелагианским суждением, потому что в двусмысленностях синергизма такое усугубление заблуждения рано или поздно неизбежно. От полупелагианства к пелагианству один шаг. А вот до Христианства гораздо дальше.

«Мнения их [стоиков и перипатетиков о том, что можно самому побеждать страсти] <...> Ориген пытается примешать к церковной истине в своих Строматах, не говоря уже о Маиеесе, Прискиллиане, Евагрии Иберите, Иовиниане и еретиках всей почти Сирии, которых на туземном языке превратно (διεστραμένως) называют Массалианами, по-гречески Εοχίτας (молящимися). Вот они того мнения, что добродетель и мудрость

271 блж. Иероним Стридонский. Письмо 107, к Ктезифонту / Творения блаженного Иеронима Стридонского. Кн.5. Ч.3. Киев, 1880. С. 355.

272 Отец Серафим (Роуз). Место блаженного Августина в Православной Церкви (Вкус истинного Православия) / Отец Серафим (Роуз). Приношение православного американца. Калифорния, «Братство Преподобного Германа Аляскинского», М., «Российское отделение Валаамского общества Америки». 2003. С. 640.

человеческая могут достигать совершенства и не только уподобления, но равенства с Богом, так что уверяют, что, достигши вершины совершенства [бесстрастия], они не могут согрешать даже помыслом и неведением».²⁷³ В свою очередь рецепция античного волонтаризма упомянутым Евагрием оказала существенное влияние на становление богословия преп. Кассиана в Сирии и Египте («хотя преп. Иоанн Кассиан испытал влияние разных Отцов — Оригена, Иеронима, Василия и Иоанна Златоуста, Евагрий сыграл главную роль в том, что касается понимания Кассианом пути к совершенству. Без сомнения именно через посредство Евагрия <...> он принадлежит оригенистской традиции»)²⁷⁴ Следовательно, через непререкаемый авторитет Кассиана на Востоке этический волонтаризм языческих философов (пусть и рудиментарно) «примешен к церковной истине» в синергической концепции «свободы воли». «...вопрос этот на востоке ввел в заблуждение очень многих, заставив их под личиной смирения учить гордости, <...> и в кратком положении схватывать все, что есть отравляющего у еретиков, что заимствовано стоиками у философов и особенно у Пифагора и Зенона <...> Прекрасно говорит один из наших [Тертуллиан против Гермогена]: философы – патриархи еретиков. Превратным учением они пятнают чистоту церкви; как будто не знают известного изречение: “что гордится земля и пепел?” (Сир. 10:9)».²⁷⁵

Подлинной Ортодоксией (истиной Церкви) является такая антропология и сотериология, которая рафинирована от малейших следов языческого волонтаризма как совершенно чуждого Священному Писанию. «Не совершенно ли ясно, что не знания внешней науки спасают и очищают познавательную часть души, уподобляя ее божественному первообразу? Тогда приведу рассуждения о ней к надлежащему концу. Если кто-то вернется к соблюдению Моисеевых законов, надеясь очиститься через них, Христос ему не помощник, хотя эти законы были даны некогда несомненно от Бога; но изучение внешних наук ему тоже не поможет. Тем более если кто снова обратится к отвергнутой философии внешних мудрецов, надеясь через нее очистить душу, Христос никак ему не поможет. Павел, уста Христовы, говорит о первом и свидетельствует вместе с нами о втором».²⁷⁶ «И вот что говорит Павел: “Восхищением был восхищен и слышал неизреченные глаголы”. Итак, может быть, он взошел [только] по своему желанию? Нет. А если другой его ведет, то есть ли у него что-нибудь свое? Нет. Вот что он же говорил, когда весь мир спасал проповедью: “Не по своеволию совершаю я это, но [силою] действующего во мне Христа!”. Видишь, чадо? Что было у него своего, если другой его вел? Так что говори и ты злой гордыне: [даже] если я взойду на

273 блж. Иероним Стридонский. Разговор против пелагиан в лице Аттика православного и Критувула еретика, три книги. Пролог / Творения блаженного Иеронима Стридонского. Кн.8. Ч.5. Киев, 1879. С. 147.

274 Уивер Р. Божественная благодать и человеческие действия: исследование полупелагианских споров. Цит. изд. С.112.

275 блж. Иероним Стридонский. Письмо 107, к Ктезифонту. Цит. изд.. С. 347-348.

276 свт. Григорий Палама. Триады. 1,1,22 / Св. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолствующих. М., «Канон», 1996. С.35.

Небеса, и увижу ангелов, и буду говорить с Господом, [в том] нет ничего моего. Ибо пожелал Царь взять глину, брение из болота, и положить это вблизи Своего Престола. Разве Он не Царь? Он делает, что пожелает. Но, может быть, глина вправе гордиться, что она рядом с Царем? Нет. Но [она должна], скорее, удивляться благодати Царя и Его смирению. Как не побрезговал Он грязной глиной, а положил близ Себя! Так вот, как из брения тебя поднял, так и опять, когда Сам пожелает, бросает тебя в твое естество, в брение. Стало быть, и когда Он тебя поднял, не было никакого твоего преуспеяния, и когда Он тебя бросит туда, откуда взял, ты не должен печалиться. Но должен говорить: «Я, Господи, достойный сын ада и не ропщу, ибо совершал его дела и совершаю. Итак, Ты пожелал – и поднял меня на Небеса, Ты желаешь – и бросаешь меня в ад. Да будет Твоя святая воля»». ²⁷⁷

Таким образом, нравственный волюнтаризм античной философии лежит в основании оригенической и пелагианской сотериологии. Различная степень рецепции («примеси к церковной истине») этого волюнтаризма отличает классическое пелагианство от полупелагианской (евагрианско-кассианской) концепции синергии.

«...предопределение Божие одних к вечному блаженству, других к вечному осуждению, не безусловно, а условно, и основывается на предведении того, воспользуются ли они, или не воспользуются, благодатию»; «Св. Отцы и учителя Церкви, особенно восточные, согласно разумели, что предопределение Божие совершается под условием человеческих заслуг, наперед известных Богу». ²⁷⁸

Высокопреосвященный Макарий в точности излагает синергическое учение восточного Предания, не допуская, что в нем может содержаться логическая ошибка. «Условное предопределение к блаженству» это когда: «кто будет исполнять заповеди, тот спасется». И таковым является предопределение осуждения греха при условии его совершения: «в день, когда сделаешь это, смертью умрешь». Тогда как предопределение к спасению по предведению заслуг (или достоинства) вообще не является предопределением. Поэтому Апостол говорит именно о безусловном предопределении к спасению, а именно, предопределении самих персоналий тех, кто будет исполнять заповеди спасения, потому что само исполнение ими этих заповедей предопределено милостью Бога к ним. «...так как Он избрал нас в Нем прежде создания мира, чтобы мы были святы и непорочны пред Ним в любви, предопределив усыновить нас Себе чрез Иисуса Христа, по благоволению воли Своей» (Еф 1:4-5). И это принципиальная разница. Он избрал их именно для того, чтобы они были непорочны в Нем, а не предвидев, что они сами

277 преп. Иосиф Исихаст (Коттис). Послание пустынно-исихасту. Цит. по изд.:
Старец Иосиф Исихаст. Полное собрание творений (перевод с греч. архим.
Симеона (Гагатика). – М., Ахтырка, изд. Ахтырского Свято-Троицкого монастыря,
2016. – 496 с.

278 митр. Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие. Т. II. §190,
192 / Митрополит Московский и Коломенский Макарий (Булгаков). Православно-
догматическое богословие. СПб., 1883. Т. 2. С. 277, 282.

заслужат этой непорочности своей доброй волей или (тем более) делами. «Предопределение по предведению заслуг» – это уже не предопределение, как благодать в качестве воздаяния достоинства – это уже не благодать. Если кто-то сам воспользовался благодатью, то, значит, он сделал это не только без божественного предопределения, но, более того, сам определил его. А если он воспользовался благодатью по божественному предопределению, то, значит, не могло быть предведено, что он воспользуется сам, потому что этого не произошло. Что означает, что в синергическом толковании предопределение и предведение не дополняют, но исключают друг друга. В том-то и дело, что если бы умерщвленная первородным грехом воля падшего человека могла сама пользоваться дарами Духа, ничего предопределять было не нужно. Поэтому касательно спасения избранных предопределено и даровано должно быть всё, включая и то, что они воспользуются своей волей должным образом. Именно так обстоит дело у Апостола: «Итак [помилование зависит] не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего» (Рим 9:16). «Бог производит в вас и хотение, и действие по Своему благоволению» (Фил 2:13). Что не может быть истолковано иначе, кроме детерминации благодатью воли избранных: Он избрал одних грешных среди прочих, чтобы Самому сделать их святыми Своей благодатью во славу Своего всемогущества и Своей милости. «...сесть у Меня по правую сторону и по левую — не от Меня [зависит], но кому уготовано Отцем Моим» (Мф 20:23). Потому что если бы места в Царствие Божием распределялись на основании личных заслуг, это была уже гностическая демократия, а не Царство.

Поэтому в Догматике митр. Макария концепция сотериологической синергии (с рудиментами волюнтаризма как учения, чуждого апостольскому) становится внутренним противоречием. Наглядным примером этого является то, что одновременно он приводит каноны Второго Аравсионского собора «против пелагиан», не замечая, что они направлены как раз против изложенного им полупелагианского учения об автономии воли, т.е. против отрицания того, что «Бог производит хотение» святых. «А собор аравсийский II (в 529 г.) постановил: “если кто утверждает, что для очищения нас от грехов Бог ожидает нашего изволения, а не исповедует, что самое изволение очиститься происходит в нас чрез изливание Св. Духа и Его содействие, – тот противится Духу Святому” (прав. IV). И далее: “если кто утверждает, что человек может, по силам своей природы, помышлять, как должно, или избирать нечто доброе, относящееся к вечному спасению, и соглашаться на принятие спасительной, т.е. евангельской проповеди без просвещения и внушения от Духа Святого, – тот обольщается духом еретическим” (прав. VII)».²⁷⁹

Некоторым оправданием этому недомыслию синергизма служит то, что и сам Августин далеко не сразу пришел к концепции сотериологического моноэнергизма как учению Апостола Павла, то есть, к подлинной Ортодоксии. В последние годы жизни Августин совершил существенное переосмысление своего учения о спасении. Корректировке в нем подверглось как раз

279 митр. Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие. Т. II. §186. Цит. изд. Т. 2. С. 262.

соотношение благодати и свободы воли. Необходимость такого пересмотра со всей остротой встала перед Августином в ходе его поздней полемики с галльскими монахами, стоявшими как раз на позициях полупелагианской синергии как «православного» волюнтаризма, который в Южную Галлию завезли перебравшиеся из Египта монахи во главе с преп. Иоанном Кассианом. В ходе этого спора выяснилось, что подобные мнения были свойственны самому Августину в его предыдущем противоборстве с пелагианством, приведшем к осуждению последнего сначала на ряде Поместных соборов в Северной Африке, а затем на Вселенском соборе в Эфесе. Однако дальнейшее рассмотрение этого вопроса в полемике Августина уже с галлами со всей очевидностью обнаружило недостаточную последовательность и этой (синергической) позиции, а именно, неполное соответствие ее учению апостола Павла и самого Евангелия. «...при разрешении этого вопроса я заботился о защите свободного решения человеческой воли, однако победила Божия благодать, и удалось [мне] достичь того, чтобы уразуметь, сколь ясная истина содержится в словах апостола: “Ибо кто отличает тебя? Что ты имеешь, чего бы не получил? А если получил, то что хвалишься, как будто не получил? (1Кор 4:7)”. <...> И открыл мне Бог [истину] при разрешении этого вопроса <...> свидетельство апостола <...> не позволяет кому-либо из верных сказать: “Я имею веру, которую не получил”. Совершенно уничтожают эти слова все превозношения подобного возражения. Но нельзя сказать даже и этого: “Хотя я не имею совершенной веры, однако имею ее начало, поскольку я прежде уверовал во Христа”. Ведь и здесь отвечает [апостол]: “Что ты имеешь, чего бы не получил? А если получил, то что хвалишься, как будто не получил”». ²⁸⁰

Между тем эта несомненная истина Христианства, открытая блаженному Августину как Учителю Церкви в этом вопросе осталась практически неизвестной на Православном Востоке. Здесь взяли за образец учение преп. Иоанна Кассиана, не подозревая, что в самом Предании Вселенской Церкви существует альтернатива его учению о соотношении воли и благодати (т.е. полагая, что пелагианство осуждено в Карфагене именно с позиций сотериологического синергизма, а не августианского моноэнергизма).

«...в целом, и особенно когда нужно дать практический совет христианским подвижникам, бл. Августин истинно преподает православное учение о благодати и свободной воле – насколько это возможно в пределах, ограниченных его богословской точкой зрения. Однако, в своих официальных трактатах, особенно же в антипелагианских, занявших последние годы его жизни, вступая в логические дискуссии о благодати и свободной воле, он часто увлекается чрезмерной защитой благодати, которая, похоже, реально оставляет мало места для человеческой свободы. <...> Позиция преп. Кассиана – гармоничная, отдающая должное и благодати, и свободе; позиция Августина – односторонняя и незавершенная. Он излишне

280 блж. Августин. О предопределении святых. Гл.IV / Блаженный Августин. Антипелагианские сочинения позднего периода. Цит. изд. С.331

*преувеличивает значение благодати».*²⁸¹

В реальности же «богословски ограниченной» (пережитками стоицизма посредством влияния Евагрия на Кассиана) была именно концепция синергии. Богословское недомыслие основного аргумента синергизма Августин определяет следующим образом: «полагают, будто станут они отвержены от всякого усердия в благочестии, если не припишут себе чего-либо, что они первые должны дать, дабы получить воздаяние».²⁸² При этом христиане-волюнтаристы не осознавали, что их стремление сохранить мотивацию в духовной жизни («усердие в благочестии») оборачивается множеством противоречий с основным положением учения апостола Павла о спасении, а именно, единственности Крови Христовой как заслуги благодати для погибшего в ветхом Адаме человечества. В полемике с галлами не помогло даже мужественное признание Августином ошибочности его собственных волюнтаристических мнений в его ранних трудах, отречение от них и ожидание того же от оппонентов. «Посмотрите, к чему придем мы, рассуждая так, – разве не к тому, что благодать Божия неким образом дается по нашим заслугам, и потому благодать – уже не благодать? <...> Это мое заблуждение хорошо показывают некоторые мои сочинения, написанные еще до моего епископства. <...> но все еще необходимо [было] исследовать, не происходит ли и заслуга веры от милосердия Божия, то есть оказывается ли это милосердие человеку лишь потому, что он верующий, или же оно даруется ему, чтобы он стал верующим. Ведь мы читаем слова апостола: “Я получил милость, чтобы быть верующим” (1Кор 7:25), – но не говорит он: “Поскольку был верующим, [получил милость]”. Потому, хотя [дары Божии] и даруются верующему, но и то, что он верующий, также было даровано ему».²⁸³ Поэтому укор блж. Августина своим галльским братьям, не пожелавшим последовать за ним к совершенной вере, распространяется и на тех отцов Восточной Церкви, которые вслед за синергистами Южной Галлии расценили поздние труды Августина как перегиб («преувеличение», «крайность»). «Вот, вы ясно видите, что думал я тогда о вере и делах, хотя и заботился о проповедании Божией благодати; и ныне я вижу, что эти наши братья пребывают в этом мнении, поскольку не позаботились они, читая мои книги, продвигаться в них вместе со мною вперед»,²⁸⁴ а именно, к полному соответствию открытой Апостолом истины.

Вот еще один характерный пример возникающих внутренних противоречий синергизма у тех св. Отцов, которые не позаботились сделать свое учение о корреляции благодати и воли столь же совершенным, как это сделал св. Августин.

«Как фараон сделался сосудом гнева по собственному беззаконию, так и спасшиеся сделали сосудом милости по своему благочестию. И

281 Отец Серафим (Роуз). Место блаженного Августина в Православной Церкви. Цит. изд. С. 641.

282 блж. Августин. О предопределении святых. Гл. XII. Цит. изд. С. 349.

283 блж. Августин. О предопределении святых. Гл. II-III. Цит. изд. С. 326-329.

284 блж. Августин. О предопределении святых. Гл. IV. Цит. изд. С. 330.

*хотя большая часть принадлежит Богу, но однако и мы приносим нечто малое от себя. Потому (апостол) не сказал: сосуды заслуг, или: сосуды дерзновения, но: сосуды милости, показывая, что все принадлежит Богу».*²⁸⁵

Вначале вся заслуга воздана человеку: спасшиеся «сделались сосудом милости по своему благочестию»; то есть, явили личное благочестие, и за это получили милость (что для Августина было типичной пелагианской детерминацией, а для Иеронима – маркером стоического волонтаризма). В конце же толкования Златоуста – как ни в чем не бывало – уже собственное учение Апостола, то есть, чистая Ортодоксия: «апостол не сказал: сосуды заслуг, но: сосуды милости, показывая, что все принадлежит Богу». А «истина», дескать, «посередине» – в полупелагианской синергии: «большая часть принадлежит Богу, но однако и мы приносим нечто малое от себя». Между тем личное благочестие, из-за которого спаслись избранные «сосуды», тоже было получено ими милостью Божией. Ведь благочестие верных также является делом божественной благодати, как свидетельствует об этом Апостол, «получивший от Господа милость быть [Ему] верным» (1Кор 7:25). Милость, которую получили спасшиеся, в том и заключалась, что они сподобились личного благочестия. Мимо сознания св. Иоанн Златоуст и в простоте душевной верующих ему на слово всех восточных синергистов проходит то, что в приведенном фрагменте его толкования содержится сразу три учения, два из которых исключают друг друга. И заметным это становится только в свете богословски безупречного толкования блж. Августина, в котором дана верная (евангельская и апостольская) причинно-следственная конструкция: даже то «малое, что мы приносим от себя», тоже является милостью Божией к избранным. И поэтому воистину в деле спасения «всё (вся заслуга от начала и до конца) принадлежит Богу».

«Хвалящийся хвались Господом» (1Кор 1:31). Потому что если по милости избранные стали святыми, то не по заслуге, «иначе благодать не была бы уже благодатью» (Рим 11:6). А если по заслуге, то не по милости. Об этом – все Послания Павла. Настолько важно было пресечь на корню это «самосознание заслуг» в Церкви первого века. Настолько же важно, как победить пелагианство в пятом. «...мы спасены не по заслугѣ нашей, но по благодати Его, а доказательством великой благодати Его служит то, что Он умеръ более за грѣшников, чѣм за праведников (“Ибо за добраго кто дерзнулъ бы погибнуть?”) <...> безъ Христа никто не можетъ быть названъ благимъ. “Ибо вы благодатию спасены чрезъ вѣру и это не отъ васъ: ибо [это] даръ Божій, не вслѣдствіе дѣлъ, чтобы кто-либо не сталъ хвалиться” (Еф 2:8-9).— Потому, говоритъ онъ, Богъ имѣетъ показать въ благодати въ имѣющіе придти вѣка богатство благодати Своей, что вы спасены по благодати чрезъ вѣру, а не чрезъ дѣла. И самая вѣра сія не отъ васъ, но отъ Того, Который призвалъ васъ. И это [говорится] для того, чтобы къ намъ не подкралась скрытая мысль:

285 свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Послание Римлянам. Беседа 16 / Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Издание СПб. Духовной Академии, 1903. Т.9, кн.2. С.704-705.

“Если-де мы спасены не чрезъ наши дѣла, то несомнѣнно спасены чрезъ вѣру, и, слѣдовательно, съ другой стороны намъ принадлежить то, что мы спасены. Поэтому-то онъ прибавилъ и сказалъ, что даже и самая вѣра не есть слѣдствіе нашей воли, но божественнаго дара. Но это не значить, что у человѣка отвергается свобода воли и что,— по слову Апостола, въ посланіи къ Римлянамъ,— [это дѣло] принадлежить не текущему или хотящему, но милосердствующему Богу (Римл. IX, 16), а то, что и самая свобода воли имѣетъ своимъ источникомъ Бога, и к Его благодѣянію относится все, такъ какъ Онъ позволилъ, чтобы мы желали даже добра. Все это для того, чтобы никто не похвалялся, что онъ спасся самъ собою, а не Богомъ».²⁸⁶

Потому что синергическое приписывание «достоинства» благодати избранным на основании его предвѣдения Богом прежде создания мира – это то же самое, что волюнтаристическое приобретение этого достоинства как заслуги благодати личными добродетелями каждого.

*«Но тот, кто знает тайны и умеет испытывать способности ума, заметил жемчужину, лежащую в грязи, и, миновав других и дивясь благообразию Матфея, избрал его и, приложив к благородству его воли собственную благодать, явил его достойным».*²⁸⁷

Что для Августина было очередным неосознанным рудиментом пелагианства (или «примесью» стоицизма – для Иеронима). «Значит, Он заранее знал, – скажет пелагианин, – кто сделается в будущем святым и непорочным посредством свободного решения воли, и потому избрал таковых прежде создания мира в том самом Своем предвѣдении, благодаря которому Он заранее знал, что они в будущем станут таковыми. Он избрал, – скажет он, – predeterminedных Своих чад еще до того, как они начали быть, поскольку заранее знал, что они будут святыми и непорочными; и разумеется, Он не делал их таковыми, и предвидел не, что что Он их таковыми сделает, но что они сами таковыми станут».²⁸⁸ Что противоположно учению Апостола: «когда они ещё не родились и не сделали ничего доброго или худого, — дабы изволение Божие в избрании происходило не от дел, но от Призывающего <... > Итак, помилование зависит не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего» (Рим 9:11-16). Что означает: избираются не те, кто имеет основание достоинства избрания в самих себе (то есть, какую-либо заслугу, в частности, «благородство воли»), но то, что это достоинство («благородство») производится самим избранием благодати. Поэтому оно именно предопределяется, а не предвѣдается. И несомненным является то, что Апостол из Послания в Послания отстаивает именно такую детерминацию: сначала – благодать, потом – достоинство; сначала – милость, потом – благочестие; сначала – избрание, потом – «благородство воли». Потому что

286 блж. Иероним Стридонский. Три книги толкований на Послание к Ефессянам / Творения блаженного Иеронима Стридонского. Кн. XVII. Киев, 1880. С. 258-259.

287 Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Издание СПб. Духовной Академии, 1903. Т.9, кн. 2. Беседы на послание к Римлянам. С. 700.

288 блж. Августин. О предопределении святых. Гл. XV. Цит. изд. С.366.

иначе это уже не предопределение и не благодать. Толкование Августина адекватно, а синергизма – нет, даже если это синергизм Златоуста. Ведь если что-то противоречило словам Апостола у блаженного Августина (справедливость чего он сам засвидетельствовал), кто настолько сектантски непроницаем для критического мышления, чтобы утверждать, что у святителя Иоанна Златоуста (или любого другого, хоть Ангела с небес) это же самое мнение – это уже не противоречие, требующее устранения, а что-то другое, более «гармоничное»?

Милость предвиденному достоинству – это уже не милость, а воздаяние должного. Поэтому апостольский принцип всегда обратный: милость (избрание) это дарование самого достоинства быть избранным. А если милость следует за достоинством, то Христос напрасно умер, а Апостол напрасно писал свои Послания, потому что там утверждается противоположное. Христос умер за грешников. А если нет, Ему не нужно было и беспокоится: достойные, «пусть и с неудобством» (как говорил Пелагий), но справились бы и сами. Но как Христос умер за порочных, чтобы сделать их непорочными; так и благодать подается недостойным, чтобы сделать их достойными. А если «по предведению достоинства», то нужно созвать Вселенский собор и реабилитировать Пелагия: он учил точно также. «Это относится к тем, кои говорят: зачем я таким создан, что не могу постоянно избегать греха, зачем я слеплен таким сосудом, что не могу оставаться твердым как алмаз, а при всяком прикосновении ломаюсь и разбиваюсь. Все яко овцы заблудихом и Господь понес грехи всех нас (Ис. 53, 6). Ибо воззрел Он, обозрел тщательно и не нашел никого, кто бы судил праведно, кто бы творил волю Его во всем. И вот мышца Его дала спасение и правда Его спасла всех, чтобы весь мир покорялся Богу и спасался Его милостию. Ибо мы были нечисты не немногие, а все. “Как одежда кровоточивой были все дела наши в законе” (Ис.66, 6). Иерусалиму у Иезекииля Бог говорит: “ты был совершен в красоте Моей” (Иез. 16, 14), то есть совершен не в твоих делах, не в твоём сознании и превозношении сердца, а в Моей красоте, которою Я одарил тебя щедротами Своего милосердия. И насколько спасается он не своими заслугами, а Его милосердием, это выражает далее, говоря: воспомяну аз завет мой, иже с тобою в днех младенства твоего, и возставлю тебе завет вечный и помянешь пути твоя и устыдишься (Иез. 66, 60). И еще: возставлю аз завет мой с тобою, и увеси, яко аз Господь: яко да помянешь и усрамишься, и не будет тебе ктому отверсты уст твоих от лица безчестия твоего, егда милостив буду тебе по всем, елика сотворила еси, глаголет Адонаи Господь (там же, 62). Вот очевидно божественным словом доказывается здесь сказанное в другом месте: “и очищая тебя не сделает невинным”, – то есть, что и праведные, и после греха восстановленные в прежнее состояние не могут открыть уст и должны говорить с апостолами: “иже несть достоин наречися апостол, яко гоних церковь Божию” (1Кор. 15, 9). Потом и в другом месте чрез того же пророка получившим Его милосердие Бог говорит: “и вспомните о путях ваших и всех злодеяниях ваших, которыми вы осквернились, и противно будет вам в глазах ваших от всех зол какия вы делали, и узнаете, что я Господь, когда благословлю вас ради имени моего, не

по путям вашим злым и не по преступлениям вашим наихудшим” (Иез. 20, 43. 44). Устыдимся и будем говорить то, что говорят уже получившие награду; мы, грешники, на земле и находясь в этом бренном и смертном теле, будем говорить то, что, как видим, говорят святые уже одаренные нетлением и бессмертием».²⁸⁹

Поэтому свт. Иоанн Златоуст в той же Беседе снова опровергает сам себя и говорит, что «один только Бог знает достойных, а из людей никто, и хотя им и кажется, будто они хорошо знают, но постоянно ошибаются в своем заключении».²⁹⁰ Совершенно справедливо. Это и означает, что сам Златоуст ошибся, когда посчитал, что мытарь Матфей оказался достоин избрания апостолом за его «жемчужное благородство воли», потому это лишь его предположение. Потому как собственного «благородства воли» в Матфее было не больше, чем в других мытарях. Или столько же, сколько в фарисее Савле, который был «несть достоин нарецися апостол» (1Кор 15:9). И, тем не менее, был выбран тем же непостижимым избранием. То есть, обращен всепобеждающей силою благодати. Потому что «жемчужина» (Мф 13:45) – это именно благодать, которая дается злой человеческой воле, чтобы сделать ее «благородной». Любой дар Духа это дар недостойному его, потому что он для того и дается, чтобы сделать нечистого чистым. «Еще ли дерзаем превозноситься свободою волею и благодеяниями Божиими злоупотреблять в поношение Щедродателю, когда тот же сосуд избранный весьма ясно пишет: “имамы сокровище сие в скудельных сосудах, да премножество силы будет Божия, а не от нас” (1Кор.4,7)? Поэтому и в другом месте, укрощая безстыдство еретиков говорит: “хваляйся о Господе да хвалится. Не хваляй бо себе, сей искусен, но егоже Бог восхваляет” (2. Кор. 10. 17). И еще: “ничимже бо лишихся первейших апостол, аще и ничтоже есмь” (2Кор. 12, 11). Петр, смущенный величием чудес, говорит Господу: “изыди от мене, яко муж грешен есмь” (Лук. 5, 8). И Господь ученикам: “аз есмь лоза, вы же рождие, иже будет во мне, и аз в нем, той сотворит плод многи: яко без мене не можете творити ничесоже” (Иоанн. 15, 5). <...>. ”Никтоже, говорит, может приити ко мне, аще не Отец пославый мя привлечет его” (Иоанн. 6, 44). Когда говорит: “никто не может придти ко Мне”, то сокрушает надмение свободою волею: если бы даже и хотел придти ко Христу, если не последует того, что говорится дальше – если Отец небесный не привлечет его, – он ничего не достигнет и напрасно будет трудиться. При этом нужно заметить и то, что кто влечется, тот недобровольно стремится, но или упираясь и медленно, или насильно приводится. Не могущий своими силами и подвигом придти к Иисусу как может избегать и избегать постоянно всех грехов в совокупности, как может достигнуть того, что свойственно только силе Божией? Ибо если Бог безгрешен и я безгрешен, то какое будет различие между мною и Богом?».²⁹¹

289 блж. Иероним Стридонский. Разговор против пелагиан в лице Аттика православного и Критулула еретика, три книги. II, 25. Цит. изд. С. 244-245.

290 свт. Иоанн Златоуст. Беседы на послание к Римлянам. Беседа 16. Цит. изд. С.698.

291 блж. Иероним Стридонский. Разговор против пелагиан в лице Аттика православного и Критулула еретика, три книги. III, 9-10 / Творения блаженного

Самая суть Христианства Павла в том и заключается, что человеку невозможно иметь в себе какие-то предпосылки для того, чтобы заслужить дар Духа, потому что нетварное и тварное несоизмеримы. Тем более – падшему человеку, который есть существо «плотское» (Рим 8:4-6). Поэтому он в принципе не может быть достоин никаких даров Духа. Значит, само это «достоинство» тоже является одним из Его даров. Между тем ни у кого из св. Отцов мы не найдем этого вопроса, решенного таким (евангельским и апостольским) образом, как у Августина. Другие, как мы видим, об этом в лучшем случае не задумывается и валят все в одну кучу (то есть, Христианство и пелагианство, Православие и стоицизм, Евангелие и Евагрия). А в худшем – прямо приписывают это «достоинство» самому одариваемому, а значит, благодать уже не благодать. В этом и заключается внутреннее противоречие синергизма. Отдельные случаи правильного толкования (благодать есть единственная производительная сила благочестия; милость есть единственная причина достоинства) есть у всех, но одновременно (как в приведенных примерах) с «предведением достоинства» и приматом «автономии воли». А это не «гармонично» дополняет друг друга, как представляется, но исключает (означая «достоинство благодати»). И Августин единственный, кто об этом задумался всерьез и подошел к решению этого вопроса системно. Потому что его самого обличили в этом противоречии галлы-волюнтаристы, указав на его ранние сочинения, когда он учил так же, как они. Потому что в своей полемике с пелагианством Августин сам стоял еще на позициях полупелагианской синергии. И то, что это недомыслие, стало возможным увидеть только в полемике с ними. Т.е. несоответствие и этой позиции учению Павла и Христа.

Благодати в принципе нельзя быть достойным, потому что между Богом и человеком – бесконечность. А значит, это не может и предведаться. Потому что Христос пришел спасти грешников (погибших), а не праведников (достойных). Избрание для спасения – это не избрание того, о ком Бог заранее знает, что тот поверит, но избрание для того, чтобы тот поверил. Таково последнее слово Августина. И оно безукоризненно в своем соответствии Евангелию. «Не вы Меня избрали, а Я вас избрал и поставил» (Ин 15:16), потому что до этого вы лежали плашмя духовными трупами, будучи «рабами греха» (Ин 8:34) в безблагодатной пустыне своего земного изгнания. Поэтому не следует и допытываться, почему (за что, на каком основании) избран этот, а не другой, потому что для человека это непостижимо. «Насколько небо далеко от земли, настолько мысль Моя далека от мыслей ваших» (Ис 55:9). Писанием открыто лишь то, что в любом случае божественное избрание – это избрание недостойного спасения. Поэтому и мотивация духовной жизни в августианском моноэнергизме полностью сохраняется, ведь никто не может знать ни о себе, ни о других, избраны (достойны, предопределены ко спасению) они или нет.

Предание не должно противоречить Писанию. А с полупелагианским синергизмом как раз такой случай. Все его отвлеченные рассуждения о

Иеронима Стридонского. Кн.8. Ч.5. Киев, 1879. С. 266-267.

свободе воли (как продолжение античного идеализма) опровергаются одной фразой Апостола: «Бог производит в вас хотение по Своему благоволению» (Фил 2:13). Что невозможно понять иначе, кроме как: Бог внушает избранным Свою волю, самовластно приводя вторую в соответствие с первой. А, по синергизму с его не до конца изжитым волюнтаризмом, это запрещено делать: если человек сам не захочет, Боженька не в силах ничего поменять. У Творца, дескать, нет на это полномочий, по полуязыческому представлению о неприкосновенной «автономии воли» человека. Поэтому синергизм противоречит и сам себе (а не только Евангелию и Апостолу). Потому что в других местах ему приходится толковать Писание адекватно, забыв стоическую концепцию «автономии воли». В частности, в богословии молитвы, где те же св. Отцы, которые в своей доктрине защищают неприкасаемость свободы воли, только и делают, что просят Бога поменять их собственную гномическую волю – на Его благу, по божественной милости, спасти их «недостойных и грешных». «Ведь не молилась бы Церковь, чтобы дана была неверующим вера, если бы она не веровала, что Бог обращает к себе отвращенные и противящиеся воления людей; не молилась бы Церковь, чтобы пребыть ей в вере Христовой, не обманываясь и не побеждаясь искушениями мира, если бы она не веровала, что Господь имеет в Своей власти наше сердце таким образом, что то добро, которым мы владеем по одной лишь собственной воле, мы не приобрели бы и не удержали, если бы Он не производил в нас это самое воление. Если Церковь испрашивает это у Бога, но считает, что это приобретается ею самой по себе, то молитвы ее не истинные, а лишь поверхностные; но да не будет такого. Ибо кто станет подлинно вздыхать, желая получить то, что испрашивает в молитве от Господа, если он будет полагать, будто приобретает он это от самого себя, а не от Него?».²⁹²

Если бы спасение было оставлено на откуп свободной воли (т.е. падшей «гноми»), или (что то же самое), если бы предопределение к спасению было условным, то не спасся бы никто. Поэтому, «чтобы спасти по крайней мере некоторых» (1Кор 9:22), необходимо было именно их безусловное предопределение, когда не воля свободно покоряется благодати, но благодать покоряет волю и делает ее воистину свободной от самого состояния мнимой гномической «свободы». Это означает, что воля участвует в процессе спасения, но в качестве спасаемого, а не спасающего. Потому что если бы Бог не мог менять волю разумных тварей, погибло бы все человечество (как это и произошло в «автономном режиме»). То есть, если бы благодать не удерживала избранных. Отсюда другое заблуждение синергизма – толкование Катехона («Удерживающего» (2Фес 2:7)) как царской власти. Опять же, вопреки Апостолу, у которого нет даже намек на это. «И слово мое и проповедь моя не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы, чтобы вера ваша утверждалась не на мудрости человеческой, но на силе Божией. Мудрость же мы проповедуем между совершенными, но мудрость не века сего и не властей века сего преходящих,

292 блж. Августин. О даре пребывания. XXIII,63. Цит. изд. С.445-446.

но проповедуем премудрость Божию, тайную, сокровенную, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей, которой никто из властей века сего не познал; ибо если бы познали, то не распяли бы Господа славы» (1Кор 2:4-8).

*«Справедливо всякий может, во-первых, спросить, что такое **удерживающее** (то **κατέχων**) (ср.: 2 Сол. 2:7), и потом обнаружит желание узнать, почему так неясно говорит об этом Павел? Что же такое, что **не допускает открыться ему**, то есть препятствующее? Одни говорят, что это благодать Святого Духа, а другие – римское государство; с этими последними я больше согласен. Почему? Потому что если бы апостол хотел говорить о Духе, то не выразился бы об этом неясно, но сказал бы определенно, что теперь препятствует явиться ему благодать Святого Духа, то есть чрезвычайные дарования. Кроме того, надлежало бы уже ему прийти, если тогда он должен прийти, когда оскудеют чрезвычайные дарования, потому что они давно оскудели. Но так как апостол говорит это о римском государстве, то понятно, почему он только намекает на это и до времени говорит прикровенно. Он не хотел навлечь на себя чрезмерной вражды и бесполезной опасности».*²⁹³

Как это ни поразительно, но следом в толковании другой идиомы того же стиха («**Ибо тайна беззакония уже в действии**») Златоуст говорит уже о том, что

*«здесь он [апостол] указывает на Нерона как на прообраз антихриста, потому что и он [Нерон] хотел, чтобы его считали богом. Хорошо сказал он [апостол] – тайна, потому что (Нерон) не так явно и бесстыдно (выдавал себя за бога), как антихрист. Итак, если еще прежде того времени, говорит, нашелся человек, который немного в злобе уступал антихристу, то что удивительного в том, если со временем явится (настоящий антихрист)?».*²⁹⁴

Получается, что «удерживающий» и тот, кого (или что) он удерживает (беззаконник, антихрист, персонифицированное зло) это даже не одна и та же институция (римское государство, царская власть), но буквально одно историческое лицо (Нерон как римский кесарь времен написания Посланий Фессалоникийцам)... Что не может быть истинным одновременно.

В Посланиях Апостола удерживать других от зла (посредством внушения как воздействия на волю) силен только Бог. «Ибо воля Божия есть освящение ваше, чтобы вы воздерживались...» (1Фес 4:3). Освящение Божие есть причина воздержания от греха освященных. Воздерживающие (при первом, или поверхностном рассмотрении причины этого в синергизме) воздерживаются по собственной воле. Однако (при более глубоком исследовании Августина) последняя оказывается лишь средством

293 Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа

Константинопольского, в русском переводе. Издание СПб. Духовной Академии, 1905. Толкование на Второе Послание Фессалоникийцам. Т. 11, кн.1. С.597-598.

294 Там же; с.598.

осуществления воли Божией. Воздержание верных производится силой благодати, действующей внутри их воли, а не ею самой. «Всё испытывайте, хорошего держитесь. Удерживайтесь от всякого рода зла. Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целостности да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа. <...> Благодать Господа нашего Иисуса Христа с вами» (1Фес 5:21-28). Не потому Бог сохранит верных без порока (в качестве награды за то), что они сами удержались от зла, но, наоборот: потому только верные смогут удержаться от всякого рода зла, что Бог Своєю благодатью (освящением) сохранит их от этого, удержав их произволения в верности Ему, благодаря одной только заслуге Христа, «через Которого верою и получили мы доступ к той благодати, в которой стоим и хвалимся надеждою славы Божией» (Рим 5:2). Поэтому когда «удерживающий» (хранящее человеческую волю от зла действие Святого Духа) «будет взят от среды» (2Фес 2:7) в последние дни мира, человечество в самое короткое время скатится до тотального зла и воцарения антихриста, потому что никакая разумная тварь не удержится от зла сама по себе. «Яко Ты еси Хранитель душам и телесем наших» (Молитва 5-я / Молитвы на сон грядущим).

Поэтому толкование Катехона как человека (царя) возникает в синергизме отнюдь не случайно, но обусловлено самой концепцией этического волюнтаризма, являющегося одним из его истоков (от стоиков – к Евагрию, от Евагрия – к Кассиану и от Кассиана – ко всему синергизму Востока). Как в вопросе соотношения свободы воли и благодати синергизм, по сути, приписывает человеку божественную функцию (производство спасения, автономное благоволение), то же самое делает он и в своем толковании Катехона, наделяя этой сугубо божественной способностью политического деятеля (причем язычника, то есть, ветхого человека с гномической волей). Поэтому толкование Удерживающего как царя – это толкование именно волюнтаристское, по своей логике: если есть такие супергерои воздержания, которые могут стоически удерживать себя от зла и достигать бесстрастия, то могут быть и такие, кто переходит на следующий уровень «божественности» и удерживает уже других.

*«К<ритовул, пелагианин>. Я утверждаю, что тот, кто может воздержаться от греха один день, может удержаться и другой, кто два дня, тот может и три; кто три, может и тридцать; и таким порядком может удержаться и триста и три тысячи и сколько бы ни захотел».*²⁹⁵

Поэтому системно преодолевший это заблуждение Августин и другой блаженный антипелагианец – Иероним делают адекватное толкование и того, что такое «катехон» у Апостола. И это (в соответствии со всем учением Павла) самовластное ограничительное действие божественной благодати на волю, по причине неспособности последней самой постоянно воздерживаться от зла. «Да если бы никто и не согрешил, не без благого и праведного суда Он

295 блж. Иероним Стридонский. Разговор против пелагиан в лице Аттика православного и Критовула еретика, три книги. I,7. Цит. изд. С.155.

удерживал бы в блаженном состоянии всю вообще разумную тварь, питающую неизменную привязанность к Нему, как к своему Господу».²⁹⁶ «Наложением же печати и заключением диавол удерживается и устраняется от обольщения тех принадлежащих Христу народов, которые обольщал или которые держал в своей власти прежде. Ибо их избрал Бог прежде создания мира, чтобы исхитить из власти тьмы и поставить в Царство возлюбленного Сына Своего, как говорит апостол (Еф. I, 4; Колос. I, 13)».²⁹⁷ «Даже тем праведникам, которые сохраняют добрые и благочестивые нравы вплоть до глубокой старости и последнего дня этой жизни, надлежит хвалиться не своими заслугами, но Господом; поскольку Тот, Кто воспользовавшись краткостью жизни, восхитил праведника, чтобы злоба не изменила разума его, Он же при любой длительности жизни хранит праведника, чтобы злоба не изменила разум его. А почему удерживает Он здесь праведного, которому предстоит пасть, хотя вполне мог бы забрать его отсюда, прежде чем он падет, – это принадлежит к Его вполне справедливым, но неисследимым судам».²⁹⁸ «Если бы могло быть, что воды крещения постоянно удерживали бы погруженных в них, то летающие над нами грехи не касались бы нас: Дух Святой охранял бы нас. Но воюет враг, не отступает и после победы падшим, но всегда в засаде, чтобы втайне уязвлять стрелами правых сердцем».²⁹⁹ То есть, в реальности неприкасаемость «свободы воли» – это прямая дорога в ад для всех разумных тварей без исключения. Поэтому Творцу приходится брать дело спасения в Свои руки.

*«К<ритовул, пелагианин>. Я сказал просто, что помощь Божия ощущается не в каждом частном деле, а в благодати природы и закона, – сказал, чтобы не уничтожалась свободная воля. Впрочем есть многие из наших, которые говорят, что все совершаемое нами делается с помощью Божию».*³⁰⁰

То есть, и в V-м веке было много пелагиан (начиная с Евагрия и самого Пелагия), готовых на полупелагианский компромисс «помощи Божией», вспомоществующей благим начинаниям человеческой «автономии». В Христианстве же все ровно наоборот: именно гномическое понимание свободы воли делает падение разумного творения неизбежным, поскольку он не является благим по своей природе, и рано или поздно его произволение изменится по своему качеству. «...что положено в нашей власти или грешить или не грешить и простирать руку к доброму или к худому, так что свободная воля сохраняется; но это – по мере, времени и условиям человеческой слабости, постоянная же безгрешность принадлежит одному Богу и Тому, Кто Слово плоть быв, не принял слабостей и грехов плоти. Если я не долго могу

296 блж. Августин. О Граде Божьем. Кн. XX, гл. I. СПб., «Алетейя», Киев, «УЦИММ-Пресс», 298. С. 371.

297 Там же; кн. XX, гл. VII / Там же; с. 386.

298 блж. Августин. О предопределении святых. XIV, 26. Цит. изд. С. 354.

299 блж. Иероним Стридонский. Разговор против пелагиан в лице Аттика православного и Критовула еретика, три книги. III, 1. Цит. изд. С. 254.

300 Там же; с. 268.

что-нибудь делать, то ты на этом основании не заставишь же меня, чтобы я мог и постоянно это делать. Могу я поститься, бодрствовать, ходить, читать, петь, сидеть, спать; но неужели постоянно?».³⁰¹ Поэтому для спасения твари недостаточно не только ее свободной воли, но даже полупелагианской «помощи Божией», потому что для этого необходимо именно упреждающее («преувеличенное», по волюнтаристскому маловерию) божественное действие «удержания» человека от зла и самовластное действие обращения («привлечения Отцом») избранного после совершения им зла, когда оно все-таки попускается Богом по упорству «автономного». И то, и другое (удержание и обращение) совершается силою одной благодати, всегда имеющей доступ в сердце человека и производящей в нем необходимые «хирургические вмешательства» и реанимационные действия. Поэтому после падения части ангелов (становления их демонами), устоявшие как удержанные благодатью уже не имеют самой возможности пасть: столь мощным (непреодолимым) становится действие благодати на их волю, сообщаемая им подобную божественной неизменность в хотении добра. То же самое происходит со святыми в результате обожения («воипостазирования благодати») и произойдет со всеми избранными после воскресения, когда они приобретут аналогичное (воистину богоподобное) состояние воли, то есть, не будут иметь самой возможности пожелать зла и совершить его. Это не было бы возможным, если бы Бог не был властен над волей человека, потому что она (воля) не более чем одно из Его созданий, с которым Он, единственный Автономный, силен делать все, что угодно Его благодати. «И в отношении приобретения и удержания этого блага, а также в отношении постоянного возрастания в нем вплоть до конца “мы сами не способны помыслить что-то как бы от себя, но способность наша от Бога” (2Кор.3:5), во власти Которого наше сердце и наши помышления».³⁰²

Слово «помощь» в значении содействия уместно, когда тебе помогают залезть на дерево, протягивая руку сверху или подсаживая снизу. А когда тебе надо попасть на Луну, то это может сделать только Роскосмос или НАСА, взяв тебя пассажиром вместе с прочим багажом. Поэтому, когда синергист якобы «смиренномудро» говорит о «помощи Божией» спасающимся по собственной воле, он, на самом деле, «примешивает к церковной истине» языческую (лжеименную) «мудрость», приписывая человеку часть того, что делает Один Бог по Своей милости и благодати.

«Теперь от внешнего, видимого образа жизни монахов, который мы описали в первых книгах, перейдем к невидимому состоянию внутреннего человека, и речь от порядка установленных молитв должна перейти к постоянству той непрестанной молитвы, которую заповедует апостол (1Сол 5, 17), чтобы всякий, кто при чтении прежнего сочинения запинанием (удержанием) плотских пороков заслужил имя умственного Иакова (запинателя), принимая теперь

301 блж. Иероним Стридонский. Разговор против пелагиан в лице Аттика православного и Критулула еретика, три книги. III, 12. Цит. изд. С.270.

302 блж. Августин. О даре пребывания. VIII, 20. Цит. изд.. С.398.

*наставления уже не столько мои, сколько отцов, созерцанием божественной чистоты переходя к заслуге и достоинству Израиля (зрящего Бога), также учился тому, что он должен соблюдать и на этой высоте совершенства».*³⁰³

Это основной принцип учения Кассиана о синергии благодати и воли. И он, как мы видим, вполне волюнтаристический по духу: подвижник сам (усилиями воли) удерживает плотские пороки своего падшего естества, за что удостоивается («заслуживает») называться «удерживающим» («запинателем», по-славянски, или «катехоном», по-гречески), «переходя к заслуге и достоинству Израиля (зрящего Бога)». Что, по своему детерминизму, обратно учению Христа и Его Апостола, где достоинство такого рода всегда является исключительно даром Божиим, а не произведением самого человека и, значит, его заслугой. «В какой бы город или селение ни вошли вы, наведывайтесь, кто в нем достоин, и там оставайтесь, пока не выйдете; а входя в дом, приветствуйте его, говоря: мир дому сему; и если дом будет достоин, то мир ваш придет на него; если же не будет достоин, то мир ваш к вам возвратится» (Мф 10:11-13). Сами Апостолы не знают, кто окажется достоин (ведь и сами они не были достойны этого до своего призвания), ибо это ведомо Одному Богу как Творцу этого достоинства. Поэтому они ищут («наведываются») этих новых избранников, преподавая «мир» (т.е. благодать) и ожидая открытия Отцом «достойных» (действия поданной благодати в predetermined). «В книге же Псалмов написано: да будет двор его пуст, и да не будет живущего в нём; и: достоинство его да примет другой» (Деян 1:20). Опять достоинство от Бога, а не от заслуг человека. Потому что если бы достоинство было чей-то персональной заслугой, его нельзя было бы отдать другому. Тогда как противоположное представление (мнение о себе как о «заслуженном израильтянине») это не что иное, как фарисейство. «Хвалящий хвались о Господе. Ибо не тот достоин, кто сам себя хвалит, но кого хвалит Господь» (2Кор 10:18). Заслуги могут быть перед отечеством, а перед Богом у человека заслуг быть не может. «И не вниди в суд с рабом Твоим, яко не оправдится пред Тобою всяк живой» (Пс 142:2). Заслуги (достоинства) духовного порядка производятся благодатью, а не волей. Потому что воля избранных стать достойными сама является объектом благодатного преобразования.

«...таким образом восходя на пути совершенствования, приходит и к тому, что называется единым (на потребу), т.е. видению одного Бога при помощи Его, чтобы, с превосходством совершив дела и дивные служения святых, наслаждался знанием и великолепием уже одного Бога» (Преподобного отца Иоанна Кассиана пресвитера на 10 собеседований отцов, пребывавших в скитской пустыне, к епископу Леонтию и Елладию посланных. I,8. Цит. изд. С.172-173).

Каково? Монах-отшельник приходит к созерцанию Бога наподобие того, как

303 Преподобного отца Иоанна Кассиана пресвитера на 10 собеседований отцов, пребывавших в скитской пустыне, к епископу Леонтию и Елладию посланных / преп. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. (Репринт. изд. М., 1892). Сергиев Посад, Свято-Троиц. Сергиева лавра. РФМ, 1993. С.166.

иерей-путешественник Федор Конюхов забирается на Эверест или Юрий Гагарин «покоряет космос». Оговорка о «Его помощи» несколько не делает изложение менее бравурным. Никакого смирения (сознания своей греховности и потому недостойности видеть Бога) здесь нет. Напротив, текст насквозь пронизан пелагианским сознанием своего достоинства находиться в Царстве Небесном одесную Бога, потому что этот авва многим пожертвовал ради этого и многого достиг, побарывая страсти, наподобие Геркулеса, срубавшего головы гидре. И никакого иного исхода (кроме явления ему Самого Бога) этих «своих кровных» заслуг («с превосходством совершенных дивных дел») он принимать явно не расположен. Но что же тогда значит: «Царство Небесное силою берётся, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф 11:12), – возразит полупелагианин? – То же, что и всё остальное: Царство нетварной славы может «браться» только силою нетварной же благодати, а не силою тварной воли, потому что само «употребление» этих «усилий» совершают лишь те, «кому уготовано».

Что же касается других фрагментов «Собеседований», в которых Кассиан говорит о благодати уже то же, что Августин (то есть, как о единственной производительной силе добродетелей святых) и тоже осуждает пелагианское самоспасение, то об этом-то и речь: когда в одном месте утверждается одно, а в другом (вольно или невольно) противоположное, это значит, что одно верно, а другое неверно, и второе нужно исправить. Так поступил Августин. На Востоке же истинное (апостольское) учение о соотношении благодати и воли так и осталось смешанным с волюнтаризмом, доставшимся Кассиану в наследство от оригенизма Евагрия. Когда же антиполупелагианские труды позднего Августина на Востоке узнали, менять что-то у себя было уже поздно (слишком многие Отцы учили так друг по дружке, и это стало традицией). Поэтому здесь поступили чисто по-гречески: совершенное учение Августина назвали излишне «логическим» (обусловленным чрезмерным увлечением западного человека силлогизмами), а свои двусмысленности стали толковать как верные в обоих (взаимоисключающих) тезисах, только в различных смыслах, благо, что византийская риторика позволяла всегда идти «царским путем» и черное называть скорее темно-серым, а белое – скорее светло-серым.

По этой же причине отцам богословского модернизма как наиболее последовательным синергистам приходится постоянно поправлять не только моноэнергические «преувеличения» блаженного Августина, но аналогичные «крайности» апостола Павла и Самого Христа-Бога, в частности, слова Господней молитвы «Да будет воля Твоя» и «не введи нас в искушение», чего, согласно их возрожденному волюнтаризму античной древности, Бог делать не вправе, так как это незаконно «нарушает свободу воли», противоправно «вторгается в богоподобную жизнь человеческой личности» и т.д. Здесь историческая эволюция полупелагианского синергизма заканчивается – и он возвращается как к своим корням к ложной «мудрости» языческих софистов (стоиков, перипатетиков и платоников).

Подведем итог.

В Христианстве апостола Павла и в точности следующему ему августианстве у человечества есть только одна заслуга перед Богом – это заслуга Жертвы Христа, за Которую Богом предопределен дар благодати как единственной производительной силы спасения. «Но вы не по плоти живете, а по духу, если только Дух Божий живет в вас. Если же кто Духа Христова не имеет, тот [и] не Его. А если Христос в вас, то тело мертво для греха, но дух жив для праведности. Если же Дух Того, Кто воскресил из мертвых Иисуса, живёт в вас, то Воскресивший Христа из мёртвых оживит и ваши смертные тела Духом Своим, живущим в вас» (Рим 8:9-11). В пелагианстве, наоборот, подобно учению радикальных оригенистов «изохристов», все заслуги (достоинства) спасения принадлежат добродетелям самих спасающихся, достигающих Царства Небесного личными подвигами праведности, упорством своей воли в борьбе со страстями и делами своей веры. Поэтому синергическое учение о предопределении ко спасению на основании предведения персональных заслуг избранных является, по своей сути, умеренной версией второго, а не первого, т.е. полупелагианством. Перенесение личных заслуг спасения в область божественного предведения ничего не меняет в детерминации процесса спасения, как такового: любые предвиденные заслуги (воли или дел) уже не могут производиться благодатью («живущим в вас Духом Божьим»), которая оказывается возданием должного (заслуг праведности), а не чистым даром Божьей милости к погибшему грешнику.

Полупелагианство можно сравнительно охарактеризовать как богословский аппендикс. Поздний Августин его «хирургически» удалил из своей сотериологии как атавизм античной мысли. И тем самым обезопасил свое учение от рецидивов пелагианства. А на Востоке этот «отросток» (чуждой Христианству ветви) остался. С этим можно жить (иметь более-менее благочестивое понятие о благодати и не впадать в ересь, лишь невнятно и противоречиво изъяснять некоторые евангельские истины). В частности, это ничего не меняет в ортодоксальной аскетике преп. Иоанна Кассиана (сформулированных им правилах духовной жизни и борьбы с греховными страстями). Однако догматически это чревато обострением (в теоретическом объяснении того, как это все функционирует). Что и произошло в случае богословского модернизма, в котором детерминистские двусмысленности сотериологического синергизма Восточного Предания обернулись возрождением уже настоящего пелагианства.

Не воля избранного покоряется благодати, но благодать покоряет ее. Если не покоряется, то по своей злой воле (которая предведается и попускается, а не предопределяется). А если покоряется, то по воле Божьей, а значит, по предопределению самой покорности. Если бы у Творца не было власти над волей своего разумного творения, то никто бы не покорялся вообще, но все падали бы друг за другом. Поэтому верные стоят благодатью. Она и есть «удерживающее» их волю в добре. Тварная воля это просто способность

хотеть. В избранных благодать детерминирует ее направленность, полностью и целиком. Потому что предоставленная себе тварная воля рано или поздно изменится, т.е. склонится ко злу.

Зло, грех и погибель – всегда по божественному предведению (их совершения человеком по своей воле) и попусшению. А добрая воля, дела веры и спасение – всегда только по божественному предопределению, «Ты бо еси мой Сотворитель и всякому благу Промысленник и Податель» (Молитва 3-я, св. Макария Великого / Утренние молитвы). То, что избранный покорится благодати, тоже входит в предопределение его ко спасению по принципу «всё включено». Потому что если бы он автономно покорился, этого уже не могло бы быть предопределено Творцом. Это взаимоисключающие вещи. Если видимой причиной спасения являются дела веры как человеческие заслуги и, одновременно, имеет место быть божественное предопределение спасения как его невидимая первопричина, то предопределить спасение нельзя без предопределения совершения дел веры. И тогда покорение благодати, совершение дел веры и спасение оказываются завершающим этапом творения Богом этого конкретного сына человеческого по Своему подобию. «Когда же всё покорит Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему всё Ему, да будет Бог всё во всём» (1Кор 15:28).

Это можно еще объяснить на примере наездника и строптивного коня. Как бы последний не был своенравен, опытный наездник его укротит, и они прекрасно будут ладить друг с другом. «Не будьте яко конь и мекк, имже несть разума: броздами и уздою челюсти их востягнеши, не приближающихся к тебе» (Пс 31:9). Укрощенный не будет чувствовать себя после этого ущемленным (подвернутым «насилию», поработенным и т.п.), но, наоборот, будет благодарен человеку за то, что он победил стихию его страстей и одомашнил его, дикого. Разница между благой божественной волей и человеческой несравненно превосходит разницу между волей человека и животного. Если бы Творец в Своих возможностях был бы ограничен свободой воли Своего творения, Он не был бы Тем, Кто Он есть. Противоположное воззрение – это и есть наследие оригенизма и языческой философии за его спиной. В V в. на Востоке все были оригенистами в той или иной степени. А Запад избежал этого пагубного влияния, по крайней мере, в той же мере, что Восток. Августинство в его последней версии (в полемике с полупелагианством) как западная христианская философия V в. – это чисто христианская мысль, намеренно очищенная от остатков полугностицизма. Кассиан (западный человек) тоже избежал бы влияния оригенизма, если бы не поехал в Сирию и Египет. Где вместе с аскетическим опытом местных святых отцов воспринял и некоторые оригенические идеи, уравнивающие функционал Бога и человека, в области воли, в частности.

«Порядок в душе человека»

(разговор с полупелагианином и его мифология порядка)

Папа Геласий (492-496 гг.) в своем декрете «Sancta Romana» (о принимаемых и не принимаемых Церковью книгах) классифицировал богословские труды монаха Кассиана как апокрифические. Декретом запрещалось чтение сочинений данного разряда в Церкви (делать это можно было только келейно). Сочинения Кассиана были помещены Геласием в эту категорию по причине содержавшегося в них сомнительного волюнтаризма пелагианского типа.³⁰⁴ Но на православном Востоке этот богословский апокриф, напротив, был принят за канон. Поэтому в синергической доктрине Востока всегда сохранялась тенденция к полупелагианству, хотя, в целом, это не выходило за пределы неосознанных противоречий и самоотрицаний (когда ортодоксальные положения существуют одновременно с противоположными по смыслу). Однако в Новое время под влиянием религиозно-гуманистической философии эта тенденция значительно усилилась, что привело к появлению в отечественном академическом богословии уже таких откровенно неопелагианских концепций, как «нравственный монизм» митр. Антония (Храповицкого) и митр. Сергия (Страгородского).

Продолжая демонстрировать полупелагианское содержание традиционной для восточной Традиции концепции сотериологической синергии, предлагаем вниманию читателей занимательную полемику двух августианцев нашего времени, серьезные богословские разногласия между которыми возникли по той единственной причине, что один из них придерживается учения позднего Августина (напомним, боровшегося с рудиментами пелагианства у сторонников синергии), а другой – учения Августина предыдущего периода (по собственному свидетельству блаженного, самого еще стоявшего тогда на позициях неосознанного полупелагианства). Poleмика публикуется в форме «Разговора против пелагиан» блж. Иеронима Стридонского.

1

Р.В. – У меня есть несколько сомнений, и главное в том, стоит ли прямо так рассматривать учение о предопределении. Я вам как-то уже говорил, что брать приступом богословские вопросы нашему веку не по силам. Тонкие мысли нам не по чину. Восточные отцы учили не о личности (эта тема была для них решенной), а о благодати, то есть о Домостроительстве спасения, как о прямом действии Божественном. О человеке они учили не со стороны личности, а со стороны устройства: душа, ум, силы души. **Природа человека неизменна и во грехе. Вот аксиома.** При таком подходе свобода воли их вообще не могла волновать. Как раз св. Кассиан здесь показывает, что он был

304 иером. Феодор (Поздеевский). Аскетические воззрения преподобного Иоанна Кассиана Римлянина (пресвитера Массилийского). Казань. Типо-литография Императорского Университета, 1902. С.42.

человек Запада, а не Востока. Он ведь искал ответы на вопросы о личности человека в спасении. Вы соединяете вопрос о личности с учением Восточных отцов. Тогда кое-что становится неясным. Что есть воля человека, которую изменяет Бог? Это сила души, желание чего-либо? Это не вызывает возражений. Конечно, Господь посылает и желание блага и знание о благе. Но для спасения – желания недостаточно. Это наше желание даже прямо ничто, потому что праведники Ветхого завета шли во ад по определению Божию об Адаме и Еве. Или перемена воли – это перемена души человека? Здесь **воля это сам человек, а он неизменен.** <...> Вы пишете: "Человек свободно волит то, к чему его влечет грех, живущий в его падшем естестве, или то, чего хочет Бог и что Он внушает человек Своей благодатью". С этим трудно согласиться. Апостол о падшем человеке говорит: "Желание добра во мне есть, а чтобы делать его, не нахожу". В Ветхом завете праведники хотели спастись, но шли в ад. И сейчас, после Креста, нужно не одно желание, а Таинство крещения для омытия первородного греха. Так что **никак нельзя сказать, что в человеке происходит "качественное изменение природного воления"**. Оно не имеет значения в общей картине. **Нельзя сказать, что "первородный грех детерминирует гибель падшего человека, неотвратно увлекая его ко греху"**. Гибли ведь и праведники, и шли во ад, по определению Божию, а не по своей злой воле. <...> **душу человека (самого человека) Бог предопределил к желанию блага, вложил в душу знание о бытии Божиим и знание о том, что есть благо. Этого предопределения достаточно для спасения кающихся и осуждения грешников.**

А.Б. – Сначала о «неизменяемости природы». Отцы говорили о неизменности тварной природы по «логосу» и ее изменяемости по «тропосу». И противоречия тут нет, потому что суть в том, какой объем понятия вкладывается в термин «природа». Поскольку Вы утверждаете, что природа неизменна в принципе, приведу обратные свидетельства. «Все существа или сотворены, или не сотворены. Если сотворены, то, без сомнения, и изменяемы; ибо чего бытие началось переменою, то необходимо и будет подлежать перемене, или истлевать, или изменяясь по произволу. Если же несотворены, то по самой последовательности умозаключения, конечно, и неизменяемы; ибо чего бытие противоположно, того и образ бытия противоположен, то есть его свойства» (преп. Иоанн Дамаскин. ТИПВ, кн. 1, гл.3). Та же оппозиция тварного-изменяемого и нетварного-неизменяемого у свт. Афанасия Великого: «в тварях ничто не непреложно по естеству. Ибо и из Ангелов некоторые не соблюли чина своего (Иуд. 6), и звезды не чисты суть пред Ним (Иов. 25, 5); и диавол спал с неба, и Адам преступил заповедь, и все изменяемо. Но Сын непреложен и неизменен, как и Отец» (Четыре послания к Серапиону / Пасхальные послания).

Еще один момент хотел прояснить. Вы пишете: «Апостол о падшем человеке говорит: "Желание добра во мне есть, а чтобы делать его, не нахожу"(7:18)». Как видно из контекста, «желание добра» = исполнение заповеди («закон свят, и заповедь свята и праведна и добра» (7:12)), соответственно, «чтобы делать

его» (добро заповеди), к тому «не нахожу» в себе чего? Силы, или постоянства воли. Почему? Потому что «закон духовен, а я плотян, продан греху» (7:14). То есть, ветхий человек не находит в себе силы творить даже Ветхий закон, так сильна власть первородного греха. Хотя этот Закон теоритически можно было исполнять собственными силами души (естественными добродетелями), но даже он не был исполняем должным образом, настолько непостоянна (изменчива) воля ветхого человека, которую только благодать может сделать непреклонной в желании добра. Как же после этого Вы говорите: «Так что никак нельзя сказать, что в человеке происходит качественное изменение природного воления»? Ведь в этом все учение Павла, Августина и Паламы: благодатный «дар пребывания в добре», или «обожения», в том и заключается, что, прежде всего, делает волю человека богоподобной как неизменяемой в желании добра.

Р.В. – Воля становится неизменяемой не по природе, а по благодати. Благодать обожения, как объясняет св. Григорий Палама, это сверхъестественное, но все-таки состояние. И при попытке овладеть благодатью, она отлетает от человека. Все это можно изложить и прояснить, но зачем? Вы все прекрасно свели в формулировку: «Благодать есть предопределение ко благу». Этим сказано все и больше чем все, если позволите мне так выразиться. И против этого воют модернисты.

А.Б. – «Воля становится неизменяемой не по природе, по благодати». Вот именно. Потому что по природе она как раз изменяема, будучи тварной. Поэтому изменяемость тварной воли можно трактовать и как постоянный атрибут этой природы. У гуманистов же между тварным и нетварным в нравственном отношении нет такой принципиальной разницы. Отсюда и «сорботничество» Бога и Человека как альянс существ «доброй воли».

Р.В. – Возражаю я вот почему: для спасения нужна не перемена желания как силы души. Нас интересует не желание Ивана или Петра. Желание и нежелание Ивана важно только с точки зрения личности, его личной судьбы, но не сущности человека, потому что **человеку врождено знание блага и стремление к нему**. Нас интересует объективное спасение, которого после грехопадения не было несмотря на желание всего человечества спастись: и праведников и грешников. Поэтому нужна перемена воли не в смысле личного желания того или иного, а перемена воли как перемена всего человека, самого человека. И вот когда Христос спас нас Сам Один, помимо всякого нашего желания, то Он открыл нам путь: "Кто верует, да крестится, кто крестится, спасен будет". Модернисты отвергают **предопределение в смысле этого пути, как единственного**. Они говорят, что любой желающий спасется и т.п., что человек свободно выбирает спастись или погибнуть, что все спасутся и прочее и прочее.

Итак, в Крещении, по благодати, рождается новый человек не по человеку, а по Богу. Рождается, в том числе, в младенческом возрасте, когда и не встает вопрос о личном выборе и личном желании. **В этом предопределение: нет**

иного пути, нет иной возможности спастись, сколько бы возможностей грешить и не грешить, погибнуть и спастись ни созерцал в себе Ставрогин и т.п. Сколько бы ни говорил Храповицкий о сострадательной любви как искупляющей и т.п. Нужно объективное спасение и его объективное вменение в Таинстве. Иначе говоря, христианин от модерниста отличается не тем, что у него есть **желание блага**. В этом не было бы ничего спасительного, потому что **это природное свойство**. Он отличается тем, что крещен по вере и исполняет заповеди. Почему тогда один крестится, а другой нет? Нам нельзя пускаться в интроспекцию, входить в положение ("вот я же могу креститься, а могу не креститься"), а надо рассматривать так же объективно. То, что один крестится, не нуждается в сложном объяснении: человек стремится к благу и знает благо по природе и по Откровению: из Евангелия он узнал, где найти это благо. То, что другой не крестится или мыслит о благодати Крещения неверно или ругается над нею, не имеет объяснения в принципе. **Злая воля не имеет причины. Это не природное действие, случайное**. Но даже как случайное оно подлежит смотрению Божию: то есть человек будет наказан.

А.Б. – Видимо, Вы как-то иначе понимаете все эти термины [благодать, природа] в плане объема понятия. Потому что Вы ведь не мне возражаете, а Павлу, Карфагену, Августину, которые иначе трактуют все это. «Бог производит в вас (христианах), и хотение, и действие». Какое хотение производит Бог в верных Своею благодатью, если не то, которого они были лишены как падшие создания, то есть, аналогичное Своему хотению блага? То же провозгласил Карфаген: «Благодать подает и знание истинного добра и любовь к нему и силу его исполнить». Зачем бы благодати все это подавать, если, как Вы говорите, «человеку врождено знание блага и стремление к нему»? «Благо» для плотяного человека это благо плоти. К нему и все стремление (любовь) его. «Закон духовен, а я плотян, продан к греху». Почему Карфаген (Августин) делают акцент на воли к спасению (исполнению заповедей) как истинного блага? Именно потому, что пелагиане оставляли это способности человека (и в состоянии падения). Зачем Вы это делаете, мне пока трудно понять. Но для меня очевидно, что Павел и Августин утверждают обратное. Зачем тогда Откровение, если знание блага врождено человеку? Зачем заповеди Божии? Зачем благодать, если душа и так любит добро (стремится к нему)? И чем это все отличается от гуманизма?

Р.В. – Из Домостроительства понятно, как и какое Бог производит в нас хотение и действие. А не наоборот. И это, конечно, **не я говорю, что стремление к благу и знание его заложено в человека, а Святые отцы. И знание о бытии Божиим в него заложено при создании**.

А.Б. – «...стремление к благу и знание его заложено в человека... И знание о бытии Божиим в него заложено при создании». То есть, в первозданного человека. А грехопадение, получается, никак на этом знании и стремлении не сказывается, потому что «природа человека неизменна и во грехе. Вот аксиома». Разве это не учение Пелагия?

Р.В. – Конечно, не учение Пелагия. **У отдельного человека повреждено. И он может не иметь знания, или ложное знание. А по природе все остается, как Бог сотворил.** Так учил блж. Августин, и в этом суть его учения.

А.Б. – Августин, как и все отцы, учил о первородном грехе именно как о повреждении природы (всего человека, в том числе – и воли). «Винность всех людей в грехопадении Адама выражается главным образом в первородном грехе, во всеобщей порче человеческой природы вследствие грехопадения. Первородный грех есть *reccatum naturae*, грех природы, т.е. порча природы <...> В этом греховном законе по преимуществу проявляется наследственное расстройство человеческой природы, которое Августин называл заслуживающею наказания порочностью [*Vitiositas poenalis. De perfect. just. hom. c. 4.*] или преступною извращенностью [*Pravitas corripienda. De corr. et gr. n. 9.*], первородным, т.е., по происхождению получаемым нечестием [*Originalis impietas. De pec. mer. I, 30.*]. В каждом человеке есть *vitium originis*, порок происхождения, т.е. получаемый по происхождению, наследственное расстройство природы, и этот порок *reum facit hominem*, делает человека виновным [*Originalis impietas. De pec. mer. I, 30.*]».³⁰⁵

Р.В. – Я считаю некорректным, что Вы опять меня испытываете относительно того, что я прояснил сразу же в первом письме и почти в самом его начале: «Что есть воля человека, которую изменяет Бог? Это сила души, желание чего-либо? Это не вызывает возражений. Конечно, Господь посылает и желание блага и знание о благе». Я начал писать Вам, думая, что мои соображения будут Вам полезны. Если нет, то извиняюсь за беспокойство.

А.Б. – Как мне могут быть полезны Ваши соображения, если не соответствуют первоисточникам? «...природа, погубленная Адамом, была восстановлена Тем, Кто сказал, что Он пришел взыскать и спасти погибшее» (блж. Августин. О благодати и свободном решении). «Поэтому Апостол не говорит: “да не будет греха в вашем смертном теле” (ибо он знал, что природе, поврежденной первым преступлением, присуще греховное услаждение, что собственно он и называет грехом), но: да не царствует, говорит, грех в мертвенном вашем теле, во еже послушати его в похотех его: ниже представляйте уды ваша оружия неправды, греху (Рим. VI, 12–13)» (блж. Августин. О книге Бытия. Кн.10, гл.12). «Августин подразделяет последствия греха на семь частей. 1. *Утрата свободы выбора*, которая заключалась в склонности к добру и в любви к нему при наличии возможности согрешить. Место этой свободы заняла жестокая необходимость греха, рабство зла. «Воля, которая с помощью благодати могла стать источником добра, стала для Адама в его отступничестве от Бога источником зла». 2. *Ограничение знания*. Изначально человек был свободен учиться всему легко, без труда, и понимать все правильно. Теперь разум его затуманен, знание может приобретаться и передаваться только с трудом» (Шафф Ф. История христианской церкви. Т.III, §153). Этого, пожалуй,

305 Первородный грех по учению блаж. Августина Иппонского / Кремлевский А. – Санкт-Петербург : Типография А.Н. Лопухина, 1902. – 127 с.

достаточно, потому что самое главное здесь заключается в том, что общее повреждение человеческой природы, по Августину, имеет такую существенную составляющую, как повреждение воли, направленной отныне ко греху (поэтому без благодати ее природная направленность не может быть восстановлена). Как это сочетается с тем, что «природа человека неизменна и во грехе»; «по природе все остается, как Бог сотворил. Так учил блж. Августин, и в этом суть его учения»; «пелагиане считали природу изменяемой, а не православные»??? А Дамаскин, Афанасий Великий, Максим не православные, что ли? У них тварная природа изменяема априори. Не говоря уже о степени ее изменения после грехопадения. Как можно увязать одно с другим? И кто вообще в состоянии такие антитезы уместить в голове?

Р.В. – Признаюсь в своей неудаче. Зря потратил Ваше и свое время.

А.Б. – То есть, я должен просто принимать все Ваши утверждения на веру? Даже если в первоисточнике написано противоположное? Я привел цитаты из текстов Августина, где говорится обратное тому, что Вы утверждаете о его учении. Но Вы все равно правы? Об изменяемости тварной природы – черным по белому написано в самом авторитетном труде по догматике в Церкви. Но если Вы утверждаете противоположное, значит, это и есть истина... Это довольно странно, не находите?

Р.В. – Верить мне я и не просил ни Вас и никого. Я пытался объяснить, но у меня не получилось.

<...>

Р.В. – Я по-прежнему считаю, что в наше время невозможно прямое богословствование. Оно ведет к ошибкам. А ведет оно к ошибкам, потому что не нужно. Я думаю, что ошибка у вас на уровне цели. Мы хотим опровергнуть нечто простое и очевидное, типа учения Осипова или декадентской морали Достоевского. И обращаемся к тому, что кажется нам еще более простым и очевидным: спорам с пелагианами. Но так ли там все было просто? **Спор шел на недоступном нам богословско-философском уровне.** На Западе тоже были значительные умы до раскола, и даже после него. Но в общем **на Западе так и не смогли прийти к разумному выводу в этом споре:** есть либо самоспасение пелагианства, либо кальвинистское предопределение. И вот теперь мы это все приносим в Церковь, забыв, что **Православный Восток в это не вмешивался, а просто признал правильными постановления Карфагена, не рассуждая далее.** Мы сделаем достаточно, если прибегнем к простым словам веры, то есть собственно определениям Карфагенского собора, самим основам веры. **Мы не богословы,** и я не знаю сегодня ни одного богослова. Если угодно, то мы самые простые верующие, которые защищают самый фундамент веры. Это не исключает того, что надо изучать блж. Августина и лжеучение Пелагия, но у меня не сложилось впечатление, что вы достаточно в них разобрались. Я, например, полагаю, что у блж. Августина многое становится яснее, если рассматривать его через творения св. Иоанна Златоуста, а не в противоречии

с Пелагием. Больше того, я не считаю правильным пускать в оборот поздние антипелагианские сочинения блж. Августина. Их 16 веков не знала Восточная Церковь и еще неизвестно, нужны ли они сегодня. Переведены они несомненно какими-то модернистами, и уже по одному этому я бы не стал ими пользоваться. Достаточно тех сочинений блж. Августина, которые были переведены до революции, и притом в тех именно переводах, а не в новых, переведенных самыми удивительными людьми, типа Августина Соколовски.

2

Обращение к религиозной философии последнего участника полемики, к сожалению, подтверждает подозрения первого, т.е. обнаруживает характерное для пелагианства толкование неизменности природы и, в частности, идею (хотя и косвенно выраженную) о невлиянии первородного греха на состояние природной воли, врожденного человеку ведения Бога и знания блага вообще.

Ключевым понятием, являющимся у Р.В. выражением этого ошибочного антропологического учения, выступает идеологема **«порядка в душе человека, предстоящего перед Богом»**.

Но сначала необходимо прокомментировать один важный момент полемики, оставшийся не проясненным должным образом.

«Апостол о падшем человеке говорит: "Желание добра во мне есть, а чтобы делать его, не нахожу". В Ветхом завете праведники хотели спастись, но шли в ад. И сейчас, после Креста, нужно не одно желание, а Таинство крещения для омытия первородного греха. Так что никак нельзя сказать, что в человеке происходит "качественное изменение природного воления» (Р.В.).

Как видно из контекста (Рим 7:14-20), речь идет о Ветхом законе. Для чего он был дан иудеям? Отнюдь не для того, чтобы им «находить удовольствие в нем по внутреннему человеку» (Рим 7:22), тем более – не для спасения, как можно было бы подумать. Закон был дан ветхому человеку для того, чтобы для него обнажилось его бессилие перед грехом, присущим его падшей природе, в которой естественное и противоестественное смешано до неразделимости («грех становится крайне грешен посредством заповеди» (Рим 7:9)). «Желание добра» (Рим 7:18) означает «желание добра ветхого закона», т.е. добра естественного, которое было доступно и язычникам (Рим 2:14-15). Поэтому даже праведники Ветхого завета не могли попасть в Царство Небесное, так как естественного добра недостаточно для спасения. Для этого необходимы совершаемые благодатью дела веры во Христа как соблюдение уже Нового завета, сверхъестественных Заповедей блаженства («ибо, говорю вам, если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царство Небесное» (Мф 5:20)). Однако даже этому естественному добру, о котором ветхий человек сохранял остаточное знание и которого мог желать, он не находил в себе силы воли постоянно следовать («но чтобы сделать оное, того не нахожу» (Рим 7:18)). Т.е. даже закон естественного добра исполнялся иудеями и язычниками с переменным

успехом (они делали и добро, и зло). Смешение естественных добродетелей и греховных страстей в духовно-нравственной жизни язычников хорошо показывает Златоуст: «Так умствовали некоторые и из эллинов, но вотще [т.е. тщетно]. Они вели строгую жизнь, но попустому, не имея в виду никакой полезной цели, поступая так из тщеславия, для снискания почета от толпы».³⁰⁶ И поскольку нарушение даже одной заповеди есть нарушение всего закона, Апостол говорит о том, что «доброе» (соблюдение закона) все равно, что не делалось вовсе. Настолько могущественна власть первородного греха, живущего в ветхом человеке, которого Апостол называет «плотью» («плотским» человеком).

Поэтому когда Р.В. говорит о «желании добра» как «неизменности природы человека», т.е. природной воли человека, он, во-первых, не различает добра естественного (или ветхого, смешанного со злом) и сверхъестественного блага (или добра Христова совершаемого одной только благодатью); а во-вторых, катастрофически недооценивает последствий первородного греха. При этом, считая себя неукоснительно следующим восточной патристике в ее синергической антропологии, Р.В. не удерживается даже на ее полупелагианской позиции «удобопреклонности» воли падшего человека ко греху, но приходит к положению о возможности ее непреклонности в людях, достигших природного «порядка в душе». Что уже прямо противоположно учению Апостола, который говорит именно о непреодолимой для ветхого (плотского) человека детерминации воли ко злу первородным грехом («доброе, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех» (Рим 7:19-20)). И суть здесь в том, что делать что-либо разумному существу нельзя без участия воли. Поэтому «делание того, чего не хочу», означает «делание то, чего не хотел», но перед чем не смог устоять, по причине изменения немощной воли воздействием превосходящей ее силы, а именно, «живущим во мне грехом». Что для полупелагианской (как и для пелагианской) антропологии оказывается неприемлемой «крайностью» («насилием над свободой воли»), только это «крайность» не Августина, а самих «уст Христовых» – св. ап. Павла. Поэтому и то, и другое у Р.В. (тенденция к отождествлению природы и благодати и недооценка последствий первородного греха) является рудиментами классического евагрианско-пелагианского волюнтаризма, который точно также не различал естественного добра от сверхъестественного блага по причине отрицания такой власти первородного греха, т.е. господства его, в том числе, и над волей всех потомков падшего Адама. Ср.:

«Кривотул». Что такое было из доброго, что он хотел делать и не мог? и что такое было из злого, чего он не хотел и однако избежать не мог? Следовательно не от своего лица говорит он это, а от лица

306 свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Послание Ефесеям. Беседа 12 / Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Издание С.-Петербургской Духовной Академии, 1905. Т.11, кн. 1. С. 10.

человеческого рода подлежащего грехам по брэнности плоти. [Однако] <...> если есть безчисленное множество праведных, и отрицать этого нельзя: то чем же худо сказал я, что человек может быть безгрешен, если хочет? Ведь это другими словами то же самое, что праведник может быть безгрешен, потому что он праведник».³⁰⁷

Наличие противоречия в Восточном Предании в этом вопросе можно заметить в различных толкованиях данного фрагмента свт. Иоанном Златоустом и свт. Кириллом Александрийским. Первый принадлежал к одной богословской школе с преп. Иоанном Кассианом, поэтому в его толковании полупелагианская антропология (т.е. противоречие тому, что говорит Апостол) ярко выражена.

«...словами – не еже хочу апостол не уничтожает свободной воли и не вводит какую-то насильственную необходимость. <...> разум, пока не поврежден, действительно сохраняет свойственное ему благородство. Если и предается пороку, то предается с ненавистью, что и может быть величайшей похвалой закона, как естественного, так и писанного» (свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Послания Римлянам).

Поскольку Р.В. неукоснительно следует толкованиям Златоуста как непогрешимого в вероучении (как Папа Римский в латинстве), он воспринимает и его полупелагианскую антропологию с ее недооценкой последствий первородного греха на состояние (тропос) разумного естества.

Пример ортодоксального (подлинно соответствующего словам Апостол) толкования дает свт. Кирилл Александрийский, показывая, что и восточной патристике (а не одному только «западному учителю Церкви» блж. Августину) присуще точное изложение учения Апостола (хотя, в целом, это и перемежается на Востоке с полупелагианским синергизмом). «Для наглядного обнаружения того, что плоть сама в себе мучительно рождает грех, он [Павел] мудро признаёт, что хотя нам прилежит благое, но еще нет возможности исполнить его, ведь **плоть принуждает ум к невольному отступлению, даже если он этого не хочет. Следовательно, что касается того, что угодно уму, он был бы вне греха, но поскольку он претерпевает неизбежное насилие**, вину за это естественно было бы возлагать уже не на него, но на то, что чинит насилие. Поэтому-то он и говорит: Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех».³⁰⁸ Но поскольку вину и за первородный грех самого Адама, и за любой личный грех все его потомки несут персональную, это и означает, что все грехи эти были вольными (совершенными собственной волей, которая стала злой), хотя к «отступлению» каждый и был склонен «насилием»: либо внешним

307 блж. Иероним Стридонский. Разговор против пелагиан в лице Аттика православного и Кривотула еретика. Кн.2, 2-4 / Творения блаженного Иеронима Стридонского. Библиотека творений св. отцов и учителей Церкви западных, издаваемая при Киевской Духовной Академии. Киев, 1879. Кн.8. Ч.V. С. 206-208.

308 свт. Кирилл Александрийский. Толкование на Послание к Римлянам (из катен). Перевод с греческого, предисловие и примечания иеромонаха Феодора (Юлаева) / Библия и христианская древность. 2019. Т.1. № 1. С. 39–117.

(искусителем), либо внутренним (живущим в падшем человеке «законе греха»).

Таким образом, принципиальным в этом вопросе является оценка последствий первородного греха на разумную природу (ум и волю) человека. Именно этот аспект пелагианства был с особой силой осужден в Карфагене и в самих Посланиях Павла это было и есть самое главное, а именно, настойчивое предостережение Церкви о том, чтобы «никакая плоть не хвалилась перед Богом» (1Кор 1:29), что после грехопадения она сохраняет в себе какое-то природное «благородство» (ума и воли), которым может сама приобретать «заслуги» перед Богом, или которым способна «сорботать Богу». Потому что все, что касается спасения, абсолютно сверхъестественно. «126. Определено также, если кто речет, что та же благодать Божия, которая о Иисусе Христе Господе нашем, вспомоществует нам к тому только, чтобы не согрешать, поскольку ею открывается и является нам познание грехов, да знаем, чего должно искать и от чего уклоняться, но что ею не подается нам любовь и сила к деланию того, что мы познали должным творить: таковой да будет анафема. Ибо когда Апостол глаголет: разум делает гордым, а любовь созидает (1Кор. 8:1): то весьма нечестиво было бы верить, что к кичению нашему имеем благодать Божию, а к созиданию не имеем; тогда как и то и другое есть дар Божий: и знание, что подобает творить, и любовь к добру, которое подобает творить, дабы при созидающей любви не мог кичить разум. Ибо как от Бога написано: учай человека разуму (Псал. 93:10): так же написано и сие: любовь от Бога есть (1Ин. 4:7). 127. Определено также: если кто речет, что благодать оправдания нам дана ради того, дабы возможное к исполнению по свободному произволению удобнее исполняли мы чрез благодать, словно бы и не приняв благодати Божией, мы хотя с неудобством, однако могли и без нее исполнить Божественные заповеди, – таковой да будет анафема. Ибо о плодах заповедей не сказал Господь: без Мене неудобно можете творить, но сказал: без Меня ничего не можете творить (Ин. 15:5)».³⁰⁹

Отсюда, в свою очередь, и происходит ключевое для религиозной философии Р.В. понятие «порядка» как потенциально сохраняющего (и могущего быть актуализированным) в падшем естестве природного «благородства». Сначала он дает следующие святоотеческие определения.

«Бог прославляется в качестве Праведности, потому что воздает всем существам по достоинству надлежащую меру, красоту, благопорядочность, устройство, всякое распределение и расположение, определяя каждому из существ его подлинный, наиболее правильный предел и будучи Виновником самодейственности каждого из них. Ибо божественная праведность устрояет, определяет и сохраняет всякое существо отдельным от всего остального в состоянии несмешения и различия, и уделяет всякой вещи, соответственно достоинству каждой из них, то, что ей полагается... Божественная праведность именно потому является подлинной и истинной, что уделяет каждому существу то, что ему подобает соответственно его достоинству и сохраняет

309 Каноны Православной Церкви / епископ Григорий (Граббе) – Канада: Свято-Троицкая Православная Миссия (Holy Trinity Orthodox Mission), 2001. – 555 с.

природу каждого в надлежащем порядке и силе» [св. Дионисий Ареопагит. О Божественных Именах (пер. о. Геннадия (Эйкаловича). Буэнос-Айрес, 1957) (Вершило Р. Порядок).³¹⁰ «Бог всякую вещь так содержит и приводит к ее собственному концу, ради которого она произведена, без всякого превращения в что-либо иное против того, чем она была прежде по природе» [св. Ириной Лионский. Отрывки. Цит. по изд.: св. Ириной Лионский. Творения. М., «Православный паломник», «Благовест», 1996]» (Вершило Р. Порядок).

И это, безусловно, ортодоксальное учение о порядке тварного мира, который Бог, во-первых, создает во всяческом совершенстве; который Он, во-вторых, в качестве Удерживающего продолжает сохранять от разрушения даже после грехопадения человека; и который Он, в-третьих, восстанавливает на основании логосов сущих («будучи Виновником самодейственности каждого из них», «всякую вещь так содержит и приводит к ее собственному концу, ради которого она произведена»).

И вот какой вывод из этой чистейшей Ортодоксии патристики делает Р.В. буквально в следующем предложении:

«Внесение порядка в свою душу составляет суть человеческой культуры» (Вершило Р. Порядок).

Здесь мы видим уже не влияние восточного синергизма (потому что в приведенных святоотеческих цитатах его нет и следа), но пелагианство «собственного производства» вследствие неадекватного прочтения, или (в терминах самого Р.В.) невладение «искусством чтения». В цитатах св. отцов «Виновник» порядка – Один только Бог; у Р.В. – человек, способный «вносить порядок в свою душу». Поэтому, по большому счету, это уже недалеко от пелагианского самоспасения. Источником божественного «порядка» («мира Христова» – в патристической терминологии) для падшего человека может быть только божественная благодать, восстанавливающая природные силы души (природную волю, прежде всего) и возводящая ее к богоподобию. В философии же Р.В. «внесение порядка в душу» вполне доступно всякому «культурному человеку», а значит, и человеку ветхому с его «гномической» волей (что, в свою очередь, составляло суть учения Евагрия и Кассиана). Что, опять-таки, предполагает подобное пелагианскому представлению о первородном грехе как «случайности» произволения прародителей, не изменяющего первоизданного устройства (благородного «порядка») души. Ср.:

*«Кривотул». Я не отрицаю благодати, когда утверждаю, что я так создан Богом, что благодатей Божией моей воле дано или делать что-нибудь или не делать. <...> Как в других тварях сохраняется устав природы, так, в силу однажды данной способности свободного произвола, все предоставлено нашей воле».*³¹¹

«Порядок в душе [это] подчинение человека власти Бога над его душой, предстояние пред Богом. То же что общий для всех ум. <...> Порядок в

310 Вершило Р. Порядок. [Электронный ресурс] / URL:

<https://dvagrada.ru/wiki/Порядок> . Дата обращения: 30.10.2023.

311 блж. Иероним Стридонский. Разговор против пелагиан. Кн.1, 4. Цит. изд. С. 153.

душе обнаруживается в разумной речи» (Вершилло Р. Порядок в душе).³¹²

Например, в «разумной речи» античных философов, которых Р.В. регулярно цитирует в качестве примеров «разумной речи», или «общего для всех ума». Что снова нельзя понять иначе, как то, что «порядок души» присущ человеку по природе, и этот «порядок» (как «врожденная благодать») не нарушается первородным грехом. Получается, между рождаемым в христианах божественной благодатью святой добродетелью «ума Христова» и падшим умом Гераклита нет принципиальной онтологической разницы.

«Философия призвана учить о порядке в тварном мире и о том, что источником порядка в человеческом обществе является порядок в душе человека, предстоящего пред Богом. Подлинная философия говорит о сути бытия, и это позволяет ей давать определения и нравственную оценку людям и обществам. Афинский законодатель Солон говорил: Очень трудно увидеть невидимую меру истинного суждения, и все же только она содержит в себе верное разграничение всех вещей. Гераклит учил: Все человеческие законы зависят от одного, Божественного: он простирает свою власть так далеко, как только пожелает, и всему довлеет, и все превосходит. В этом же ключе Платон и Аристотель указывают, что человек может быть мерилom общественного порядка, потому что Бог является Мерой для его души. Именно этот смысл несет в себе изречение Гераклита о том, что здравый рассудок – у всех общий» (Вершилло Р. Новая философия под защитой Митрофанушки).³¹³

Между тем, по Апостолу, напротив, никакой разницы нет между классической (античной) философией и любой другой – новой (модернистской), в частности. Потому что первая («подлинная философия» для Р.В.) для Апостола – это и есть ложная «мудрость мира сего» (1Кор 1:19), «плотские мудрования» (Рим 8:6), руководствуясь которыми в принципе нельзя ни адекватно познать, ни принять ничего Божьего («потому что плотские помышления суть вражда против Бога; ибо закону Божию не покоряются, да и не могут» (Рим 8:7)).

«...не все понимают написанное Платоном, но всякий человек принципиально способен понять. Если говорить кратко, культура стремится достичь понятности в порядке» (Вершилло Р. Нравственный порядок и человеческая культура).³¹⁴

Что то же самое, по логике, что «человек может, если хочет, не грешить» – у Кривотула. Для Апостола же «написанное Платоном» – это и есть (в терминах Р.В.) «патологическая речь» вследствие хронической «суетности

312 Вершилло Р. Порядок в душе. [Электронный ресурс] / URL:

https://dvagrada.ru/wiki/Порядок_в_душе. Дата обращения: 30.10.2023.

313 Вершилло Р. Новая философия под защитой Митрофанушки. [Электронный ресурс] / URL: <https://antimodern.ru/novaya-filosofiya-pod-zashchitoj-mitrofanushki/> Дата обращения: 30.10.2023.

314 Вершилло Р. Нравственный порядок и человеческая культура [Электронный ресурс] / URL: <https://antimodern.ru/moral-order/>. Дата обращения: 30.10.2023.

ума» (Еф 4:17). Никакого «порядка» в системе Платона нет (что вынужден был признать даже лучший его знаток и ценитель А.Лосев), вернее – «порядка» там не больше, чем у любого другого древнегреческого демагога с претензией на мудрость, или чем у Гегеля с Фейербахом. Поэтому и выведенное из таких источников понятие «порядка в душе человека» у Р.В. оказывается пелагианским, по своей модальности.

У Апостола «порядок» («мир Христов») «в душе» христиан возникает не от «предстояния перед Богом», а от «вселения» Бога в возрожденного благодатью человека («но вы не по плоти живёте, а по духу, если только Дух Божий живёт в вас» (Рим 8:9); «один Господь, одна вера, одно крещение, один Бог и Отец всех, Который над всеми, и через всех, и во всех нас» (Еф 4:5-6)). А «предстояние перед» означает, что Дух Божий продолжает находиться где-то вовне человека, который, руководствуясь писанным и внутренним законом («природной благодатью» – в терминах Пелагия), сам «вносит порядок в свою душу». «...”через всех” [Еф 4:6] означает, что Бог, всех их [примиренных с Ним по домостроительству спасения] преисполняя, чрез них действует, они – покорное орудие, сознательно Его вседействию предавшееся, тогда как другие все сами делать покушаются, а Богу места действовать в себе не дают».³¹⁵ И таковыми (непокорными Богу и покушающимися все делать самостоятельно) являются не только «предстоящие перед» Ним напыщенные пелагиане, доведшие себя до полного «порядка», но и маловеры-полупелагиане, покушающиеся божественному вседействию (через них как Свои орудия благодатно действующему) еще чем-то («своим кровным») содействовать.

«...современное человечество воспринимает беспорядок как нечто более красочное, чем нравственный порядок» (Вершилло Р. Нравственный порядок и человеческая культура).³¹⁶

Прямо как сам Р.В., который аналогичным образом воспринимает приукрашенный «беспорядок» платонизма (его сублимированные страсти, или «гностические добродетели» – в терминах Р.В.) или художественных гениев Ренессанса (с подспудной содомией того и другого, т.е. платонизма и Ренессанса) за «первозданный порядок» и вообще за нечто «разумное» и «нравственное». «Посему я говорю и заклинаю Господом, чтобы вы более не поступали, как поступают прочие народы, по суетности ума своего, будучи помрачены в разуме, отчуждены от жизни Божией, по причине их невежества и ожесточения сердца их. Они, дойдя до бесчувствия, предались распутству так, что делают всякую нечистоту с ненасытностью» (Еф 4:17-19). И эту «суетность ума» и «помрачение в разуме» языческих и неязыческих лжемудрецов и художников («ветхого человека, истлевающего в обольстительных похотях» (Еф 4:22) Р.В. воспринимает и пропагандирует как примеры «порядка в душе» и «разумной речи». И докатывается он до такой

315 свт. Феофан Затворник. Толкование Послания Ефесеянам. М., «Правило веры», 2004. С.356.

316 Вершилло Р. Нравственный порядок и человеческая культура [Электронный ресурс] / URL: <https://antimodern.ru/moral-order/> . Дата обращения: 30.10.2023.

жизни именно путем усугубления полупелагианства восточно-патристического синергизма.

Красноречивое свидетельство этому мы находим на одной из страниц его православно-образовательной энциклопедии.

«"Плод бо духовный есть во всякой благодати и правде и истине" (Еф. 5:9)... По Златоусту, которому последуют Экумений и Феофилакт, благодать, правда и истина, водворяясь в нас благодатию Святаго Духа, изгоняют все страсти, или и водворяются под условием изгнания страстей, о которых доселе писал Апостол» [Феофан Затворник, св. Толкование Послания святого апостола Павла к ефессянам]» (Вершилло Р. Добродетель).³¹⁷

Мы видим здесь, что «по Златоусту» имеет место быть очередная антиномия синергизма: сначала он говорит, что благодать Духа, водворяясь в душе, изгоняет все страсти (что, разумеется, истинно), но следом допускает уже противоположную детерминацию: благодать водворяется «при условии» изгнания страстей как предварительного очищения человеком своей души.

«Содержание истины и преуспевание в делах любви есть только приготовление жилища Христу Господу. Надобно искать, чтоб Он вселился и жил в сем доме. <...> Когда трудом подвижничества и доброделания все чуждое Христу изгонится вон...».³¹⁸

Что исключает одно другое. И что означает, что Златоуст во втором случае в очередной раз неадекватно толкует Апостола, у которого «доселе», разумеется, было сказано то же самое, что и в Еф 5:9, а именно, что и то, и другое (очищение души от страстей и производство святых христианских добродетелей) совершает Один только Дух Божий (о чем можно узнать, в том числе, из любого канонического молитвословия: «Царю Небесный, Утешителю, Душе Истины, Иже везде сый и вся исполняяй, прииди и вселися в ны, и очисти ны от всякие скверны, и спаси, Блаже, души наши»). Потому что если благодати предшествуют какие-либо самоприготовления как достоинства и заслуги, то это уже не благодать, а самоспасение (выполнение человеком функции божественной природы). Поэтому «последование» этому неосознанному полупелагианству Златоуста со стороны «Экумения, Феофилакта», Затворника и т.д. до Р.В. приводит к тому, что ложное мнение синергизма (о способности падшего естества к какому-либо самоочищению от греха) приводит уже к чисто пелагианским тезисам Р.В. (способности ветхого человека к «внесения порядка в душу» и «предстоянию перед Богом» как дальнейшего соработничества спасительной Христовой благодати).

«Еф 4:22. "Отложите вам, по первому житию, ветхаго человека, тлеющего в похотех прелестных". Поелику в крещеных уже совершилось сие отложение, и ветхий человек умер, то отложить надо понимать не как заповедь, а как извещение о совершившемся деле. Та истина о Иисусе, –

317 Вершилло Р. Добродетель. [Электронный ресурс] / URL:

<https://dvagrada.ru/wiki/Добродетель>. Дата обращения: 30.10.2023.

318 свт. Феофан Затворник. Толкование Послания Ефессянам. Цит. изд. С.396.

что вы отлагаете ветхого человека, как только приступаете к Нему и крещаетесь».³¹⁹ Аминь. Но следом – полупелагианский волюнтаризм. «Вы познали Христа не "так-таки" – без всего, – а с вами вот что произошло: **вы отложили**. Но это совершается не как-нибудь механически. **Тому предшествует решение воли, которое и запечатлевается благодатию**; отсюда нравственное обновление, сознаваемое и чувствуемое».³²⁰ Противоречие очевидно: сначала сказано, что благодать Крещения «совершила сие отложение» (что несомненно истинно), а затем – «вы [сами] отложили» («предшествуя благодати»). Во втором утверждении сознание отложения отождествлено с силою, производящей отложение. А значит, действие отложения (его природа) неверно атрибутировано (совершенное Богом приписано человеку, что, как минимум, неблагочестиво). Воля (намерение креститься = очиститься и отложить скверну), конечно, предшествует Крещению. Однако воли тоже предшествует благодать («никто не может придти ко Мне, если не привлечет его Отец» (Ин 6:44)), потому что благодать в деле спасения предшествует всему и потому, будучи всегда первопричиной, именно предопределяет спасение, если оно совершается. Поэтому и решение воли не только запечатлевается благодатью, но и производится ею («Бог производит в вас и хотение, и действие» (Фил 2:13)).

По этой же причине страница «Благодать» в энциклопедии Р.В. «Два града» до сих пор пустует. Зато страниц о разновидностях «порядка» и прочих «добродетелях» в разделе «Религия спасения» и их содержание в преизбытке. Потому что в том-то и суть, что в пелагианстве сверхъестественной благодати Духа для всего этого спасительного «доброделания» не особо и нужно. Достаточно «порядка» как «врожденной благодати» самой «неизменяемой природы человека».

Наконец, о том, что Р.В. в своей «христианской философии» значительно усугубляет полупелагианский синергизм восточной патристики, можно судить по тому факту, что его идеализацию (квазихристианизацию) языческой философии в том же Толковании Послания Ефессянам обличает его же непререкаемый авторитет свт. Иоанн Златоуст. «"Но философы, говорят они, изобрели нечто, вполне заслуживающее внимание и лучше этих басней. Какие же это философы? – Ужели те, которые выдумали судьбу и утверждают, что все существует без Провидения, нет зиждительного Промысла, все сложилось из атомов? Но, говорят, другие признавали Бога. Какие же это, скажи мне? – Не те ли, которые производят души человеческие от душ собак и уверяют людей, что в известное время тот или другой из них был собакой, львом, рыбой? – Доколе не перестанете пустословить?!" "Помрачени смыслом, суще отчуждени от жизни Божия, за невежество суще в них, за окаменение сердец их" (Еф. 4:18) [Златоуст. Беседа 12]. Когда ум – дух – так ниспал и запутался в суету весь, тогда естественно было и всем силам души, жизнь коей, по строю естества нашего, – в духе, не только принять превратное направление, но и

319 свт. Феофан Затворник. Толкование Послания святого апостола Павла к ефессянам. Цит. изд. С. 426.

320 Там же; с.426-427.

замереть. Они и замерли. Жизнь мысленной силы – свет ведения. Когда осуетился ум, света сего не стало, и смысл помрачился. Выпали из него здравые понятия о себе, о цели своей последней, о том, зачем настоящая жизнь, что ожидает его в будущем: все это забыто, забыт и Сам Бог и свои к Нему отношения».³²¹

Таким образом, «неизменяемый порядок» в философии Р.В. является категорией не Священного Писания, как он пытается это представить, но античной философии (платонизма и перипатетизма, в частности). А это, опять-таки, типичный механизм богословского заблуждения в вопросе о первородном грехе, природе и благодати. Подобная логика и привела к сотериологическому волонтаризму Евагрия на Востоке и Пелагия на Западе (а потом еще раз Варлаама на Западе и варлаамитов на Востоке, что побудило Паламу в «Триадах» посвятить немало страниц осуждению эллинского классицизма как источнику их заблуждения, становящегося теперь тем же самым для Р.В.). «Пелагианское лжеучение учило о возможности для человека достигнуть умственного и нравственного совершенства собственными силами и самостоятельной деятельностью. Пелагий отрицал первородный грех, и что смерть есть последствие его. Он не признавал необходимости благодати для спасения. То, что называют благодатью, для него было совершенством разумной воли и естественных способностей души. Его учение проистекало, главным образом, из надменности лжемысленного разума и самопрельщенной мечты о высоте человеческой природы».³²²

Если у св. Отцов тварная природа неизменна только по логосу, то у Р.В. – и по тропосу тоже. Вернее – он, как Евагрий и Пелагий, не видит в этом разницы (как в естественном добре и в сверхъестественном благе). Поэтому «порядком в душе» и способностью его «транслировать вовне» у Р.В. обладают и лучшие представители древнегреческой софистики (Гераклит, Сократ, Платон, Аристотель и др. высокоразвитые содомиты) и классические художники (Да Винчи, Шекспир, Пушкин и др. выдающиеся блудники), так как природа человека принципиально не изменилась после грехопадения, по крайней мере, сохранила в себе все свои потенции совершенства. Поэтому в ней обретаются достаточные силы, чтобы упорядочивать саму себя (т.е. мнить «порядок» у себя в душе, в мышлении, в этике и в речи). Ср.:

*«К<ривотул> ...ты никогда не вырвешь у меня однажды данной Богом свободной воли, не сможешь отнять того, что мне дал Бог, – [того] что я могу, если хочу».*³²³

*«Если у человека порядок в душе, то ему ничто не может помешать сохранить этот порядок».*³²⁴

321 свт. Феофан Затворник. Толкование Послания святого апостола Павла к ефесянам. Цит. изд. Т.2. С.412.

322 Каноны Православной Церкви / епископ Григорий (Граббе) – Канада : Свято-Троицкая Православная Миссия (Holy Trinity Orthodox Mission), 2001. – 555 с.

323 блж. Иероним Стридонский. Разговор против пелагиан. Кн.3, 4. Цит. изд. С.257.

324 Вершилло Р. Упорядоченная душа в Новое время. М., «Антимодернизм.Ру», 2023. С.18.

Конечно, если «природа человека неизменна и в грехе». Только откуда тогда берется «второй род людей» с «беспорядком в душе»? – Оттуда же, откуда они брались у пелагиан: от недолжного («случайного») использования природного «благородства» сил. «А<ттик>. Так если ты говоришь, что я человек, то почему я, желая и даже сильно стремясь не грешить, грешу?

*К<ривотул>. Потому что воля несовершенна. Если бы ты по надлежащему желал, то конечно бы не грешил».*³²⁵

*«К<ривотул>. Бог дал заповеди или возможные или невозможные. Если возможные, то в нашей власти исполнить их если хотим; если невозможные, то мы невиновны если не исполняем чего исполнить не можем. А потому возможные ли дал Бог заповеди или невозможные, человек может быть без греха, если хочет».*³²⁶

Но у Апостола тот факт, что «грех становится крайне грешен посредством заповеди» (Рим 7:9), не упраздняет справедливости осуждения несоблюдающих заповеди, т.е. несмотря на всю невозможность исполнения закона для бессильных перед диктатом первородного греха потомков падшего Адама. Как единственная заповедь поста была дана прародителям для того, чтобы быть основанием их осуждения в случае согрешения, ту же функцию выполняет Ветхий закон для всех потомков Адама, т.е. функцию божественного правосудия. Потому что функцию спасения может исполнить только Божью милость и благодать в отношении уже осужденных и погибших. «...потому что делами закона не оправдается пред Ним никакая плоть; ибо законом познается грех.<...> потому что все согрешили и лишены славы Божией» (Рим 3:20-22). Осуждение всех погибающих в грехе ветхого Адама является необходимым условием оправдания всех избранных праведностью Христа как Нового Адама. «Каков перстный, таковы и перстные; и каков небесный, таковы и небесные» (1Кор 15:48). Тогда как логика пелагианства (старого и нового) принципиально иная, нехристианская, а именно, волюнтаристическая (стоическая или платоническая, кантианская или шеллингианская). Здесь между божественной заповедью как законом должного и человеческой волей как естественной силой для его исполнения существует та или иная однородность (по принципу «нравственного монизма», или «автономии воли», или «имманентности трансцендентного»). Рецепция отдельных аспектов этого волюнтаризма и имманентизма приводит к полупелагианской концепции синергии.

3

Если в Христианстве Бог – это единственный источник порядка, а падший человек – источник беспорядка, то в полупелагианстве Р.В. Бог и человек это «соразработчики» в деле «внесения порядка в душу» и в окружающий мир, или «демиурги» в платоническом смысле. Отсюда другое характерное для полупелагианства заблуждение Р.В. – толкование «Удерживающего» (2Фес 2:7) как православного царя, уже давно «взятого» от мира в лице последнего

325 блж. Иероним Стридонский. Разговор против пелагиан. Кн.1, 7. Цит. изд. С.155.

326 Там же; кн.1, 22 / Там же; с.175.

российского монарха св. Николая Стратотерпца.

*«Порядок в душе правителя, вообще представителей народа, является источником порядка в обществе. Так было долгое время, но вдруг эта связь всюду разрушается, в разных обществах, и даже в Церкви. Был один момент в 1917 году, когда порядок в душе, переживание беспорядка в обществе, невозможность передать этот порядок другим и понимание этой невозможности соединились в одной душе. Это все правильно отразилось в душе Царя-Мученика Николая, то есть Удерживающего, и нашло правильный общественно значимый ответ в его отречении от престола. С тех пор беспорядок в обществе по-прежнему является отражением беспорядка в душе человека. Но порядок в душах более не транслируется вовне, здравый ум не оказывает влияния, христианин не организует общество вокруг себя».*³²⁷

Разумеется, никакого общественного (тем более – нравственного) «порядка» в царской России (как и в императорской Византии) не было. Вернее – его было не больше, чем в нынешней президентско-парламентской России. И беспорядок страстей отдельные василески и русские цари «транслировали вовне» не хуже любого Билла Клинтона или Бориса Ельцина. Отчего обе империи (Византия и Россия) в итоге и пали к ногам нечестивых. Т.е. в том числе – за собственные беззакония.

То же самое касается толкования царской власти как Удерживающего в цезарепапистском смысле (царь своей властью в империи не позволяет ересям как антихристианству взять вверх над верой Церкви). Во-первых, это является диким анахронизмом в отношении Второго Послания Фессалонникийцам, в котором Апостол говорит об «удерживающем теперь» (2Фес 2:7), что означает приписывание Павлу не просто цезарепапизма (который не мог появиться раньше IV в., когда Рим стал христианским), но и цезарепапизма в отношении... Нерона, что является уже просто ахинеей. А во-вторых, сами римские императоры после принятия Христианства в качестве официальной религии Рима были еретиками через одного, начиная со второго по списку императора Констанция II (336-361 гг.), который был арианом, и кончая последним – Константином XI (1449-1453 гг.), который был униатом, сразу после чего Второй Рим и пал, а сам он при этом был убит османцами. Что означает, что многие византийские цари, включая последнего, не то, что не исполняли функцию «удерживающего», согласно его цезарепапистскому толкованию, но буквально сами и являлись «антихристами» в этом смысле (т.е. ересиархами).

Нечто подобное произошло и в царской России. Начатая Екатериной Второй политика веротерпимости была продолжена Александром Первым, который, сам будучи «мистиком», открыл настежь «окно» новому гностицизму Европы. И даже сам царь Николай Второй («взятый удерживающий» у Р.В.)

327 Вершилло Р. Упорядоченная душа в Новое время. М., «Антимодернизм.Ру», 2023. С.18.

поучаствовал в этом процессе своим «Указом об укреплении начал веротерпимости» 1905 г. (побуждаемый к тому натиском начавшейся в России революции), что опять-таки обратно тому, что должен делать Удерживающий в концепции цезарепапизма.

Поэтому логика этой «мифологии порядка» Р.В. все та же, т.е. неосознанно пелагианская, или (в его терминах) «гностическая» (ср: «Вот при Сталине был порядок» – у «православных социалистов»; и «Вот при святом Царе Николае-Удерживающем был порядок» – у цезарепапистов). Если тварная природа человека обладает одним божественным свойством «неизменности» и способна выполнять другую божественную функцию «внесения порядка в душу» даже в падшем состоянии, то, значит, она способна и на еще одну божественную функцию – «удержания» мира от сползания к абсолютному злу и прихода антихриста. Однако, исходя даже из элементарного здравого смысла: ну, какой из царя Николая был «Катехон», если он даже своих вольнодумных генералов не смог в подчинении удержать и от банальной обиды на всех отречение подписал? Тогда уж старик Байден на роль «удерживающего» больше подходит: он-то хоть две другие крупнейшие мировые современные державы (Россию и Китай) на правах глобального гегемона «сдерживает в экономическом развитии» (столетие спустя после «взятия» резиденции того «недоудерживающего» кучкой дегенератов-большевиков).

*«...основная странность нашего времени: история кончилась [с отъятием Удерживающего], и она продолжается».*³²⁸

Это, действительно, странно. Только это странность не нашего времени, но самой «мифологии порядка» Р.В. Если история продолжается (что очевидно), значит, Удерживающий пока не взят. И тогда никакой странности нет. Просто полупелагианство, как всегда, путается даже в простых вещах.

При этом все это у Р.В. существует одновременно с ортодоксальными формулировками и понятиями, в том числе – о том, Кто, на самом деле, является Удерживающим. «В мире Божиим порядок удерживается Промыслом Божиим и не нуждается в усилиях человеческих».³²⁹ Надо же, как просто «странность» объясняется. Или: «в религии самоспасения человек спасает себя сам, хотя и делает при этом оговорку, что спасает себя сам лишь “отчасти”, лишь наполовину. Как замену Божественному чуду религия самоспасения предполагает человеческое содействие, синергию. Синергия есть мысленный ход, диалектический мотив, который появляется в западной мысли в Новое время. В этом мифе есть умозаключение, рассказ, но выражен он одним словом. Учение о синергии непосредственно связано с создаваемым богочеловечеством. <...> Синергия несовместима с учением о спасении, о благодати, с христианским учением о Боге и о человеке. Для спасения нужен и Спаситель, и спасаемый, но они нужны в совершенно разных смыслах, которые надо оговаривать или подразумевать. Синергия невозможна с

328 Вершилло Р. Упорядоченная душа в новое время. Цит. изд. С.20.

329 Там же; с.19.

богословско-философской точки зрения, потому что совместное действие может быть только у единоприродных деятелей. Слова Апостола Павла об апостолах как «сотрудниках Богу» означают, что «мы, учащие, говорит, есмы сотрудники Божии, содействующие намерению Его, спасти всех хотящего; но не мы содеватели или дарователи самого спасения». Синергия – это никакое не учение, а указание на то, что непонятно, кто именно действует в Таинстве» (Вершилло Р. Синергия).³³⁰ Здесь все уже очень точно и достоверно, кроме одного – утверждения, что такое понимание «синергии» свойственно только «религии самоспасения Нового времени», потому что многое из перечисленного свойственно и восточной (евагрианско-кассианской) концепции синергии, чему в нашей книге уже приведено множество наглядных примеров и неопровержимых доказательств.

Кроме того, ложные антропологические мнения Р.В. оказываются в противоречии с богословием другого непререкаемого авторитета для него – арх. Феофана Полтавского. «Против учения о первородном грехе автор [митр. Антоний (Храповицкий)] делает возражение в том смысле, что нравственно ответственными мы можем быть только за те поступки, в которых принимает участие наше сознание и наша свободная воля» [как, по сути, это обстоит и в учении Р.В. о «нравственном порядке»]. «А этого нельзя сказать о первородном грехе, который мы получаем по наследству от наших прародителей. <...> Осуждать нас, потомков Адама, за грех наших прародителей было бы с этой точки зрения величайшей несправедливостью. Поэтому необходимо предположить, что осуждены мы не за прародительский грех, а за наши собственные грехи, которые от века были ведомы Всеведающему Богу. Приведенные возражения против церковного учения о первородном грехе давно были известны в догматической богословской литературе. Оно высказывалось еще пелагианами в 5-м веке. <...> Но в действительности эти возражения являются не столь неопровержимыми, как они представляются на первый взгляд. <...> в Адаме пала [именно] человеческая природа. <...> [поэтому] за свое учение [митр. Антоний] подлежит осуждению Карфагенского собора» (Архиепископ Феофан Полтавский и Переяславский. Доклад об учении митрополита Антония (Храповицкого) о догмате Искупления).³³¹ Далее по тексту идут традиционные штампы отечественного академического богословия в оценке учения Августина (который, дескать, по причине рокового незнания небесного языка эллинов, чего-то в этом вопросе недопонял, хотя недопоняли Апостола как раз греки-оригенисты V в.), поэтому мы это опускаем как «последование» восточных отцов друг другу даже в недомыслиях. Суть же в том, что богословие Карфагена это и есть богословие блаженного Августина, первоверховного учителя Вселенской Церкви в догмате первородного греха и его Искупления Христом как единственной заслуги благодати спасения.

330 Вершилло Р. Синергия. [Электронный ресурс] / URL:

<https://dvagrada.ru/wiki/Синергия>. Дата обращения: 30.10.2023.

331 Архиепископ Феофан Полтавский и Переяславский. Доклад об учении митрополита Антония (Храповицкого) о догмате Искупления. [Электронный ресурс] / URL: <https://antimodern.ru/pervorodnyj-grekh-doklad-ob-uchenii-mitr-antoniya/>

Поэтому аргумент Р.В. о том, что «вопрос это недоступен нам на богословско-философском уровне» несостоятелен, поскольку это опровергается даже его собственным экспертом арх. Феофаном («в действительности эти [пелагианские] возражения являются не столь непроверяемыми, как представляется»). А значит, это следует понимать как признание «недоступности» решения этого вопроса в концептуальных построениях самого Р.В., поскольку в богословии св. ап. Павла и Карфагена (блж. Августина) он решен с предельной ясностью, последовательностью и доступностью. Иными словами, «непознаваемость» вопроса соотношения благодати и воли возникает у этого уважаемого автора именно по той причине, что в его собственной философии обнаруживаются типично пелагианские антропологические и сотериологические элементы (в частности, представление о злой воле потомков ветхого Адама как отнюдь не детерминированной первородным грехом «случайности» вопреки якобы сохраняющейся в падшем человеке «неизменности природы»), что делает его учение, в целом, путанным и что является отличительной чертой полупелагианства.

Таким образом, на примере религиозной философии Романа Вершилло мы лишней раз убеждаемся в обоснованности нашей критики концепции синергизма не только в ее богословско-модернистской форме как возрождении классического пелагианства (в нравственном монизме Храповицкого и почвенничестве Достоевского, в частности), но и в святоотеческой форме, в учении преп. Иоанна Кассиана, в первую очередь, некритическое восприятие которого последующим Восточным Преданием привело к возникновению в нем множества противоречий в вопросе соотношения благодати и воли и, в частности, в вопросе сотериологической детерминации (причинно-следственной связи в деле спасения, или соотношения божественного предопределения и предведения). Утешением ему может служить только то, что сейчас быть полупелагианином – это и значит быть «самым православным». Потому что остальные теперь – просто пелагиане (прямо в чистом виде канонов Карфагена). Поэтому и памятники Достоевскому с музеями Толстому начинают уже расти в монастырях РПЦ, как грибы.

«Против Собеседника» Проспера и Собор в Диосполе против Пелагия

Свое опровержение учения преп. Кассиана о «сотрудничестве» божественной благодати и человеческой воли в деле спасения Проспер Аквитанский строит на демонстрации содержащегося в нем внутреннего противоречия, подобного тем, что мы уже неоднократно показывали в восточно-патристической литературе. «...в начале собеседования его учение не расходится с истинным учением, и оно заслуживало бы справедливых похвал, если бы впоследствии не впало в заблуждение и не отклонилось от своей первоначальной правоты» (Проспер Аквитанский. О благодати и свободе воли против Собеседника. Гл.2 / www.virtusetgloria.org).³³² Истинным Проспер называет учение блж. Августина о том, что сверхъестественная благодать в деле спасения предшествует и предопределяет не только добродетельную жизнь христиан, но и саму их волю к ней, поскольку последняя предварительно внушается благодатью Святого Духа точно так же, как производит затем ее осуществление, по апостольскому принципу «Бог производит в вас и хотение, и действие, по Своему благоволению» (2Фил 2:13), кафолическую истину чего засвидетельствовали Карфагенский собор 418 г. И это учение, говорит Проспер, присутствует в сочинениях Кассиана одновременно с противоположными утверждениями, т.е. с обратной детерминацией, когда благодать привлекается инициативой самого человека, поскольку тот обладает достаточной к этому свободой природной воли как возможностью выбрать между истинным благом и злом и поэтому оказывается достойным благодати.

«Ибо, когда Бог видит, что мы склоняемся к добру, он направляет и укрепляет нас: призови Меня в день скорби; Я избавлю тебя, и ты прославишь Меня» (Пс.49:15)».

Кто не видит, что это учение приписывает свободной воле заслугу, которая предшествует благодати, и говорит, что [Божия] благодать является слугой свободной воли [человека], и [что Бог] воздает по заслугам, а не дает дар? Это утверждение было осуждено на синоде епископов Палестины» [т.е. еще до Карфагена на Соборе в Диосполе 415 г.] «и анафематствовано самим Пелагием» (Проспер Аквитанский. О благодати и свободе воли против Собеседника. Гл. 9. / www.virtusetgloria.org).

Столь же неправомерно, по мнению Проспера, соединение Кассианом этих противоположных утверждений в одно (т.е., собственно, в синергическую концепцию «сотрудничества благодати и воли»). «Ибо Церковь осудила одно из этих двух утверждений и поддержала другое. Тот союз между ними, который отстаивает твоя новая система, никак не примиряет их; он неоправданно представляет соборную позицию как ошибочную, а

³³² Проспер Аквитанский. О благодати и свободе воли против Собеседника (Degratia et libero arbitrio contra Collatorem (433 г.)) / Рус пер. с англ.: Евгений Жуков. Краснодар, 2021 г. / www.virtusetgloria.org / P. De Letter, S.J., p.h.d., s.t.d. Professor of Dogmatic Theology St. Mary's College Kurseong, India. Westminster, Maryland the Newman Press London Longmans, Green and Co. 1963

пелагианскую – как верную» (Проспер Аквитанский. О благодати и свободе воли против Собеседника. Гл.5 / www.virtusetgloria.org).

Что касается аспекта именно противоречия (а не синтеза) у Кассиана, то Проспер показывает его следующим образом. «...в начале <...> он делает совершенно католическое заявление:

"Из этого видно, что не только начало дел наших, но и добрые помыслы имеют источником Бога, который изначально вдохновляет нас доброй волей и дает силу и возможность совершить те вещи, что мы праведно желаем <...>

И далее, сказав, что всякое усилие к добродетели нуждается в Божьей благодати, он добавляет такие похвальные слова:

"Как все эти вещи не могут быть желаемы нами без божественного вдохновения, так не могут они быть достигнуты без Его помощи. <...> Поэтому покровительство Бога всегда нераздельно присутствует с нами"

в том смысле, что в целом Бог не оставляет даже тех, кто оставляет Его, или что Бог следует за всеми, кого Он сначала отправляет в путь:

"И когда Он видит в нас какие-либо проявления доброй воли, то тотчас просвещает и укрепляет ее, побуждая к спасению, давая рост семени, которое Сам насадил, либо, которое, как Он видит, возникло благодаря нашим усилиям. <...> Благословенный не только внушает святые желания, но и дает все для их исполнения в жизни, а также указывает путь спасения тем, кто пребывает в заблуждении".

Здесь он еще может сказать, что имел в виду происхождение доброй воли, начало которой дает или вдохновляет Сам Бог, потому что мы можем понять, что эти **спасительные усилия исходят из сердец, уже озаренных благодатью**; и поэтому эти добрые усилия можно назвать человеческими, потому что сам человек получил только силу для их совершения, и только их семена должны быть приписаны их Создателю» (Проспер Аквитанский. О благодати и свободе воли против Собеседника. Гл.2 / www.virtusetgloria.org).

Между тем, если проследить весь ход мысли Кассиана, следует обратить внимание на то, что он «имеет в виду» не совсем то и не «в том» (т.е. католическом) «смысле» понимает даже то, каким образом Бог является «источником добрых помыслов и дел», или того «вдохновения желания» как их «начала», которые Проспер оценивает (вернее – допускает) как ортодоксальные, соответствующие учению Карфагена и самого Апостола. Из контекста учения Кассиана в его целом становится понятным, что его понимание соотношения благодати и воли гораздо ближе к учению Пелагия, чем кажется на первый взгляд.

Суть последнего заключалась в сотериологическом деизме. Благодать для Пелагия – это тварные добродетели, которые раз и навсегда дарованы природе человека и поэтому являются неотъемлемыми атрибутами этой природы. Основная идея пелагианства состояла в том, что никаких

дополнительных действий Бога для спасения не требуется, поскольку благодатные силы сообщены Богом самой человеческой природе в акте ее творения, как то: ум (способный знать добро и зло) и свобода воли (способная выбирать добро и непреклонно следовать ему). Поэтому Бог здесь является «источником всякого блага» как его Творец, а не как его Промыслитель и Податель («благодать Бога и помощь не подаются нам для отдельных действий, но заключаются в свободном решении, или в законе и учении»). И хотя даже сам Пелагий вынужден был осудить такую концепцию благодати на Соборе в Диосполе 415 г., где это учение было зачитано по сочинениям его ученика Целестия (ранее осужденного на Карфагенском соборе 411 г.), как показало дальнейшее исследование Августина, сам Пелагий как в своем сочинении «О природе» (405 г.), так и в своих последующих (за его оправданием в Диосполе) устных и письменных свидетельствах «вообще не говорит ни о какой благодати Бога, за исключением той благодати, которую он отождествляет с нашей природой, сотворенной [Богом] со свободным решением» (св. Августин, епископ Гиппонский. О деяниях Пелагия. 17.41 / www.virtusetgloria.org).³³³ Поэтому и в Диосполе дополнительная «помощь Божия» была допущена Пелагием только как умножение Богом все тех же сил естества, а не как духовное воскрешение умерщвленного грехом ветхого человека, внушение Богом Своей благой воли и Его действие в человеке Своей сверхъестественной силой. И очень похоже на то, что Кассиан понимал «начало добрых дел и помыслов» подобным образом, т.е. в значении тех же естественных (природных) добродетелей и способностей, которые Бог только количественно увеличивает в христианах. В таком случае, заблуждение Кассиана оказывается даже серьезнее того, которое Проспер констатирует как противоречие (одновременное присутствие истинного и ложного учения).

«Благодать – не информация, не дополнительная сила, делающая путь добродетели менее трудным, но единственная возможность увидеть Христа. Не случайно, одно из парадоксальных высказываний Августина в “Исповеди”, в той или иной форме встречающаяся во многих местах произведения, – “повели мне, Господи, и дай силы выполнить то, что повелеваешь” (лат.: *Da quod jubes, et jube quod vis* или же: *In vanum, Domine, præcipis, si tu ipse non das, quod præcipis*), – вызвала гневную реакцию Пелагия, вошедшего в историю с именем “противника благодати”» (иер. Августин Соколовски. Учение святителя Августина Иппонского о благодати как нравственная парадигма жизни во Христе).³³⁴ И когда Кассиан предлагает даже формально ортодоксальные дефиниции (за которые Проспер его хвалит), он, судя по всему, вкладывает в них подобное пелагианскому значению тварности благодати как ее врожденности человеческой природе. Это объясняет и ту легкость, с которой Кассиан, к возмущению Проспера, переходит к прямо

333 св. Августин, епископ Гиппонский. О деяниях Пелагия (De gestis Pelagii (416 г.)). 17.41 / Рус пер.: Д. В. Смирнов, 2023 г. / www.virtusetgloria.org / Augustinus. De gestis Pelagii. Patrologia Latina. Ed. J.-P. Migne. Parisiis, 1865. Vol. 44. Col. 319–360.

334 иер. Августин Соколовски. Учение святителя Августина Иппонского о благодати как нравственная парадигма жизни во Христе [Электронный ресурс] / URL: <https://bogoslov.ru/article/1243274>.

противоположным утверждением, потому что сам Кассиан никакого противоположного смысла в них не вкладывал, потому что значение самих его «кафолических» формул было уже вполне пелагианским. Иными словами, хотя Проспер и допускает, что «здесь еще можно сказать, что он имел в виду происхождение доброй воли, начало которой дает или вдохновляет Сам Бог, потому что мы можем понять, что эти спасительные усилия исходят из сердец, уже озаренных благодатью», Кассиан имел в виду ту же «природную благодать свободной воли», что и Пелагий, а не «озарение» человека нетварной (сверхъестественной) благодатью Святого Духа, которой падший человек априори лишен по непреложному закону первородной греховности. Поэтому «спасительные усилия» здесь могут «исходить» из самого человеческого естества и его природных сил, которые могут быть приведены в действие и самим человеком, и Богом, «содействие» Которого не выходит за пределы только увеличения этой «врожденной благодати». То же самое, по подтвердившемуся в дальнейшем подозрению Августина, стало причиной и оправдания Пелагия на Соборе в Диосполе: «Епископы не подозревали, что Пелагий говорит это о природе, а не о той [небесной, призывающей и оправдывающей нас] благодати, о которой они узнали из апостольской проповеди» (св. Августин, епископ Гиппонский. О деяниях Пелагия. 30.55 / www.virtusetgloria.org).

«Но в главе 9 он [Кассиан] продолжает в таких словах:

"Поэтому человеческому разуму нелегко понять, как Господь дает просящим, открывається ищущим и открывает стучащим, но, с другой стороны, Он обретается теми, кто не жаждал Его, открывається среди тех, кто Его не искал, и простирает руки к тем, кто не верит в Него и противится Ему, упорствуя в беззаконии".

Именно здесь, в связи с разделением, которое мы не принимаем, он вводит свое утверждение, которое [можно выразить примерно] так: многие приходят к благодати без помощи благодати и имеют желание просить, искать и стучать благодаря готовности своей собственной свободной воли; однако те же самые свободные воли в других людях, как [он] говорит, настолько ослеплены в своем отвращении от Бога, что никакая проповедь не может призвать их обратно, если они не будут привлечены и направлены силой Божьей. Как будто все многочисленные действия божественной благодати в душах людей не означают в точности, что она делает их желающими из нежелающих! Так, что каждый [будто], кто обладает разумом, может прийти к вере [своим собственным] усилием воли! <...>. Итак, слишком быстро наш спорщик упустил из виду свое первое рассуждение, слишком быстро он с переменчивым легкомыслием отошел от своего собственного правого мнения» (Проспер. Аквитанский. О благодати и свободе воли против Собеседника. Гл.2 / www.virtusetgloria.org). Но Кассиан, очень похоже на то, как раз ничего из вида и не упустил, по той причине, что никакого качественного различия между «силой воли» и «силой Божьей» не видит, то и другое считая «многочисленными действиями божественной благодати» как присущей самому человеческому естеству силе. Поэтому он способен и сам начать

желать того же, чего желает Бог Своим благоволением, поскольку сила, которую Бог затем подает для осуществления этой воли не отличается от нее по своей природе.

«Кафолический учитель, почему ты отказываешься от учения, которое сам исповедовал? Почему ты удаляешься от безмятежного света истины и теряешься в дымной тьме заблуждений? Почему ты не приписываешь то, чему удивляешься в тех, кто просит, ищет и стучит, той же благодати, которой они желают? Ты видишь их добрые усилия и святой нрав, и сомневаешься, что это Божьи дары? <...> Когда ты замечаешь их усердную молитву, их прилежные искания, их многократные стуки, почему ты не понимаешь, **исходя из самой природы этих фактов, что именно благодать произвела их?**» (Проспер Аквитанский. О благодати и свободе воли против Собеседника. Гл.2 / www.virtusetgloria.org). Но не потому ли Кассиан все этого не замечает, что он не различает именно «самой природы этих фактов», т.е. естественных и сверхъестественных даров Божьих, святых христианских и природных добродетелей ветхого естества, находя те и другие «производными благодатью» самой человеческой природы либо только преумножаемыми Богом, что и составляло суть пелагианской концепции «благодати»?

«К<ривотул>. Я утверждаю и то и другое: и то есть дело благодати Божией, что мы созданы такими, и [то, что] в каждом деле порознь мы подкрепляемся ее содействием <...> Содействие Божие не отстраняется, когда твари сохраняются благодатию однажды данной свободной воли. Ибо если без Бога и без Его помощи в каждом деле я ничего не могу делать; то Он не будет справедливо ни награждать меня за добрые дела, ни наказывать за злые, но в том и другом случае будет принимать или осуждать свою помощь. <...> Я не отрицаю благодати, когда утверждаю, что я так создан Богом, что благодатей Божией моей воле дано или делать что-нибудь или не делать.<...> Как в других тварях сохраняется устав природы, так, в силу однажды данной способности свободного произвола, все предоставлено нашей воле» (блж. Иероним Стридонский. Разговор против пелагиан. Кн.1, 2-5).³³⁵

Однако даже в том случае, если заблуждение Кассиана не прямо тождественно учению Пелагия и в нем, действительно, присутствует только то внутреннее противоречие полупелагиаста, которое Проспер описывает, одно только оставление Кассианом возможности воле ветхого человека самой привлекать «помощь» божественной благодати попадает под 5-е и 6-е постановления Карфагенского собора 418 г., учение которого является догматическим для Вселенской Церкви (216-й и 217-й каноны Карфагенских соборов 393-419 гг. в «Книге правил» (1839 г.)). О том, что в этих правилах Карфагена классифицируется как пелагианское и осуждается не что иное, как именно мнение о том, что воля к принятию благодати спасения может предшествовать действию благодати на волю, производящей в ней само это

335 Творения блаженного Иеронима Стридонского. (Библиотека творений св. отцов и учителей церкви западных). Ч. 5. Киев, тип. Корчак-Новицкого, 1879. С.152-153.

желание, об этом свидетельствует сам идейный вдохновитель осуждения пелагианства на Карфагенских соборах и основной автор этих канонов блж. Августин в своем последующем сочинении «Об упреке и благодати» (427 г.), адресованном тем же южно-галльским сторонникам «сотрудничества воли и благодати», которым адресовал свое сочинение Проспер в лице их лидера преп. Кассиана как «наиболее сведущего в знании Священного Писания среди наших оппонентов» (Против Собеседника, гл.2). «Ведь нужно понять, что благодать Божия через Господа нашего Иисуса Христа, – **[это та благодать], которой единственно освобождаются люди от зла и без которой вовсе не делают ничего доброго, мысля ли, желая, любя или действуя**; ибо не только познают по ее указанию, что надлежит делать, но и благодаря ее присутствию с приятностью делают то, что знают. Этому самого вдохновения доброй воли и дел просил апостол для тех, кому говорил: Мы молим Бога, чтобы вы не делали никакого зла, не для того, чтобы нам показаться, чем должны мы быть, но чтобы вы делали доброе» (2Кор 13:7)» (блж. Августин. Об упреке и благодати. 3).³³⁶ То же самое еще раз повторено в Послании епископов Карфагенского собора 418 г. папе Зосиме: «Мы постановили, что <...> благодать Бога, [подаваемая] через Иисуса Христа, нашего Господа, помогает нам не только в познании праведности, но и в ее совершении, для [всех] отдельных действий, так что **без этой благодати мы не в силах иметь, мыслить, говорить и делать ничего из того, что относится к истинному и святому благочестию**» (Смирнов Д.В. Постановления Карфагенского собора 418 г. Предисловие переводчика / www.virtusetgloria.org).³³⁷

То же самое касается концепции «достоинства» (благодати, милости, спасения и т.п. словосочетаний сотериологического значения), на полупелагианскую двусмысленность которого мы неоднократно указывали в отношении восточно-патристической литературы, в целом. Это также находит себе подтверждение в обстоятельствах церковного процесса над Пелагием. «...как сказал Пелагий,

“Бог подает все благодатные дары тому, кто достоин их получить, как Он дал их апостолу Павлу”.

Я бы не беспокоился по поводу этого его ответа, если бы он не касался того дела, которое следует защищать с величайшей заботой; а именно, [меня беспокоит то], как бы не подверглась нападению благодать Божия, если мы станем молчать и пренебрежем столь великим злом. Ведь поскольку Пелагий не сказал: “Бог подает [благодатные дары], кому Он захочет”, но сказал: “Бог подает все благодатные дары тому, кто достоин их получить”, у меня, когда я это читал, не могло не возникнуть подозрения. Поистине, и само имя благодати, и связанный с этим именем смысл упразднятся, если [будет

336 Блаженный Августин. Антипелагианские сочинения позднего периода. М., АСТ-ТРАСТ, 2008. С.218-219.

337 Смирнов Д.В. Постановления Карфагенского собора 418 г. Предисловие переводчика [Электронный ресурс] / URL: https://www.virtusetgloria.org/trasnlations/counsils/carthage_418/cathage_council_418_00.html.

считаться, что] благодать не подается даром, а ее получает тот, кто этого достоин. Или, быть может, кто-нибудь скажет, что я наносу оскорбление апостолу, поскольку не говорю, что он был достоин благодати? Напротив, я нанесу оскорбление апостолу и навлеку на себя наказание в том случае, если не буду верить тому, что говорит сам апостол. <...> Итак, всякому, кто достоин, [награда вменяется] по долгу. А если это долг, то это не благодать; ведь благодать подается, а долг отдается. Поэтому благодать подается недостойным, чтобы [затем] достойным был отдан долг. Но **Сам [Бог] делает так, чтобы достойные имели все то, что Он намеревается им воздать; и Он же [прежде] даровал недостойным то, чего они не имели**» (св. Августин, епископ Гиппонский. О деяниях Пелагия. 14.33 / www.virtusetgloria.org). Блестящее доказательство истинного учения, как всегда у Блаженного. Спасаются достойные как достигшие «святости, без которой никто не увидит Господа» (Ев 12:14). Но вопрос заключается в том, как априори недостойные (носители филогенетической греховности) становятся достойными: а). «свободной волей и трудами»; б). «по благодати»; в). «свободной волей и трудами с помощью благодати»? И правильный ответ – только по благодати, потому что «Бог Сам делает так, чтобы достойные имели [хотели и делали] все то, что Он намеревается им воздать». «Но благодатию Божиею есмь то, что есмь; и благодать Его во мне не была тщетна, но я более всех их потрудился: не я, впрочем, а благодать Божия, которая со мною» (1Кор 15:10).

В то время как концепция «достоинства» Кассиана, по сути, совпадает с концепцией Пелагия.

«Из этого видно, что по достоинству и усердию слушающих благодать Господня внушает слово говорящим» (Преподобного отца Иоанна Кассиана пресвитера на 10 собеседований отцов, пребывавших в скитской пустыне, к епископу Леонтию и Елладию посланных. 1-е Собеседование, гл.23).³³⁸

Наглядным примером того, насколько сама идиома «достоинство благодати» двусмысленна и чревата пелагианским прочтением, является примечание переводчика к русскому переводу «Собеседований»:

«Здесь перечисляются шесть условий услышания молитвы <...> во-первых, надо быть достойным услышания, а грешников Бог не послушает» (там же; с.344).

Между тем все церковные молитвы – это молитвы именно грешников, из сознания своего недостойнства (причем сознания, производимого той же благодатью) взывающих к Богу о милости очищения их благодатью и спасения. Тогда как предложенное (с подачи Кассиана) переводчиком объяснение «условия услышания молитвы» было анафематствовано не только на Карфагенском соборе 418 г. (постановления 7 и 8), но даже самим Пелагием (хотя и вынужденно) на Диоспольском соборе 415 г. (св. Августин,

338 Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. Перевод с латинского. Сергиев Посад, Свято-Троиц. Сергиева лавра, РФМ, 1993. С.187.

епископ Гиппонский. О деяниях Пелагия. 6.16 / www.virtusetgloria.org). И происходит это потому, что уже у самого Кассиана в формуле «достоинства благодати» допускалась возможность того, что заслуга принадлежит самой воле (а не является заслугой благодати, «озаряющей» волю ветхого человека и освобождающей ее от рабства греху). «В третьей главе Целестий писал, что <...> “сама благодать помещена в моей воле; [она зависит от того], буду ли я достоин или недостоин”. <...> На все это Пелагий ответил <...> “анафематствую всякого, кто этого придерживается”. Собор сказал: “Святой Собор принимает тебя, таким вот образом осуждающего превратные слова”» (св. Августин, епископ Гиппонский. О деяниях Пелагия (De gestis Pelagii (416 г.). 14.30 / www.virtusetgloria.org).

Предположение о том, что Кассиан (как и Пелагий) «не различает» именно «самой природы» естественных добродетелей ветхого человека и «святых» добродетелей нового человека во Христе (а значит, и «гномической» и «природной» воли – в терминах Максима) получает многократное подтверждение в его «Собеседованиях». Вот только некоторые красноречивые тому свидетельства.

«...некоторые думают, что иудеи делами закона заслужили только нынешнюю жизнь, но слова Господа показывают, что это не так. Когда Его спросили о вечной жизни, Он указал на заповеди закона, сказав: "Если хочешь иметь жизнь вечную, соблюди заповеди" (Матф. 19:17). Отсюда мы понимаем, что тот, кто соблюдал закон в свое время, имел жизнь вечную». «"Остаток спасен по избранию благодати" (Рим 11:5). Избрание по благодати — это вера, так же как дела — это избрание по закону. Иначе, что это за избрание, где нет разницы в заслугах?» (Пелагий. Комментарий на Послание Римлянам. Гл. 10,5; 11,5 / Рус.пер.: www.virtusetgloria.org).³³⁹

Ср. у Кассиана:

«"Но легко увидеть, что спасение относится к нашей собственной воле, о которой сказано: "Если захотите и послушаетесь, то будете вкушать блага земли" (Ис.1:19) <...>

И он продолжает собирать тексты из Писания, которые кажутся взаимно противоречивыми, чтобы поставить лицом к лицу дары благодати и усилия человеческой деятельности. Таким образом, он может разделить человечество на две группы: тех, кого спасает Божья благодать, и тех, кого закон и природа делают праведными» (Проспер Аквитанский. О благодати и свободе воли против Собеседника. Гл.3 / www.virtusetgloria.org), где одно от другого (природная, или законная «праведность» и «благодать спасения»)

339 Пелагий. Комментарий на Послание Римлянам / Рус.пер. [Электронный ресурс] / URL: https://virtusetgloria.org/trasnlations/pelagius/comments_on_romans/pelagius_on_romans_00.htmlwww.virtusetgloria.org / Pelagius's Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans. By Theodore S. de Bruyn. Oxford Early Christian Studies. Oxford: Clarendon Press, 1993

отличается только количественно, но не качественно (разностью самих природ). «После этих цитат он заключает следующим образом:

“...во всем этом является и благодать Божья, и наша свобода воли, потому что даже если своими собственными усилиями человек может подвигнуться к поиску добродетели, он всегда нуждается в помощи Господа”

Что же стало с верным утверждения, которое он высказал в начале:

“Из этого видно, что не только дела, но и добрые помыслы имеют источником Бога, который изначально вдохновляет нас доброй волей и дает силу и возможность совершить те вещи, что мы праведно желаем”?» (Проспер Аквитанский. О благодати и свободе воли против Собеседника. Гл.3 / www.virtusetgloria.org).

Но в том и суть, что у Кассиана с первым утверждением, в котором Проспер видит ортодоксию, «ничего не стало», потому что в нем он утверждал то же самое, что во втором (пелагианском). А именно: благодатная «помощь Божия» и природная сила воли, которой можно достигать праведности как достоинства спасения – это силы одной природы, или даже буквально одна и та же сила природной воли, которую Творец просто усиливает в тех своих разумных творениях, которые прилагает к этому собственные усилия либо подает ее тем, кто совсем о ней не радеет. Что в любом случае предполагает недооценку Кассианом филогенетического изменения природной воли человека в злую «гномическую» в падшем Адаме (хотя это и выражено у него более умеренно, чем у Пелагия, вовсе отрицавшего какое-либо влияние первородного греха на природу). И тогда слова «дает силу и возможность совершить желаемое» означают у Кассиана только количественное умножение Богом вложенной в природу и сохраняющейся в ней после грехопадения воли к добру.

Ср. о «помощи закона» у Пелагия: «Первое из этих [зачитанных высказываний Пелагия] — что он написал в своей книге: “Никто не может быть без греха, если он не обладает знанием закона”. Когда это было прочитано, Собор спросил: “Ты ли высказал это, Пелагий?”, и он ответил: “Хотя я и сказал это, но не в том смысле, в каком это понимают они. Я не сказал, что тот, кто обладает знанием закона, не может согрешить, но [хотел сказать], что знание закона помогает ему не грешить, как написано: “Он дал им закон в помощь” (Ис 8.20). Выслушав это, Собор сказал: “Эти слова Пелагия не чужды Церкви”» (св. Августин, епископ Гиппонский. О деяниях Пелагия. 1.2 / www.virtusetgloria.org).

Между тем это учение (показавшееся Собору истинным из-за лукавой риторики Пелагия) было обратным учению Апостола: ветхому человеку невозможно быть без греха независимо от знания или незнания закона. «...так что заграждаются всякие уста, и весь мир становится виновен пред Богом, потому что делами закона не оправдается пред Ним никакая плоть; ибо законом познается грех. Но ныне, независимо от закона, явилась правда Божия, о которой свидетельствуют закон и пророки, правда Божия через веру в Иисуса Христа во всех и на всех верующих, ибо нет различия, потому что

все согрешили и лишены славы Божией, получая оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе» (Рим 3:20-24).

Вот еще пара убедительных подтверждений сказанному (т.е. очень близкому к пелагианскому пониманию «помощи благодати» у Кассиана и поэтому отсутствию у него противоречия между формально ортодоксальными и противоположными по детерминации формулами).

«Далее, чтобы более четко определить, что люди получают по своей свободной воле, а что по благодати, ты добавляешь:

"Ибо не по своему желанию человек наслаждается хорошим здоровьем, и не по своей воле исцеляется от болезней. <...> Но из этого становится ясным, что благодаря совершенству нашей природы, даруемой благодатью Творца, порой являются в нас первые начатки доброй воли, которые, однако, без помощи Бога не могут достигнуть совершенства добродетелей, о чем свидетельствует апостол, говоря: желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу (Рим. 7:18)".

Согласно этому утверждению, [получается, что] ты ошибался, когда говорил раньше:

"Из этого видно, что не только дела, но и добрые помыслы имеют источником Бога, который изначально вдохновляет нас доброй волей и дает силу и возможность совершить те вещи, что мы праведно желаем".

Но нет, ты не ошибался. Твое первое утверждение ни в коем случае не было ошибочным. И тебе не следовало выдвигать другое, противоположное утверждение. Ты был прав, заявляя, что наше спасение происходит по благодати, но теперь ты утверждаешь, что оно происходит от даров [самой] природы и от свободной воли» (Проспер Аквитанский. О благодати и свободе воли против Собеседника. Гл. 4 / www.virtusetgloria.org).

Между тем, повторим, собственная позиция Кассиана, на самом деле, еще ближе к позиции Пелагия, чем Проспер великодушно изображает. У Кассиана «здоровье», которое мы получаем «по благодати», это онтологически то же самое, что «спасение по благодати» (как «помощь закона» = «помощь благодати» у Пелагия). То и другое мы получили как «совершенство нашей природы» в самом ее сотворении в качестве «благодати Творца». Иными словами, в спасении у Кассиана, как и у Пелагия, нет ничего сверхъестественного. «Благодать» для них – это божественная «помощь» посредством природы самого человека, либо написанного закона, либо чего-то другого однородного человеку, а не превышеестественное действие Святого Духа на человека, принципиально превосходящее пределы его природных возможностей, дарующее человеку чудесную силу божественной природы, исключительно благодаря которой и становится возможным его спасения. Поэтому

«временное отсутствие благодати, или оставление Божие, святой

Давид почитал столь полезным, что и не молился о том, чтобы совершенно ни в чем не быть оставляемым Богом, зная, что это и несообразно с человеческою природою и не совсем полезно для желающего достигнуть совершенства; а просил только, чтобы само оставление было в меру, говоря: "не оставляй меня совсем" (Пс 118, 8)» (Преподобного отца Иоанна Кассиана пресвитера на 10 собеседований отцев, пребывавших в скитской пустыне, к епископу Леонтию и Елладию посланных. 4-е Собеседование, гл.6).³⁴⁰

Даже так. И сравним это с канонической молитвой св. Антиоха из «Вечернего правила» («многого ради милосердия Твоего никогдаже отлучайся мене, раба Твоего, но всегда во мне почивай») и с тем, что понимают под «благодатью» Августин и Проспер. «В самом деле, **претерпевать воздействие — это нечто большее, чем быть руководимым**, — ведь тот, кем руководят, делает что-то сам, и для того им и руководят, чтобы он правильно это делал; а в отношении того, на кого воздействуют, с трудом можно подумать, что он сам нечто делает. Однако же благодать Спасителя предоставляет нашим волеиям столь великий дар, что апостол, не сомневаясь, говорит: "Те, на кого воздействует Дух Божий [воздействуемые Духом Божиим. – Прим. пер.], — они суть сыны Бога" (Рим 8:14)» (св. Августин, епископ Гиппонский. О деяниях Пелагия. 3.5 / www.virtusetgloria.org). «Неужели же могущественная Божья благодать привлечет к Сыну только тех, кого она сначала громко порицала, или низложила наказанием, или поразила ужасом, и не окажет никакой своей силы на умы людей, которые с живой надеждой и горячим желанием устремляются за обетованиями Искупителя? <...> И кто может постичь и выразить внутреннюю радость, с которой посещение Божественной благодати приводит души к стремлению к тому, от чего они бежали, любят то, что ненавидели, алкают того, от чего отвращались, и **во внезапном и чудесном преобразении** то, что было закрыто, открывается; то, что было тягостно, становится легким; то, что было горько, [теперь] сладко, то, что было неясно, [становится] очевидным? <...> Итак, **Тот, Кто просветил сердце Матфея**, когда он был мытарем, и Павла, когда он преследовал Церковь, – **Тот же, Кто послал свет в сердца Закхея и разбойника**, распятого вместе с Господом» (Проспер Аквитанский. О благодати и свободе воли против Собеседника. Гл.8 / www.virtusetgloria.org).

Отсюда и соответствующая концепция воли у Кассиана, т.е. как однородной с благодатью силы, благодаря чему становится возможным само их «сотрудничество». Первородный грех здесь принципиально не изменяет «благодати творения» как природной силы души. Поэтому никакого «противоположного утверждения» Кассиан у себя не видит, потому что в то утверждение, которое Проспер оценивает, как истинное, Кассиан вкладывает тот же пелагианский смысл сохранения природной силы воли как «дара благодати Творца» и после грехопадения. Поэтому для начала процесса спасения здесь не является обязательным условием действие сверхъестественной силы другой (божественной, нетварной, оживляющей

340 Цит. изд. С.226-227.

мертвое) природы.

"Две вещи, а именно, благодать Божья и свободная воля, кажутся противоположными друг другу, но они находятся в согласии, и мы должны следовать им в равной степени, чтобы не оказалось, если мы отнимем одну из них у человека, что мы нарушили правило церковной веры". <...>

[Но ведь] **вещи одного качества не уменьшают, а увеличивают это качество, если их соединить вместе...**» (Проспер Аквитанский. О благодати и свободе воли против Собеседника. Гл. 5 / www.virtusetgloria.org). Совершенно верно (или что и требовалось доказать). Именно это Кассиан и утверждает: «благодать Божья и свободная воля» – это «две вещи одного качества», или одной природы, различные только количественно. Поэтому даже в тех случаях, когда Кассиан исповедует ортодоксальную детерминацию (определение воли благодатью как особым «внушением Божиим»):

«как начало благого расположения полагается в нас особенным внушением Божиим, когда Он или Сам непосредственно, или посредством увещания через какого-нибудь человека, или крайними обстоятельствами привлекает нас на путь спасения, так равно и совершенство добродетелей подается Им же» (Преподобного отца Иоанна Кассиана пресвитера на 10 собеседований отцев, пребывавших в скитской пустыне, к епископу Леонтию и Елладию посланных. 3-е Собеседование, гл.19).³⁴¹

он оказывается на позициях Церкви только в аспекте непосредственности благодатного действия как «адресной помощи», т.е. конкретного божественного действия на конкретного человека, в то время как Пелагий в себе оставался деистом, для которого «благодатные дары» всегда опосредованы «законами природы» (хотя припертый к стенке в Диосполе Пелагий и осудил это крайнее пелагианство в учении своего последователя Целестия). Однако при этом Кассиан по-прежнему остается на позициях пелагианства в аспекте однородности благодати и природы человека. А это самое главное. «Поэтому те братья, которые выдвинули это мнение в качестве обвинения, поняли его в том смысле, что [Целестий] объявляет душу и Бога обладающими одной и той же природой <...> они восприняли его слова так, как будто, по его мнению, душа и Бог тождественны по состоянию и по силе» (св. Августин, епископ Гиппонский. О деяниях Пелагия. 35.65 / www.virtusetgloria.org).

Именно в определении **природы самой благодати** и заключается принципиальное отличие истинного учения от ложного, так что заблуждение в главном у Кассиана тянет за собой и другие ошибки. «...кафолические судьи» (четырнадцать палестинских епископов, услышавших на Соборе в Диосполе исповедование Пелагием благодати) «не могли подумать ни о какой иной благодати, кроме как о той, о которой нас многократно научает апостольское наставление. Ведь <...> эта **благодать — не природа, но <...>**

341 Цит. изд. С.221.

оживотворяющий дух» (св. Августин, епископ Гиппонский. О деяниях Пелагия. 6.20 / www.virtusetgloria.org). Притом что сам Пелагий, напротив, на том Соборе под благодатью подразумевал как раз силу той же природы, что и воля, что и стало основной причиной инициирования Августином нового церковного суда над Пелагием в Карфагене. Поэтому в Диосполе с предложенной Пелагием формулой «помощи благодати» произошло, по сути, то же самое, что с теми формулировками Кассиана, которые Проспер счел истинными и только противоречащими его противоположным (в сознании Проспера) высказываниям. «Итак, когда епископы услышали слова Пелагия: “Обратившийся от грехов человек может быть без греха благодаря собственному труду и благодати Бога”, они сочли, что тот исповедал именно эту» [животворящую, божественную по своей природе] «благодать, которая, как они знали, общепризнана в католической Церкви». Однако внимательное ознакомление Августином с учением Пелагия и, прежде всего, с его сочинением «О природе» (405 г.) не оставило сомнений, что под «благодатью» тот разумел ту же сотворенную разумной и доброй «природу». «В этой книге ему был предложен такой же вопрос, поскольку и раньше уже многих возмущало в нем то, что он выступает против благодати Бога. И Пелагий [в ответ] высказался вполне откровенно, назвав благодатью Бога то, что наша природа, когда была создана, получила возможность не грешить, поскольку эта природа создана со свободным решением» (св. Августин, епископ Гиппонский. О деяниях Пелагия. 10.22 / www.virtusetgloria.org).

Поэтому обоснованным оказывается сам подход Проспера к разбору учения Кассиана, где он использует те же принципы, которые использовал Августин в отношении учения Пелагия о «свободном решении» и «вспомогательной» (и однородной этому волюнтаризму) «благодати». В результате окончательный вердикт, который Проспер выносит учению Кассиана, содержит в себе все признаки того же «умеренного» пелагианства, с помощью которого Пелагий сумел оставить в неведении Собор в Диосполе. «Итак, вот чему учит наш автор в этих предложениях, вот что он пишет и распространяет в опубликованных трактатах. Когда Адам согрешил, душа его не пострадала, и его свободная воля, по которой он согрешил, осталась неповрежденной. Знание о том, что добро, что зло, было дано ему, и он [его] не потерял, и [тогда получается, что и] его потомки не могли потерять то, что не потерял он сам. Каждая душа от природы обладает семенами добродетелей, заложенными в ней по милости Творца. С их помощью любой человек может, если пожелает, предвосхитить милость Божью, правильно используя свой природный разум, и таким образом заслужить Его помощь, чтобы легче достичь совершенства. Ибо тот, кто обладает только теми дарами, которые ему были даны, и не имеет ничего своего, не достоин ни похвалы, ни заслуг. Мы также должны остерегаться, чтобы не отнести все заслуги святых к Богу так, чтобы не показалось, что человеческая природа сама по себе не может сделать ничего доброго. Ее природные силы настолько не повреждены и совершенны, что она способна без помощи Бога бороться с дьяволом и переносить любую его жестокость и даже самые жестокие мучения. Все люди обладают этой способностью от природы, но не все готовы использовать свои

врожденные добродетели. Но благодать Творца ко всем людям так велика, что Он с похвалой принимает тех, кто приходит к Нему по своей воле, и привлекает других против их воли, когда они сопротивляются; таким образом, Он является помощником тех, кто хочет, и Спасителем тех, кто не хочет. И поскольку в Церкви одна часть верующих становится праведной по благодати, другая – по собственной воле, те, кого природа возвысила, имеют больше славы, чем те, кого освободила благодать. Свободная воля в потомках Адама так же способна совершать всякое доброе дело, как и в Адаме до согрешения» (Проспер Аквитанский. О благодати и свободе воли против Собеседника. Гл.20 / www.virtusetgloria.org).

Таким образом, именно учение Августина о сверхъестественности благодати «как внутренней, чудесной и невыразимой силе Божией (*mirabilis et ineffabilis potestas Dei*), «непосредственно производящей в сердцах людей благие изволения (*bonas voluntates*)» (Фокин А.Р. Августин. Христология и сотериология / Православная энциклопедия. М., Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000. Т.1. С.93-109), делающей «претервающих» такого рода «воздействие Святого Духа» «сынами Божиими»; и его же учение об освобождении этой сверхъестественной благодатью «злой» (гномической, ветхой) воли падшего человека от тоталитаризма первородного греха делает его подлинным ортодоксом, или паламитом до Паламы, и принципиально отличает его концепцию и благодати, и воли, не только от Пелагия с его «свободой воли» как «природной благодатью», но и от учения преп. Кассиана, где отчетливо прослеживается аналогичное учение о тварности благодати и возможности спасения (с «помощью» этой тварной «благодати») гномической волей.

На Соборе в Диосполе Пелагий из-за угрозы отлучения пошел на компромисс, допустив возможность человеку быть без греха, прибегнув к двусмысленной (софистской) формуле «помощи благодати», чего оказалось достаточным для восточных епископов (увидевших или допустивших верное содержание), но было совершенно недостаточным для Августина, который пронизательно увидел в этом совсем не тот смысл, который требовался, т.е. который был у Апостола. «Но мы приняли не духа мира сего, а Духа от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога» (1Кор 2:12), «потому что Бог, повелевший из тьмы воссиять свету, озарил наши сердца, дабы просветить познанием славы Божией в лице Иисуса Христа. Но сокровище сие мы носим в глиняных сосудах, чтобы преизбыточная сила была Богу, а не нам» (2Кор 4:6-7). «...уже во время совещания клира в Иерусалиме в 415 г., а позднее и на Соборе в Диосполе, Пелагий отказался от столь радикальной интерпретации этого тезиса [“человек может быть без греха, если захочет”] и стал утверждать, что человек может быть без греха “благодаря собственному труду и благодати Бога” [Aug. Gest. Pelag. 6.16]. Тем самым Пелагий, казалось бы, признал необходимость благодати для освобождения от грехов. Однако именно это признание вызвало у Августина серьезные подозрения; он понимал, что мало употребить слово “благодать”, но требуется еще и связать с ним правильное осмысление. Чтение сочинения Пелагия “О природе” убедило Августина в том,

что Пелагий может называть благодатью совсем не ту благодать, признания необходимости которой для духовной жизни требовал от него Августин. Пелагий действительно опирался на предельно широкое представление о благодати; он считал, что и природа человека, и его разумная свобода, и нравственные заповеди Ветхого Завета, и спасительное учение Нового Завета, и церковные таинства — все это благие дары Бога человеку, все это — благодать» (Смирнов Д.В. Предисловие переводчика / www.virtusetgloria.org).

Практически то же самое можно сказать и о Кассиане, о его концепции свободной воли и благодати как «помощи Бога», где не различаются естественное (человеческое, тварное, ветхое) и сверхъестественное (божественное, нетварное, новозаветное). «Ведь сообразно Ветхому Завету обещается и уделяется все то, чего [люди] страстно желают сообразно ветхому человеку. А для тех [благ], которые в этом случае прообразовываются и которые относятся к Новому Завету, требуются новые люди»; [поэтому] «вполне заслуженно возмутились дети обещания, дети пребывающего на небесах вечного свободного Иерусалима» [авторы подданного на суд Собора в Диосполе обвинения Пелагия], «когда им показалось, что это апостольское и католическое различие устраняется словами Пелагия» [и всех других, которые] «наносит оскорбление Новому Завету, если его уравнивают с Ветхим [Заветом]» (св. Августин, епископ Гиппонский. О деяниях Пелагия. 5.14-5.15 / www.virtusetgloria.org). А то, что среди праведников Ветхого завета мы видим несомненные примеры святости (пророков, в частности), означает лишь то, что они всемогуществом той же благодати, даровавшей им спасительную веру в грядущего Сына Божьего, Искупителя грехов мира, уже являлись сынами нового, а не ветхого обетования. «Те [праведники], которые даже в то [ветхозаветное] время по благодати Бога поняли это различие, сделались детьми обещания и были сочтены в тайном замысле Бога наследниками Нового Завета, хотя они и соблюдали надлежащим образом Ветхий Завет, данный в соответствии с распорядком времен по Божественному установлению ветхому народу» (св. Августин, епископ Гиппонский. О деяниях Пелагия. 5.14 / www.virtusetgloria.org).

И наоборот. Как Кассиан вкладывал в ортодоксальные формулы пелагианское содержание, так Августин и Проспер склонны были вкладывать в сами пелагианские термины Кассиана и других полупелагианцев («сороботничество», «содействие», «сотрудничество», «помощь») ортодоксальное значение. А именно, значение все того же теозиса (обожения), т.е. «сотрудничества» с Богом людей уже озаренных Его благодатью по принципу «святой да освящается ещё» (Откр 22:11), или «благодать на благодать» (Ин 1:16), что является формулой спасения у Августина (О благодати и свободном решении. 20-21). «Потому что вы <...> приняли Духа усыновления, Которым взываем: “Авва, Отче!” Сей самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы — дети Божии. А если дети, то и наследники, наследники Божии, сонаследники же Христу, если только с Ним страдаем, чтобы с Ним и прославиться» (Рим 8:15-17). Если синергия онтологически возможна только между субъектами одной природы (т.е. как

действия одной природы, как это обстоит в пелагианской концепции дополнительной «помощи» тварной «благодати» в отношении другой тварной «благодати свободной воли»), то подлинная христианская синергия со сверхъестественной благодатью может быть только у святых как сынов человеческих, ставших «богами (сынами Божьими) по благодати», т.е. такими существами человеческой природы, в которых «воипостазирована» благодать как нетварная сила божественной природы, благодаря чему становятся возможными совместные деяния, или общее дело Бога и святых. «... представьте себя Богу, как оживших из мертвых, и члены ваши Богу в орудия праведности» (Рим 6:12). «Ибо, как в одном теле у нас много членов, но не у всех членов одно и то же дело, так мы, многие, составляем одно тело во Христе, а порознь один для другого члены. И, по данной нам благодати, имеем различные дарования» (Рим 12:4-5).

Поэтому Августин сначала принял решение Собора в Диосполе, оправдавшего пелагианское содействие благодати и воли, а затем добился осуждения самого Пелагия в Карфагене, когда стало понятным, что тот вкладывает в эту формулу ложное учение, т.е. всю ту же пелагианскую однородность благодати и воли. Поэтому когда Августин принял решение Диосполя, он не мог сделать это иначе, кроме путем вложения ортодоксального содержания в предложенную там Пелагием компромиссную формулу (хотя сам Пелагий, повторим, продолжал стоять на своем учении и вкладывал его в новую, двусмысленную формулу полупелагианства). И толкование Августина заключалось как раз в том, что можно говорить о «содействии благодати и воли» в отношении святых (предопределенных и избранных) как уже озаренных сверхъестественной благодатью. «Освобождение воли благодатью» от рабства греху у Августина и Проспера означает не что иное, как «природную» (в терминах Максима) человеческую волю Христа. Она же является и достоянием святых как «нового человека во Христе». Воля святых является атрибутом нового творения, рожденного от Христа как нового Адама, а не гномической (противоестественной) волей, рожденной от ветхого Адама. Но поскольку природа нового Адама и нового человека «обожена», значит, обожена и воля святых (как она изначально обожена у Христа). «Воипостазирование» божественной благодати означает становление сверхъестественного акциденций (приобретенным свойством) индивидуальной природы святых по принципу «взаимообщения» (в терминах Максима) природ нового Адама, а значит, и нового человека во Христе. Воля святых это природная (первозданная), а не падшая гномическая воля. Эта воля нового человека является тварной, но действовать она способна не только своей природной силой, но и силой обитающей в новом человеке благодати как природным свойством божественной природы. Поэтому в отношении святых, как и в отношении Христа, можно говорить как о моноэнергизме благодати, или (в терминах Максима) «новом богомужнем действии» (сверхъестественном как единственной производительной силе всего, относящегося собственно к спасению как присущего Одному Богу, «ибо в тот час дано будет вам, что сказать, ибо не вы будете говорить, но Дух Отца вашего будет говорить в вас» (Мф 10:19-20)), так и о синергии как

сотрудничестве обоженной природы святых с божественной благодатью, или совместных деяниях Бога и святых.

В то время как концепция синергии Пелагия (предложенная им в Диосполе) и Кассиана (предложенная им после Карфагена) предполагает содействие благодати именно гномической воле по причине понимания самой благодати как дополнительной тварной силы. Именно это и было осуждено сначала в Диосполе в 415 г., затем повторно в Карфагене в 418 г. (по многочисленным разъяснениям Августина до и после Карфагенского собора) в отношении учения Целестия и Пелагия, и затем еще раз в Аравсионе в 529 г. в отношении учения полупелагиан, что было тождественно компромиссному (и, по-прежнему, ложному) исповедованию Пелагия в Диосполе в его собственном толковании.

Ложность полупелагианской концепции синергии заключается в том, что в результате лежащей в ее основе идее однородности благодати и воли, складывается ложная концепция достоинства, или заслуги спасения, которая оказывается принадлежащей воли наряду с благодатью, или, одновременно, человеку и Богу. В то время как воля нового человека сама является «произведением» благодати, поэтому и «достоинство» тоже детерминируется ею (т.е. является одним из даров благодати), и вся заслуга спасения человека воистину принадлежит Одному Богу. Благодать Божия всегда подается сначала недостойным, чтобы затем достойным можно было отдать долг. Но Сам Бог делает так, чтобы достойные приобрели все то, за что Он намеревается им воздать. Поэтому Он же прежде подает недостойным то, чего они не имеют, а именно, дар достоинства. В применении к известной формуле Восточной традиции «отдай кровь – и прими Дух» это означает, что ее можно толковать и пелагиански, и ортодоксально (апостольски, церковно). Пелагианским будет толкование в духе Кассиана: отдание своего кровного силою гномической воли, способной предварять благодать и, тем самым, заслуживать ее. А апостольским будет толкование в духе Августина: пролитие своей крови ради Христа само является результатом сверхъестественного действия благодати на волю, поэтому дарование за этот подвиг спасения (или дара усыновления) есть действие благодати, вознаграждающей первый дар благодати, которым производится достоинство получить больший дар. Поэтому силой, которой освобожденная от рабства греху воля нового человека оказывается способной привлекать (заслуживать) божественную благодать, является сила самой благодати, озарившей и покорившей волю, потому что тварное (человеческое) не может определять (пересиливать) нетварное (божественное), а нетварное может это делать в отношении тварного. «...он призвал, и на него сошел дух премудрости (Прем 7:6-7)». Но и то, что он захотел призвать, само было следствием призыва его Духом Премудрости. «Ведь именно этим Духом [Божиим], а не силами собственной воли руководимы те, кто суть сыны Бога; именно этот Дух воздействует на них» (св. Августин, епископ Гиппонский. О деяниях Пелагия. 3.6 / www.virtusetgloria.org). «Итак, вера [действительно] добывается благодати, способствующей деланию добрых дел, однако мы, разумеется, никакой верой

не заслуживаем того, чтобы иметь саму веру, но милосердие Господа предваряет нас [ср. Пс 58. 11], чтобы дать нам ту [веру], посредством которой мы следуем за Господом» (св. Августин, епископ Гиппонский. О деяниях Пелагия. 14.34 / www.virtusetgloria.org).

Каноны Карфагена и проблема консенсуса

Отсутствие согласия и единства богословского сознания в сотериологическом вопросе корреляции благодати и воли дает о себе знать не только множеством уже приведенных нами примеров внутренних противоречий, присутствующих в концепции синергии преп. Иоанна Кассиана (опротечиво принятой за каноническое учение в Православной Церкви, как, впрочем, и в Католической), но и другими не менее красноречивыми примерами и историческими фактами.

Например, решения того же Собора в Диосполе в 415 г. (на котором, напомним, был оправдан Пелагий, пошедший ради этого на компромисс и признавший необходимость «помощи благодати», т.е. исповедовавший, по сути, ту же синергию воли и благодати, которую вскоре предложил и Кассиан), решение этого Собора было по-разному оценено самими его противниками августианцами. В частности, если блж. Иероним Стридонский вовсе отказался признавать Диоспольский собор православным, назвав его «несчастливым», то блж. Августин нашел возможность правильного истолкования его новой формулы. «Помощь благодати» для Августина означала «сотрудничество» благодати с предварительно возрожденной ею же природой «нового человека», т.е. с обоженной человеческой природой нового Адама (а не с падшей природой с ее гномической волей ветхого Адама, как это обстояло у Пелагия и Кассиана, где такое восстановление природы не требовалось). Иными словами, в концепции Августина речь шла о «синергии» благодати как сверхъестественного действия Бога с... самой же сверхъестественной благодатью, действующей через природную волю нового человека, по принципу «И от полноты Его все мы приняли, благодать на благодать...» (Ин 1:8). «За благодатью творения должна следовать **благодать претворения** — прежде чем воля сможет свободно искать Бога. Это второе проявление благодати, также предшествующее человеческой инициативе, выражается в призвании, приуготовлении и обращении воли и все это **является внутренним действием Духа**. Внешнего вспомоществования недостаточно ибо преобразования требует сама падшая человеческая природа».³⁴² В то время как, по Иерониму, Диоспол согласился именно на пелагианское содержание синергической формулы, или как раз на «внешнее вспомоществование», что было, конечно же, неприемлемым и для Августина, потому что содействие благодати и падшей природы означало бы тварность благодати (по причине однородности действий в любой синергии как необходимого условия самой возможности сложения этих сил в одну).

Еще более яркий пример существенно отличия толкований (как далекой от консенсуса ситуации в церковном сознании) представляют собой решения последовавшего за Диоспольским Карфагенского собора 418, где

342 Уивер Р. Божественная благодать и человеческие действия: исследование полупелагианских спора. Цит. изд.С.154

пелагианство усилиями Августина было, наконец, окончательно осуждено. Во-первых, это касается различного понимания даже, казалось бы, такого фундаментального и нормативного для всех догмата веры, как догмат первородного греха. Если в канонах Карфагена однозначно выражено учение Августина о том, что на всех потомков павшего Адама переходит не только последствия первородного греха («страстность, тленность и смертность» ветхой природы как «плоти» в терминах Апостола, что включает в себе и аналогичные качества воли, т.е. ее тленность как неизбежную переменчивость ко злу и ее «плотской» характер как ориентированность на похоти тела), но что наследуется, прежде всего, сама вина за Адамов грех; то в восприятии этого догматического учения уже в патристической литературе (как восточной, так и западной) появляется полупелагианская тенденция толкования наследования только «повреждения природы», но скепсиса в отношении наследования и вины. Что уже предполагало скрытую полемику с богословием Карфагенского собора 418 г., потому что наказание умерших некрещенных младенцев, аналогичное наказанию остальных грешников как имеющих личные грехи, как раз и означало (и было принципиальным для Августина) наследование всеми потомками именно вины за грех Адама как атрибута самой павшей природы. Иначе наказание (и как само восприятие этой поврежденной природы всем человеческим родом, и как посмертное возмездие за один только первородный грех в случае младенцев) было бы наказанием без вины, что абсурдно. В то время как божественная премудрость и справедливость такого положения дел для Августина заключались в том, что вменение первородного греха в вину всем потомкам совершившего этот грех ветхого Адама делало возможным само спасение нового человека, которому точно так же вменялось (только уже в качестве единственной заслуги) оправдание как наследование праведности нового Адама, Искупившего эту вину Своей Кровью. Поэтому когда в модернистском богословии это полупелагианское сомнение в наследовании вины перерастает в прямое отрицание, это является уже самым настоящим пелагианством и попадает под анафемы Карфагена.

Наконец, еще более наглядным примером того, что полного согласия в этом догматическом вопросе в Церкви, к сожалению, никогда не было и, тем более, нет теперь (когда пелагианство возродилось во всех Поместных Церквях в небывалых прежде масштабах), является тот факт, что тем, кто приложил руку к оставлению полупелагианской лазейки для этой ереси был не кто иной, как Проспер Аквитанский, богословие которого совершило эволюцию, обратную эволюции Августина. А именно, если Блаженный начинал свою борьбу с пелагианством как раз с умеренных позиций полупелагианской синергии (из-за чего ему приходилось в последних трудах прямо признавать ошибочность своих ранних формулировок), но более глубокое исследование вопроса поставило перед ним необходимость исповедования монергизма благодати как единственной производительной силы спасения, а значит, и безусловность предопределения к нему; то Проспер, начинавший, как яркий защитник августианской концепции самовластия благодати от нападков полупелагиан, впоследствии, наоборот, пошел на попятную, т.е. стал исповедовать синергию

благодати и воли и во многом в том же двусмысленном толковании, за которое сам обличал Кассиана в своем труде «Против Собеседника». Так, если после смерти Августина в 430 г. «Проспер обвиняет критиков Августина в том, что они отрицают радикальность грехопадения Адама, они отдают предпочтение точке зрения раннего Августина, согласно которой избрание основывается на Божественном предвидении веры порожденной человеческим деятелем по сравнению с его более зрелым учением о вере, которая сама по себе является даром Божиим»,³⁴³ потому что в этот период «Проспер был убежден, что разница между Августиновой и Кассиановой точкой зрения на действие благодати является следствием различного понимания падения Адама»,³⁴⁴ то по ходу полемики это понимание изменяется у Проспера как раз в сторону понимания Кассиана, что являлось характерным признаком пелагианства для Августина.

Окончательным подтверждением этого стала коррекция Проспером не толкования богословия, но уже самих текстов Августина. «Переходя к вопросу об обстоятельствах исчезновения 3-го постановления (Карфагена 418) из наиболее распространенной редакции постановлений Карфагенских Соборов, необходимо прежде всего подчеркнуть, что, судя по всему, редакция без 3-го постановления появилась сравнительно рано. Как уже было сказано выше, в документе «Авторитетные суждения предшествующих епископов апостольского престола о благодати Божией», который, вероятнее всего, был составлен Проспером Аквитанским в последний период его жизни, приводится нумерация постановлений («глав») Карфагенского Собора 418 г., позволяющая предполагать, что составитель документа опирался на текст без 3-го постановления. Поскольку Проспер Аквитанский с 440 г. жил в Риме, занимая должность секретаря и помощника папы Римского Льва I Великого (440–461) и работая в папской канцелярии, логично предположить, что именно он либо по собственной инициативе, либо по указанию папы Льва удалил 3-е постановление из текста решений Карфагенского Собора 418 г. Эта гипотеза хорошо согласуется с тем, что Проспер (в этот поздний период) и папа Лев, сохраняя уважительное отношение к Августину и разделяя в целом его учение о благодати, стремились смягчить крайние моменты в августовской концепции предопределения. Хотя напрямую тема предопределения в постановлениях Карфагенского Собора 418 г. вообще не затрагивается, вопрос об участи умерших без принятия крещения младенцев имеет с ней тесную внутреннюю взаимосвязь. Августин считал, что предопределение имеет своим основанием лишь волю Бога спасти или не спасти того или иного человека; в таком случае оказывается, что не принявшие крещения младенцы погибают не потому, что Бог предвидит их будущие грехи (Августин настаивал, что невозможно предвидеть то, чему не суждено совершиться), а исключительно потому, что Бог решает не подать им благодати крещения, которая могла бы освободить их от того первородного греха, из-за которого они идут в вечную погибель. Именно этот вывод, логически следующий из 3-го постановления, смущал

343 Уивер Р. Божественная благодать и человеческие действия: исследование полупелагианских спора. Цит. изд. С.149.

344 Там же; с.153.

Проспера, который в поздний период стал склоняться к чуждой Августину мысли о том, что основанием предопределения является предведение Богом будущих добродетелей или грехов человека. Поскольку в случае умирающих без крещения младенцев такое предведение невозможно, Проспер, вероятнее всего, посчитал богословски неудачным и соблазнительным содержание 3-го постановления, в котором специально обращается внимание на посмертную участь не принявших крещение младенцев, и принял решение удалить его из текста. Таким образом, уже в 40–50-х гг. V в. в Риме существовало две редакции текста постановлений: полная с 3-м постановлением и сокращенная без него». ³⁴⁵ Таким образом, за удалением 3-го канона Карфагенского собора из истин веры стояло не что иное, как именно сомнение в наследовании вины за первородной грех и готовность признать только наследование порчи природы, что для Августина было равносильно превратному исповедованию Пелагия в Диосполе, т.е. делало весьма вероятным неверное понимание и остальных канонов Карфагенского собора, потому что в них, несомненно, содержится единое и взаимосвязанное учение.

То, как часто менялось отношение Римского престола даже к самому Пелагию (а не то что к различным аспектам его ереси), так что его то осуждали, то оправдывали не только разные Папы, но даже один и тот же (как это было в случае Папы Зосимы, причем вообще без каких-либо, хотя бы лукавых, изменений позиции Пелагия), также служит дополнительной иллюстрацией того, насколько этот вопрос непростой и уже только поэтому дискуссионный. «Подобает бо и ересем в вас быти, да искуснии явлени бывают в вас» (1Кор 11:16). Но даже несмотря на то, что Сам Господь такого «искусного» в лице Августина указал (так что инициированное им осуждение пелагианства в канонах Карфагена вошло в догматическое учение Вселенской Церкви, на четырех последующих Соборах которой Августин был прославлен в лике Учителя Церкви), разномыслия не только не прекратились, но начались уже в церковной рецепции самих правил Карфагенского собора 418 г., которые были подвергнуты редакции не какими-то тайными агентами Пелагия, но самим Проспером Аквитанским. «Таким образом, в Западной и в Восточной Церквах 3-е постановление могло считаться вполне православным, хотя оно не было широко известно и отсутствовало в основных (на Западе) или во всех (на Востоке) канонических сводах, вследствие чего до Нового времени не было предметом специального обсуждения богословов и канонистов». ³⁴⁶ Иными словами, именно с Проспера в Католической церкви и начался процесс замещения августианской концепции предопределения как монергизма благодати в деле спасения на синергическую концепцию предведения заслуг Кассиана, осуждение которой ранее сам же Проспер и добивался (и что почти век спустя было доведено до конца на Втором Аравсионском соборе усилиями другого августианца Фульгенция Руспийского).

В полной мере понять мотивы Августина в его бескомпромиссном решении

345 Смирнов Д.В. Постановления Карфагенского собора 418 г. Предисловие переводчика / www.virtusetgloria.org.

346 Там же.

вопроса участи умерших некрещенных младенцев должно помочь то, что одновременно Августин не просто допускал спасение «через огонь» уже осужденных грешников из числа умерших в смертных грехах христиан, но столь же категорично настаивал на этом (как и на осуждении некрещенных младенцев), что также автоматически становилось предметом скепсиса и спора со стороны умеренных пелагиан. «Сочинение “О деяниях Пелагия” (415 г.) является одним из немногих трудов Августина, относительно которых есть весомые основания утверждать, что они были известны не только на Западе, но на Востоке. Из письма Августина Кириллу Александрийскому известно, что ок. 417 г. среди латиноязычных жителей Александрии возник спор относительно слов Августина в сочинении “О деяниях Пелагия” о том, что некоторые грешники могут получить спасение “через огонь”. Отрицавшие справедливость этого мнения утверждали, что Августин не мог такого написать и что экземпляр его сочинения испорчен еретиками. Чтобы прояснить вопрос, владелец рукописи, некий Иуст, отправился к Августину в Гиппон, где сверил свою копию с оригиналом и убедился, что копия является верной. Сообщая об этом Кириллу Александрийскому, Августин призывал его расследовать, не являются ли противники его сочинения приверженцами пелагианства, и, если это окажется так, позаботиться об их исправлении».³⁴⁷

Так вот логика Августина заключалась в том, что спасительными являются только дела, совершенные благодатью, или (в терминах Восточной Традиции) «в Боге», или «во Христе». Поэтому некрещенные младенцы, даже не имея никаких личных грехов, но не получив этого единственного спасительного действия благодати, не могли наследовать Царства Славы, уготованного Христу и тем, «которые Христовы». В то время как крещенные, даже имея добровольно совершенные впоследствии тяжкие грехи, могли, а в иных случаях даже должны были получить прощение после осуждения их «дела» на адские муки. Почему же «такая несправедливость», возмутятся носители пелагианского сознания? – Именно потому, что спасительными являются только действия благодати, а не действия воли. Поэтому одного таинства крещения как сверхъестественного действия Бога может оказаться достаточно для спасения человека (т.е. если он входит в число predeterminedных к спасению). Потому что и спасение тех, кто, получив благодать крещения, затем много потрудился и многого достиг в праведности, также происходит действием одной только благодати. Иными словами, как одни избранные получили милость (или благодать, что одно и то же на латыни Августина) быть праведными при жизни; так другие избранные должны были получить эту же милость после осуждения их смертных грехов, и они спасались «через огонь» божественного Суда. Как всегда у Блаженного, достоверное положение (слова Апостола) доведено до логического конца во всех направлениях. «Я, по данной мне от Бога благодати, как мудрый строитель, положил основание, а другой строит на [нём]; но каждый смотри, как строит. Ибо никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос. Строит ли кто на этом основании из золота, серебра, драгоценных камней,

347 Смирнов Д.В. Постановления Карфагенского собора 418 г. Предисловие переводчика / www.virtusetgloria.org.

дерева, сена, соломы, — каждого дело обнаружится; ибо день покажет, потому что в огне открывается, и огонь испытает дело каждого, каково оно есть. У кого дело, которое он строил, устоит, тот получит награду. А у кого дело сгорит, тот потерпит урон; впрочем сам спасется, но так, как бы из огня» (1Кор 10-15). В то время как логика пелагианства и полупелагианства – это всегда логика волюнтаризма: спасительными являются только (или в том числе) действия самой воли (по принципу «свободный выбор – заслуга – воздаяние»). Поэтому здесь все ровно наоборот: добровольно грешившие после крещения не могли спастись, а добровольно не грешившие младенцы не могли быть осуждены. Для Августина же любые тварные действия (в том числе – движения воли) не имеют сотериологического измерения. Спасение является прерогативой исключительно божественной природы. Что в очередной раз подтверждает безукоризненность ортодоксии Блаженного. «Твое бо есть, еже миловати и спасати ны, Боже наш, и Тебе слава воссылаем...» (Молитва о болящих / Православный молитвослов). Поэтому Церковь всегда молилась и молится о всех умерших крещенных (и не молится о некрещенных), что было бы бессмыслицей, если было бы невозможно их помилование и спасение после осуждения.

По этой же причине данный вопрос являлся одним из пунктов предъявленных (с подачи Августина) обвинений Пелагию уже на Соборе в Диосполе. «Также было зачитано, что Пелагий поместил в своей книге [такие слова]:

“В день суда нечестивые и грешники не подлежат помилованию, но надлежит, чтобы они были сжигаемы в вечном огне”.

Это высказывание по той причине возмутило братьев, решивших включить его в число обвинений, что [здесь] сказано так, как будто все грешники должны быть подвергнуты вечному наказанию, не исключая даже тех, кто имели своим основанием Христа, хотя и строили на нем из дерева, сены и соломы; о таких апостол говорит: Если у кого дело сгорит, он потерпит ущерб, но сам будет спасен, однако как бы через огонь. Пелагий ответил [судьям], что он сказал эти слова в согласии с Евангелием, где о грешниках говорится: Они пойдут в вечное мучение, а праведники — в вечную жизнь. <...> Поскольку [на суде] отсутствовали эти братья, подавшие [обвинительную] записку против Пелагия святому епископу Евлогию, никто не настоял на том, чтобы Пелагий в некой особой оговорке отличил грешников, которым надлежит быть спасенными через огонь, от грешников, которым надлежит быть подвергнутыми вечному мучению. А благодаря этому судьи могли бы понять, почему [зачитанное высказывание] было предложено как обвинение, и если бы Пелагий отказался сделать такое различие, то он был бы заслуженно осужден» (Св. Августин, епископ Гиппонский. О деяниях Пелагия. 3.9-3.11).³⁴⁸ И таким различием, разумеется, должно было быть именно различие крещенных и некрещенных, как имеющих и не имеющих «основанием Христа», что было неприципиальным в пелагианстве (где спасаются и осуждаются исключительно на основании действий воли) и принципиальным для

348 Св. Августин, епископ Гиппонский. О деяниях Пелагия. 3.9-3.11 (Рус. пер.: Смирнов Д.В.) / www.virtusetgloria.org.

ортодоксии Августина (и Карфагена), где, напротив, спасаются исключительно действием благодати (а святыми делами веры – только как действиями той же сверхъестественной благодати в новом человеке). Пелагию же на суде Диоспола удалось увести обсуждение в сторону, а именно, свести дело к апокатастасису оригенизма, опасность которого он якобы имел в виду, когда писал это. «Когда Пелагий добавил: “И если кто верует иначе — он оригенист”, то судьи [благосклонно] приняли эти слова, потому что Церковь действительно вполне правомерно проклинает это в учении Оригена. А именно, [Церковь отвергает мнение], что даже те, кого Господь называет подлежащими вечному мучению, и даже сам диавол с его ангелами, по прошествии некоторого времени, хотя бы и довольно продолжительного, сделавшись очищенными, будут освобождены от наказаний и присоединятся к святым, царствующим с Господом в блаженном сообществе. Итак, Собор сказал об этих [ответах Пелагия], что “это не чуждо Церкви”, — однако не в смысле Пелагия, а в смысле Евангелия, [а именно], что вечным огнем будут сжигаемы те нечестивые и грешники, которых Евангелие осуждает как подлежащих этому мучению, и что мыслит отвратительно, соглашаясь с Оригеном, всякий, кто заявляет, будто может когда-либо закончиться это их мучение, которое Господь назвал вечным. А по поводу тех грешников, о которых апостол говорит, что, когда их дело сгорит, они сами будут спасены как бы через огонь, судьи не вынесли никакого решения, поскольку Пелагию не было предъявлено никакого относящегося к этим [грешникам] очевидного [для судей] обвинения» (Св. Августин, епископ Гиппонский. О деяниях Пелагия. 3.10).³⁴⁹ Что означает, что Августин исповедовал милость на Страшном суде к тем грешниками, из числа крещенных, кто уже отбыл наказание в аду, где «сгорело дело» их грехов. Откуда Католическая церковь, опять-таки, вопреки Августину, а не опираясь на него, вывела свое учение о чистилище. В то время как Августин в 3 пр. Карфагена 418 г., отрицающем возможность какого-то альтернативного (и Царству Небесному, и аду) места для некрещенных младенцев, именно такого рода учение и осудил. И наоборот, в своем учении о спасении «через огонь» помилованных на Страшном суде грешников из числа крещенных, Августин исповедовал именно наказание их адским пламенем, а не чем-то «средним» как очистительном. Ср.: «Мирись с соперником твоим скорее, пока ты ещё на пути с ним, чтобы соперник не отдал тебя судье, а судья не отдал бы тебя слуге, и не ввергли бы тебя в темницу; истинно говорю тебе: ты не выйдешь оттуда, пока не отдашь до последнего кодранта» (Мф 5:25-26).

«...в Священном Писании обозначается многими способами некий один способ суда, который недоступен нашему исследованию, хотя [мы знаем, что] при распределении наград и наказаний [всегда] соблюдается различие заслуг. А для того дела, которым мы сейчас заняты, достаточно следующего: если бы Пелагий сказал, что вообще все без исключения грешники подлежат наказанию вечным огнем и вечным мучением, то всякий, кто одобрил бы это суждение, прежде всего вынес бы приговор самому себе, — ведь кто похвалится, что он чист от грехов? Но поскольку Пелагий не сказал ни “все”,

349 Св. Августин, епископ Гиппонский. О деяниях Пелагия. 3.10 (Рус. пер.: Смирнов Д.В.) / www.virtusetgloria.org.

ни “некоторые”, но выразился неопределенно, ответив, что он сказал это “в смысле Евангелия”, то истинное мнение подтверждено епископским судом. Однако все еще не выяснено, не думал ли Пелагий чего-то другого; не будет дерзостью исследовать это даже после вынесенного епископами суждения» (св. Августин, епископ Гиппонский. О деяниях Пелагия. 3.11).³⁵⁰ Результатом этого исследования (прежде всего, сочинения Пелагия «О природе», которое не было предъявлено на суд Диоспола) и стала анафема в Карфагене в 418 г. пелагианскому отрицанию наследования вины за первородный грех и осуждения носителей самой падшей природы. Одно из правил которого, а именно, 3-е, было вскоре опущено полупелагианами на Западе, против чего, конечно же, не стали возражать и полупелагиане на Востоке. «Также было определено: Всякий, кто говорит, что сказанное Господом: В доме Моего Отца много обителей [Ин 14. 2], следует понимать в том смысле, что в Царстве Небесном будет некое среднее место, или еще где-то [есть] какое-то место, где якобы могут жить в блаженстве младенцы, которые переселились из этой жизни, не приняв крещения, без которого [в действительности] они не могут войти в Царство Небесное, то есть в вечную жизнь, — таковой да будет анафема. Ведь поскольку Господь говорит: Если кто не будет рожден вновь от воды и Духа Святого, он не войдет в Царство Небесное [Ин 14. 2], то какой католический [христианин] станет сомневаться, что сопричастником дьявола будет тот, кто не заслужил стать сонаследником Христа [Рим 8. 17]? Итак, кто лишается [пребывания на] правой стороне, тот, несомненно, попадает на левую сторону» (Постановления Карфагенского собора 418 г.).³⁵¹

Если же наши оппоненты скажут на это, что раз данное правило не попало в корпус канонических правил, то это было делом Промысла, а не чьего-то злого умысла, потому что сие означает, что само содержание этого правила не является истинным учением Церкви, будучи одной из «крайностей Августина» и т.д., то это как раз и будет свидетельствовать о том, что и те правила Карфагена, которые в канонических корпус вошли, воспринимаются и истолковываются носителями этого богословского сознания на пелагианский манер, потому что все каноны Карфагенского собора 418 г. взаимосвязаны между собой и в них, несомненно, содержится одно и то же учение Августина, а именно, догмат первородного греха и благодати Христовой как единственного спасения от него, отрицание одного из истинных положений которого означает альтернативное понимание всех остальных, которые это сознание принимает только потому, что исповедует в них совсем не то учение, которое в эти каноны было вложено святыми отцами Карфагенского собора 418 г. Поэтому к таковым в полной мере относятся те слова, которые Августин писал свт. Кириллу Александрийскому, говоря о необходимости «исследовать, не являются ли противники» этого канона «приверженцами пелагианства, и, если это окажется так, позаботиться об их исправлении».

350 Св. Августин, епископ Гиппонский. О деяниях Пелагия. 3.10 (Рус. пер.: Смирнов Д.В.) / www.virtusetgloria.org.

351 Постановления Карфагенского собора 418 г. (Рус. пер.: Смирнов Д.В.) / www.virtusetgloria.org.

Послание патриархов 1723 г. и проблема консенсуса

Отсутствие подлинного согласия во Вселенской Церкви в вопросе соотношения благодати и свободы воли в деле спасения, ранее показанное нами на примере определений Карфагенского собора 418 г. (одно из которых, напомним, не попало в свод канонических правил), эта же неопределенность проявляется и в другом не менее авторитетном вероучительном документе – «Послании патриархов о православной вере» 1723 г., в основе которого лежит «Исповедание православной веры» патриарха Досифея, принятое на Иерусалимском соборе 1672 года как официальное учение Восточной Церкви. Некоторая доля спорности изложенной в этом катехизисе доктрины сказывается в том, что сделавший русский перевод этого текста свт. Филарет Московский позволил себе внести некоторые изменения. И пусть они в большинстве случаев не влияют на содержание, зато сама мотивировка, побудившая его такую правку осуществить, звучит весьма полемично. «Примечательно, что Нил отдает справедливость русской церкви пред греческою [A History of the Holy Eastern Church. By the John Neule. Lond. 1850]. Например он указывает на то, что св. Синод сделал исправление при переводе патриарших грамот, именно в члене об Евхаристии, где было написано, “что причащаясь частицы тела Христова, приемлю Всего”, а вместо этого в русском переводе сказано: “приемлю Единого, раздробляемого и неразделяемого”. <...> [В патриарших грамотах] я нашел влияние латинского учения. Странное дело. Даже таинство миропомазания там названо с латинского: βεβίωσις. Поручено было перевести и исправить мне. Я читал исправленное членам св. Синода. Все были на то согласны».³⁵² Что, конечно, не могло не задеть честолюбия греков, которые в ответ вовсе отказались признавать перевод митр. Филарета за догматический труд. Что означает, что почитаемое в Русской Церкви за символическую книгу «Послание восточных патриархов» 1723 г. в синодальном переводе, строго говоря, не обладает таким статусом во Вселенской Церкви. «“Послание” в версии свт. Филарета, хотя и имеет синодальное одобрение, не имеет признания в восточных патриархатах» (Федоров С.А. Анализ «Послания восточных патриархов» в переводе свт. Филарета Московского).³⁵³ Не беря в расчет другие фрагменты этого документа, где в результате русского перевода возникли разночтения с греческим оригиналом, мы остановимся только на интересующих нас местах, непосредственно касающихся вопроса свободы и благодати.

Но сначала напомним, в чем заключается принципиальное отличие моноэнергического учения о спасении блж. Августина от синергического учения преп. Кассиана, принятого за канон как в Католической, так и в

352 По поводу издания так называемых патриарших грамот / Из воспоминаний покойного Филарета, митрополита Московского. М., 1868. С. 23.

353 Федоров С.А. Анализ «Послания восточных патриархов» в переводе свт. Филарета Московского. [Электронный ресурс] / URL: <https://vk.com/@didascalial-analiz-poslaniya-vostochnyh-patriarhov-v-perevode-svt-filare>.

Православной Церкви. В то время как отождествление августинизма и католицизма является как раз тем стереотипом, которым руководствуется православное сознание, сходу отменяя богословие Блаженного, не обременяя себя трудом ознакомления с темой. Блж. Августин – это «западный учитель», а преп. Кассиан это «наш, восточный»: вот богословский штамп, который заменяет православным функцию мышления. Поэтому первый хронически заблуждается, а второй – географически непогрешим, «аминь». На самом же деле, все ровно наоборот: это Кассиан – человек западной (стоическо-волюнтаристской, эллинистско-гуманистической) закваски, синергическое учение которого является догматическим в Католической церкви и на котором, например, строится ее пелагианская доктрина «сверхдолжных заслуг святых». А Августин (хотя он и послужил Церкви Христовой в ее западной части) – это истинный ортодокс, по самому духу, или по вере.

Важнейшим отличием православного учения Августина о моноэнергизме благодати как единственной силе спасения и антично-гуманистического (оригенистско-стоического) учения Кассиана о синергии воли и благодати является даже не вопрос каузальности, или детерминации (что за чем следует: благодать за волей или воля за благодатью); но вопрос о природе благодати. Основной принцип кассиановского синергизма заключается в том, что благодать и воля – это силы одной природы. Что и делает это учение противоречащим вере самой Православной Церкви, Евангелию и Апостолу. Потому что однородность воли и благодати, в свою очередь, это центральное положение пелагианства как другого извода античного гуманизма. Что полностью подтверждает интуицию Августина и его последователей (Проспера Аквитанского и Фульгенция Руссийского), видевших в синергизме южно-галльских (марсельских) оппонентов Августина (с преп. Иоанном Кассианом в качестве их духовного лидера) умеренную форму все того же пелагианства (или «полупелагианство»). Допущение Пелагием на соборе в Диосполе 415 г. синергической «помощи благодати» как раз и было обусловлено тем, что это не противоречило его концепции благодати как тварных добродетелей. Бог в пелагианстве это Творец разумной природы как единственного инструмента, или единственной силы спасения. Человек, по Пелагию, может спасти себя собственными силами (разумом и волей), потому что это заложено в него как природное богоподобие («врожденная благодать»). Поэтому, пойдя на компромисс в Диосполе, Пелагий только расширил это действие Бога как Творца, сделал его динамичным, а не одноразовым. Как в акте творения Создатель наделяет человеческую природу всеми необходимыми силами для ее самосохранения, так после ослабления этих сил в грехопадении Он всего лишь восстанавливает или преумножает эти сохраняющиеся в разумном творении природные добродетели, которыми оно достигает самоспасения. Поэтому человек может как сам начать спасаться, так и получить предварительно «помощь благодати» как той же силы своей природы, так и «заслужить еще благодати». И это, в свою очередь, и есть учение Кассиана. Синергия в принципе возможна только как действие сил одной природы. Поэтому у Павла «сорботниками» называются апостолы в их отношении друг к другу, а вовсе не к Богу, как в учении Кассиана. Синергия

воли и благодати у последнего понимается как содействие однородных сил, т.е. простое количественное увеличение Богом прикладываемых подвижником усилий.

«...если скажем, что благодать Божия изначально производит доброе расположение, то этому будет противоречить то, что вера Закхея и разбойника, покаявшегося на кресте, предварила их частное призвание. <...> Итак, благодать Божия и произвол человеческий <...> действуют согласно и в деле спасения нашего равно необходимы <...>. Когда Бог видит, что мы хотим склониться к добру, то направляет и укрепляет нашу готовность. <...> Но если мы не хотим добра или охладели к нему, то дает нам спасительные советы, через которые доброе расположение образуется или возобновляется. <...> Итак, нужно допустить, что Творец посеял в душах наших семена добродетелей; но только для возрастания их нужны возбуждения со стороны Бога» (преп. Иоанн Кассиан. Писания к 7-ми (11–17) другим, посланным к епископу Гонорату и Евхерию, беседам отцов, живших в египетской пустыне Фиваиде Собеседование 13. Гл.11-12).³⁵⁴

Между тем в учении Апостола (и следующего ему Августина) мы видим принципиально иную концепцию благодати как природного действия Самого Бога посредством христианина, т.е. как концепцию теозиса, а не просто увеличения тварных сил души. «...Бог послал Сына Своего (Единородного), Который родился от жены, подчинился закону, чтобы искупить подзаконных, дабы нам получить усыновление. А как вы – сыны, то Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: "Авва, Отче!" Посему ты уже не раб, но сын; а если сын, то и наследник Божий через Иисуса Христа» (Гал 4:4-7). Тогда как в синергизме Кассиана не может идти и речи о том, чтобы Сам Дух Сына взывал из сердца человека к Отцу, потому что это обрушит всю его веру в то, что подвижник заслуживает такого усыновления своими собственными молитвами и прочими сугубо добровольными и персональными подвигами. Апостол же, напротив, постоянно использует моноэнергическую коннотацию теозиса: «уже не я живу, но живёт во мне Христос» (Гал 2:20); «вы не по плоти живёте, а по духу, если только Дух Божий живёт в вас» (Рим 8:9), «ибо все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божии» (Рим 8:14); «благодатию Божиею есмь то, что есмь; и благодать Его во мне не была тщетна, но я более всех их потрудился: не я, впрочем, а благодать Божия, которая со мною» (1Кор 15:10). И такое спрямление действия Бога и христианина как раз невозможно в синергизме Кассиана, где между Богом и подвижником всегда должна сохраняться дистанция, и вовсе не из смирения, но для того, чтобы собственные человеческие «заслуги» и «достоинства» не затерялись среди даров Божиих.

Переходя, собственно, к рассмотрению изменений, произведенных свт. Филаретом в своем переводе греческих Грамот, содержащих «Послание восточных патриархов» 1723 г., прежде всего, следует сказать о том, что

354 Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин. Сергиев Посад, Свято-Троиц. Сергиева лавра, РФМ, 1993. С. 366-494.

никакой особой тенденции в них не обнаруживается. Т.е. синодальный перевод ни усиливает синергизм Послания, ни ослабевает его, в целом, сохраняя его смыслы неизменными. В каких-то местах принцип содействия воли и благодати в результате перевода становится более акцентированным, в каких-то, наоборот, перевод оказывается точнее в отношении собственного учения Апостола (моноэнергизма теозиса). Примером последнего (т.е. удачной правки) может служить следующий фрагмент: *«они [епископы] в своей власти и главенстве зависят от Начальника и Совершителя нашего спасения и к Нему возводят все те действия, которые совершаются ими как главами»* в Грамоте переведено как *«указуя в сих Пастырях образ Начальника и Совершителя нашего Спасения, дабы общества верующих под сим управлением восходили в силу Его»*. «Налицо значительное изменение смысла. То, что в оригинальном тексте относится к действиям самих епископов, в переводе свт. Филарета представлено как указание на образ Спасителя» (Федоров С.А. Анализ «Послания восточных патриархов» в переводе свт. Филарета Московского). Иными словами, в синодальном переводе усилено именно апостольское учение о теозисе как непосредственном действии Самого Бога через церковную иерархию, учение о Боге как единственном Совершителе спасительных Таинства Церкви, учение о божественной благодати как единственном источнике нашего спасения. Что, в свою очередь, и является самой сутью ортодоксального учения блаженного Августина как сотериологического моноэнергизма. Однако в другом месте изменение носит уже диаметрально противоположный характер – и в переводе оказывается лакуна именно в том фрагменте, где в греческом оригинале это ортодоксальная истина была выражена отчетливо: *«В рассуждении о достоинстве епископа, учение о том, что Святой Дух “есть Главный Совершитель [таинств]” опущено»* (Федоров С.А. Анализ «Послания восточных патриархов» в переводе свт. Филарета Московского). Что означает, что никакого строгого принципа в конкретном вопросе соотношения благодати и воли переводчик не придерживался, удаляя лишь то, что находил неуместным «влиянием латинского учения» (хотя, действительно следуя этой установке, именно с гуманистической обособленности, волюнтаристского самовластия человеческого деятеля и следовало начинать).

«В изложении учения о свободе и благодати, выражение о том, что предваряющая благодать *“содействует только желающим, а не тем, кто не желает”*, переведено свт. Филаретом, как *“споспешествует ищущим ее, а не противящимся ей”*. Возможно, эта неточность допущена ненамеренно» (Федоров С.А. Анализ «Послания восточных патриархов» в переводе свт. Филарета Московского). В действительности же неточность в отношении Священного Писания как первоисточника содержится в обоих текстах, и греческом, и русском, потому что в оригинале слова Божьего говорится как о том, что *«Бог производит в вас и хотение»* (Флп 2:13), так и о том, что Он открывается не только не искавшим Его, но даже противящимся Ему. *«Явлен бых не ищущим Мене, обретохся не вопрошающим о Мне, рекох: се, есмь: языку, иже не призваша имене Моего. Прострох руце Мои весь день к людям не покаяющимся и противу глаголющим, иже не ходиша путем истинным, но*

вслед грехов своих» (Ис 65:1-2). Безусловно, желание и искание Бога как Подателя благодати является необходимым условием спасения человека. Поэтому эти движения человеческого духа и производятся благодатью, поскольку сам он в ветхом состоянии «плоти» (Рим 3:20; 1Кор 1:29; 1Кор 15:50) как противления Духу (Рим 7:23; Рим 8:7) неспособен их произвести своим бессилием перед «прилежащим» падшей природе «злом» (Рим 7:21). Поэтому благодать, согласно Писанию, предшествует не только каким-либо делам веры, но даже воли к ним. «...если Бог кого оставляет по его заслугам, такой человек обратится ко злу; тогда как с помощью Божией и без всяких заслуг он обратится к добру. Ибо не добр человек, если он этого не желает, но благодать Божия помогает ему даже захотеть. Ведь не без причины написано: Бог производит в вас и хотение, и действие по Своему благоволению (блж. Августин. Против двух посланий пелагиан).³⁵⁵

«Во фрагменте, где говорится о том, что Бог подает предваряющую благодать *“без предшествующих трудов”*, в синодальном переводе сказано кратко *“предварительно подает”*» (Федоров С.А. Анализ «Послания восточных патриархов» в переводе свт. Филарета Московского). Иными словами, первичность благодати в отношении свободы воли в концепции синергии предполагает, что человек сам должен свободно откликнуться на божественное призвание, и если этого не происходит (человек продолжает противиться Богу), то благодать отходит, и человек окончательно погибает. Однако, согласно Августину, толкуя приведенные и подобные им фрагменты Писания буквально, принципиальное различие между спасающимися и погибающими лежит не в области человеческой воли, но в области божественного предопределения, которое актуализируется как различное действие благодати на «избранных» и «призванных». Потому что если бы благодать безучастно ожидала свободного решения воли падшего человека, то она бы не дождалась его никогда и ни от кого. Поэтому так же, как во времена Ветхого завета, Бог Сам «сохранял Себе остаток» верных (Рим 11:4) таким действием благодати, которому избранные покорялись как силе, превышающей детерминизм врожденной греховности («Он по милосердию избавит остаток народа Моего, тех, которые сохранились в пределах Моих» (Езд 12:34); «это те, которых Всевышний сохранил к концу царства» (Езд 12:29-30)), аналогичным образом «по избранию благодати» (Рим 11:5) сохраняются и верные Нового завета, «род избранный», «взятые в удел» (1Пет 2:9), «сыны Божии, водимые Духом» (Рим 8:14) таким образом, что никто и ничто не в состоянии вырвать их из руки Берущего и Ведущего их, включая их самих, т.е. их собственную злую волю. «Ибо кто противостанет воле Его?» (Рим 9:19).

Поэтому действие благодати в «избранных» как «усыновленных» Богом исключительно по Его милости, простирается далее даже «производства» в

355 Augustinus. Contra Duas Epistolas Pelagianorum. C1.0346, 1.18.36.452.23 / A Select library of Nicene and post-Nicene fathers of the Christian church. Second series by Schaff, Philip, 1819-1893, ed; Wace, Henry, 1836-1924, joint ed.. New York, The Christian literature company. 1890. Vol.5.

них (еще в ветхом состоянии) воли к вере и к делам веры, но предполагает «постоянное место жительства» в них Самого Бога как совершение всеми ими (их волей и руками, их душой и телом) Своих сверхъестественных благодеяний. «Бог бо есть действующий в вас и еже хотети и еже деяти о благоволении (Флп 2:13) Побуждением к страху Божию поставляет Апостол то, что Сам Бог действует в них, и в желаниях их добрых, и в добрых делах. <...> Здесь говорится, что Он не при нас только, но и в нас; и не яко покоящаяся сила, но яко сила, во всем действующая (Святитель Феофан Затворник. Толкование Посланий апостола Павла к Колоссянам и Филиппийцам).³⁵⁶ Именно действующая, а не содействующая. Потому что в Своих «сынах» Бог действует уже не внешним воздействием (будучи «при нас» и для ветхого человека, «производя» в нем желание и действие человеческого естества), но Сам действует посредством природы человека, поэтому эти воления и действия являются, по сути, Его, а человеческими – только по средствам осуществления Его воли и силы. И такова концепция синергии Августина, когда одно и то же действие (а не два) является одновременно и божественным, и человеческим (как «новое богомужнее действие» – в христологии Ареопагита): божественным – по источнику и качеству, человеческим – по приложению и причастию. «И то [вера], и другое [дела] – наше по нашему свободному решению, однако и то, и другое даровано Духом веры и любви» (блж. Августин. О предопределении святых).³⁵⁷ В то время как в синергии Кассиана Бог всегда действует извне, без существенного различия природы ветхого и нового человека во Христе, т.е. только производит человеческие добродетели, которыми они сами работают Богу и зарабатывают себе Царство Славы.

«Господь Иисус Христос пришел во плоти и принял образ раба, быв послушен даже до смерти крестной не по другой какой причине, как только чтобы даровать жизнь тем, кто как бы стали членами Его тела по раздаянию Его милостивейшей благодати. Он — их глава в приобретении Царства Небесного. Он оживил, спас, освободил, искупил, просветил тех, кто находились прежде в смерти греха, бездействии, рабстве, пленении, мраке, под властью дьявола» (блж. Августин. О наказаниях за грехи, об отпущении грехов и о крещении детей).³⁵⁸ Что означает, что через человеческую природу святых Бог действует так же, как через человечество Христа. Таково учение Апостола, которое Августин прочно усваивает и последовательно исповедует. «...представьте себя Богу, как оживших из мертвых, и члены ваши Богу в орудия праведности» (Рим 6:13); «ибо сила Моя совершается в немощи» (2Кор 12:9). В то время как Кассиан остается столь же безучастен к учению Апостола о теозисе, как и

356 Святитель Феофан Затворник. Толкование Посланий апостола Павла к Колоссянам и Филиппийцам. М., «Правило веры», 2005. С.484.

357 блж. Августин. О предопределении святых. Антипелагианские сочинения позднего периода. М., «АС-ТРАСТ», 2008. С.328.

358 Augustinus. De peccatorum meritis et remission et de baptismo parvulorum. Cl.0342. 1.26.39.37.12 / A Select library of Nicene and post-Nicene fathers of the Christian church. Second series by Schaff, Philip, 1819-1893, ed; Wace, Henry, 1836-1924, joint ed. New York, The Christian literature company. 1890. Vol.5.

Пелагий, стоицизм которого зиждется на непреложной автономии человеческого деятеля: человек отдельно, Бог отдельно. Максимум, что допускается здесь Богу (вынужденно в Диосполе – у Пелагия и изначально – у Кассиана), это «помогать» человеку, когда тот не справляется своими силами, не нарушая при этом границ его «личного пространства». Если у Апостола «вы не свои», «ибо тела ваши и души ваши суть Божии» (1Кор 6:19-20), то в волюнтаризме Кассиана, как и в классическом пелагианстве, человек самовластен и принадлежит самому себе ныне и присно и во веки веков. Никакого обожения как соединения с Богом по благодати здесь не предполагается даже в будущем веке приснобытия. Бог здесь именно «только при нас» в качестве Незаменимого Помощника, но никак не «в нас», потому что «в нас» всё занято нами самими.

«...у иных Он производит начало спасения и воспламеняет усердие к нему, у других приводит к концу дела, к усовершенствованию в добродетелях» (преп. Иоанн Кассиан. Писания к 7-ми (11–17) другим, посланным к епископу Гонорату и Евхерию, беседам отцов, живших в египетской пустыне Фиваиде. Собеседование 13. Гл.8).³⁵⁹

И весьма показательно, что в синодальном переводе под редакцией того же митр. Филарета этого фрагмента Послания Павла («Бог бо есть действуя в вас и еже хотети и еже деяти о благоволении» (Флп 2:13)) апостольская коннотация теозиса (действия Божьего христианами как Своими «руками») теряется, заменяясь коннотацией полупелагианского содействия, только «произведения» (т.е. сотворения) их доброй воли и дел. И такое редактирование «Послания» Апостола гораздо существеннее, чем исправления «Послания восточных патриархов», потому что во втором случае, повторим, это не выходит за пределы одной и той же доктрины синергизма. Тогда как богословский смысл выражений «производит ваше хотение и действие» (в переводе) и «Сам действует (как Своими орудиями) вашим хотением и действием» (в апостольском оригинале) принципиально различен. Иными словами, чтобы не нарушить синергического «баланса сил», синодальному переводчику приходится идти на исправление уже не «Послания восточных патриархов», но «Послания» самого апостола Павла, потому что его «Бог есть Действующий в вас» звучит прямо как «крайности Августина», режет православный слух явным моноэнергизмом, слишком подавляя самобытность «ответственного (со-) работника». Тогда как «Бог производит в вас» звучит более привычно (для традиции полупелагианства), означая тварную человеческую волю и добродетель. «Впавший же в крайность» Апостол говорит о благоволениях и святых добродетелях христиан не иначе как о божественных действиях Самого Живущего в них Духа: «Бог действует в вас», т.е. буквально через ваши тлен и прах совершает Свои чудеса.

В заключение разбора синодального перевода «Послания патриархов», скажем, что наиболее отчетливо неопределенность традиционной для

359 Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин. Сергиев Посад, Свято-Троиц. Сергиева лавра, РФМ, 1993. С. 366-494.

Востока концепции синергии проявляется здесь, как всегда, в антропологии, а именно, в учении о состоянии природы человека после грехопадения. Что и обуславливает различные святоотеческие толкования этого вопроса, вплоть до противоположных. «Оригинальный текст в более сильных выражениях говорит, что человек после грехопадения *“был совершенно погублен, и низвергнут с [высоты] своего совершенства и бесстрастия”*. Синодальный перевод говорит о помрачении человека, лишении его совершенства и бесстрастия. При этом обе версии текста согласны, что человек *“не лишился той природы и действия (ἐνέργεια), которую получил от Преподобного Бога”* (Федоров С.А. Анализ «Послания восточных патриархов» в переводе свт. Филарета Московского). Именно потому, что греческий текст противоречит сам себе, говоря о «совершенном погублении» человека диаволом в первородном грехе (что соответствует многочисленным свидетельствам Писания) и, одновременно, о полупелагианском «частичном» погублении («не лишении его [первозданной] природы и действия»), переводчик оказывается волен толковать эту двусмысленность как ему заблагорассудится, и в результате изловчается придумать даже чисто «византийский» неологизм, на редкость удачно передающий саму двусмысленность греческого источника. «К следствиям грехопадения прародителей – неукоризненным страстям, свт. Филарет добавляет *“удобопреклонность ко греху”*. Добавление соответствует догматическому учению Церкви [Православное исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Восточной (Ч. 1, вопрос 23). М., 1900. С. 25], но отсутствует в оригинале» (Федоров С.А. Анализ «Послания восточных патриархов» в переводе свт. Филарета Московского). Иными словами, традиционная для восточного синергизма неопределенность относительного того, укоризненным или неукоризненным является первородный грех (вменяется или не вменяется он в личную греховность) заставила синодального переводчика решать эту проблему самому. И, как переводчик, он блестяще с этим справился, переведя саму эту «православную» неопределенность в слове «удобопреклонность».

Таким образом, дело не в том, что митр. Филарет, словно цензор, правил попавший в его руки текст богословского содержания (грамоты с «Посланием восточных патриархов»), по профессиональной привычке корректируя и удаляя вкравшиеся «инославные» («латинские») влияния. Суть в том, что само учение Восточной Церкви о синергии благодати и воли в силу своего исторического происхождения является внутренне противоречивым и не полностью соответствующим Священному Писанию. Поэтому в каких-то местах греческое «Послание» оказывается ближе к оригиналу («Посланиям» Апостола), в каких-то – русский синодальный перевод. По этой же причине обе стороны не без оснований подозревают друг друга в частичном «инославии» (и это – рудименты западного пелагианства, а именно, его антропологии и его концепции тварной благодати). В строго догматическом (евангельском и апостольском) смысле спасительными являются только действия божественной природы. Поэтому Сам Бог совершает их через человеческую природу христиан как Своих «сынов по благодати», чтобы они могли оказаться

причастными этих единственно спасительных благоволений и благодетельств. Как сказано об этом в 14-м члене того же «Послания» 1723 г.: «ибо дела веры, будучи причиною спасения и совершаемые сверхъестественною благодатию, обыкновенно называются духовными, для сего нужно, чтобы благодать предваряла и предводила, как сказано о predetermined, так что он не может сам по себе творить дел, достойных жизни по Христе, а только может желать или не желать действовать согласно с благодатию». Но – с той же поправкой Августина, что даже само это «желание» является одним из действий благодати, а не самодвижением человеческой воли, потому что в том-то и дело, что «сам по себе он не может» даже этого желать, будучи по своему падшему естеству не «духовным», но «плотским» (1Кор 3:1), или «рабом греха» (Ин 8:34), «потому что плотские... Божию не покоряются, да и не могут» (Рим 8:7). И самая суть кассиановского синергизма заключается в том, что «плотской» (т.е. ветхий) человек может сам покоряться благодати силою гномической воли. Что противоречит Священному Писанию: «Никто не может придти ко Мне, если не привлечет его Отец, пославший Меня» (Ин 6:44).

В радикальной форме (и поэтому во всей очевидности) это можно видеть в богословском модернизме, концепция синергии которого уже ничем не отличается от пелагианской.

«Есть вещи, которые Бог может сделать со Своей стороны и в чём-то облегчить нашу жизнь. Но самые важные, фундаментальные вопросы <...> Бог вместо нас решить не может. Иначе это стало бы узурпацией нашего бытия, с полным упразднением нашей личности и свободы. <...> приобщение живого человека Живому Богочеловеку — Христу Спасителю <...> происходит ровно в той степени, в какой мы внутренне распахнуты навстречу Богу, горим желанием служить Ему, быть Ему полезными, жить Им, дышать предвкушением встречи и общения с Ним <..> когда в нас на самом деле есть такое внутреннее устройство» (прот. Павел Великанов. Радио «Вера». Выпуск от 15.01.2024).³⁶⁰

«Личностность» и «свобода» – это гностическо-гуманистические, а не христианские категории. Вернее – их аналоги, конечно, есть и в Новом завете. Но содержание этих понятий в богословском модернизме именно неогностическое, западно-гуманистическое, романско-эллинистическое, а не евангельское и апостольское. Принципиальная разница в том, что в Христианстве и начало личности, и начало свободы человека находятся в Боге (а именно, в логосе индивидуальной особенности и в благодати), а не в самом падшем человеке. В гуманизме же эти «фундаментальные вещи» имманентны человеку. Если в Христианстве «истина сделает вас свободными» (Ин 8:32)), то в религии человека этого делать как раз не нужно, потому что «мы не были рабами никому и никогда; как же Ты говоришь:

360 прот. Павел Великанов. Радио «Вера». Выпуск от 15.01.2024 [Электронный ресурс] / URL: <https://radiovera.ru/gospel.html?date=20240115>.

сделаетесь свободными?» (Ин 2:33). Поэтому близкое по смыслу этому евангельскому фрагменту место в Апостоле («Бог производит в вас хотение» (Флп 2:13)) вызывает аналогичное фарисейскому возражение у неопелагиан: «мы и в состоянии греха сполна обладаем свободой воли; как же ты говоришь: Бог производит в нас хотение?». Подобным образом (пусть это и выражено не так явно) обстоит дело и в эллинистическом (по генеалогии) учении преп. Иоанна Кассиана, потому что там тоже допускается, что инициатива спасения может исходить от человека, способного идти навстречу Богу до того, как Он привлечет его Своею благодатью. «Есть вещи, которые Бог может сделать со Своей стороны и в чём-то облегчить наше спасение. Но самые важные шаги Бог вместо нас сделать не может», – вот символ веры полупелагианства, в полный голос уже классического пелагианства заявляющий о себе в богословском модернизме.

«Нельзя думать, что Бог не дал человеку желания и возможности делать добро; ибо иначе не дал бы ему свободной воли, если бы человек мог желать и делать только зло. Это мнение также доказывают слова, сказанные Господом после совершения Адамом преступления: “вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло”» (Быт.3:22)» (преп. Иоанн Кассиан. Писания к 7-ми (11–17) другим, посланным к епископу Гонорату и Евхерию, беседам отцов, живших в египетской пустыне Фиваиде. Беседа 13. Гл.12).³⁶¹

Между тем, согласно толкованию преп. Максима Исповедника («Вопросоответы к Фалассию», вопрос 44), эти слова Божии в книге Бытия являются антифразисом, т.е. иронией, где сказуемое обратно сказанному. Потому что, совершив грехопадение, Адам, разумеется, стал подобен склонившему его волю дьяволу, а не «как один из» Всесвятой Троицы, что очевидно. В результате на этой ошибке толкования Кассиан (в чем сам он уподобляется Гегелю, также воспринимавшему эту иронию всерьез) и строит свою полупелагианскую антропологию. На самом деле, в Христианстве «нельзя думать» как раз так, как думают Кассиан, потому что это противоположно сказанному в Священном Писании, и если бы падший человек (будучи именно «злым» по своей переродившейся в первородном грехе природной воле, т.е. сделавшись безысходным «рабом греха») мог сам склоняться ко Христу, божественной благодати не нужно было бы его «привлекать», или «производить» в нем само «хотение» спасаться.

361 Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин. Сергиев Посад, Свято-Троиц. Сергиева лавра, РФМ, 1993. С. 366-494.

Предопределение «Святого святых»

Еще один аспект учения о предопределении, который необходимо рассмотреть, это предопределение Самого Иисуса Христа как Мессии. «Существует яснейший Свет предопределения и благодати, и это Сам Спаситель, Сам Посредник между Богом и людьми человек Иисус Христос. Ведь какими своими предшествующими заслугами человеческая природа, заключенная в Нем, доставила Ему возможность стать таковым? <...> Итак, пусть откроется нам в Главе нашей тот самый источник благодати, откуда она разливается по всем Ее членам, сообразно мере каждого. По той благодати становится всякий человек с самого начала своей веры христианином, по которой этот Человек с самого начала Своего бытия стал Христом. Тем Духом возрождается человек, Которым был рожден Христос; тем Духом совершается у нас отпущение грехов, благодаря действию Которого тот Человек вовсе не имел никакого греха. И, несомненно, Бог заранее знал о том, что Он Сам совершит это. Итак, это и есть предопределение святых, более всего просиявшее в Святом святых».³⁶²

Будучи откровением Духа Истины (Ин 14:17), учение о предопределении святых должно содержаться и в Евангелии, а не только в апостольских Посланиях Павла, потому что это одно и то же Откровение. Например, отчетливо звучит оно вот здесь: «дать сесть у Меня по правую сторону и по левую — не от Меня [зависит], но кому уготовано Отцем Моим» (Мф 20:23). Поэтому и тут, и там (в Евангелии и Апостоле) это учение одинаково несовершенно истолковывается сторонниками синергизма. Прежде всего, это касается преддетерминационной формулы Христа «много званых, а мало избранных» (Мф 20:16), которая, согласно логике синергизма, толкуется, разумеется, как избрание лучших (достойных) именно из множества званых на основании их реакции на призыв. «Также и в отношении сказанного мною: “Спасение, [даруемое в] этой религии, никогда не удалялось от того, кто был этого достоин, а от кого оно удалялось – тот не был достоин” [блж. Августин. О времени христианской религии. 102.2.15], – если начнут люди обсуждать и разыскивать, по какой причине кто-либо бывает достоин, то точно найдутся те, кто скажут, что по человеческой воле; мы же скажем, что по Божественной благодати или предопределению».³⁶³ Между тем, повторим, полупелагианское толкование избрания как отчасти заслуженного (а не исключительно дарованного) столь же не соответствует первоисточнику (то есть, Божественному откровению Евангелия), как и аналогичное толкование учения о предопределении у Апостола. Потому что это одно и то же учение Нового Завета, в первом случае, исходящее из уст Самого Господа Иисуса Христа, а во втором – повторяемое устами ап. Павла Духом Святым, посланным от Отца напомнить ученикам Христовым Его божественные речения («Утешитель же, Дух Святой, Которого пошлёт Отец во имя Моё, научит вас всему и напомнит вам всё, что Я говорил вам» (Ин 14:26)). Поэтому слова этого Духа Истины

362 блж. Августин. О предопределении святых. Гл. XV, 30-31. Цит. изд. С.357-359.

363 блж. Августин. О предопределении святых. Гл. X, 19. Цит. изд. С.345.

являются самым надежным и достоверным толкованием того, кто такие «немногие избранные», в какое время и на каком основании (или по какому принципу) они были избраны. «...так как Он избрал нас в Нем прежде создания мира, чтобы мы были святы и непорочны пред Ним в любви, предопределив усыновить нас Себе чрез Иисуса Христа, по благоволению воли Своей» (Еф 1:4-5). Это и есть то истинное учение о предопределении святых, которое Августин пытался донести до полупелагиан Южной Галлии, полагавших, что немногие избранные выбираются именно из числа многих званых на основании их собственного благоволения и других заслуг, а не одного лишь предвечного благоволения Божия, имеющего основание в самом себе, то есть, в благодати божественной природы.

Не потому немногие были избраны, что Бог предвидел, что они будут достойны этого (станут «святыми и непорочными», проявив послушание, приложив старание), но **для того предызбрал Он их из многих званых, чтобы сделать их таковыми (послушными и старающимися) самой благодатью Своего избрания**, к которой Его милостью прилагаются и все необходимые «достоинства» быть избранным (послушание и старание). «Во Христе избрал нас Бог. Следовательно, прежде Он избран. Определение быть спасению чрез искупление во Христе было первоначальное, совершенно свободное определение воли Божией. Первоизбранник – Христос. Но как Он – не Себя ради, а ради спасаемых, то в избрании Его избраны и сии». [Как избраны? – Точно так же, как избран Сам Христос в Своем человечестве: «совершенно свободным определением воли Божией», потому что все избранные были «избраны в Нем», точно так же, как все осужденные были осуждены в первом Адаме]. «Божие благословение все почитает на Христе, а ради Его и на всех верующих в Него. В них все от Бога чрез Христа. **Спасаемым нужна вера, благодать, святость и за то — вечная слава**». [Поэтому] **«Все сие идет к ним от Христа и чрез Христа. Когда Христос избран»** [предопределен], **«избраны и спасаемые Им, избраны»** [предопределены], **«и все средства ко спасению**. Как входит кто делом в свое предызбрание, или поступает на удел свой, **то – непостижимая в Боге сокровенная тайна. Апостол здесь говорит только, что все такие избраны и избраны во Христе – прежде сложения мира**».³⁶⁴

А теперь открываем основной антиполупелагианский (противосинергический) трактат блаженного Августина «О предопределении святых» и читаем там эту же самую божественную истину, заклеянную в Восточной Церкви (с подачи галльских богословских тинэйджеров) как «западную крайность». «Ибо Бог призывает многих предопределенных чад Своих, чтобы сделать из членами единственного предопределенного Сына Своего, не тем призыванием, которым были призваны не пожелавшие прийти на брачный пир, ведь подобным призыванием были призваны также иудеи, для которых распятый Христос – соблазн, и язычники, для которых распятый Христос – безумие, но предопределенных Бог призывает тем призыванием, которое определяет

364 Святитель Феофан Затворник. Толкование послания апостола Павла Ефессянам. М., «Правило веры», 2004. С. 70-71.

апостол, говоря, что он проповедует этим призыванием из иудеев и из язычников “Христа – Божию силу и Божию премудрость”. Ибо он говорит так: “самим же призванным” (1Кор 23-24), чтобы показать, что другие не призваны [тем призывом, которым призваны эти. – А.Б.]. Он знает, что существует некое надежное призывание тех, кто призваны по намерению [Божью], кого Бог заранее “предузнал и предопределил быть подобными образу Сына Своего” (Рим 8:29). Обозначая это призывание, апостол говорит: “Не от дел, но от Призывающего сказано было ей, что старший будет служить младшему” (Рим 9:12). Разве сказал он: “Не от дел, но от верующего”? Напротив, **он отнял все это у человека, чтобы тот все воздавал Богу**. Поэтому и сказал: “Но от Призывающего”, – не каким угодно призыванием, но таким, благодаря которому [человек] становится верующим». ³⁶⁵ В том же самом стихе Евангелия, где говорится о предопределении «избранных», эта же истина о «старших и младших» выражена следующим образом: «Так будут последние первыми, и первые последними, ибо много званых, а мало избранных» (Мф 20:16), где последние, ставшие первыми, это и есть младшие, ставшие старшими ни каком ином основании, кроме как на основании предызбрания их Богом вместе и одновременно с Самим Христом.

«И мы также избраны прежде, чем сложился этот мир, – быть святыми и непорочными пред Богом в любви, будучи прежде усыновлены Богу Отцу чрез Иисуса Христа по Его всеблагой воле, независимо от наших заслуг, в славную похвалу благодати Его, которою Он нас облагодатствовал в Своем возлюбленном Сыне, чрез Которого мы избавлены от проклятия и смерти и получили оставление прегрешений по богатству Его благодати. Обилие этой благодати льется в нас во всякой премудрости и разуме: нам сказал Бог тайну Своей воли (прежде она не была открыта, а эта тайна велика и, собственно, нам вполне еще не известна: только апостолам совершенно она открыта), **единственно по Своему благоволению, которое Он от начала мира положил в Сыне Своем, имевшем принести за нас Жертву. Итак, наше спасение единственно от благодати и для славы благодати, а не от дел наших, чтобы никто не мог похвалиться – и самый величайший праведник: потому что и всякая правда наша от той же благодати Божией. Мы ничего не имеем своего; Бог и в единонадесятый час пришедших принимает так же, как пришедших и в первый час. Грехи наши заглаждаются богатством благодати Сына Божия**» ³⁶⁶. Почему пришедших к Сыну в последней момент своей жизни Отец принимает и награждает так же, как верно служивших Ему большую часть своей жизни? – Именно потому, что и тех и других Он же Сам и привлекает, и то и другое – заслуга одной только Его благодати. Какое это дивное учение, как не похоже оно на всю лжеименную «мудрость века сего» и потому как ослепительно прекрасно оно для «алчущего правды» христианского ума! И каким же плоским рядом с этим чистейшим августианством св. Иоанна выглядит «православный синергизм» с его «более равномерным» распределением заслуг и похвал.

365 блж. Августин. О предопределении святых. Гл. XVI, 32. Цит. изд. С.360-361.

366 Святой праведный Иоанн Кронштатский. Дневник. Том II. 1857-1858. М., «Булат», 2005. С.63-64.

«...учение о свободной воле ("синергии") это краеугольный камень церковного учения, в явном виде присутствующее как в творениях целого сонма Св. Отцов, так и в ключевых вероопределениях ("символических книгах")» (из комментария на форуме).

Между тем «учение о свободной воле» это, прежде всего, «краеугольный камень» всех «вольных каменщиков» Нового времени, то есть, не только масонов и кабалистов, но и представителей многих других форм нового гностицизма (шеллингианства, гегельянства, почвенничества и т.д.). Поэтому нам необходимо было провести исследование того, а нет ли в этом культе «свободной воли» скрытого идолопоклонства (религиозного гуманизма) в том числе и в богословской его составляющей, синергической, в частности. То есть, исследовать то, каковы исторические корни этого учения. Потому что несомненным является тот факт, что в Христианстве краеугольным камнем может быть только Христос и воля Божия. «Неужели вы никогда не читали в Писании: камень, который отвергли строители, тот самый сделался главою угла? Это от Господа, и есть дивно в очах наших?» (Мф 20:42). «...немогущее мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное; и незнатное мира и уничиженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее, — для того, чтобы никакая плоть не хвалилась пред Богом. От Него и вы во Христе Иисусе, Который сделался для нас премудростью от Бога, праведностью и освящением и искуплением, чтобы [было], как написано: хвалящийся хвались Господом» (1Кор 27-31). Не сказал Дух Истины устами Апостола: «хвалящийся хвались Господом, но и о себе не забывай», то есть, о собственных трудах как делах веры, несомненно, необходимых, иначе и само спасение святых было бы не возможно. Но потому не сказал так Апостол (то есть, на синергический манер), что сами труды святых это и есть дела Самого Бога, обитающего в Своих избранных и действующего в них Своею благодатью. Не в каком-то фигуральном смысле, но в самом прямом и буквальном.

«Но ведь призвание – дело благодати: почему же Он об нем так обстоятельно рассуждает? Потому, что хотя призвание и очищение есть дело благодати, но то, чтобы призванный и облеченный в чистую одежду постоянно ее сохранял такую, зависит от старания призванных. Призвание бывает не по достоинству, но по благодати. Поэтому должно соответствовать благодати послушанием, и получив честь, не показывать такого нечестия. Но ты скажешь: я не получил столько благ, сколько иудеи. Нет, ты получил гораздо большие блага. То, что в продолжение всего времени было приготавливаемо для них, всецело получил ты, не будучи того достойным. Поэтому и Павел говорит, что язычники за милость прославят Бога (Рим. XV, 9)».³⁶⁷ Если призывание по благодати, то, напрашивается вывод, что избрание-то уж точно по достоинству. Но в том-то и суть, что такого просто не может быть. Если даже призывание происходит по одной лишь милости Божией и благодати, то избрание – тем более, ибо второе больше первого. Если в призванных грешниках нет достоинства даже быть призванными, и это несомненно, то откуда же, кроме как по той же

367 Святитель Иоанн Златоуст. Толкование на Евангелие от Матфея. В двух книгах. М., «Сибирская Благовонница», 2010. Кн.1. С.158.

благодати, в них может найтись достоинство быть избранными? То же самое с первыми и последними, то есть, иудеями и язычниками. Ведь Израиль был не только призванным, но и избранным народом. И потерял достоинство своего избрания, потому что это достоинство было даром Божиим, а не заслугой. Значит, занявшие место иудеев язычники, будучи существами той же падшей природы, могут не только получить это достоинство, но (что самое трудное) и сохранить его только по благодати, и никак иначе. «И достоинство его да примет другой» (Пс 108: 8; Деян 1:20). Потому и прославляют избранные Бога за Его неизреченную милость к ним, что даром призвания Его блага им не ограничиваются. Потому что откроется им, стоящим у престола Божия, что и само старание их «соответствовать благодати послушанием» тоже было тайным действием благодати на их сердца, таким же даром Призывающего и Подающего Своим избранным «все средства спасения» без исключения. «...и вот, престол стоял на небе, и на престоле был Сидящий; <...> И вокруг престола двадцать четыре престола; а на престолах видел я сидевших двадцать четыре старца, которые облечены были в белые одежды и имели на головах своих золотые венцы. <...> И когда животные воздают славу и честь и благодарение Сидящему на престоле, Живущему во веки веков, тогда двадцать четыре старца падают пред Сидящим на престоле, и поклоняются Живущему во веки веков, и полагают венцы свои перед престолом, говоря: достоин Ты, Господи, приять славу и честь и силу: ибо Ты сотворил всё, и [всё] по Твоей воле существует и сотворено» (Откр 4:2-11).

Таково учение блаженного Августина о спасении, predetermined прежде всех век милостью Божией и совершенном во время жития святых силою одной только божественной благодати, вселившейся в них. «...мы защищаем то положение, что благодать Божия через Иисуса Христа Господа нашего воистину есть благодать, то есть дается не по заслугам нашим, что утверждается очевиднейшим образом свидетельствами Божественных речений».³⁶⁸ За эту божественную истину хулили блаженного Августина галльские богословские варвары и продолжают хулить глаголемые «ортодоксы» донине (да простит им Господь их невежество) – за то, что он всю славу, честь и поклонение за спасение рода человеческого воздал Одному только Богу и Его благодати. «Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать и всячески неправедно злословить за Меня. Радуйтесь и веселитесь, ибо велика ваша награда на небесах» (Мф 5:11-12).

368 блж. Августин. О предопределении святых. Гл. XII, 23. Цит. изд. С.349.

«Крест по силам...»

Среди штампов православного полупелагианства, которыми члены Восточной Церкви оперирует в своей речи, даже не подозревая об этом (и как это делал, в том числе, сам пишущий эти строки, находя это благочестивым вместе со всеми), встречается такое «крылатое выражение» как «Бог никогда не дает креста тяжелее, чем человек способен понести».

Начать, как всегда, лучше с определений тех понятий, которыми мы оперируем. Что такое «крест», который, как утверждает данная церковная поговорка, не дается тяжелее, чем нам можно вынести? – Крест христиан – это не что иное, как заповеди Христовы. На этом «кресте» христиане должны распинать свои страсти и похоти, свою «плоть», или своего «ветхого человека» – в терминах Апостола. «"А иже Христовы суть, плоть распяша со страстьми и похотьми" (Гал 5:24). Они распяли плотское мудрование и волю падшего естества, на которых основываются и зиждутся греховные влечения души и тела, греховная жизнь. Таким образом мир распят был для апостола, а апостол для мира (Гал. 6.14). О даровании силы и способности к такому распятию молился Богу святой Давид: пригвозди страху Твоему плоти моя (Пс. 118.120), то есть **мое плотское мудрование и мою волю, чтоб они пребывали в бездействии!**» (свт. Игнатий (Брянчанинов). Аскетическая проповедь).³⁶⁹ Тогда как в учении о синергии египетской школы аскетизма, как мы уже знаем, сама «моя воля» способна и поэтому должна положить начало делу духовной жизни, которое благодать доведёт до конца, поскольку и в падшем (плотском) состоянии сохраняется свобода такое (благое) мудрование иметь и такое решение принять каждому потомку ветхого Адама. И, несомненно, что свт. Игнатий говорит здесь противоположное тому, что считается православным учением о воле. Христианство, говорит он, наоборот, начинается там, где ветхая воля распята и умерщвлена благодатью, ибо, будучи «плотской», она («ветхая воля») в принципе не способна на само желание жизни по Духу. Откуда же святитель Игнатий берет это противоположное учение о соотношении воли и благодати? – Непосредственно у Апостола, «зная то, что ветхий наш человек распят с Ним, чтобы упразднено было тело греховное, дабы нам не быть уже рабами греху», «и благодать воцарилась через праведность к жизни вечной Иисусом Христом, Господом нашим» (Рим 6:6-7; 5-21).

«Если же вы духом водитесь, то вы не под законом» (Гал 5:18). Каким законом? – Ветхим, тем, которым «познается грех» (Рим 3:20) «ветхого» («плотского») человека, не исполняющего этот Закон должным образом и потому осуждаемого Им, «ибо возмездие за грех – смерть» (Рим 6:23). Но поскольку наше осуждение Ветхим законом принял на Себя Христос,

369 свт. Игнатий (Брянчанинов). Аскетическая проповедь / Поучение в неделю всех святых, первую по Пятидесятнице. Знамение избранных Божиих / Святитель Игнатий Брянчанинов. Пол. собр. соч. М., «Паломник», 2002. Т.IV. С.172

постольку «те, которые Христовы», «водятся» Его духом, т.е. божественной благодатью, которой одной возможно исполнять Новый Завет, или Новый Закон как совокупность уже евангельских заповедей. «Ибо если мы соединены с Ним подобием смерти Его, то должны быть [соединены] и [подобием] воскресения, зная то, что ветхий наш человек распят с Ним, чтобы упразднено было тело греховное» (Рим 6:5-6). Поэтому, когда говорится, что «крест не даётся тяжелее, чем можно понести», то слово «крест» употребляется вообще в каком-то нехристианском значении, потому Крест в Христианстве – это средство спасения, а значит, «креста» здесь, наоборот, должно быть, чем больше, тем лучше. А в нашей «православной пословице» мы слышим как раз то, что Апостол называет «плотским мудрованием», а свт. Игнатий – «волей ветхого человека», которая хотела бы иметь «крест» как можно меньшего размера (а в идеале – вообще избежать его), потому что «плоть желает противного духу, а дух – противного плоти: они друг другу противятся» (Гал 5:17). «Плотское мудрование» и «ветхая воля», будучи духовными антагонистами «уму Христову» (1Кор 2:16) и воли Божьей, видят в Кресте не высшую форму блага (а именно, то, что освободит их волю от рабства дьяволу и сделает возможным их вечное блаженство с Богом), но, напротив, то, что ущемит их интересы, причинит им неудобства и боль, вызовет скорбь, выведет «из зоны комфорта». То есть, в этой «православной поговорке» выражается скрытая надежда плотского человека на то, что крест ему дадут самый легкий, такой, который можно будет нести без отрыва от плотской жизни.

*«Святые отцы четко указывают, что "Господь не даст креста не по силам". В Древней Греции Пифагор так же писал, что "Бессмертные боги не подвергнут свыше меры страданиям" (Золотые стихи). Я, будучи крещеным православным христианином, истинно верю и принимаю святоотеческое» (Алексей Московский. Православный христианин. Форум «Азбука.ру»).*³⁷⁰

Спасибо тебе, «Алексей Московский» и всея Руси, за то, что так крепко держишься всего «святоотеческого», и особенно – за эту ссылку на «святого» Пифагора. Воистину, это золотые слова! Потому что, несомненно, если святой отец Православной Церкви или сам «Ангел с неба» (Гал 1:8) повторяет учение «лжеименных» языческих «мудрецов», он не может не отклониться от единственно истинной веры святых Апостолов. «Ибо написано: погублю мудрость мудрецов, и разум разумных отвергну. Где мудрец? где книжник? где совопросник века сего? Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие? Ибо когда мир [своею] мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу иррациональностью проповеди спасти верующих» (1Кор 19:21).

Почему же богословское суждение «Господь не даст креста не по силам» является именно пелагианским по своей логике, существенно искажая то учение о корреляции благодати и воли, которое содержится в Священном

370 «Азбука.ру». [Электронный ресурс] / URL:

<https://azbyka.ru/forum/threads/podvergaet-li-bog-stradaniyam-ne-po-silam-i-sverx-meru.22813/>

Писании? Потому что пелагианство как раз и предполагает, что Бог дает крест, который человек несет своими собственными силами. Что от обратного и утверждается в рассматриваемой нами «святоотеческой пословице»: «не дает креста не по силам» = «дает крест по силам». Что очевидным образом не соответствует Новому Завету и догматическому учению самой Православной Церкви. Какой бы тяжести крест Бог не дал христианину, Он же подает вместе с ним и Свою сверхъестественную благодатную силу его понести. «...кто пребывает во Мне, и Я в нём, тот приносит много плода; ибо без Меня не можете делать ничего» (Ин 15:5). Разница лишь в том, что в восточном синергизме пелагианские мудрования представлены рудиментарно, умеренно или опосредованно. Так, в частности, в выражении «Бог не дает креста тяжелее, чем можем понести», можно слышать полупелагианскую логику «условного предопределения» ко спасению на основании предведения. Потому что спасение и достигается путем несения креста. «...если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною» (Мф 16:24). И вот, стало быть, Бог, предведая пределы сил человека, дает ему соответствующий крест, ни на один кг больше, чем способна осилить духовная мускулатура этой конкретной души.

Между тем, по множеству однозначных свидетельств святого апостола Павла в примерах подобного рода, Бог всегда дает и то, и другое; в данном случае – и крест, и благодать как силу его понести. «Ибо благодатью вы спасены через веру, и сие не от вас, [но] Божий дар: не от дел, чтобы никто не хвалился. Ибо мы — Его творение, созданы во Христе Иисусе на добрые дела, которые Бог предназначил нам исполнять» (Еф 2:8-10). Что означает, и вера наша, и дела веры в равной мере предназначены избранным в качестве даров Бога, а не как что-то предвиденное Им в них самих. Одной и той же благодатью (даром Всемилостивого Бога) и вера, и дела веры предопределены прежде создания самого мира. Потому что силой собственного человеческого естества Крест Христов (средство нашего спасения) понести вообще невозможно. «Услышав это, ученики Его весьма изумились и сказали: так кто же может спастись? А Иисус, возрев, сказал им: человеку это невозможно, Богу же всё возможно» (Мф 19:25-26).

Это можно проиллюстрировать таким примером из церковной жизни. В женской обители в Великий пост вместе постятся монахини и проживающая с ними послушница, помогающая им по быту. В самые строгие недели Поста (первую и последнюю), по церковному Уставу, сестры сокращают рацион до сухарей или вообще отказываются от пищи на несколько дней, так что на трапезную даже вешают замок. И вот все монахини, как одна, спокойно, что называется, «без напряжения» и даже с радостью переносят эти тяготы; послушница же начинает буквально изнывать душою и изнемогать телесно. Почему, спрашивается, такая разная реакция на одинаковые лишения? «Потому что у всех организм разный», или «они уже привыкли», «у них воля натренированная», — ответят православные другими штампами «ортодоксального пифагорейства». В Христианстве же разница в том, что монахини прошли через Таинство пострига и получили в нем сугубые дары

Духа, и дар поста, в частности. Поэтому они несут крест поста, не чувствуя чрезмерного отягощения, изнуряющего их силы, не потому, что их собственные силы больше, чем силы послушницы, но потому, что это вообще силы не их человеческого естества, но сила одной только божественной благодати, обитающей в них. То есть, это абсолютно сверхъестественно. «Ибо возмездие за грех — смерть, а дар Божий — жизнь вечная во Христе Иисусе, Господе нашем» (Рим 6:23). Так примите же этот дар как дар, а не как вашу предвечную Богом заслугу. «...возьмите иго Моё на себя и научитесь от Меня, <...> ибо иго Моё благо, и бремя Моё легко» (Мф 11:29-30).

Если Христос принес на Кресте Свою святую плоть в качестве Жертвы умилоствления Богу за наши грехи, то христиане, наоборот, распинают на кресте заповедей Христовых (и заповеди поста, в частности) своего «ветхого человека», потому что их крестоношение не может быть соискуплением как «соратничеством» Агнцу в этой Жертве, Который «со Своею Кровию, однажды вошёл во святилище и приобрёл вечное искупление» (Евр 9:12). Однако совершается это крестоношение благодатью Того же Святого Духа, Которым Христос «принёс Себя непорочного Богу», чтобы «очистить совесть нашу от мёртвых дел, для служения Богу живому и истинному» (Евр 9:14). Поэтому «плотскому» («ветхому») «человеку» нельзя понести креста, так как его самого нужно «распять» (в себе) на этом кресте. «Но вы не по плоти живёте, а по духу, если только Дух Божий живёт в вас» (Рим 8:9).

Но, может быть, воля понести крест уж точно принадлежит самому человеку, и тому, кто не пожелает нести своего креста, тому Господь, предвидя это, и не даёт его, ведь сказано же: «если кто хочет идти за Мною <...> возьми крест свой» (Мф 16:24), а «кто не берёт креста своего и следует за Мною, тот не достоин Меня» (Мф 10:38). Стало быть, выражение «Господь не даст креста не по силам» все-таки верно, если понимать под способностью понести крест желание человека, его свободное решение последовать за Христом. Значит, килоджоули этой решимости Бог предварительно соизмеряет и в соответствии с этим внутренним ресурсом человека как критерием его «достоинства» даёт каждому свой персональный крест.

Однако и такое волюнтаристическое толкование последовательно отвергают «уста Христовы» – св. ап. Павел, говоря, что «Бог производит в вас и хотение, и действие по Своему благоволению» (Фил 2:13). Что означает, что и сама воля как «достоинство Христа», тоже «не от нас», но все от того же предопределения и благодати Божьей, потому что ветхую волю («похоти») нужно распять вместе со всем «нашим ветхим человеком», а волю «нового человека во Христе» Он нам предназначил одновременно с делами «нового человека», чтобы нам совершать их силою благодати, «чтобы никто не хвалился», что он сам захотел и, тем самым, стал достоин понести крест Христов.

Если, согласно догмам пелагианства, природная воля человека вовсе не изменяется в результате первородного греха и каждый потомок падшего Адама сохраняет полную свободу воли как силу исполнять заповеди и выбирать, каким образом самоопределяться в отношении добра и зла, то,

согласно аналогичным априорным идеям восточного полупелагианства (египетского синергизма), воля человека, хотя и ослабевает и становится весьма «удобопреклонной ко греху», в ней, тем не менее, сохраняется «остров свободы» в пучине лежащего во зле мира как источник волевого сопротивления диктатуре греха, способность к чему человек не утрачивает. Но поскольку речь идет о безусловной автономии воли человеческой природы, о ее онтологической свободе как неотъемлемого от этой природы самовластия, от которого должен исходить добровольный, никем и ничем не детерминированный первоначальный импульс, как сигнал «SOS», на который откликается Небесная Службы Спасения, постольку неосознанным для сторонников этого учения остается то, что, в таком случае, этот «остров свободы» оказывается либертарианской автономией – в том числе – и от Самого Бога. Поэтому воля здесь не подлежит и облагодатствования (т.е. обожению), потому что последнее предполагает именно детерминацию (или «окачествование» – в терминах преп. Максима Исповедника), тогда как, согласно «пифагорийской» догме «свободы», воля «и ныне и присно и вовеки веков» оставаться «личной территорией», куда вход запрещен для всех и вся, включая Самого Творца и Спасителя.

В апостольском же Христианстве добротолубие в добротолубивых от благодати Божией, а не от них самих. Поэтому в борьбе с пелагианством блж. Августину пришлось вынести в отдельный канон обязательное для всех в Церкви учение по вопросу соотношения благодати и воли. «Также было определено: Всякий, кто скажет, что эта благодать Бога, [подаваемая] через Иисуса Христа, нашего Господа, помогает нам не грешить только в том отношении, что ею нам предлагается и открывается понимание заповедей, чтобы мы знали, к чему должны стремиться и чего обязаны избегать, но что этой благодатью нам не предоставляются соединенное с любовью стремление и способность, чтобы мы делали все то, о чем уже узнали, что это следует делать, — таковой да будет анафема. Ведь поскольку апостол говорит: Знание надмевает, а любовь созидает, то было бы весьма нечестиво думать, что мы имеем благодать Христову для того знания, которое надмевает, но не имеем ее для той любви, которая созидает. Однако и то, и другое, — и знать, что именно мы должны делать, и с любовью стремиться к совершению этого, — это дар Бога, [подаваемый для того], чтобы, когда любовь станет созидать, знание не могло сделать нас надменными. И как написано о Боге: Он учит человека знанию [Пс 93. 10], точно так же написано [и другое]: Любовь [происходит] от Бога [1 Ин 4. 7]» (5 Постановление Карфагенского собора 418 г. / virtusetgloria.org).³⁷¹ Или, как кратко об этом сказано у Апостола в Фил. 2:13: Бог Сам действует и в вашем хотении (производя согласное с Его благоволением стремление вашей воли), и в ваших делах (уделяет вам Своей силы совершить благоугодное). Восточная же концепция синергии оставляет одно из двух действия (волевого)

³⁷¹ Постановления Карфагенского собора 1 мая 418 г. Перевод: Смирнов Д.

[Электронный ресурс] / URL:

https://virtusetgloria.org/trasnlations/counsils/carthage_418/cathage_counsil_418_01.html.

человеческому «предначинанию», потому что это, по сути, является здесь таким же догматом «автономии», как и в пелагианстве. Что наглядно и выражается в святоотеческом выражении «Бог не дает креста тяжелее, чем мы можем понести».

Но, может быть, мы берем грех на душу и возводим напраслину на святых отцов Восточной Церкви, и они никогда не могли богословствовать не в точности так же, как учит Апостол, будучи столь же непогрешимыми в исповедании истины, как он? Чтобы проверить это, обратимся снова к православному форуму того же ресурса, где этот опрос обсуждался.

«Святитель **Иоанн Златоуст** говорит: “Устрашив и внушив смиренномудрие, далее, смотри, как он опять ободряет их: ”и верен Бог, — говорит, — Который не попустит вам быть искушаемыми сверх сил (1Кор. 10:13). Значит, есть искушения, которых нельзя перенести. Какие же это? Можно сказать — все, потому что **возможность переносить их зависит от помощи Божией, которую мы приобретаем собственным нашим расположением**. Потому, чтобы ты вполне убедился, что не только (искушений) превышающих наши силы, но и человеческих мы не можем переносить без помощи свыше, он присовокупляет: “но при искушении даст и облегчение, так чтобы вы могли перенести”. Даже умеренных (искушений) мы не можем, как я сказал, переносить собственной силой, но и в этом случае имеем нужду в помощи (Божией), чтобы преодолеть, а прежде, нежели преодолеем, переносить их. Бог подает и терпение и скорое освобождение, так что искушение делается сносным. Это понимает (апостол), когда говорит: “даст и облегчение, так чтобы могли перенести”; все приписывает Ему» (Андрей К. Санкт-Петербург. Православный христианин. Форум «Азбука.ру»).³⁷²

Вот именно: Апостол все без исключения в деле спасения приписывает Богу (дарам Духа), а Святитель, отдавая дань восточному волюнтаризму, начал, было, с того, что «помощь Божию мы приобретаем нашим расположением», а закончил уже, по Апостолу (и, как это за ним водится, даже не заметил, что одно не вяжется с другим). Однако «православный христианин Андрей» выделил жирным именно это место! То есть, из всего наставления святого Златоуста он выделил как основную мысль именно закравшуюся пелагианскую идею о том, что благодать мы заслуживаем собственной инициативой. Так зачем же нам, пресмыкаясь в софизмах и насилуя здравый смысл, отрицать, что это совершенно то же мнение, ложность которого показал блаженный Августин в полемике с полупелагианами? «Итак, не имея охоты противиться этим столь ясным свидетельствам, но в то же время желая приписать обретение веры самому себе, человек выставляет себя соработником Бога: и себе часть веры присваивает, и Богу часть оставляет — более того, первую часть берет сам, а последующую дает Ему. И в том, что, по его словам, происходит от обоих, упреждающим делает себя, а последующим

372 «Азбука.ру». [Электронный ресурс] / URL:

<https://azbyka.ru/forum/threads/podvergaet-li-bog-stradanijam-ne-po-silam-i-sverx-meru.22813/>

Бога» (блж. Августин. О предопределении святых. Глава 2).³⁷³ Именно так и обстоит дело в православном учении о предопределении на основании предведения. Несмотря на то, что у Апостола в принципе невозможна такая причинно-следственная конструкция, чтобы милость Бога была «нашим приобретением» как ответной реакцией Господа на наше достоинство эту милость получить, заслужив Его расположение «нашим расположением» к Нему. «Разве мы сильнее Его?» (1Кор 10: 22), что мы могли сами поднять и понести Его ношу, а Он только бы «помог» нам донести ее до конца? Или разве мы добродетельнее Его, чтобы опередить Его в желании блага для нас? «Где же то, чем бы хвалиться? уничтожено. Каким законом? [законом] дел? Нет, но законом веры» (Рим 3:27). «Хвалящийся, хвались Господом» (1Кор 1:31), потому что и вера наша «не от нас», но дар Духа. «Удивляюсь, что вы от призвавшего вас благодатью Христовою так скоро переходите к иному благовествованию, которое [впрочем] не иное, а только есть люди, смущающие вас и желающие превратить благовествование Христово» (Гал 1:6-7).

Но «православные пифагорийцы» почему-то убеждены, что у Августина могут быть богословские ошибки, а у Златоуста – нет, хотя их положение вселенских Учителей в Церкви одинаковое. Между тем объективная разница между ними в этом отношении заключается в том, что первый свое недомыслие (по одному и тому же вопросу соотношения воли и благодати) осознал и исправил (привел в соответствие с учением Апостола), а второй просто не заметил в потоке своего византийского красноречия. Потому что раннее, по свидетельству Августина, он тоже придерживался мнения, что мы приобретаем помощь благодати своим расположением, в то время как, по ясным словам Апостола, благодать Божия сама производит, в том числе, и это расположение воли в избранных, по одной только милости Божьей к ним, а не по какой-либо заслуге с их стороны. Что вынесено в отдельный (5-й) канон Карфагенского собора 418 г. (действием благодати в равной мере является и наше стремление, и наша способность не грешить; и наше знание заповедей, и наша любовь к их соблюдению), истинность чего подтверждена всеми последующими Вселенскими соборами. В то время как полуапелагианская концепция синергии благодати и воли сложилось на отшибе от всего этого Вселенского Православия в египетской пустыне, и вошла в Предание Восточной Церкви с другого бока, или, по-церковно-славянски, «инуде». И это несмотря на то, что специально для тех, кто не понял, о чем говорят каноны Карфагена 418, существуют последующие труды блж. Августина, написанные как комментарий к этим канонам их идейного вдохновителя и инициатора после того, как южно-галльские полупелагиане во главе с перебравшимся туда из Египта преп. Иоанном Кассианом выступили со своими волюнтаристскими возражениями. Поэтому отказ принять в полном объеме разъяснения Августина с их стороны было полемикой с богословием самого Карфагена собора, в котором изложено апостольское учение о соотношении благодати и воли. «Чем же

373 блж. Августин. О предопределении святых. Глава 2. Цит. по изд.: Августин, блаженный. О предопределении святых. Первая книга к Просперу и Иларию. Пер.: И. Мамсурова. М., 2000.

хвалиться?», – спрашивает Апостол христиан и отвечает: совершенно нечем, ибо все «уничтожено», что мы могли бы первыми предложить Богу в качестве своего достоинства быть причисленным к числу спасенных. Ибо «все сие» (все эти достоинства) «производит Один Дух, разделяя каждому, как Ему угодно». – Нет, – отвечают синергисты, – человеку принадлежит волевое «расположение», или «предначинание свободного решения», которое Бог предвидит и которым человек «приобретает» помощь благодати. – Паки и паки повторяет Августин вслед за Апостолом, пытавшимся искоренить это бахвальство в христианах на корню, что «сие не от вас»; и это «предначинание» (которое вы мните своим) тоже «производит Бог по Своему благоволению». Но все напрасно, как не отказывались коринфяне и галаты от своих заслуг, так не отказывались от них египтяне и галлы; как не хотели римляне и евреи признавать, что они спасены Богом не за то, что они «не такие, как прочие человецы», но по одной только Его благодати и милости, так не хотят это делать греки и скифы. И даже выделяет эти «золотые слова» жирным шрифтом как главное в своем полупелагианском символе веры.

Таким же «макарием» в плотском мудровании рассматриваемой церковной поговорки крест и искушения богословски перемешались или даже поменялись местами: и крест, будучи Божьим Законом, который «свят» (Рим 7:12), стал искушением для «православных пифагориан». Ведь Агнец распят ни на каком ином Кресте, как на Кресте святого Закона Божьего, которым «познается» наш грех, требующий божественного правосудия. А источником искушений является, наоборот, «лежащий во зле мир» и его «князь». Поэтому аналогия между несением креста и прохождением через искушения, мягко говоря, неуместна. Заповеди Христовы как Новый Закон для нас самих абсолютно невыполнимы. Их исполняет действующая в христианах как членах Тела Христова божественная благодать. А вот искушения, действительно, отчасти посильны для нас и какое-то время даже ветхий человек может им сопротивляться и «делать законное», т.е. исполнять Ветхий Закон как «закон (нашего) естества». Только суть в том, что это частичное исполнение «естественного закона» силой воли, по Апостолу, не только не является предначинаем нашего оправдания (которое Бог «взыскует» и воздаст сторицей), но, напротив, неотвратимо ведет к осуждению в силу беззакония всего остального, нами совершаемого в рамках Ветхого закона. «Но мы знаем, что закон, если что говорит, говорит к состоящим под законом, так что заграждаются всякие уста, и весь мир становится виновен пред Богом, потому что делами закона не оправдается пред Ним никакая плоть; ибо законом познаётся грех. Но ныне, независимо от закона, явилась правда Божия, о которой свидетельствуют закон и пророки, правда Божия через веру в Иисуса Христа во всех и на всех верующих, ибо нет различия, потому что все согрешили и лишены славы Божией, получая оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе, которого Бог предложил в жертву умилостивления в Крови Его через веру, для показания правды Его в прощении грехов, соделанных прежде» (Рим 3:19-25).

И тем, кто особо настаивал, что исполнение естественного закона свободным

решением – это начало нашего оправдания, которым мы приобретаем помощь благодати, был не кто иной, как все тот же Пелагий. «...кратко посмотрим со вниманием на те высказывания, о которых [судьи в приговоре] сказали, что в них Пелагий отверг и анафематствовал то, что противоположно [церковному учению]. Ведь, скорее всего, именно в них и заключается вся эта ересь. <...> что “Закон приводит в Царство [Небесное] так же, как и Евангелие”; <...> что “прощение согрешающим подается не по благодати и милосердию Бога, но по заслуге и труду тех, кто благодаря покаянию сделались достойными милосердия”» (св. Августин, епископ Гиппонский О деяния Пелагия / пер. Д. В. Смирнов. www.virtusetgloria.org).³⁷⁴ Поэтому, опровергая это заблуждение, сам свт. Иоанн Златоуст, следуя Апостолу, и говорит, что для нас все искушения непреодолимы, потому что по своим силам человек не может сопротивляться им постоянно и рано или поздно падает. Поэтому такая преходящая добродетель и стойкость перед искушениями не может расцениваться как положенное свободным решением начало спасения, потому что, по Апостолу, таким началом служит только Искупление Креста Христова, без которого все искушения заканчивались бы нашим падением, если бы Господь не клал им пределы для Своих избранных. И прародители в Эдеме, скорее всего, пали на сразу, т.е. не после первого же искушения. Но если они пали, будучи и во всей силе своей первозданной природы и имея помощь благодати, то кто может не пасть из их потомков, духовно мертворожденных в результате их грехопадения? Соответственно, всякий, кто из слов апостольского Послания о «непопущении Богом вам быть искушаемыми сверх сил» (1Кор 10:13) делает вывод о том, что Он по этому же принципу не дает нам и креста свыше наших сил, неосознанно повторяет пелагианское мудрование, в котором делался именно этот ложный вывод, что раз даже язычники способны «делать законное» (или, что то же самое, не поддаваться на искушения и не грешить) силою своей воли, то они могут исполнять собственными силами и евангельские заповеди («нести свой крест») и, тем самым, класть начало своего спасения, деятельно и производительно участвовать в нем. Потому что крест, который несут христиане, это крест Нового, а не Ветхого закона (на котором за наши грехи распят Христос). И этот Крест как совершенный Закон Божий исполняется благодатью Самого Бога, Живущего в христианах, и поэтому не может даваться христианам никаким другим образом, кроме как весь целиком, или всем один и тот же. Потому что противное означало бы необязательность исполнения евангельских заповедей для отдельных «немогущих в вере» христиан, которым по этой причине делалась бы скидка. Что, с одной стороны, подтверждает, что придерживающиеся такового мнения априори приписывают способность исполнению евангельских заповедей силе человеческой воли, а с другой – приводит это «лжеименное знание» к неизбежному самоотрицанию, а именно, к противоположному хотению уже эти заповеди не исполнять вовсе или хотя бы не в полном объеме (взять крест

374 св. Августин, епископ Гиппонский О деяния Пелагия. Пер. Д. В. Смирнов. [Электронный ресурс] / URL: https://www.virtusetgloria.org/trasnlations/augustine/de_gestis_pelagie/de_gestis_pelagie_03.html

категории «лайт»), столкнувшись на опыте с тем, что их, оказывается, вообще нельзя исполнять собственными силами.

По Апостолу же, «те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями» (Гал 5:24-25) как хотения ветхого человека, что возможно, «если только Дух Божий живёт в вас» (Рим 8:9). Что означает, что Господь, наоборот, не дает креста, которого можно было бы понести, потому что Он даровал христианам всегда предваряющего их Духа Утешителя, Который подает им Свою божественную силу захотеть, поднять и понести эту неприподъемную для них ношу, предвосхищая их не только в каждом действии этого рода, но и в каждом его хотении. «Дайте мне рычаг, – говорит титанический мудрец Пифагор, – и я сдвину Землю со своей оси». «...всяк может поднять ношу его», – вторит ему «златоуст» гуманизма Достоевский, – «всяк – если захочет такого счастья. Он был человеческий образ. Всю землю спасти можешь» (Братья Карамазовы. Рукописные редакции / Д.,XV,243-244). «Дай, что повелишь, и повели, что хочешь», – отвечает на эти «золотые слова» мудрецов мира сего блаженный Августин в своей «Исповеди», выражая самую суть святой веры Апостола, который «отнял все у человека, чтобы тот все воздавал Богу» (блж. Августин. О предопределении святых. Гл.XVI).³⁷⁵

375 блж. Августин. О предопределении святых. Гл.XVI / Блаженный Августин. Антипелагианские сочинения позднего периода. Пер. Д.В. Смирнов. М., изд. АС-ТРАСТ, 2008. С.361.

Решения Карфагенского собора 416 г. против синергианства

Одним из нескольких Карфагенских соборов, осудивших пелагианство, стала сентябрьская сессия синода епископов Африки 416 г. О его решениях можно судить только по сохранившемуся письму отцов собора к папе Иннокентию I. Для нашей темы (т.е. исследования православного синергианства как полупелагианства) в определениях этого Карфагенского собора есть два момента, которые заслуживают пристального внимания.

«...а той благодати Божией, коею мы становимся христианами, коею и самое наше решение воли делается воистину свободным, освобождаясь от господства плотских похотей, по слову Господа – если Сын вас освободит, то будете истинно свободными (Ин.8:36)» (Письмо отцов Карфагенского собора 416 г. к папе Иннокентию).³⁷⁶ Суть этой формулировки как раз в том, что она моноэнергианская и поэтому осуждает не только пелагианский волюнтаризм, против которого направлена, но, будучи более широкого радиуса действия, затрагивает и синергианский волюнтаризм, потому что, согласно последнему, воля ветхого человека нуждается не в освобождении благодатью, но лишь в укреплении и «помощи», сохраняя свою автономию в достаточной мере для того, чтобы самоопределиться к Богу собственным «свободным решением».

«...вы не подверглись принуждению или насилью, но добровольно, по собственному расположению отстали от греха. В этом заключается как похвала, так вместе и упрек. Если вы пришли добровольно и не подверглись никакому принуждению, то какое вы можете иметь извинение и какое оправдание, когда возвратитесь опять на прежнее? А потом, чтобы ты познал, что все это зависело не от их только расположения, но и от Божией благодати, апостол, сказав: “послушайте... от сердца”, присовокупил: “в оньже... предастися образ учения”. Послушание от сердца показывает свободную волю, а слово – “предастися” намекает на помощь Божию» (свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Послания Римлянам. Беседа 11).³⁷⁷

Поэтому, когда после Карфагена 418 г., в 5-м определении которого всяческий волюнтаризм был снова осужден, синергиане Востока и Запада выступили единым фронтом против разъяснений Августина итогов Карфагенского собора, расценив их как перегиб («крайность») личного мнения епископа Гиппона, они вступили в полемику именно с постановлением Карфагенского

376 Письмо отцов Карфагенского собора 416 г. к папе Иннокентию. Цит. по изд.: свящ. Александр Кремлевский. История пелагианства и пелагианская доктрина. Казань, типо-лит. Казан. ун-та, 1898. С. 84.

377 свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Послания Римлянам. Беседа 11 / Полное собрание творений святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского в русском переводе. СПб., изд. С-Петербургской Духовной Академии, 1903. Т.9, кн.1. С.611-612.

собора, принятого в дальнейшем на уровне Вселенской Церкви. И поскольку эта полемика полупелагианской защиты «свободы воли» от «насилия» со стороны благодати велась весьма активно и долго, Второму Аравсионскому собору спустя век после Эфеса пришлось еще раз осудить уже непосредственно синергианское (а не пелагианское) отрицание того, что «самое наше решение воли делается воистину свободным, освобождаясь от господства плотских похотей» только действием благодати, а не сохраняет такую свободу в ветхом состоянии, в чем синергианство, по сути, было единомышленным с пелагианством, расходясь с ним только в степени (качестве и количестве) этой «свободы».

«Но если такова была власть греха до благодати, то за что, спросишь, грешники наказывались? За то, что им даны были такие повеления, которые можно было исполнять и во время господства греха» (свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Послания Римлянам. Беседа 13).³⁷⁸

«...как Бог свободен и творит, что хочет <...>, так свободен и ты; и если хочешь погибнуть, то природа твоя удобоизменяема; если хочешь изрыгнуть хулу, составить отраву, убить кого, – никто тебе не противится и не возбраняет. Кто хочет, тот и покорствуется Богу, и идет путем правды, и владеет пожеланиями; потому что ум сей есть противоборник, и твердым помыслом может препобедить порочные стремления и гнусные пожелания» (преп. Макарий Великий. Духовные беседы. 15:21).³⁷⁹

И второй момент в определениях Карфагенского собора 416 г., объективно направленный не только на пелагианство, но и на синергианство в его полупелагианском аспекте. **«А той благодати, которою мы делаемся христианами, о которой Апостол пишет: по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим, но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих. Бедный я человек! Кто избавит меня от сего тела смерти? Благодарю Бога моего Иисусом Христом, Господом нашим [Рим 7:22-25], – этой благодати они совершенно не признают, хотя и не осмеливаются открыто отвергать»** (Письмо отцов Карфагенского собора 416 г. к папе Иннокентию).³⁸⁰

Вопрос заключается в том, кто такой «внутренний человек» и что такое «закон ума» этого «моего внутреннего человека». Толкование Карфагена: «внутренний человек» (Рим 7:22) это «христианин» как «новая тварь», или «новый человек во Христе» (2Кор 5:17; Гал 6:15; Еф 2:15). В то как время как в

378 свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Послания Римлянам. Беседа 13. Цит. изд. С.642.

379 преп. Макарий Великий. Духовные беседы. 15:21 / Преподобного отца нашего Макария Египетского духовные беседы, послание и слова, с присовокуплением сведений о жизни его и писаниях. – Изд. 3-е. М., тип. М.Н. Лаврова и К°, 1880. С. 157.

380 Письмо отцов Карфагенского собора 416 г. к папе Иннокентию. Цит. изд.. С. 84-85.

синергианстве «по внутреннему человеку» (Рим 7:22) толкуется в значении «по природе законного» (Рим 2:17), «показывающего, что дело закона у них написано в сердцах, о чём свидетельствует совесть их», в данном случае – их «услаждение», что означает, что речь идет о «ветхом» (естественном) человеке, а не о «новом».

«...соусплаждаюся закону. Что значит – соусплаждаюся? Соглашаюся с ним, как с добрым, равно как и он согласен со мною, желающим делать добро. Человеку дано было свыше – желать добра и не желать зла. Закон же, явившись, и во зле сделался обвинителем очень многого и в добре хвалителем большего» (свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Послания Римлянам. Беседа 13).³⁸¹

Если у Апостола закон жизни по духу был дан «во зле», а «услаждение» этим законом (равно как и возможность «не желать зла») стало возможным только действием благодати в «новом человеке во Христе», то в синергианском толковании то и другое происходило и «во зле», т.е. в падшем состоянии человеческой природы. И это – принципиальная антропологическая разница.

То же самое у преп. Иоанна Кассиана.

«Подлинно, мы усматриваем во внутреннем нашем человеке две стороны» (преп. Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседования египетских подвижников. 6-е собеседование, гл.10).³⁸²

«Есть война и в членах наших, поселенная для нашей же пользы, как читаем у апостола: “плоть желает противного духу, а дух – противного плоти: они друг другу противятся, так что вы не то делаете, что хотели бы” (Гал 5, 17). По промыслительному распоряжению Божию она внедрилась как бы в самую природу нашу. И можно ли почитать ее чем иным, как не естественной принадлежностью человеческой природы после падения первого человека, если она всем без исключения обща? Можно ли не верить, что она находится в нас по воле Божией, во благо нам, а не во зло, если она всем присуща? Так, некоторым образом, самим промыслом Божиим оставлена в нас эта спасительная борьба, чтобы возбуждала нас и вела к высшему совершенству; и напротив, с прекращением ее должен настать опаснейший мир» (преп. Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседования египетских подвижников. 4-е собеседование, гл.7).³⁸³

Если Апостол говорит о духовной брани с «плотью», которая стала возможна только действием благодати в «новой твари во Христе», то Кассиан и Златоуст относят эту «войну плоти и духа» к состоянию самой человеческой природы после грехопадения, что, опять-таки, является вариацией пелагианской

381 свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Послания Римлянам. Беседа 13. Цит. изд. С.639.

382 преп. Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседования египетских подвижников. 6-е собеседование, гл.10 / Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. Сергиев Посад. Свято-Троиц. Сергиева лавра. РФМ, 1993. [Репринт. изд. 1892 г.]. С. 269.

383 преп. Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседования египетских подвижников. 4-е собеседование, гл.7. Цит. С.228.

антропологии, а не апостольской.

«И грех, говорит (апостол), противится закону естественному, это и есть – “закону ума моего”. И вот (апостол) изображает состязание и битву и весь подвиг возлагает на закон естественный» (свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Послания Римлянам. Беседа 13).³⁸⁴

Но Апостол, несомненно, утверждает противоположное, говоря к христианам и о христианах, т.е. обращается исключительно к «новому человеку» и говорит о «законах» существования именно благодати как о «новой природе» святых во Христе. Отцы же говорят «в нас» и «в нашей» в подчеркнуто общечеловеческом, а не общецерковном значении, аналогичным пелагианству образом не различая «ветхого» и «нового человека» в отношении самой способности вести брань против «похотей плоти». И то, что для Апостола сверхъестественно (дар божественной благодати), то для святоотеческого синергианства естественно.

«Итак, слово плоть в этом месте надо принять не в смысле человека, как существа, а в смысле воли плотской, или злых похотей; равно и под словом дух понимать не какое-нибудь существо личное, а добрые и святые стремления души» (преп. Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседования египетских подвижников. 4-е собеседование, гл.11).³⁸⁵

Снова Преподобный приписывает «стремлениям души» (как «естественной принадлежности человеческой природы») то, что Апостол относит исключительно к действию благодати в христианах. «Сие только хочу знать от вас: через дела ли [ветхого] закона вы получили Духа, или через наставление в вере?» [как другой сверхъестественный дар Того же Духа]. «Так ли вы несмысленны, что, начав духом, теперь оканчиваете плотью?» (Гал 3:2-3), – вопрошает Апостол у галатов буквально то же самое, что Августин Гиппонский будет спрашивать у галлов, а Проспер Аквитанский – у их идейного лидера Кассиана Римлянина. Поэтому то, что Кассиан называет легендарным «шествованием царским путем» между «двумя сторонами», или «крайностями», действительно, оказывается какой-то двусмысленной полупелагианской серединой между истиной Апостола и лжеучением Пелагия.

И после стольких веков «царственного шествия» этого полупелагианства по просторам Православного Востока русские Отцы уже не могли и помыслить иначе (за исключением случаев, когда обращались непосредственно к Апостолу, минуя традицию синергианства и забывая его догмы, как в частности, часто делал свт. Игнатий).

«Внутренний человек — дух, проявления жизни которого составляют страх Божий, требование совести и недовольство ничем тварным. Он цел и в падшем, и в самом большом грешнике дает о себе знать, — и всегда стоит на стороне богоугодного, законного и доброго, сему сочувствует, сим соуслаждается. И никого нет, кто бы не испытывал

384 свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Послания Римлянам. Беседа 13. Цит. изд. С.640.

385 (преп. Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседования египетских подвижников. 4-е собеседование, гл.11. Цит. изд. С. 230.

сего» (свт. Феофан Затворник. Толкование на Послание апостола Павла Римлянам).³⁸⁶

Таким образом, синергианское толкование понимает апостольскую оппозицию внутреннего и плотского человека как относящуюся к одному эмпирическому («естественному») человеку, где «внутренний человек» это некий остаток первозданной природы, сохраняющий свободу воли и врожденное знание закона. И это весьма существенная экзегетическая ошибка в антропологии, и ошибка именно пелагианского типа, имеющая последствия в сотериологии. Апостол говорит о том, что «новый человек» находится внутри «ветхого (плотского) человека» и после крещения, которого («плотского») он должен распинать в себе на кресте заповедей силою благодати. «Закон ума моего [апостольского]» (Рим 7:23) = закон «ума Христова» (1Кор 2:16), или закон благодати, которому противоборствует закон плоти (или «ветхого человека» и его «похоти», или плотской ветхой воли и «плотского мудрования»). Синергианство же относит это внутреннее добро к тому же «ветхому человеку», потому что он должен здесь сам положить начало своего оправдания.

«Прежде еще сказали мы, что человек по природе имеет предначинание, и его-то взыскует Бог. И поэтому, повелевает, чтобы человек сперва понял, поняв возлюбил, и предначал волею. А чтобы мысль привести в действие, или перенести труд, или совершить дело, – сие благодать Господня дает возжелавшему и уверовавшему. Посему, воля человеческая есть как бы существенное условие. Если нет воли; сам Бог ничего не делает, хотя и может по свободе Своей. Посему, совершение дела Духом зависит от воли человека» (преп. Макарий Великий. Духовные беседы. 37:10).³⁸⁷

Что очевидным образом противоречит учению Апостола и поэтому не может считаться подлинно православным, каковым является толкование отцов Карфагенского собора, далее в том же письме папе Иннокентию еще раз акцентированно говорящихся о том, что «внутренний человек», находящийся удовольствием в законе Божьим, это порождённый благодатью новый человек. «Мысль их [пелагиан] противоречит и совершаемым нами благословениям, так как, по ней, мы напрасно молимся о народе, чтобы он угождал Богу правую и благочестивую жизнь, и напрасно молился Апостол: преклоняю колена мои пред Отцем Господа нашего Иисуса Христа. от Которого именуется всякое отечество на небесах и на земле, да даст вам по богатству славы своей крепко утвердиться Духом Его во внутреннем человеке [Еф 3:14-15]. Если захотим, благословляя народ, сказать: дай им, Господи, утвердиться в добродетели чрез Духа Твоего, то они будут противиться нам, утверждая, что мы отвергаем свободное решение, если просим у Бога того, что в нашей власти: если, говорят, хотим утвердиться в добродетели, то можем это по силе природы, которую получили при творении» (Письмо отцов Карфагенского

386 свт. Феофан Затворник. Толкование на Послание апостола Павла Римлянам. М., «Правило веры», 2006. С.579.

387 преп. Макарий Великий. Духовные беседы. 37:10. Цит. изд. С.341.

собора 416 г. к папе Иннокентию).³⁸⁸ Пусть и не в той же мере, что пелагианство, тем не менее синергианство отстаивает то же свободное решение, опасаясь всю причину обращения человека ко Христу отнести к божественной благодати, и оставляя часть этой причинности за естественной силой воли. Что будет ещё раз осуждено в том же 5-м определении Карфагена 418 г., где под словом «любовь» (к исполнению заповедей) обозначается то же «удовольствие внутреннего человека в законе Божьем» (Рим 7:22), «крепко утверждаемое Духом Его» (Еф 3:14). В то время как в синергианском толковании такая «любовь» сохраняется в естестве человека и в его ветхом состоянии, что и является, по сути, умеренной формой пелагианской антропологии.

«Итак, от тела этой смерти освобождает не природа, которая продана [в рабство] греху, запятнана пороком и жаждет Искупителя и Спасителя, и не знание закона, посредством которого происходит познание вожделения, а не его преодоление, но [освобождает] благодать Господа [Бога] через Иисуса Христа, нашего Господа [Рим 7. 25]. Эта [благодать] — не природа, которая умирает, и не буква, которая убивает, но дух, который оживотворяет [Ср.: 2 Кор 3. 6]. В самом деле, [апостол] уже имел ту природу, которая наделена [свободным] решением воли, — ведь он говорил: Мне свойственно хотеть [Рим 7. 18], — но он не имел той природы, которая обладает здоровьем без порока, — ведь он говорил: Я знаю, что добро не обитает во мне, то есть в моей плоти [Рим 7. 18]. Он уже имел знание святого закона, — ведь он говорил: Я не иначе узнал грех, как посредством закона [Рим 7. 7], — но он не имел сил действовать праведно и достигать совершенства в праведности, — ведь он говорил: Я не делаю то, что хочу, а делаю то, что ненавижу [Рим 7. 15], и [еще]: Я не нахожу [в себе], чтобы я совершил добро [Рим 7. 18]. Поэтому ни [свободное] решение воли, ни заповедь закона не были тем, благодаря чему апостол мог бы освободиться от тела этой смерти, поскольку он уже имел и то, и другое, первое — в природе, второе — в учении; но он просил о помощи благодати Бога через Иисуса Христа, нашего Господа» (св. Августин, епископ Гиппонский. О деяниях Пелагия. 8. 21-9. 21 / virtusetgloria.org).³⁸⁹ Здесь Августин еще сам пользуется синергианским термином «помощи благодати», потому что пелагианство отрицало необходимость даже содействия благодати свободной воле. И только после вступления в полемику представителей синергианства (после комментариев Августина к решениям Карфагенского собора 418 г., аналогичных изложению решений собора 416 г. в письме африканских епископов к папе Иннокентию) Августину стало ясно, что нужно говорить не о «содействии» («помощи»), но о непреодолимом действии благодати на святых («избранных»), потому что неопределенность понятия «помощь» позволила тому же Пелагия без труда истолковать ее в собственном (волюнтаристском) смысле и избежать осуждения на соборе в

388 Письмо отцов Карфагенского собора 416 г. к папе Иннокентию. Цит. изд. С. 86.

389 св. Августин, епископ Гиппонский. О деяниях Пелагия. 8. 21-9. 21. Пер. Д.

Смирнова. [Электронный ресурс] / URL:

https://www.virtusetgloria.org/trasnlations/augustine/de_gestis_pelagie/de_gestis_pelagie_02.html.

Диосполе в 415 г. В то время как определения Карфагенского собора и 416-о и 418-о гг., как было показано, уже были моноэнергианскими и говорили об освобождении воли действием благодати и даже о порождении благодатью самого волевого решения и стремления, а не о содействии какой-то частично сохраняющейся после падения прародителей «свободе воли» как возможности ветхого человека выбрать что-то, кроме греха. Что в синергианстве трактовалось как неподобающее «насилие» над автономией воли и ее противоправное «принуждение» и поэтому отвергалось почти с той же категоричностью, что в пелагианстве. Почему Карфаген (августианство) прав, а синергианство – заблуждается вместе с пелагианством? – Потому что Апостол, говоря о «законе ума моего», противодействующего «закону греховной плоти» (Рим 7:22-25), стоит на позициях именно моноэнергизма, или «самовластия благодати» (в терминах августианства), потому что «закон» указывает на необходимость, а не на свободу. Синергианство же относит этот «закон ума» к свободному решению «внутреннего человека» как закону существования самой человеческой природы. В чем, опять-таки, повторяет логику пелагианства, понимавшего «благодать» как нечто однородное воле. Действительно, «закон» у Апостола всегда означает «внутренний закон природы». Поэтому когда Апостол противопоставляет один закон («ума моего» (Рим 7:23), или «закон Христов» (Гал 6:2)) другому закону («членов моих», или «греховной плоти» (Рим 7:23)), он противопоставляет сами природы благодати и воли. «Итак тот же самый я умом моим служу закону Божию, а плотию закону греха» (Рим 7:25). О чем во всей этой полемике никто даже не задумывался, кроме Августина. «Итак, от тела этой смерти освобождает не природа, которая продана [в рабство] греху, <...>, но [освобождает] благодать Господа [Бога] через Иисуса Христа, нашего Господа [Рим 7. 25]. Эта [благодать] — не природа...» (св. Августин, епископ Гиппонский. О деяниях Пелагия. 8. 21).³⁹⁰ Поэтому никак иначе, кроме как непреодолимо, благодать и не может действовать на спасаемого, потому что речь идет о сотворении «нового человека», по сути, из ничего, или из праха «ветхого человека», а не о простом количественном увеличении («содействии» и «помощи») его собственных добродетелей. «Но что для меня было преимуществом» [и доньше остается таковым в синергианской сотериологии], «то ради Христа я почел тщетою. Да и все почитаю тщетою ради превосходства познания Христа Иисуса, Господа моего: для Него я от всего отказался, и все почитаю за сор, чтобы приобрести Христа и найтись в Нем не со своею праведностью, которая от закона» [моей природы и воли], «но с тою, которая через веру во Христа, с праведностью от Бога по вере; чтобы познать Его, и силу воскресения Его, и участие в страданиях Его, сообразуясь смерти Его, чтобы достигнуть воскресения мертвых» (Фил 3:7-11).

390 св. Августин, епископ Гиппонский. О деяниях Пелагия. 8. 21-9. 21. Пер. Д.

Смирнова. [Электронный ресурс] / URL:

https://www.virtusetgloria.org/trasnlations/augustine/de_gestis_pelagie/de_gestis_pelagie_02.html.

Карфаген должен быть разрушен...

1

(«сущие во гробех» диалектического волюнтаризма)

Проблема святоотеческого полупелагианства, поставленная нами в ходе исследования истории богословского модернизма, обусловлена интересами не только науки, требующей беспристрастного анализа, силлогической корректности и исторической правды, но и интересами Церкви. Потому что если обнаруженные нестыковки в догматическом богословии верны (а именно, наличие в Священном Предании двух взаимоисключающих доктрин: антипелагианской – блж. Августина, принятой на Карфагенских и других Поместных соборах начала 5 в., а затем и на Вселенских; и полупелагианской доктрины синергианства преп. Иоанна Кассиана, свт Иоанна Златоуста и др. Отцов, по умолчанию принятой в дальнейшем как «консенсус патрум» как на Востоке так и на Западе, но отвергнутой тем же Августином после Карфагена как модификации того же пелагианства), это потребует выбора между ними и либо отказа от Карфагена и реабилитации пелагианства, настолько не существенны его отличия от святоотеческого синергианства в вопросе состоянии человеческой природы после грехопадения и роли свободной воли в деле спасения; либо существенной корректировки последнего и приведение его в полное соответствие с Карфагеном и отказом от концепции предопределения по предведению заслуг, совершенно неприемлемой для августианского богословия Карфагена, по причине воспроизведения логики пелагианства и противоречия Священному Писанию.

Конечно, всегда можно уйти в неосознанку «смиренномудрия», спрятать голову в песок «апофатики» («божественной тайны» и «непознаваемости для нас»), или завести шарманку про «царский путь» византийской диалектики (во многом и приведший к гибели этого царства и теперь еще и к расколу всего Православия). Однако изучение истории богословского модернизма на серьезном уровне не позволяет обойти стороной вопрос о роли (пусть и невольной) самой восточной патристики в нынешнем ренессансе пелагианства, оригенизма и других классических ересей. Потому что новое богословие, как выясняется, отнюдь не без оснований опирается на Восточное Предание во многих аспектах своей доктрины и на оригенический волюнтаризм египетских Отцов, в частности. Поэтому, не умаляя святости и заслуг перед Христовой Церковью столь славных мужей, в интересах самой Православной Церкви разобраться, как в ней стали возможны такие радикальные формы пелагианства как богословие Федора Достоевского, митр. Антония (Храповицкого), проф. Осипова и др. Мы призываем наших братьев к серьезному подходу к решению проблемы, не позволяя себе мириться с существующими противоречиями и жить с когнитивным диссонансом (когда один Учитель Церкви учит прямо противоположно другому, а остальные делают вид, что этого не замечают или объясняют это

богословским лепетом), что требует мужественного признания ошибок, как это сделал сам блаженный Августин, отказавшись от своего собственного раннего синергианства, шаткого и валкого как всякое недомыслие, что и позволило ему вставить на камень апостольской истины и победить пелагианство.

В данной работе для всех ищущих этой истины мы намерены снова продемонстрировать, почему вопрос стоит именно таким образом, т.е. почему невозможно, идя по тонкому льду синергианства, ни проваливаться то и дело в мутную воду «плотского мудрования» пелагиан. Сделаем мы это на этот раз не с помощью аналогий и силлогизмов (которые всегда можно оспорить с позиций «диалектического» православия), но на исторических примерах непосредственного влияния богословия восточных школ на становление пелагианства на Западе. Новые подтверждения нелицеприятных для Восточного Предания выводов мы обнаруживаем в посвященной истории пелагианства работе священника Александра Кремлёвского.³⁹¹

*«Этот взгляд на значение свободной воли в деле спасения, т.е. в достижении праведности, Пелагий продолжал развивать и в позднейших своих произведениях, защищая ту мысль, что <...> Бог не мог приказать человеку невозможного, что самый факт существования заповедей и возмездия за такое или иное отношение к ним свидетельствует о возможности исполнения их во всей полноте собственными силами человека».*³⁹²

Как мы уже отмечали, этот же аргумент в защиту свободы воли можно постоянно слышать и от восточных Отцов 3-4 вв. Более того, именно у них пелагиане, оказывается, вполне мог его и позаимствовать.

*«...преувеличенное воззрение Пелагия на духовные силы человека развилось и окрепло, по-видимому, не без влияния со стороны учения некоторых восточных отцов о свободе воли. В борьбе с гностицизмом, манихейством и распущенностью общественных нравов восточные отцы с особенною силою настаивали на свободе человеческой воли, на полной независимости ее от всяких внутренних и внешних условий в деле исполнения воли Божией. <...> Так, по Клименту Александрийскому, “грех есть произвольная несправедливость, грех происходит из моей собственной воли” (Clem. Alex. Strom. II. p. 463). Вопреки гностикам, Климент отрицает мысль, что на человеке лежит проклятие от самого его рождения, так как у ребенка нет еще свободной воли (Strom. III. p. 557)».*³⁹³

Что означает, что даже гностики были в этом вопросе православнее Климента Александрийского, мнение которого было осуждено в Карфагене на основании ясного учения Апостола на этот счет. «И вас, мёртвых по преступлениям и грехам вашим, в которых вы некогда жили, по обычаю мира сего, по [воле]

391 Кремлевский А. История пелагианства и пелагианская доктрина. Казань, типо-лит. Казан. ун-та, 1898. – 250 с. Далее цитаты по этому изданию.

392 Кремлевский А. История пелагианства и пелагианская доктрина. Цит. изд. С.18.

393 Там же; с.20-21.

князя, господствующего в воздухе, духа, действующего ныне в сынах противления, между которыми и мы все жили некогда по нашим плотским похотям, исполняя желания плоти и помыслов, и были по природе чадами гнева, как и прочие, Бог, богатый милостью, по Своей великой любви, которою возлюбил нас, и нас, мёртвых по преступлениям, оживотворил со Христом, — благодатью вы спасены» (Еф 2:1-5).

На протяжении всей своей работы Кремлёвский, будучи, разумеется, сам носителем полупелагианской идеологии, натужно пытается развести волюнтаризм пелагианства и восточной патристики как якобы принципиально различающиеся между собой. Но, как всякий лукавствующий, сам же при этом и опровергает себя, свидетельствуя о том, что различие между ними только в степени «решительности», с которой они отстаивают одну и ту же «свободу воли» и пределы ее возможностей, обратно пропорциональные степени «ослабления природы» в грехопадении, т.е. в виду совершенной невозможности проследить, где эти пределы оканчиваются, где слабость становится силой, порабощение – освобождением, грех – добродетелью, смерть – жизнью и, наконец, сама воля – благодатью, настолько все эти понятия семантически нестабильны и диалектически текучи в тотальном релятивизме богословской софистики синергианства.

*«Руфин сириец, по всей вероятности, палестинский пресвитер, возвращавшийся на западе в начале V века, сообщает Пелагию и Целестию учение Феодора Мопсуестийского о тождестве современного состояния человеческой природы с состоянием природы первоизданной и чрез то дает новый толчок к развитию пелагианского движения».*³⁹⁴

Что означает, что и тут без влияния Востока не обошлось, и все свои основные идеи пелагианство заимствует в восточных школах богословия и только утрирует их точно так же, как это делает богословский модернизм 19-20 вв., постоянными ссылками на патристический волюнтаризм обосновывая свое неопелагианство с его нигилизмом в отношении наследственного характера первородного греха и неоязыческим культом свободы воли. И если уже дважды в истории Церкви именно из восточно-патристического богословия (пользуясь двусмысленностью его учения по вопросу соотношения благодати и воли и непосредственно связанного с ним вопросом состояния человеческой природы после грехопадения) выходит пелагианство, то имеются все основания предположить, что это отнюдь не случайность, но, как минимум, уже тенденция, если не закономерность. Иными словами, не потому ли спекуляция пелагианства на идеях восточного волюнтаризма случается с такой регулярностью, что оно само к спекуляциям такого рода весьма располагает амбивалентностью своей концепции, своими «золото-срединными» («царскими») формулировками как умеренной формой того же пелагианства, по сути?

«Отцы IV века еще решительнее выражались о свободе воли. <...> „Произволение, пишет св. Иоанн Златоуст, есть движение,

394 Там же; с.2.

рождающееся из нас самих, которое мы направляем, куда хотим. Воля сама в себе есть природная способность, данная от Бога, но воля, направленная к известной цели, есть нечто наше собственное, действие нашего расположения” (Беседа 13-я на посл. ап. Павла к Римлянам). <...> Подобные суждения о свободе воли легко могли быть поняты и истолкованы в превратном, преувеличенном смысле, если рассматривать их с заранее сложившимся преувеличенным взглядом на значение добрых дел в достижении спасения. Они легко могли повести к пелагианскому формальному понятию о свободе воли и ложному воззрению на духовные силы человеческой природы. Западная богословская мысль всегда следовала за восточную и отсюда нет ничего невероятного в предположении, что в конце IV-го века некоторые из западных учителей, каков был, напр., Пелагий, односторонне поняли учение восточных отцов о свободе воли и, оставив без внимания ясное учение последних о повреждении человеческой природы в Адаме, начали учить во духе пелагианства. Несомненно известно, что как сам Пелагий, так и другие вожди пелагианства, были знакомы с произведениями восточных отцов и ссылались на них, особенно на Златоуста, в подтверждение именно своего учения о свободе воли».³⁹⁵

Но не потому ли, повторим, и стало возможной «одностороннее» гуманистическое прочтение святоотеческой антропологии в пелагианстве, что оно само было недостаточно односторонним, принципиальным и определенным в своем соответствии прозрачному как бриллиант учению Апостола, но само по себе достаточно мутным и «двусторонним» для того, чтобы на его идеях можно было без труда построить пелагианское лжеучение?

Очередным подтверждением служит, например, оправдание одного из вождей пелагианства Целестия на суде над ним на Карфагенском соборе 412 г.

«Обращаясь к Целестию Аврелий сказал: “<...> таково ли состояние детей, подлежащих крещению, каково было состояние Адама прежде преступления, иначе говоря, влечет ли ребенок вину преступления от того начала греха, от которого рождается? – Учил ли он этому и хочет ли отречься, спросил Павлин. – О передаче греха, ответил Целестий, я уже сказал, что слышал, как между православными очень многие отрицают, а другие признают ее. Пусть это будет вопросом исследования, а не ереси. Я всегда говорил, что дети нуждаются в крещении и должны быть крестимы” [De res. orig. n. 3]. Подобным же образом уклончиво, двусмысленно, в общих выражениях Целестий отвечал и на остальные положения обвинительной записки».³⁹⁶

Но ведь Целестий был совершенно прав в своем свидетельстве. Как никакого «консенсуса патрума» в этом отношении и близко не наблюдается в

395 Там же; с.21-23.

396 Там же; с.52.

Восточном Предании и каждый толкует этот важнейший догматический вопрос на свой лад, так это продолжается и по сей день (и именно потому, что ясное августианское учение Карфагена на этот счет так и не было принято в Церкви в полном объеме, о чем подробнее поговорим во второй части этой статьи). Поэтому и Целестий имел полное право отвечать на это обвинение в том же уклончивом духе, как и сами православные всегда учили и учат о неподдающейся точному измерению степени «повреждения природы» и ее «удопреклонности ко греху» после грехопадения прародителей, что можно толковать как угодно широко. Разница только в том, что лукавые греки при этом в своем самодовольстве раздувают щеки не хуже иудейских фарисеев и книжников, а Целестия и Пелагия за то же самое, по сути, побивают камнями как нечестивых еретиков. Поэтому гораздо резоннее здесь, чем бестолковые ремарки Кремлевского, слова Целестия «пусть это будем вопросом исследования, а не ереси», потому что, действительно, чтобы судить о ереси другого, нужно сначала самому определиться с тем, каково же учение о человеческой природе после грехопадения, чего, повторим, объективно нет в синергианстве. И что, на основании богословия Августина, несомненно, было сделано в Карфагене. Но в том-то и суть, что эта августианская антропология в полном объеме не была принята православным Востоком, антропология которого густо замешана на оригенизме. А значит, вместе с августианским сотериологическим моноэнергизмом (т.е. апостольским учением о духовной смерти ветхого человечества и спасении его одной только Божией милостью и благодатью) здесь была отвергнута и сама богословская возможность осудить гуманизм пелагианства, что обрекло Восток на возрождение в нем самом пелагианства рано или поздно.

Дальше – исторические факты еще нелюбезнее для восточного синергианства. Потому что, как выясняется, именно пелагиане вызвались быть первыми переводчиками трудов Златоуста на латынь, т.е. стали буквально его популяризаторами и миссионерами на Западе.

*«...уже по смерти Пелагия Анниан вошел в общение с изгнанными из Италии пелагианствующими епископами и по просьбе одного из них, Оронция, перевел с греческого языка на латинский восемь бесед Златоуста на еванг. Матфея, находя, что Златоуст был вполне единомыслен с ними в убеждениях. По просьбе другого пелагианца, пресвитера Евангела, Анниан с тою же целью перевел на латинский язык семь бесед Златоуста в похвалу св. ап. Павла. Наконец, Анниана же наиболее правдоподобно считать переводчиком и не сохранившейся беседы Златоуста к неофитам, небольшая выдержка из которой сохранилась в исповедании веры 18 пелагианских епископов; по известности Анниана, как переводчика, по времени происхождения перевода (около 418 г.), наконец по самому характеру беседы в высшей степени правдоподобно переводчиком ее считать именно Анниана Целенского».*³⁹⁷

О том, что переводчики вовсе не лукавили, когда говорили, что исключительно

³⁹⁷ Там же; с.57-58.

близость их собственных воззрений с учением Константинопольского архиепископа (а не намерении спекулировать на них в своих целях, как можно было бы подумать) побудила их взяться за перевод, можно судить по их частной и весьма искренней переписке по этому поводу.

«Сохранились письма Анниана к Оронцию и Евангелу по поводу этих переводов. Вот текст письма к Оронцию. "...Ты приказываешь, блаженнейший, перевести мне на латинский язык, сколько я в силах, толкование св. Иоанна, епископа Константинопольского, на св. Матфея, написанное в 91-й беседе. О, если бы я мог столь же легко исполнить это, сколь благовременно и полезно ты приказываешь! Ибо, что может быть для слуха наших (единомышл.) полезнее и утешительнее этих славных произведений знаменитого ума? И особенно в настоящее время, когда, по случаю некоторых слишком трудных вопросов, столь нагло шумят против устройства нравов и церковной дисциплины. За это именно устройство, за евангельское совершенство, боролся по-видимому с нами и блаж. Иоанн. Ибо, о чем он всего более настойчиво напоминал людям, как не о величии природы их, каковое величие восхваляется единодушно всеми мудрецами вопреки нечестию манихеев? Восхваляется же природа или для прославления дивного Творца, или для возбуждения усердия к добродетели, или для очищения плотских пороков. Что он доказывает более выразительно, чем славу дарованной нам от Бога свободы, исповедание которой составляет преимущественное отличие между нами и язычниками, кои думают, что созданный по образу Божию человек побежден насилием рока и необходимостью грешить, так что приходится завидовать даже скотам? Что он, вопреки тем же учителям, внушает столь сильно, как мысль, что заповеди Господни возможны для исполнения и что человек способен к достижению всей той доблести, какая или предписывается, или советуется Богом? Уже чрез это и приказывающий освобождается от обвинения в нечестии, и преступник обличается в вине. Но когда он, слава ученых, рассуждает о благодати Божией, то с какою полнотою и в тоже время с какою осторожностью восхваляет ее! И в том и в другом он соблюдает меру. Свободную волю он так изъясняет, что всюду признает в то же время необходимую для соблюдения заповедей Божиих и помощь божественной благодати, а постоянную помощь благодати так утверждает, что не уничтожает и усилий воли. И во всех почти частях учения, особенно же в нравственных увещаниях и правилах церковной дисциплины, настолько во всем согласен с мнениями наших, что, по-видимому, он предсказал путь к пониманию Св. Писания тем, коих он никогда не видал". – Вторая половина письма Анниана содержит восторженные похвалы личным нравственным достоинствам св. Иоанна Златоуста и выдающимся, превосходным качествам его литературных произведений, благодаря коим (качеств.) "уже все церковные библиотеки греков, после столь разнообразных и блистательных сокровищ древних писателей, после столь славных

*светил знаменитых учителей, украшаются по преимуществу произведениями его” (Злат.). Таким же характером отличается и письмо к Евангелу (Garner. Diss. VI. с. 5)».*³⁹⁸

Такая реакция пелагиан на аутентичный текст Златоуста наглядно демонстрирует, насколько тонка грань между пелагианством и синергианством. Потому что если даже допустить, что в переводах Златоуста пелагианами собственный волюнтаризм синергианства намеренно усиливался переводчиками (что весьма вероятно), и поэтому характеристику Августина этих переводов как «измененных» пелагианами формально можно расценивать как относящуюся только к этому утрированию пелагианами волюнтаризма Златоуста и ослаблению роли благодати у последнего, что приводило (если они использовали этот прием) к нарушению знаменитого «царского» равновесия между «двумя крайностями» и т.д. и т.п., однако уже по самому безоговорочному одобрению пелагианами подлинных трудов Златоуста и выражению своего полного согласия с ними можно судить о том, что такие подделки с их стороны даже не требовались. Потому что неопределенность собственных формулировок свт. Иоанна Златоуста позволяла пелагианам свободно трактовать их в нужном им смысле. И наоборот, знавший греческий Августин и тоже читавший Златоуста в оригинале прочитывал эти же труды как подтверждение своей антропологии и сотериологии, не допуская мысли, что православный иерарх может толковать вопрос соотношения благодати и воли в деле спасения как-то иначе, чем Апостол. Но реальное положение вещей заключалось в том, что приведшее в восторг пелагиан синергианство Златоуста, было тождественным синергианству Кассиана, последовательно отвергнутому Августином в серии его последних трактатов. Поэтому и восторг пелагиан говорил о том, насколько легко синергианскую амбивалентность и «признание заслуг» воли можно превратить в пелагианство и насколько близки сами логики этих учений.

*«“Призванным святым” (1 Кор. 1:2). И то самое, что вы спасаетесь верою, не от вас, говорит; не вы первые приступили, но были призваны, так что и это малое не вполне принадлежит вам. Хотя вы приступили, будучи отягощены множеством зол, но и этим обязаны не себе самим, а Богу. Поэтому в послании к Ефесеям он говорит: “благодатью вы спасены через веру, и сие не от вас” (Еф.2:8). И вера не вполне принадлежит вам: вы не сами, предварив Бога, уверовали, но послушались, когда были призваны».*³⁹⁹

В толковании Златоуста дважды употреблен характерный для синергианства речевой оборот «не вполне», которого нет в лексиконе Апостола. Потому что разница между подлинником (Посланием св. Павла) и копией (толкованием св. Иоанна) именно в том, что если Апостол говорит «не от вас», то это и значит

398 Там же; с.57-58.

399 свт. Иоанн Златоуст. Толкование на послание к Коринфянам, I 1 / Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста в русском переводе. СПб., 1904. Т. 10. Кн. 1. С. 8-9.

«не от вас», а не «частично от вас», как приписывает ему двусмысленное синергианское толкование. Потому что и то, что избранные «послушались» Избравшего в учении Апостола тоже было «не от них», но от все той же «велицей милости» Избравшего, призвавшего их таким образом, что произведшего в них «и хотение, и действие» (Фил 2:20), а не только исполнившего их собственное хотение быть послушными Призвавшему. Или, как говорит Августин, Апостол «все забрал у человека», чтобы тот все в деле своего спасения воздавал Богу, даже причину собственного «послушания» Ему. Поэтому пелагиане и прочли подобные толкования Апостола Златоустом как свои собственные, потому что если только сказать «не вполне» и оставить свободной воле заслугу «послушания», то это потянет за собой и все остальное в пелагианстве, т.е. все прочие героические заслуги подвижника, потому что невозможно уже будет проследить, где заканчиваются заслуги воли и где начинаются заслуги благодати. Поэтому для Августина подобные царьградским толкования Апостола южно-галльских синергиан под предводительством Кассиана сами по себе были пелагианской подделкой, искажающей собственное содержание апостольских Посланий.

Именно такого рода неопределенность в отношении учения Пелагия была допущена в Палестине, сначала на предшествующем Диоспольскому собору 415 года совещании пресвитеров под председательством Иерусалимского патриарха Иоанна, симпатизировавшего Пелагию, а затем и на самом соборе епископов. Даже Кремлевский верно отмечает эту половинчатость как главный итог Диоспола.

*«Таким образом, воззрения Пелагия не были раскрыты в собрании Иерусалимских пресвитеров. Если Пелагий не отвергал содействия божественной благодати, то он же и не объяснил, в каком смысле он понимает это содействие, а в этом и состояла вся суть вопроса. Что же касается вопросов о современном состоянии природы человеческой и о следствиях греха Адама, то их Пелагий прямо отстранил, хотя пресвитерам необходимо было слышать точные ответы на них от Пелагия в виду подозрений единомыслия последнего по этим вопросам с Целестием».*⁴⁰⁰

Но в том-то и суть, что у самого синергианства, которое Кремлевский тщетно пытается противопоставить пелагианству как «точные ответы» на главные вопросы о ветхом состоянии природы и, в частности, о роли ветхой воли в деле спасения, на самом деле, таких ответов не было. По этой причине и преемник Иоанна на Иерусалимской кафедре патриарх Праилий не нашел у Пелагия отличий от православного вероучения настолько существенных, чтобы отлучить его от церковного общения, несмотря на все увещания обоих патриархов со стороны Августина. Потому что синергианство со своим «не вполне» на все случаи жизни тоже толковало Апостола «не вполне» однозначно, в отличие от Августина и Карфагена, не оставивших ветхой природе самой возможности «содействовать» благодати, по причине ее

400 Кремлевский А. История пелагианства и пелагианская доктрина. Цит. изд. С.64-65.

скоропостижной духовной кончины в падшем Адаме, и только тем сумев поразить пелагианство в самый его корень. По синергианской же антропологии, человек в Адаме умер тоже «не вполне», что означало, что и согрешил он «не вполне».

*«Неопределенный ответ Пелагия показался отцам удовлетворительным и они сказали: “и это не чуждо церковному учению”».*⁴⁰¹

Вот именно. Неопределенный ответ Пелагия показался собору иерусалимских епископов удовлетворительным, потому само церковное учение по этому вопросу было неопределенным.

*«...было прочитано выражение Пелагия из тех же “глав”: “все царствуют собственной волею”. На это Пелагий ответил: “я сказал это по причине свободного решения, коему при избрании добра помогает Бог”».*⁴⁰²

Точно так же дело обстояло и в церковном синергианстве: благодать помогает свободному избранию добра, а не производит само это избрание добра (как сказано у Апостола), потому что «все царствуют собственной волею». Потому что и царьградская формулировка с использованием оговорки «не вполне» не позволяет в точности установить, что здесь является причиной, а что следствием, уклоняясь от прямого ответа на этот вопрос. О чем свидетельствует и сам Кремлевский:

*«Сама по себе мысль Пелагия была вполне православная. <...> Благодать <...> обращает внимание на внутреннее расположение человека»,*⁴⁰³

потому что, как ни крути, «все царствуют собственной волею», а Бог Своим благоволением и Своею благодатью только соцарствует в этом царстве волюнтаризма.

И по всем остальным вопросам предъявленных ему в Палестине обвинений Пелагий

*«воспользовался возможностью двусмысленно истолковать эти положения»,*⁴⁰⁴

потому что, повторим, сама синергианская постановка этих вопросов сполна предоставляла ему такую возможность.

Выражение Златоуста «вера не вполне принадлежит нам» напоминает фразу, принадлежащую не менее маститому представителю западного синергианства Фоме Аквинскому: «*Молись так, как будто всё зависит от Бога, но действуй так, как будто всё зависит только от тебя*», где «как будто» Аквината это семантический аналог «не вполне» Златоуста. При этом фразе

401 Там же; с. 68-69.

402 Там же; с. 68.

403 Там же; с.69.

404 Там же; с. 72-73.

Аквината также свойственны оба отличительных свойства синергианства: во-первых, это противоречие Священному Писанию, а именно, словам Христа «Без Меня не можете делать ничего» (Ин 15:5), которыми не случайно заканчивается 6-е определение Карфагенского собора 418 г. против пелагианства («Ведь Господь, говоря о плодах [исполнения] заповедей, не сказал: “Без Меня вы можете это делать, [однако] с бóльшим трудом”, но сказал: Без Меня вы не можете делать ничего».⁴⁰⁵ Второе «родимое пятно» синергианства в словах Аквината – это двусмысленность, или внутреннее противоречие, потому что получается, что молиться и жить нужно, руководствуясь разными принципами, и когда ты молишься, ты молишься «не вполне» о том, как ты живешь, или «как бы» понарошку. В Христианстве же, каким мы его знаем из Нового завета и из Посланий ап. Павла, в частности, и святая молитва, и действия по заповедям возможны только силою благодати, поэтому когда после богоугодной молитвы христианин совершает богоугодные действия, то это и означает, что его молитва услышана – и благодать Святого Духа, действовавшая в его молитве, действует теперь через него как через члена Тела Христова и на практике. Просто это такой «Фома» (Неверующий в реальность существования благодати), что ему мнится, что это делает исключительно («только») он сам. «Но вы не по плоти живете, а по духу, если только Дух Божий живет в вас» (Рим 8:9). «Также и Дух подкрепляет нас в немощах наших; ибо мы не знаем, о чем молиться, как должно, но Сам Дух ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными» (Рим 8:26). Поэтому в просторечии максимум Аквината мы знаем уже «вполне» в пелагианском значении: *«на Бога надейся, а сам не плошай»*, т.е. именно потому, что такой смысл потенциально уже содержался в самой синергианской фразе Фомы как полупелагианской.

В продолжение к сказанному о том, что Августин и пелагиане читали Златоуста в оригинале и прочли его прямо противоположно, т.е. как подтверждение своего учения (потому что до такой степени оно амбивалентно само по себе), необходимо сказать следующее. Не преминули возможностью процитировать сочинение Константинопольского архиепископа в свое оправдание и лишены своих кафедр италийские епископы-пелагиане во главе с Юлианом Экланским в своем исповедании веры, адресованном папе Зосиме после окончательного осуждения пелагианства гражданской и церковной властью после Собора 418 г.

«Мы думаем, святой и блаженный брат Августин (Зосима), что следует повторить то, что в своем письме ты справедливо восхвалял блаженной памяти епископа Иоанна, который не разрушал, но утверждал церковь. Как он мыслит о крещении детей в своей книжечке “ad neophitos”, мы выписываем, чтобы вы, святой брат, узнали мнение сего славного мужа об этом предмете. <...> “...крестим даже и

405 Постановления Карфагенского собора 1 мая 418 года. Перевод Д. Смирнова.

[Электронный ресурс] / URL:

https://www.virtusetgloria.org/trasnlations/counsils/carthage_418/cathage_council_418_01.html.

младенцев, хотя они и не запятнаны грехами, крестим для того, чтобы придать им святость, праведность, усыновление, наследство, братство Христа, чтобы сделались членами Его и жилищем Духа»,⁴⁰⁶

делая акцент, конечно, на словах «хотя они и не запятнаны грехами», что соответствовало пелагианской антропологии и пониманию крещения как дополнительного «бонуса» святости к природной целостности новорожденных.

«Вскоре после этого они и сами принуждены были удалиться из Италии; они отправились на восток, <...> впоследствии мы видим их действующими сообща в Константинополе».⁴⁰⁷

Характерно, что туда же, в Константинополь, ранее направились и изгнанные из Александрийской Церкви монахи-оригенисты (с Кассианом в их числе), потому как не без оснований рассчитывали найти там сочувствие своему волюнтаризму (и, действительно, нашли там не только приют, но даже рукоположения). И снова только вмешательство императорской власти по ходатайству августиан (как до этого в Риме) позволило вынудить мятежников удалиться, потому что на Востоке чисто их сторонников в Церкви было не меньшим, чем на Западе.

«...они выставили себя противниками учения о переходе на всех людей первого греха прародителей, о совершенной потере падшим человеком свободы делать добро, о непреодолимом действии благодати, о безусловном предопределении и прочих крайностей в учении Августина. Подобных мнений ни один восточный отец не мог встретить сочувственно».⁴⁰⁸

И наоборот, сочувствия противникам учения Августина ожидать на Востоке у пелагиан были все основания.

Поскольку полемический прием «конструктивной неопределенности» используется в синергианстве, как мы могли убедиться, со времен тех же восточных Отцов, у которых пелагиане искали поддержки как у другой богословской школы волюнтаризма, такие либертарианцы «в законе», как Кремлевский, уже используют его в своем богословском арсенале как «истинно-христианский» и «святоотеческий». Так, пользуясь тем, что определения папы Целестина, осудившего пелагиан, не сохранились, и тем, что именно на них, а не на определения Карфагенского собора 418 г., ссылаются Отцы Ефесского собора, выражая свое согласие с ними, Кремлевский выводит невозможность определить, каковым же является догматическое учение Вселенской Церкви об основных вышеперечисленных вопросах антропологии и сотериологии, тем самым, в очередной раз выражая свой скрытый синергианский нигилизм в отношении августианского богословия Карфагена.

«В синодальном послании к папе Целестину после 5-го заседания отцы

406 Кремлевский А. История пелагианства и пелагианская доктрина. Цит. изд. С.134.

407 Там же; с.136.

408 Там же; с.151.

собора между прочим пишут: “прочитав на пятом соборе записи о деяниях в осуждение нечестивых пелагиан и целестиан, Целестия, Пелагия, Юлиана, Персидия, Флора, Марцеллина, Оронция и единомышленников их, мы решили оставить прочным и неизменным то, что определено и постановлено относительно их твоим Благодетелем, и все вместе с тобою постановляем – считать их низложенными”. В чем состояли эти определения Целестина, составленные, вероятно, в 424 году по случаю осуждения и изгнания Целестия, неизвестно. Отсюда неизвестным остался и взгляд отцов Ефесского собора на первородный грех; ни откуда не видно, что они разделяли понятие Августина о первородном грехе, как переходящем на всех людей первом грехе Адама, подобно тому, как и папы никогда не высказывались в пользу этого понятия». ⁴⁰⁹

Что и требовалось доказать Кремлевскому как представителю умеренного (восточно-патристического) пелагианства.

«...в учении [Августина] о переходе на всех людей греха Адама они [пелагиане] видели совершенную нелепость, оскорбительную для божественного правосудия и для здравого смысла. Против этого учения они направили массу доводов. Вот они: I. В священном Писании нет ни малейших оснований для учения о переходе на всех людей греха Адамова. II. Св. Писание ясно учит, что Бог вменяет человеку только его личные грехи и никогда не наказывает за чужие грехи, что противно божественному правосудию. “Совершенно невозможно допустить, пишет Пелагий, чтобы Бог, прощающий людям даже собственные их грехи, вменял им чужие” [De res. ter. III, 15]. В доказательство этой мысли Юлиан приводит следующие изречения св. Писания [Втор.24:15; 4Цар.14:5–6; Иез.18:1–3, 20]. <...> Столь ясно выражена воля Божия, замечает по поводу этих слов Юлиан, без сомнения, в предведении заблуждений нашего времени». ⁴¹⁰

Первый аргумент пелагианства легко опровергается свидетельствами Апостола (Рим 3:9, Рим 5:12; Еф 2:3 и др.), а второй, соответственно, оказывается ложным по причине произвольного отождествления божественного и человеческого суда. «По поводу заповеди Божией не наказывать детей за грехи отцов Августин утверждает, что эта заповедь не применима к суду Божию <...> Бог дал человеческим судьям заповедь не наказывать детей за отцов и отцов за детей, но Сам не стесняет Своих судов этим законом, когда судит Сам <...> Таким образом, иначе судит Бог и иначе приказывает судить человеку, хотя без сомнения Бог справедливее человека <...> Кто из справедливых людей позволит совершиться преступлению, если может предотвратить его? А Бог позволяет. Подумай об этом и не приравнивай Бога к земным судьям. Бог справедлив и тогда, когда делает то, что кажется человеку несправедливым и что действительно бывает несправедливым, если

409 Там же; с.152

410 Там же; с.205-206.

это делает человек [Op. imp. III]». ⁴¹¹ Что означает, что Бог запретил человеческому суду наказывать детей за грехи отцов именно потому, что это делает божественный суд. Что лишний раз показывает, даже в «доводах чистого разума» (не говоря уже о знании Писания) Юлиан и Пелагий были не так сильны, как им казалось (т.е. очевидным образом слабее Августина). Поэтому нас гораздо больше интересует мнение синергианства по этому поводу, которое в лице Кремлевского, в свою очередь, мнит себя в этом споре «третейским судьей», которому достанутся лавры победителя, после того как соперники изнурят друг друга борьбой и взаимно будут опровергнуты. И, как всегда, позиция синергианства является именно полупелагианской, а не полуавгустинской, по причине все того же общего (для пелагиан и синергиан) волюнтаристического представления о неотъемлемой (природной) «свободе воли» и основанного на нем принципа сугубо персональных (добрых или злых) заслуг. Проявляется это в том, что Кремлёвский местами не может даже скрыть свою симпатию Юлиану (и свое сочувствие его учению) и свою антипатию к Августину. И это, пожалуй, лучше всего объясняет тот исторический факт, почему пелагиане всегда с такой надеждой смотрели на православный Восток и с таким воодушевлением читали его труды по вопросу состояния человеческой природы после грехопадения и, в частности, состояния природной воли.

2

(вопрос происхождения душ и полупелагианская концепция «первородного греха»)

В первой части этой работы мы показали тщетность усилий православного синергианства отмежеваться от пелагианства и до конца преодолеть его на примере работы свящ. Александра Кремлевского «История пелагианства и пелагианская доктрина», в которой самим исследователем было невольно показано, насколько восточное синергианство и западное пелагианство переплетены в своих идеологиях. Внятно осудить пелагианство можно только с позиций августианства, что и было сделано в Карфагене. Основная причина невозможности в рамках концепции «синергии» провести четкую грань между собственным (т.е. церковным) учением и ересью Пелагия заключается в их весьма близкой антропологии, т.е. в учении о человеческой природе после грехопадения и, конкретно, о воле ветхого человека. Далее мы продолжим демонстрировать это с помощью другой работы того же автора «Первородный грех по учению блаж. Августина Иппонского» (1908), а также «Опыта православного догматического богословия» (1878-1892) епископа Сильвестра (Малеванского).

Уже по первой работе Кремлевского было понятно, что именно экзегезис «первородного греха» принципиально отличает учение Апостола и Августина (Карфагена), с одной стороны, и учение синергианства и пелагианства – с другой, что и делает восточное синергианство «полупелагианством», по сути,

411 Кремлевский А. Первородный грех по учению блаж. Августина Иппонского. Санкт-Петербург, типография А.Н. Лопухина, 1902. С.102.

и обрекает Православный Восток на вечную и безуспешную борьбу с пелагианством.

*«Пелагий мог признать правильным положение, что чрез грех Адама все умирают, понимая выражение “все” в смысле “многие” и разумея под этими многими всех грешников, мертвых духовною смертью по подражанию Адаму: известно, что в своих комментариях выражение Апостола – “и тако смерть во вся человеки вниде” (Рим.5:12) Пелагий объяснял в смысле смерти духовной всех грешников».*⁴¹²

Что, согласно синергианству, и есть истинное («правильное») учение о человеке и грехе, т.е. о состоянии природы человека после грехопадения прародителей. Духовная смерть здесь может быть следствием только личного греха, совершенного собственным волевым актом, поэтому умерев духовно в своем смертном грехе, Адам не мог передать это состояние своим потомкам, потому что для этого нужно, чтобы каждый из них аналогичным образом согрешил добровольно каким-нибудь смертным грехом и тем самым повторил грех праотца человеческого рода, только склонность к чему передается от Адама потомкам. О том, что Пелагию в этом отношении даже не нужно было ничего «признавать», потому что он и сам всегда так понимал и учил, можно судить о характерном термине «по подражанию», которое Пелагий употреблял в отношении нового Адама, т.е. в своем учении о спасении, которое он понимал как возможность и способность каждого человека «с помощью благодати» собственной богоданной природы свободно подражать новому Адаму и что одно может вести к спасению как заслуге доброй воли. Аналогичным образом, по основному принципу пелагианского волюнтаризма («все царствуют собственною волею»), понимался здесь и механизм осуждения, т.е. как уже злая заслуга совершаемого свободным решением греха, или преступления. Так вот все отличие синергианского волюнтаризма от пелагианского заключается только во всей той же неуловимой степени «повреждения природы» в результате прародительского греха, которое выражалось в ослаблении воли, которая, тем не менее, и в синергианстве не могла ослабнуть настолько, чтобы полностью потерять способность «содействовать» благодати и, тем самым, привлекать ее «помощь» и заслуживать спасение, иначе все причины спасения оказывались бы в божественной природе, чего нельзя было «вполне» допустить, потому что, казалось, что это нарушило бы «царский» баланс между божественным правосудием и милостью. Откуда вообще восточное богословие взяло эту идею, мы поговорим в другой работе (посвященной патристическому наследию оригенизма). Апостола же проблема этой «золотой середины», или этого «единства противоположностей», которое Богу необходимо соблюсти в деле суда мира, нисколько не беспокоит. «Итак, помилование», – говорит он, – зависит «не от желающего и подвизающегося [стремящегося], но от Бога милующего» (Рим 9:16). Тогда как в волюнтаризме причинно-следственная связь между человеческим «стремлением» и действием и божественным правосудием не может быть разорвана ни при каких условиях. Поэтому все

412 Кремлевский А. История пелагианства и пелагианская доктрина. Цит. изд. С.73

выражения Апостола моноэнергианского характера и само его учение о «ветхом человеке» как «чаде гнева» (Еф 2:3) необходимо было истолковывать с помощью этого диалектического волюнтаризма, добавления таких оговорок, как «не вполне» (Златоуст), «как будто» (Аквинат), «почти (непреодолимо)» и т.п. синергианских поправок.

В то время как у Апостола, разумеется, «все», «умирающие в Адаме» (и духовно, и телесно), это именно «все», а не «многие». Потому что «многие» – это, опять-таки, «не совсем» все. Систематическое использование этого «не совсем всего» в синергианстве делает неустойчивыми и зыбкими все его формулировки, заставляя его строить свое учение на песке релятивизма. «...и пошёл дождь, и разлились реки, и подули ветры, и налегли на дом тот; и он упал, и было падение его великое» (Мф 7:27). Потому что утверждение духовной смерти в Адаме не всех, а только многих (а именно, добровольно грешащих) это то же самое, что и отрицание Пелагием передачи первородного греха, только выраженное «не совсем». В реальности же (т.е. согласно Писанию) ветхое человечество не исполняло должным образом Закон Божий не потому, что оно в большинстве своем не радело об этом, как толкует Апостола синергианство (восточное и западное), но потому что оно не могло и радеть ввиду того, что «плотские [ветхие] помышления суть вражда против Бога; ибо закону Божию не покоряются, да и не могут» (Рим 8:7). Патристическое синергианство, опять же, толкует эти «плотские помышления» как частные, т.е. добровольные, как принадлежащие лицу ветхих грешников, а не их природе. И в этом мало чем отличается от пелагианства. Апостол, как видно из контекста, говорит здесь именно о самой ветхой природе, противопоставляя ее природе «новой твари во Христе». «Итак нет ныне никакого осуждения тем, которые во Христе Иисусе живут не по плоти, но по духу, потому что закон духа жизни во Христе Иисусе освободил меня от закона греха и смерти. <...> Посему живущие по плоти Богу угодить не могут. Но вы не по плоти живёте, а по духу, если только Дух Божий живёт в вас. Если же кто Духа Христова не имеет, тот [и] не Его» (Рим 8:1-9). «Живущие по закону духа жизни во Христе Иисусе» означает именно живущие по (новой для человеческого рода) природе благодати, а не по своей автономной воле, потому что «закон жизни» указывает на природную необходимость, а не на «свободу воли». В волюнтаризме же (что синергианском, что пелагианском) «живущим по плоти» может быть только тот, кто сам не желает жить по духу, а не тот, кто «не Христов» по не зависящему от его хотения божественному предопределению (или по «избранию благодати» (Рим 11:5)). Поэтому волюнтаризм отрицает и ясное учение Апостола о том, что сама природная воля умерла для хотения жизни по духу в грехе Адама, став «ветхой», или «плотской». Или то, что в «ветхом Адаме» именно «все» «плотские», а в «новом Адаме», соответственно, «все» – «духовные», «живущие по закону духа жизни», т.е. по закону существования божественной благодати, где нет ипостасного дифференцирования воли. Поэтому «в ней» (перешедшей на всех потомков падшего Адама духовной смерти) «все согрешают» (Рим 5:12) по непреложному «закону греховной плоти», а вовсе не «многие» по личному нерадению. В чем и заключалось осуждение всего ветхого человечества в

падшем Адаме: Закон сохранял свою непреложную актуальность, а исполнять его никто из подзаконных не мог априори, будучи приговорен грешить по «закону греховной плоти» (самой своей ветхой природы), что отрицается и пелагианством, и православным синергианством как полупелагианством.

*«Юлиан: <...> А при православном понимании, признающем грех только в воле преступника, слова апостола совершенно ясны».*⁴¹³

У Апостола и вообще в Писании греховность и неверие ветхого человека это проявление именно смерти души; следовательно, праведность и вера возможны здесь только как воскресение этого мертвого божественной благодатью. «...как написано: Я поставил тебя отцом многих народов, пред Богом, Которому он поверил, животворящим мёртвых и называющим несуществующее, как существующее» (Рим 4:17). Что означает, что духовно в Адаме умирают именно все, а воскресают, наоборот, «не многие», «избранные» благодатью, потому что состояние смерти у всех духовно мертвых тождественно: все души «мертвы» без благодати в совершенно одинаковой степени. В то время как в синергианстве даже о духовной смерти самих прародителей в первородном грехе говорить приходится с полупелагианскими оговорками, потому что их собственное спасение на условиях волюнтаристического «сороботничества» будет невозможно, если они станут «слишком мертвыми» для этого после грехопадения.

*«Как ослабел и померк их ум, это обнаружилось в том, что они потеряли даже мысль о Вездесущем Боге, нашедши возможным где-либо укрыться от Него (Быт.3:8), а как низвертилось их сердце и наклонилась к злumu их воля, это проявилось в том, что они вместо прежней сыновней любви, встретили явившегося им Бога с рабским страхом и вместо того, чтобы принести пред Ним искреннее раскаяние, стали предлагать лукавые оправдания, слагая свою вину то на змия, то друг на друга, то отчасти на Самого Бога (Быт.3:10–13). Впрочем, это не значит, чтобы падшие прародители настолько отчуждились от Бога, чтобы потеряли всякую возможность стремиться к Нему и познавать Его, или чтобы настолько низвертнулась их духовная природа, чтобы в ней вовсе не осталось способности и никакого влечения к добру. То самое, что они, услышав голос Господа в раю, тотчас узнали Его, и притом почувствовав при этом свою перед Ним виновность и стыд, ясно свидетельствует о том, что в них осталась еще способность познавать Бога, а также сохранилось чувство долга и ответственности пред Ним за все свои поступки, сохранились, следовательно, и остатки образа Божия, внутренне соединенного с духовными силами человека».*⁴¹⁴

413 Кремлевский А. Первородный грех по учению блаж. Августина Иппонского. Цит. изд. С.73.

414 Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов) архимандрита Сильвестра, доктора богословия, ректора Киевской духовной академии. В 5 томах. Второе изд. Киев, тип. Корчак-Новицкого, 1889. Т. 3. С.429.

Они «потеряли даже мысль о Боге», однако же в них «осталась еще способность познавать Его» (без единой-то мысли о Нем)... Примером чего, видимо, и должна служить извилистость собственной богословской мысли ректора Киевской духовной академии, соответствующая лучшим образцам «церковно-отеческой» диалектики.

Если «в Адаме все умирают» (1Кор 15:22), а умирание (смерть) это «возмездие за грех» (Рим 6:23), то все умирают в Адаме не иначе, как за грех Адама. В синергианском же толковании первородного греха мы видим очередную непоследовательность и двусмысленность: наказание всех в виде смерти есть, а причины этого наказания нет, потому что передача самого греха (преступления и вины за него) отрицается. Что явная бессмыслица (как пытался Августин донести до Юлиана, но тщетно).

*«Но с особенной силой, а также обстоятельностью учит о наследственной греховности людей ап. Павел. По его учению, якоже едином человеком (т. е. Адамом, как поясняется в Рим.5:14), грех – (в смысле расположения ко греху или греховности – αμαρτία, а не в смысле действительного греховного проступка – παράπτωμα) в мир вниде и грехом смерть, и тако смерть во вся человека вниде, в нем же еси согрешиша (Рим.5:12). <...> если бы этого не было, то не было бы в мире и людей грешных, а также сопряженной с сим всеобщей смерти, а так как случилось противное, то и подвергаются смерти все люди, являясь греховными, как и первый человек».*⁴¹⁵

Но в том-то и дело, что если у Апостола на потомков переходит именно все содержание греха Адама, то в синергианстве – только «расположение ко греху или греховности», потому что оно есть полупелагианский волюнтаризм, по своей сути (или недомыслие как частичная бессмысленность).

Ключевой вопрос здесь: когда Адам умер? – По логике синергианства, это должно было произойти спустя долгое время после грехопадения, потому что волюнтаризм отрицает духовную смерть и должен толковать «умирание всех в Адаме» только телесно. По Писанию же, Адам умер в тот же «день», когда нарушил заповедь (Быт 2:17), потому что Писание, будучи духовным, говорит, прежде всего, о духовной смерти, которая заключается в лишении Адама благодати тотчас же после грехопадения. И именно эту смерть наследуют все его потомки, лишь следствием которой является тление и смерть тела. И что во что бы то ни стало нужно опровергнуть синергианству, иначе это перечеркнет всю его доктрину, сделав ее вариацией пелагианства.

*«Вопреки единодушному пониманию отцами церкви слов Бога к Адаму – “в день, в который вкусите, смертью умрете” (Быт.2:17), в смысле угрозы телесною смертью, Пелагий разумел в данном случае смерть духовную, т.е. вечную погибель...».*⁴¹⁶

Между тем даже преп. Макарий Египетский (один из отцов синергианства) толкует это место как именно духовную смерть (хотя и понимает ее вполне в

415 Там же; с.431-432.

416 Кремлевский А. История пелагианства и пелагианская доктрина. Цит. изд. С.73.

духе пелагианства, т.е. как не передающуюся потомкам, но убивающей дух только самого согрешившего смертным грехом). «Бог сказал Адаму: “В какой день съешь, смертью умрешь”. И так произошло. Ибо душа умерла от Бога, отделившись от вечной жизни, то есть более не наслаждающаяся светом Царства, ибо по видимости она не умерла в тот же день, а после девятистот тридцати лет (Быт. 5:5), как написано, что она умерла. Душа, следовательно, омертвелась в тот же день, и после того» [т.е. вследствие омертвления души] «его тело было осуждено на видимую смерть».⁴¹⁷ Доказательством же того, что никакого «единодушного понимания» отцами церкви» этого вопроса нет (что выражается в неопределенности самого синергианского понятия «повреждения природы», точные масштабы и степень которого невозможно установить) служит антропология свт. Игнатия (Брянчанинова), тоже носящая сводно-энциклопедический (универсально-патристический) характер, но существенно отличающаяся от синергианского вывода Кремлевского и Малеванского. «Несмотря на страшную угрозу смертью, человек преступил заповедь и, по преступлении, немедленно умер; смерть мгновенно явилась во всех движениях души и в ощущениях тела. Святой Дух, обитавший в человеке, сообщавший бессмертие душе и телу, бывший их жизнью, отступил от них как от нарушивших общение с Богом произвольным отвержением заповеди Божией и столько же произвольным вступлением в единомыслие и союз с сатаню. Святой Григорий, архиепископ Фессалоникийский, говорит: “Как разлучение души от тела есть смерть тела, так и разлучение Бога от души есть смерть души. В этом, собственно, заключается душевная смерть. На эту смерть указывал и Бог заповедью, данную в раю, когда говорил: “в он же еще день снеси от возбраненного древа, смертью умрешь”. Тогда умерла душа Адамова, разлучившись преслушанием от Бога; телом же он прожил от того времени до девятистот тридцати лет. Эта смерть, постигшая душу за преслушание, не только соделывает непотребною душу, но и распространяет проклятие на всего человека.” <...> Указывая на смерть души, на существенную смерть, Спаситель мира назвал мертвецами всех людей, современных Его пребыванию на земле, не обращавших внимания на Его Всесвятое учение, необходимое для спасения, единое на потребу для истинной жизни человека: “остави мертвые погребсти своя мертвецы” (Лк. 9:60), – сказал Он последователю Своему, просившему дозволения отлучиться на время от Господа и от внимания Его святому учению, для погребения скончавшегося своего родителя. Мертвыми наименовал Господь тех живых по плоти, которые были поистине мертвы, как умерщвленные душою».⁴¹⁸ Потому что таковыми после грехопадения прародителей были именно «все» априори, а не «многие» апостериори, т.е. грешащие личными смертными грехами, где исключения ветхозаветных праведников были возможны только predetermined действием все той же благодати.

Однако синергианству, вопреки даже ясным словам Священного Писания,

417 преп. Макарий Египетский. Слово 28 / Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1983. № 113. С. 115-148.

418 свт. Игнатий (Брянчанинов). Слово о смерти. Душевная смерть / свт. Игнатий (Брянчанинов). Слово о смерти. М., «Отчий дом», 2010. С.167-170.

необходимо отрицать смерть души всех потомков падшего Адама и настаивать только на ее «повреждении» и «ослаблении», но никак не умирании без благодати, потому что синергианство это волюнтаризм, и если воля будет полностью поработана первородной греховностью и порожденной ее диктатурой греховных страстей (и поэтому мертва для жизни по духу), то она не сможет положить начало своего оправдания еще в ветхом состоянии и, тем самым, заслужить «помощь благодати». Поэтому признать духовное умирание всех в первородном грехе Адама для синергианства самого смерти подобно. Это обрушит все его доктрину человека и его спасения как предвданной Богом заслуги свободной воли. В противном случае все заслуги спасения человека окажутся за Всесвятой Троицей, и вся синергианская идеология заслуг будет ниспровергнута. В Христианстве без благодати человек это ничто, «прах» и «тлен», «сухое дерево», которое срубают и выбрасывают на помойку («геенна» это название городской свалки в окрестностях Иерусалима). В синергианском гуманизме (полуязыческом, а именно, оригеническом по своему происхождению) человек сам по себе (и без божественной благодати) имеет великую ценность, он стоит выше самих ангелов на лестнице живых существ, как созданный по образу и подобию Божьему и, в частности, имея аналогичное Божьему самовластие, или автономию воли.

*«...осуждая положение, что грех Адама повредил только ему одному, Пелагий имел в виду мысль, что грех Адама повредил и всему роду человеческому, но лишь как начало и первый пример греха; такая оговорка, конечно, в существе дела нисколько не изменяла еретического положения Целестия».*⁴¹⁹

Но суть в том, что и оговорка самого синергианства, что грех значительно ослабил, но все же не умертвил волю падшего человека к жизни по Богу, тоже не позволяет преодолеть лжеучения Целестия, являясь скрытой формой отрицания апостольского учения о первородном грехе, т.е. ложным (полупелагианским) его истолкованием.

*«Затем, осуждая мысль о тождестве состояния младенцев с состоянием Адама до падения, Пелагий имел в виду просто различие в степени развития физических и нравственных сил первоначального Адама и новорожденных младенцев».*⁴²⁰ –

Здесь у Пелагия уже практически то же самое, что в синергианском толковании «повреждения природы». «Сын человеческий пришел взыскать и спасти погибшее» (Лк 19:10), а не «поврежденное», как исповедует синергианство, противореча словам Самого Христа, т.е. и тут вставляя свое «не вполне», или «почти» (не вполне погибшее, а только поврежденное). Радикальные пелагиане вроде Целестия и Юлиана Экланского, конечно, отрицали даже повреждение природы в прародительском грехе, из-за чего не признавали и необходимость крещения новорожденных. Однако разница

419 Кремлевский А. История пелагианства и пелагианская доктрина. Цит. изд. С. 73.

420 Там же.

между евангельским «погибшим», синергианским «поврежденным» и пелагианским «неповрежденным» состоит в том, что не только пелагианское, но и синергианское учение о ветхом человеке (пусть и в разной степени) является оппозицией словам Евангелия, потому что и «поврежденное», и «неповрежденное», это суть «непогибшее».

«Такова, блаженнейший папа, вера, которой мы научились в православной церкви и которую всегда содержали и содержим»,⁴²¹ –

писал Пелагий в своем исповедании веры, адресованном Римскому престолу. Что подтвердил и сам папа Зосима в своём письме африканским епископам по итогам рассмотрения дел Целестия и Пелагия.

«Да будет для вас радостью узнать, что те, коих обвиняли ложные судьи, никогда не удалялись от тела церкви и от православной истины. Посылаем вашей Любви экземпляры сочинений, присланных Пелагием; не сомневаемся, что чтение их даст вам радость о Господе по поводу оправданной веры его».⁴²²

Что вынудило Августина и других епископов Африки искать правды у государственной власти и, найдя ее, вынудить и высшие церковные власти осудить пелагианство как наносящую урон церковной жизни ересь. Не будь этих императорских эдиктов, пелагианство едва ли вообще было бы осуждено и существовало бы в Церкви как форма православного волюнтаризма. Настолько много было у него сторонников даже среди епископата и, повторим, настолько непринципиальны его отличия от синергианства. Как те не принимали августианской концепции «природного греха» (термин 2-о определения Карфагена 418 г.) как становление «злою» самой природной воли падшего человечества («все мысли и помышления сердца их были злом во всякое время» (Быт 6:5)), так и эти, признавая передачу только «повреждения природы» и ослабления воли («удобопреклонности ко греху»), а не самой греховности, преступности и осуждения, для чего в волюнтаризме необходимо «свободное решение», личный выбор греха. Лучше всего это видно в отрицании Кремлевским 3-е определения Карфагена 418 г., где он, безусловно, выражает общее мнение православного синергианства, поэтому и говорит так уверенно и безапелляционно.

«В некоторых рукописях, где указывается не восемь, а девять правил, после второго правила помещается следующее. “Кто говорит, что слова – «в дому Отца Моего обителей много» – Господь сказал в том смысле, что в царстве небесном будет среднее или какое-нибудь иное где-нибудь место, где будут блаженно жить дети, которые вышли из этой жизни без крещения, без которого в царство небесное, т. е. вечную жизнь, не могут войти, анафема да будет. Ибо, когда Господь говорит – «кто не возродится от воды и Духа Святаго, тот не войдет в царство небесное», какой православный усомнится, что будет участником дьявола тот, кто не заслужил быть сонаследником

421 Там же; с.105.

422 Там же; с.106.

Христа? Кто лишился правой стороны, без сомнения станет на левой". Патр. Фотий упоминает, что на соборе 418 г. было осуждено мнение о среднем месте для некрещеных младенцев, между царством небесным и адом (Bibl. cod. 53). Но это указание Фотия могло иметь в виду 2-ое правило, а тот факт, что ни Исидор, ни Дионисий младший в своих собраниях церковных правил не упоминают этого правила (См. Coll. canon, escl. afr.), дает серьезное основание для такого предположения, тем более, что и по содержанию это правило едва ли может быть признано вполне православным. По всему этому мы считаем его подложным и принимаем лишь 8 правил собора 418 г.».⁴²³

Поэтому когда Августин употребляет термин «природный грех», бдительный полупелагианин Кремлевский вставляет в скобках «первородный» как святоотеческое «не вполне», потому что «первородный грех» в синергианстве это просто грех, первый по счету, что «не вполне» признавали и Пелагий с Целестием, трактовавшие грех прародителей как дурной пример для подражания. О том, что 3-е правило действительно было (и есть) в решениях Карфагенского собора 418 г., вернее – о том, что «подложным» оно является только для синергианства, во многом единомышленного пелагианству, можно судить по свидетельству самого патр. Фотия, из которого невозможно сделать тот вывод, который делает Кремлевский по свойственному ему как полупелагианину лукавству. «Этот Собор анафематствует говорящих, что Адам был создан смертным, а не подвергся этому наказанию за преступление; точно так же он анафематствует [говорящих], что новорожденным младенцам не нужно принимать крещение, поскольку они не заимствуют прародительскую греховность, [происходящую] от Адама; и еще он также анафематствует говорящих, что [существует] среднее место между муками и раем, в которое перемещаются не принявшие крещения младенцы, чтобы жить там в блаженстве. Он анафематствует и другие шесть глав наряду с приведенными, которые считаются наиболее важными у пелагиан и целестиан».⁴²⁴ Т.е. свт. Фотий прямо говорит о том, что анафемы отрицающим наследственную «греховность» (как именно «природный грех») и, по этой причине, необходимость крещения младенцев (2-е определение), и анафема исповедующим «среднее место» для умерших без крещения младенцев и праведников (3-е определение) – это разные анафемы. Но поскольку Кремлевский и сам не признает ни то, ни другое, поэтому как истинный синергианин он не останавливается перед тем, чтобы истолковать и патр. Фотия на свой «конструктивно-неопределенный» лад. А поскольку диалектический волюнтаризм вообще склонен ко всякого рода «промежуточным местам» и «золотым серединам», нет ничего удивительного в том, что и пелагианское мудрование о «среднем месте» между Царствием Небесным и геенной (а речь шла именно о вечной участи после Страшного

423 Там же; с.117-118.

424 «Библиотека» патриарха Фотия / Смирнов Д. Постановления Карфагенского собора 418 г. Предисловие переводчика [Электронный ресурс] / URL: https://www.virtusetgloria.org/trasnlations/counsils/carthage_418/cathage_council_418_00.html.

суда) Кремлевский счел «вполне православным» (в отличие от свт. Фотия, не выражающего ни малейшего сомнения или несогласия с 3-м каноном Карфагена 418 г.).

Свою вторую работу (теперь уже не о пелагианстве, но о его главном противнике – Августине) Кремлевский начинает следующим утверждением:

*«Учение блаж. Августина о первородном грехе, составляя центральный пункт всей догматической системы его, является наиболее темным и неопределенным пунктом в его системе. Повидимому, Августин и сам не составил себе одного определенного понятия о первородном грехе; по крайней мере несомненно, что в различных случаях он сообщал различный смысл с выражением “peccatum originale”, первородный грех, грех происхождения».*⁴²⁵

В каком смысле данное утверждение Кремлевского является верным? – В смысле все той же эволюции, которую, как мы уже знаем, претерпевало учение Августина в ходе борьбы сначала с пелагианами, а потом с полупелагианами-синергианами, перебравшимися, напомним, в Галлию из Египта транзитом через Константинополь и другие богословские центры Востока, где их (оригенистов, соборно изгнанных из Александрийской Церкви) встретили как гонимых за истину православных (вроде как пелагианина митр. (Антония) Храповицкого и иже – на Западе и на Фанаре). Поэтому от собственного раннего синергианства (когда Августину стало понятно, что с этих позиций победить пелагианство невозможно именно по причине неопределенности самого синергианства в коренном вопросе антропологии – учении о первородном грехе) Августин перешел к моноэнергианству, пересмотрев свои прежние формулы. Поэтому «темная неопределенность» Августина для представителя синергианства Кремлевского – это оценочное суждение последнего как именно представителя умеренного пелагианства, для которого апостольская ясность позднего (моноэнергианского) августианства (отрекшегося от синергианства и осудившего его как форму пелагианства) неприемлема как тот светильник истины, который освещает и обличает собственную темноту и неопределенность церковного волюнтаризма. В том-то и суть, что Августин «составил» именно «определенное понятие о первородном грехе», просто оно принципиально отличается от двусмысленного синергианского как диалектически-волюнтаристического (полупелагианского), поэтому им двоим в одной православной догматике никак не ужиться.

Принципиальная разница заключается в том, что если в пелагианстве все потомки падшего Адама остаются здоровыми по своей природе, а в августианстве (или в апостольском Христианстве) в падшем Адаме все умирают и телесно, и духовно, то в диалектическом волюнтаризме все потомки ветхого Адама только «природно повреждаются», или «заболевают». Не так, чтобы находиться в искусственной коме в реанимации, но и не так,

425 Кремлевский А. Первородный грех по учению блаж. Августина Иппонского. Цит. изд. С.1.

чтобы на дневном стационаре. В общем, находятся в «царственном» состоянии «средней тяжести», или где на третьей-второй (точнее, увы, нельзя определить, но точно на рабочей) группе инвалидности, потому как надо, чтобы этот болящий каким-то образом сам начал «соразботать» с благодатью и вообще мог «заслужить» ее как заработную плату. Поэтому синергианский волюнтаризм готов признать, максимум, только телесную смерть в Адаме всего человеческого рода. Души же пребывают в этих тленных телах греха как «сущие во гробех», наподобие того, как бессмертные бабочки-психеи в платонизме или стоицизме в смертных грубых коконах (что недалеко от истины, учитывая оригенические корни всей этой египетской антропологии). Отсюда и все «существенные недоумения» Кремлевского, который впитал весь этот полупелагианский восточный оригенизм, что называется, с молоком в трапезных духовных семинарий и академий.

Чтобы понять, каким образом все могли согрешить в Адаме, т.е. каким образом от согревшего Адама его потомкам может передаваться не только произошедшие изменения природы, но и сама вина, а значит, и само осуждение совершенного преступления, необходимо воспользоваться (как мы это уже делали в работе «Гномическая воля») понятием «природной воли» преп. Максима Исповедника. Разумеется, все потомки существовали в Адаме не так, как в гностическом «Адаме Кадмоне», т.е. как в какой-то химере «коллективной личности». Суть в том, что в сотериологическом измерении индивидуальной воли вообще не существует. То, что могут хотеть индивидуумы автономно от других предстателей этого рода, или носителей этой природы, ни имеет никакого значения в этом плане. Поэтому «гномическая воля» это именно тропос природной воли всего падшего человечества, которая заключена в весьма тесные онтологические границы, выйти за которые так же невозможно, как неандертальцу полететь на Луну. «Ветхий» человек – это «плотской» человек, который не может ни помыслить, ни захотеть ничего, кроме чего-то «плотского», или «ветхого» (а что именно из «плотского» ему хотеть и делать, каждый «волен» уже решать сам). То же самое с «новым человеком во Христе»: его природная воля – это воля Христова, т.е. воля человека, порожденная благодатью от воли Божьей. «Новый человек» – это «духовный» человек (как в гностицизме, только у Апостола это «по благодати», а у гностиков – по природе, как и у пелагиан), поэтому и воля его «духовная». Поэтому термин Августина «природный грех» абсолютно симметричен термину Максима «природная воля», и это – чистейшая ортодоксия, истинное православие, апостольское Христианство. Не приемлемо же для синергианства вообще и Кремлевского, в частности, это именно потому, что волюнтаризму необходимо любой ценой сохранить за индивидуальной волей (т.е. «гномической», «плотской похотью» «ветхого человека») сотериологическое значение, о чем прямо говорят египетские отцы и Кассиан и что, несомненно, является лжеучением. Потому что источник доброй воли «нового человека во Христе» – одна только божественная благодать, а не «автономия», или «самовластие». Потому что ветхая природа («плоть») не может быть источником ничего, кроме «плоти», не имеющей жизни самой по себе и поэтому априори мертвой духовно. И в этом состоит

сам механизм передачи вины и осуждения падшего Адама всем наследникам его ветхой природы: все его потомки, являясь носителями его падшей природы, становятся носителями и «плотской» воли этой природы, и греха этой природы, и осуждения этого греха; поэтому они осуждены именно хотеть того же, что стало вожделенным для прародителей, т.е. хотеть греха как противления воле Божьей. Поэтому ни один потомок ветхого Адама не мог сам покориться Богу и Его благодати ни каким образом и ни при каких обстоятельствах, потому что это было онтологически (богоустановленными законами существования этой природы) исключено. Это могло быть только даровано избранным во Христе прежде создания мира по Божьей милости и по одной только заслуге искупительной Крови Христовой. А поскольку все это было предопределено одновременно, благодать промыслительно подавалась и до совершения Искупления, потому что никто, кроме Самого нового Адама, и ничто, кроме благодати Святого Духа, не может положить начало самого возникновения «нового человека», которое равносильно его сотворению заново, потому что именно ничем («прахом и землею») и стал умерший в падшем Адаме весь род человеческий. И это яснейшее апостольское учение о первородном грехе у Августина Кремлевский вынужден называть «темным и неопределенным», потому что это ниспровергает церковную (полупелагианскую, волюнтаристическую, оригеническую) концепцию первородного греха как «порчи», или «болезни природы».

Поэтому ключевым вопросом учения о первородном грехе является вопрос происхождения людей после грехопадения, от чего напрямую зависит механизм и само содержание наследственности. Различное решение его в августианстве, синергианстве и пелагианстве и приводит к принципиально разным концепциям первородного греха.

*«Возможность существования греха, не совершаемого собственно волею человека, Августин объясняет единством человеческого рода в Адаме. Через вожделение переходит на всех при рождении повреждение природы».*⁴²⁶

Иными словами, в августианстве потомки падшего Адама получают от него человеческую природу во всем ее объеме: не только тело падшей природы, но и душу («плотской» разум и «ветхую», или «гномическую», волю, или «похоть»). В пелагианстве то и другое остается в первозданном виде, потому что творятся Богом заново для каждого индивидуума. «Царски-средняя» позиция синергианства между двумя этими «крайностями» заключается в передаче от падших прародителей «поврежденного» (смертного и тленного) тела и «неповрежденной» или только «ослабленной» воли (более склонной теперь ко злу, чем к добру). И обусловлено это именно тем, что вопрос происхождения души остался в синергианстве нерешенным.

«Глубокой важности вопроса о происхождении души человеческой вполне соответствует крайняя трудность его разрешения <...>

426 Кремлевский А.. Первородный грех по учению блаж. Августина Иппонского. Цит. изд. С.4.

поэтому некоторые из святых отцов церкви относили этот вопрос к разряду совершенно неразрешимых для разума и ведомых одному Богу тайн, о которых человек может только судить гадательно и предположительно [Опыт православного догматического богословия. Епископ Сильвестр. Т.III. С.339]⁴²⁷».

Отвернув теории предсуществования душ (Ориген) и их непосредственного рождения друг от друга (Тертуллиан), восточное богословие отдало предпочтение теории творения душ Богом, которую в свой черед отстаивало и пелагианство. Отличие заключалось лишь в том, что в синергианской концепции душа претерпевала порчу в силу соединения с испорченным (привнесенным в него первородным грехом страстями) телом. Однако и в том и другом случае передача прародительского греха в полном объеме (и преступления, и вины, и осуждения) была невозможна по все тому же основному принципу волюнтаризма, что согрешить можно только свободным решением. При этом неопределенность собственного учения синергианство объясняло и оправдывало неопределенностью (на его взгляд) Священного Писания в этом вопросе.

«Что касается новозаветного откровения, то оно еще более скудно определенным и ясным учением о происхождении душ человеческих. В нем можно отметить, строго говоря, лишь одно место из послания ап. Павла, где Бог прямо именуется “Отцемъ духов”, в противоположность родителям, которые являются виновниками плоти. (Евр. 12:9). “Но трудно сказать, чтобы употребляемого здесь наименования Бога отцемъ духов или душ человеческих вовсе нельзя было без особенного насилия объяснять в смысле первоосновного или главного виновника, которому в своем последнем основании обязано своим происхождением как все вообще в мире, так в особенности души человеческой” [Опыт православного догматического богословия. Епископ Сильвестр. Т.III. С.313]⁴²⁸».

Как это ни поразительно, но тот единственный смысл, который сам Апостол вкладывает в термины «дух» и «плоть» (т.е. как обозначение «нового» и «ветхого» человека, соответственно) синергианское догматическое богословие в данном случае не рассматривает даже как один из возможных вариантов. Хотя из контекста 12-й главы Послания Евреям очевидно, что «Отцом духов» Бог называется в отношении только христиан как «сынов» по благодати, что противопоставляется Апостолом остальным (т.е. ветхому человечеству) как «незаконным детям», происходящим от «плотских родителей», а вовсе не в том полупелагианском смысле, как толкуется синергианством, которое традиционно не различает «ветхого» и «нового» человека (понимая родителей как источник только плоти, а Бога как источник душ всех людей) или делает это непоследовательно. Ведь сами эти термины св. ап. Павла – евангельские: «рожденное от плоти плоть есть, и рожденное от

427 Давыденко В.Ф. Святоотеческое учение о душе человека. Харьков, типография Губернского правления, 1908. С.154-155.

428 Там же; с.159-160.

Духа дух есть» (Ин 3:6). О чем в другом месте своего труда вынужден сказать и сам владыка Сильвестр: «По заключающейся здесь [Ин 3:6] мысли никто из людей, если не возродится водой и Духом, потому именно не может войти в царствие Божие, что каждый человек сам в себе есть не духовный, а плотский человек, все же люди потому рождаются плотскими, что плотские – все их родители, а следовательно, и во главе их стоящие прародители». ⁴²⁹ Но поскольку такое однозначное решение этого вопроса не оставляет места «духовным исканиям» самого человека как его обязательным в синергианской сотериологии «заслугам», поэтому здесь одновременно необходимо игнорировать то, что «плотской» человек Апостола – это и есть «ветхий» человек с «плотской» душой, «плотскими помышлениями» и «плотской» волей («похотью плоти»). А «духовный» человек – это «новый человек», по благодати рожденный в таинстве крещения и «усыновляемый» Богом. Следовательно, понятия «удобопреклонности» воли ко греху и «повреждения природы» ветхого человека в синергианстве являются выражением именно богословской нерешенности в нем основного вопроса антропологии (вопреки разрешению его в Новом завете), а не каким-то определенным знанием догматического характера.

«...ни слово Божие, ни разум человеческий, ни свидетельства отцов церкви не благоприятствуют вполне ни одной из трех рассмотренных гипотез [предсуществования, рождения и творения душ]»; «хотя каждая из приведенных формул, выражающих веру церкви восточной и западной и дает основание для разных разъяснений, тем не менее все вместе устанавливают совершенно точный и определенный взгляд церкви на происхождение душ человеческих». ⁴³⁰

В действительности же, если каждая синергианская формула сама по себе может быть истолкована различно вплоть до противоположности, то и все вместе они тем более не дают ясного ответа на фундаментальные догматические вопросы происхождения душ и первородного греха. А значит, перед нами, по сути, апофатическое учение. Но апофатика уместна только в отношении тайн божественной природы, а не человека и его спасения. Тем самым синергианство, отказавшись принять катафатическую антропологию Карфагена (Евангелия, Апостола и Августина), обрекло себя бродить в дебрях частных богословских мнений и авторитетных предположений, при этом вынужденно «источая полную уверенность» и помещая всю эту «конструктивную неопределенность» и «царскую» диалектику в катехизисы.

Понятно, что все души творятся Богом. Вопрос заключается в том, каким конкретно образом или в какой именно природе? Потому что все творится Единым «Творцом видимого всего и невидимого» (1-й член Символа веры). И, согласно ясным высказываниям Священного Писания, «ветхий человек» творится в естестве «ветхого Адама» и в своей «видимой», и в своей

429 Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов) архимандрита Сильвестра, доктора богословия, ректора Киевской духовной академии. Цит. изд. Т. III. С. 431.

430 Давыденко В.Ф. Святоотеческое учение о душе человека. Цит. изд. С. 204-206.

«невидимой» составляющей. А «новый человек», соответственно, творится божественной благодатью в человеческом естестве нового Адама – Сына Божия, и, тем самым, «усыновляется» Богом. Синергианство же, провозгласив «божественную» непознаваемость тайн антропологии особенностью самого Писания, обрекло себя на чреватость срывом в пелагианство в любой момент этой «священной» неопределенности.

*«Если души всякий раз творятся Самим Богом, то они, без всякого сомнения, сохраняют ту духовную, общую всем человеческим душам, природу, какую он благоволил создать душу первозданного человека».*⁴³¹

А значит, «напрасно жгли Джордано Бруно», если из «святоотеческого учения о душе человека» следует тот же вывод, за который анафематствовали Пелагия, Целестия и иже с ними.

*«Кто, спрашивает Пелагий, дал человеку дух? Без сомнения, Бог. Кто создал плоть? Также Бог. Благ ли Создавший то и другое? Без сомнения. Итак, не благо ли и то, и другое, созданное Богом, дух и плоть? Конечно» [блж. Августин. О природе и благодати. 63]. «Свидетельствуем, пишут италийские пелагианствующие епископы в своем исповедании веры, что природа человека – благая и цельная (bona et integra), как созданная благим Богом. Исповедуем, что каждый человек создается Богом...».*⁴³²

Но если все души творятся Богом одновременно с телами (1 пр. VBC против оригенизма), и при этом все они являются носителями «плотских помышлений», или всех греховных страстей (Пс 13 1-3; 52:3-4; 3Цар 8:46; Притч 20:9), то, значит, и творятся они уже с такой греховной природой («законом греховной плоти», где «плотью» называется весь «ветхий человек») в качестве наказания за грех первых людей, а не только «удобопреклонными» к этим страстям и помышлениям, иначе не было бы нужды крещения новорожденных «во оставление грехов». «Если бы порока ни было в семени, то он не переходил бы на детей, в коих должен был быть уничтожаем плотским обрезанием, а если бы не переходил, то не нуждался бы и в удалении чрез то плотское обрезание. А так как ребенок совершенно не имеет собственного греха, то остается допустить, что не иной какой, а именно природный грех уничтожался в нем чрез то врачество, без которого, по божественному определению, должна была погибнуть душа его в народе его; при правосудном Боге этого не могло бы быть, если бы не было вины, которая в детях может быть только природной».⁴³³

Даже само 1-е правило VBC против оригенизма, говорящее о том, что души творятся одновременно с телами, по богословски-ущербной мысли автора труда по догматике еп. Сильвестра, намеренно избегает прямого ответа на вопрос о том, каким именно способом это происходит (потому что

431 Там же; с.195.

432 Кремлевский А. История пелагианства и пелагианская доктрина. Цит. изд. С.172.

433 блж. Августин. Против Юлиана. VI, 19 / Кремлевский А. История пелагианства и пелагианская доктрина. Цит. изд. С.210.

однозначного ответа синергианство не находит ни в Писании, ни в Предании). Точно так же и Кремлевский, как мы помним, утверждал, что III Вс 431 г. осудил пелагианство с «неведомо каких» позиций Римского престола, но точно не с «крайних» августианских позиций Карфагена по вопросу первородного греха, потому как последние несут смертельную угрозу умеренно-пелагианской антропологии самого синергианства. Однако последующие ВС (VI-й и VII-й), как известно, приняли за канон именно правила Карфагенского собора против пелагианства, о чем Кремлевский умолчал. Поэтому на основании ясного учения того же Карфагена о первородном грехе и самого определения ВС о происхождении душ должно быть достаточно для того, чтобы не оставлять места не только для оригенической антропологии, но и для полупелагианской (или полуоригенической) синергианской. Потому что если души творятся одновременно с телами, а тела творятся в падшем состоянии природы прародителей, т.е. тленными и смертными, то и души творятся в том же падшем состоянии своей природы, а именно, «плотскими» по воле и помышлениям (духовно мертвыми без благодати), потому что и теория предсуществования душ Оригена, и теория творения душ в первозданном состоянии Пелагия, были мотивированы одним волюнтаристическим персонализмом, или одной идеологией личных заслуг. То же самое стояло во главе угла и для синергианской богословской мысли, поэтому здесь могли признать только творение плоти потомков от плоти ветхого Адама (и передачу этой телесной порчи), но не творение всех душ в безблагодатном (духовно безжизненном) состоянии души и воли падшего Адама, т.е. с той же «похотью плоти, похотью очей и гордостью житейской» (1Ин 2:16), потому что такой непреодолимый детерминизм первородного греха не оставлял бы места синергианским персоналистическим мудрованиям точно так же, как оригеническим и пелагианским.

В продолжение исторической аналогии между обстоятельствами осуждения пелагианства и оригенизма также следует отметить, что и то, и другое стало возможно исключительно привлечением ортодоксальными иерархами административного ресурса высшей государственной власти, потому что в чисто богословском плане и та, и другая идеология была настолько глубоко вплетена в многовековую церковно-патристическую традицию, что полностью отделить одно от другого уже не представлялось возможным. Поэтому это невозможно и теперь для любого беспристрастного исследователя. Если для августианства как ортодоксального фундаментализма нужно было любой ценой незыблемо утвердить в церковной догматике апостольское учение о тотальной человеческой греховности, божественном детерминизме спасения и божественной непознаваемости, то для гораздо более гуманистически настроенных восточных школ богословия, соответственно, первостепенными были противоположные ценности и задачи, а именно: «божественный образ и подобие» человеческой природы, «неповреждаемая» и «неуправляемая» ни для кого и ни для чего «свобода воли» человеческой личности, симметричная божественной непознаваемости человека. Поэтому такие радикальные гуманисты-либертарианцы пелагианства и оригенизма, как Юлиан Экланский и Евагрий Понтийский, были скорее союзниками Востока в его собственной

«освободительной борьбе» против «крайностей» Августина и Карфагена (читай: Евангелия и Апостола), поэтому неизменно находили там симпатию и сочувствие своим идеям на самом высшем церковно-иерархическом, монашеско-монастырском и научно-богословском уровне. «Догматические опыты» прочтения «церковно-отеческого» богословия Кремлевского и Малеванского (как Храповицкого и Страгородского и последующих поколений богословского модернизма) – это лишь очередное тому историческое подтверждение. Как первые пелагиане читали труды Златоуста и других Восточных Отцов – и находили там прекрасное святоотеческое подтверждение и обоснование своей доктрины, то же самое происходит с новыми пелагианами и оригенистами Русской Православной и других Поместных Церквей.

3

(апостольское сверхъестественное «рождение от Духа» «нового человека во Христе» и полупелагианское естественное «улучшение» «повреждения природы» ветхого человека)

Во второй части мы выяснили нечто новое и важное о синергианстве, а именно, особенность его креационизма, или теории происхождения душ, которая заключается в том, что если падшее («поврежденное») состояние природы тела передается по рождению от Адама всем его потомкам, то природа души, которая не рождается, но творится Богом для каждого человека, либо вовсе остается непричастной этой дурной наследственности, либо «повреждается» только в силу соединения с «греховной плотью», с живущим в ней «законом греха», но и в этом случае душа сохраняет в себе естественные силы как источник духовной жизни, благодаря которому она способна двигаться навстречу благодати. Поэтому вся природа человека после грехопадения характеризуется в синергианстве только как «поврежденная» («порченная»), а не дважды умершая в грехе Адама (и телом, и душой), и что делает его полупелагианством, обуславливая все остальные характерные для синергианского креационизма искажения учения Нового Завета о первородном грехе и спасении. «И сказал Сидящий на престоле: се, творю все новое» (Откр 9:5).

Если в пелагианстве тела и души всех людей творятся Богом в первозданном состоянии человеческой природы (и поэтому грех прародителей никак не сказывается на природных силах их потомков); а в августианстве и тела, и души всего человеческого рода творятся в падшем (безблагодатном) состоянии природы тела и души ветхого Адама (потому что все участвуют в грехе первого человека во всем его объеме, по причине единосущности человеческого рода); то поскольку синергианству как волюнтаризму необходимо, чтобы и после грехопадения свобода произволения сохранялась дееспособной в духовном плане, он «диалектически» соединяет эти «противоположности», т.е. пелагианскую теорию происхождения души с августианской теорией происхождения тел ветхого человечества. И по этой причине православное синергианство только частично может признать антипелагианские каноны Карфагена.

*«Если люди рождаются в состоянии греха, то тело ли одно происходит от семени Адамова, или вместе и душа? Ответ. Тело человеческое происходит от семени Адамова; а душа дается от Бога <...> если бы и она происходила от того же семени, от которого происходит и тело: то они вместе бы и умирали. Душа дается от Бога в то время, когда тело образуется, и соделывается способным к принятию оной. И когда она входит, то разливается во всем теле, подобно как огонь в раскаленном железе (Дамаск. Богосл. 1, 17)».*⁴³⁴

Вот и получается, что «огненная» душа в антропологии синергианства сама исполняет в смертном теле функцию благодати (употребляется даже тот же образ соединения огня и железа, что и в описании теозиса). Именно этот сохраняющийся аспект неповрежденности духовной природы ветхого человека обуславливает наличие в нем такой естественной силы, которая позволяет ему самому начать «соработать» с благодатью в деле спасения и, тем самым, заслуживать его. Что было характерными признаками пелагианства для Августина (т.е. и идея «неповрежденности», и идея «заслуги благодати», или «достоинства спасения»). Если в Новом Завете «Сидящий на Престоле» творит «нового человека» от нового Адама по благодати Духа, то в богословски «ветхом» синергианстве этого делать не нужно, так же как в «плотском мудровании» пелагианства, потому что душа «вполне» обладает необходимым для этого по собственной «первозданной» природе.

При этом, как можно заметить, в качестве иллюстрации мы пользуемся уже «догматическими опытами» не еп. Сильвестра (Малеванского) (полупелагианство которого можно было бы списать на его личный богословский модернизм как субъективное искажение церковного учения), но другого и гораздо более авторитетного киевского иерарха – святителя Петра (Могилы), христианство исповедания которого было засвидетельствовано всей Православной Церковью. Что лишний раз должно показать основную идею нашего труда, а именно, то, что никакого принципиального искажения восточной патристики со стороны богословского модернизма (как очевидного уже для многих неопелагианства) объективно не существует (разве что святоотеческое полупелагианство в отдельных случаях получает окончательное разрешение в классическом пелагианстве у радикальных церковных обновленцев последних пары столетий).

«Свобода человека есть произвольное, независимое желание, происходящее от разума или разумной души, делать добро или зло. Ибо разумные твари должны иметь природу самовластную и действовать свободно при руководстве разума. Сей разум, когда человек находился в состоянии невинности, т.е. прежде, нежели согрешил, был неповрежден в совершенстве своем, но грех повредил его. Воля, хотя и осталась неповрежденною по отношению к желанию добра или зла,

434 свт. Петр (Могилы), митр. Киевский. Православное исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Христовой. 1:28 / Православное исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Христовой. Перевод с греческого. М., Синодальная Типография, 1900. С.28-29.

*впрочем соделалась в одних более преклонною к злу, в других – к добру. О сем Василий Великий так говорит: “По собственному желанию и произволу каждый может быть или семенем святым, или противным тому. <...> хотя человеческая воля и повредилась от первородного греха, но при всем том еще и теперь в воле каждого состоит – быть добрым и чадом Божиим, или злым и сыном диавола. Все сие зависит от выбора и власти человека».*⁴³⁵

На этом же принципе волюнтаристического самовластия стоит и сотериология пелагианства (и после грехопадения «все царствуют собственной волей», как царствовали ею прародители в Эдеме), поэтому главные идеологи пелагианства неоднократно (и совершенно справедливо) заявляли в свое оправдание, что все то, в чем их обвиняют, они слышали в Православной Церкви.

Полемика Августина с Юлианом Экланским по вопросу «первородного греха» была в чистом виде противостоянием «ума Христова» с «плотским мудрованием», или «нового человека» – с ветхим философом, где первый отстаивал истины Евангелия, а второй «прекословил» ему «лжеименным знанием» «мира сего», или «мудростью» язычников. Соответственно, «средняя» позиция синергианства между двумя этими «крайностями» является полупелагианским смешением одного с другим: Евангелия с платонизмом, или Апостола со стоицизмом, говоря условно. Поэтому в антропологических и сотериологических формулировках православного синергианства («хотя и осталась неповрежденною... хотя и повредилась», «более (менее)», «впрочем») присутствует двусмысленность системного характера, что указывает на нестабильность позиции и внутреннюю неуверенность, как в поведении человека, пытающегося усидеть на двух стульях. Повторяется в общих чертах данная коллизия и в заочном споре Кремлевского, которую он ведет с Августином в своем сочинении «Первородный грех по учению блаж. Августина Иппонского» с умеренно-пелагианских позиций синергианства как диалектического волюнтаризма.

*«В приемах толкования Свящ. Писании между Августином и Юлианом замечается существенная разница: метод первого можно назвать догматическим, метод второго – историческим. На выяснение ближайшего исторического смысла тех или иных приводимых изречений Св. Писания Августин обращает очень мало внимания; он старается установить общий догматический смысл текста».*⁴³⁶

И вот как это «преимущество» методологии софиста Юлиана перед излишней «догматичностью», или «схоластичностью» (т.е. однозначностью, рассудительностью и разумностью) мысли Августина выражается конкретно.

«Апостол пишет: “благодаря Бога, избавившего нас от власти тьмы и

435 митр. Киевский Петр (Могила). Православное исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Христовой. 1:27. Цит. изд. С.27-28.

436 Кремлевский А. Первородный грех по учению блаж. Августина Иппонского. Цит. изд. С.12.

введшего в царство Сына Своего» (Кол. 1:12–13). Эти слова Августина приводит в доказательство своего учения о человечестве, как “массе гибели”, царстве диавола, царстве тьмы, из которого чрез крещение человек переходит в царство Сына [Op. imp. I, 64; De res. ter. I, 47]. Но прямой, ближайший смысл этих слов только тот, что колоссяне должны благодарить Бога, излекшего их из состояния нечестия, из язычества, царства тьмы: язычники в Писании именуются людьми, сидящими во тьме. Никаких указаний на универсальность царства тьмы в человечестве, на то, что к этому царству принадлежат и невинные дети, в данных словах не содержится».⁴³⁷

Первое впечатление – это какой-то богословский фельетон, вроде романтических мудрований Достоевского на евангельские темы. Какой еще, спрашивается, в Послании Апостола может быть контекст, кроме вселенского? какой еще смысл, кроме универсально-догматического? «...услышав о вере вашей во Христа Иисуса и о любви ко всем святым, в надежде на уготованное вам на небесах, о чём вы прежде слышали в истинном слове благовествования, которое пребывает у вас, как и во всём мире» (Кол 1:4-6). На примере таких тирад и понимаешь со всей очевидностью, что конечный объект неприятия Кремлевского, как и Юлиана, это содержание текстов самого Апостола и Евангелия, где Августин – лишь искусный толкователь, мощный резонатор, усиливающий духовные предикаты Священного Писания и делающий их нестерпимыми для слуха «душевного человека». Как богослов от Бога Августин и вопрос благодати, и вопрос воли, и вопрос первородного греха решал в категориях природы и природных свойств. Поэтому когда «ум Христов» (блаженный Августин), следуя «устам Христовым» (апостолу Павлу), называет «плотью» всего падшего человека, такие фельетонистского склада умы, как Кремлевский, видят в этом неуместное обобщение, потому что с их «исторически-диалектической» точки зрения «плоть» это только физическое тело, а дух человеческий, как выходящий из рук Творца, ничего плотского в себе не имеет, поэтому и не может умерщвляться грехом Адама. В то время как суть апостольской антропологии заключается как раз в том, что как Бог взял от «ребра» Адама плоть, чтобы сотворить единосущную ему Еву, столь же единосущными падшему Адаму творит Он и души всех его потомков. Что, как мы видели, прямо отрицается патристическим гуманизмом так же, как пелагианским. Поэтому у восточного синергианства и не получается создать внятный догмат первородного греха, что оно вольно или невольно (по установившейся церковной традиции) ведет полемику с самим Писанием, толкуя его наполовину «по обычаям [мудрости] мира сего».

Основным принципом, которым должна руководствоваться богословская мысль в объяснении догмата первородного греха (и которому неукоснительно следует Августин в отличие от восточной патристики), является существующая в учении Апостола тождественность отношений природы первого Адама и его потомков, с одной стороны, и второго Адама и Его потомков – с другой. «...

437 Там же; с.12.

смерть царствовала от Адама до Моисея и над несогрешившими подобно преступлению Адама, который есть образ будущего [Адама]» (Рим 5:14) И если бы души потомков первого не воспринимали бы падшую природу и его души (а не только тела, как утверждают пелагиане и синергиане), т.е. если бы «все» не «умирали в одном человеке» (Рим 5:15; 1Кор 15:22) во всей его природе, душам (или уму и воли) «нового человека» не нужно было бы происходить от души второго Адама, так же как и их телам, т.е. если бы первородный грех не умерщвлял природы обеих составляющих человеческого естества. Поэтому, если бы души творились в первозданном состоянии, как утверждает противниками Августина, не нужно было бы само Воплощение Сына Божия и становление Его новым Адамом. И именно по этой причине Августин расценивал пелагианство как угрозу самым основам Христианства, как подрыв самих устоев апостольского вероучения.

*«Апостол пишет: “и мы были по природе чадами гнева, как и прочие” (Еф. 2:3). Эти слова Августин весьма часто приводит в своих полемических сочинениях в доказательство той мысли, что люди по самому происхождению своему, по природе, суть чада гнева Божия за первородный грех [Contra Jul. II, 28; V, 49; VI, 33; Op. imp. II, 228: IV, 123 и мн. др.]. Но из контекста совершенно ясно видно, что причиною гнева Божия на людей апостол называет нечестие последних, жизнь их, по обычаю мира сего, по нашим плотским похотям, по преступлениям и грехам, а не первородный грех. Поэтому Юлиан совершенно справедливо считал выражение natura filii irae равносильным выражение prorsus filii irae (естественно сыны гневны)».*⁴³⁸

То есть, «Юлиан совершенно справедливо считал» слова Апостола ложными, заявляет Кремлёвский, снова и снова демонстрируя солидарность православных с пелагианами в их общем диспуте с Апостолом, потому что «быть по природе» чем-то, разумеется, означает быть таковым «по естеству», или «по самому своему происхождению», о чем Апостол прямо и говорит. Ибо он не сказал «были чадами гнева по своей воле и делам», как должен был сказать, согласно учению его противников, но сказал именно «бехом естеством чада гнева». И сами Отцы синергианства вместе с Юлианом указывают Апостолу (а не Августину), что у него тут стоит не то слово, какое им нужно (по их гуманистической теории):

*«”Слово же — естеством стоит вместо — истинно, подлинно — αληθως και γνησιως” (Экумений, Феофилакт). Якоже и прочии. “Значит, никто не был свободен (от гнева), но все мы, по делам своим, были достойны гнева Божия” (святой Златоуст)».*⁴³⁹

Наконец, сами апостольские термины «чада гнева» (Еф 2:3) и «сыны противления» (Еф 2:2; 5:6) указывают на происхождение, а не на самоопределение, или на природно-детерминированную волю, а не на личные

438 Там же; с.13

439 свт. Феофан Затворник. Толкование апостола Павла к ефесянам. М., «Правило веры», 2004. С.182-183.

произволения, «за которые гнев Божий грядёт на сынов противления, в которых и вы некогда обращались, когда жили между ними. А теперь <...> совлекшись ветхого человека с делами его, и облекшись в нового, который обновляется в познании по образу Создавшего его, где нет ни Еллина, ни Иудея, <...> но всё и во всё Христос» (Кол 3:6-8). Очевидно, что в Послании Колоссянам Апостол излагает то же учение, что и в Послании Ефессянам, очной ставки с которым синергианская антропология не выдерживает и поэтому «разбавляет» эти апостольские «крайности» своей креационистической теорией происхождения душ в обход греха Адама, «как будто» его и не было. Апостол же говорит о том, что так же как в «новом человеке во Христе» источником доброй воли является одна только обитающая в человеческом естестве нового Адама божественная благодать (а не тварное «самовластие»), источником злой воли («плотской похоти») «ветхого человека» является «грех природы» (или «греховная природа») павшего Адама, «потому что закон духа жизни во Христе Иисусе освободил меня от закона греха и смерти» (Рим 8:2). «...апостол противопоставляет не подражание подражанию» [по свободной воле], «а возрождение рождению» [по необходимости природы]: «Христос, второй человек, противопоставляется первому. Если рождаемые не получают грех от Адама, то и возрождаемые не получают праведность от Христа и Христос не оказывается образом от противного» (Augustinus. Op. imp. II, 188–194).⁴⁴⁰ Поэтому и «дети язычников» у Апостола не могут быть по своему естеству (а не по своей воле и делам, которых у них еще нет) никакими другими, потому что такова именно духовная природа павшего человечества. «Невинными» же они являются только в альтернативном (апостольскому) учении о происхождении человека, которое в аспекте происхождения души (или, как минимум, воли, т.е. ее первоизданности и неповрежденности) вполне разделяет с пелагианством и восточная патристика. «Из контекста» всего учения Павла «совершенно ясно видно, что причину нечестия», или «жизни по обычаю мира сего», является «закон греха», неотвратимо действующий в павшей природе, потому что в этом и заключается «гнев Божий на людей» по самому их происхождению от богоборца Адама, что они в качестве наказания наследуют саму греховную природу его духа (а не одной только плоти, как считается в полупелагианстве) и поэтому не могут ни хотеть, ни жить никак иначе, кроме как «по похотям плоти», «нечестиво», «по обычаю мира сего». А если бы это было не так, Апостолу не нужно было бы заранее отвечать на те недоумения и возражения со стороны человеческих «мудрований» о справедливости, которые неизбежно последуют в ответ (и которые, собственно, с возмущением раздаются из уст Юлиана Экланского и Александра Кремлевского только опосредованно, т.е. в адрес Августина и отцов Карфагена как глашатаев Апостола): «Итак, кого хочет, милует; а кого хочет, ожесточает. Ты скажешь мне: “за что же ещё обвиняет? Ибо кто противостанет воле Его?” А ты кто, человек, что споришь с Богом? Изделие скажет ли сделавшему его: “зачем ты меня так сделал?”» (Рим 9:18-20).

440 Кремлевский А. Первородный грех по учению блаж. Августина Иппонского. Цит. изд. С.58.

Таким образом, в отношении учения Апостола (догматически сжато изложенного в определениях Карфагенского собора 418 г.) в толковании синергианства оказываются перевернутыми причина и следствие: потомки падшего Адама становятся духовно мертвыми, или подлежащими «гневу» божественного осуждения не потому, что актуально становятся такими только в результате своих свободных действий (а могут и не становиться, если, как следует, этого захотят), но, наоборот, совершают эти действия потому, что по происхождению обладают такой греховной, духовно-мертвой природой, рабствующей злой воле дьявола и противящейся благой воле Божьей. Та же самая инверсия причины и следствия характеризует и толкование пелагианства:

*«Апостол сказал, что смерть перешла поскольку все согрешили [Or. imp. II, 172–173]. Таким образом, апостол, по Юлиану, говорит о появлении в мире греха чрез первого человека и о распространении смерти духовной на всех тех, кои подражают Адаму в грехах. Такое толкование ясно было направлено против учения Августина о переходе на всех людей греха Адамова чрез плотское происхождение всех от Адама».*⁴⁴¹

Тогда как у Апостола «переход смерти» Адама на потомков, разумеется, является причиной, а факт их поголовного согрешения – следствием, проявлением, или доказательством этой переходящей от праотца человеческого рода духовной смерти («поскольку все согрешили», стало быть, Адамова духовная «смерть перешла» на них, все стали «похотливо-плотскими» по происхождению), потому что Апостол учит (а Августин хорошо усваивает этот урок) в категориях «ветхой» и «новой» человеческой природы, онтологические «законы» которых детерминируют природные атрибуты каждой из этих принципиально различающихся между собой субстанций. Синергиане же, как и пелагиане, словно отстающие по успеваемости в духовно-приходской школе, никак не усваивают это азбучное различие природ, по невнимательности или по ограниченности, понимая все это как естественную эволюцию одной человеческой субстанции (ветшающей и обновляющейся), поэтому и принципиальное различие между качеством воли существует здесь только на уровне индивидуального произволения (кто хочет, тот и грешит или не грешит, или идет за Христом, или не идет, потому что то и другое возможно каждому по естеству, по неизменному природному самовластию).

В то время как в Христианстве Апостола субстанциональный прогресс как изменение природы к лучшему (возникновение «нового человека») абсолютно сверхъестествен, словно пресуществление хлеба и вина – В Тело и Кровь Христову в таинстве Евхаристии. Тогда как тление тварной природы без действия благодати, действительно, естественно, «ибо прах ты и в прах возвратишься» (Быт 3:19). И это касается и природы тела, и природы души, в которой без благодати происходит тление страстей, мышления и воли. Поэтому лишение всего человеческого рода благодати за грех прародителей и

441 Там же; с.30.

обрекает их на смерть обеих составляющих их природы.

Соответственно, и в вопросе соотношения воли и благодати в деле спасения причинно-следственная связь в синергианской сотериологии обнаруживает ту же волюнтаристическую перевернутость: будучи мертвой для духовной жизни, воля ветхого человека не может сама хотеть этого; что возможно только для природной воли «новой твари», «где все и во всем Христос» (Кол 3:11), от Которого она должна сакраментально родиться по благодати Духа. Соответственно, отрицая духовное умирание всех в грехе ветхого Адама (а признавая только «порчу не настолько великую и сильную»), синергианство, вслед за пелагианством, должно было отвергать и воскресение всех в новом Адаме, с той лишь разницей, что в полупелагианстве это отрицание существует в промежуточной форме концепции «выздоровления», или «уравновешивания природы», суть которого, однако, заключается в отстаивании сотериологического значения персонально-волюнтаристических заслуг (на чем стояло и пелагианство), которых по определению не может быть ни у «воскрешенного из мертвых», ни у «рожденного от Духа», поэтому принять такое учение Апостола и Карфагена для синергианства не было никакой возможности. «...Юлиан не видит никаких указаний на то, что речь апостола обнимает все человечество. <...> Ты думаешь, обращается Он [Августин] к Юлиану, что эти слова не относятся к детям» [или к ветхозаветным, или к языческим праведникам, т.е. ко всем, кто не имел личных грехов или имел личные добродетели]. «"Если один за всех умер, то все умерли" (2Кор. 5:14). Посему ты не можешь отрицать, что Христос умер только за мертвых. Каких же мертвых разумеешь здесь? Неужели тех, которые разлучились с телом? Кто настолько безумен, чтобы так мыслить? Мертвыми здесь люди называются в том же смысле, в каком написано: "и вас, которые были мертвы во грехах и в необрезании плоти вашей, оживил вместе с Ним" (Кол. 2:13). Посему, говорит, если один за всех умер, то все умерли, показывая, что не могло быть, чтобы Он умер иначе, как только за мертвых. Если же все умерли не по телу, то ясно, что все умерли в грехе. Отсюда, если дети не получают никакого греха, то они не умерли; если же не умерли, то за них не умер Тот, Кто умер только за мертвых [Augustinus. Op. imp. II, 168–171; Contra Julian. VI, 8]».⁴⁴² Но поскольку антропология пелагианства и полупелагианства так или иначе стоит на идее «первозданности», «неповрежденности», «невинности» души и воли как ее основной жизненной силы, то и происходить от природы души и воли нового Адама им не было особой необходимости, достаточно было лишь «усиления» благодатью этих более или менее сохраняющихся природных сил.

Это же «твердое стояние» восточного волюнтаризма насупротив апостольского учения о различных природных законах существования «ветхого» и «нового» человека также можно доказать с помощью христологического догмата VIBC: «И две естественные воли или хотения в Нем, и два естественных действия, неразлучно, неизменно, нераздельно, неслиянно, по учению Святых отец наших; такожде проповедуем: два же

442 Там же; с.27-28.

естественные хотения не противны, да не будет, якоже нечестивии еретицы рекоша, но **Его человеческое хотение, последующее**, и не противостоящее, или противоборствующее, паче же **и подчиняющееся Его Божественному и всемогущему хотению**» (Догмат ста семидесяти святых Отцов Шестого Вселенского собора, Константинопольского). Что прямо противоречит синергианской сотериологической теории «предопределения на основе предведения заслуг», где, наоборот, божественная воля (предопределение) следует и подчиняется человеческой (предведенной в ее «свободе выбора»). В Христианстве же как таковом, будучи предопределенной к этому «Божественным всемогущим хотением», природная воля «нового человека» именно не может («по закону духа жизни») не подчиняться и не следовать «Божественному всемогущему хотению» во святых точно так же, как в Самом Христе, в Котором они избраны прежде создания мира. «...избранные же получили, а прочие ожесточились, как написано: Бог дал им дух усыпления, глаза, которыми не видят, и уши, которыми не слышат, даже до сего дня. <...> Ибо кто познал ум Господень? Или кто был советником Ему? Или кто дал Ему наперёд, чтобы Он должен был воздать?» (Рим 11:7-8; 34-35).

*«Апостол пишет: “Бог хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины” (1Тим. 2:4). Августин решительно отверг толкование этих слов Юлианом в том смысле, что не все спасаются, потому что не все желают и ищут спасения; он учил, что не все спасаются потому, что Бог желает спасения не всех, а только предопределенных; слово “все” Августин понимает в смысле многие и относит его только к спасаемым по божественному предопределению, так как “quod vult facit Deus”, Бог совершает, что хочет [Contra Jul. IV, 44–46; ср. VI, 43]. Подобные толкования дали Юлиану повод обвинять Августина в злоупотреблении словами Св. Писания, в отрывочном приведении неясных выражений из апостола и евангелия, и называть толкования Августина произвольными и вздорными».*⁴⁴³

Открываем 2-ю главу 1-о Послания Тимофею – и снова видим, что там все с точностью до наоборот: произвольным (оторванным от контекста) является толкование пелагианина Юлиана и его православного адвоката Кремлевского, а точным и по букве, и по духу – толкование Августина. Потому что слова «иже всем человеком хочет спастися, и в разум истины приити» у Апостола является аргументом в отношении трех предыдущих стихов, где речь идёт о том, за кого христианам следует молиться, а именно, «за все человеки» и, в частности, за власть предержавших, которыми в случае 1Тим были языческие правители. Таким образом, «все» здесь – это обычное у Апостола снятие оппозиция иудеев и язычников, потому что Бог спасает тех и других, делая всех верных из неверных (или «нового человека» – из «ветхого» сверхъестественным путем «воскрешения из мертвых» действием благодати, или «рождения от Духа») и только из них, потому что никто не верен сам по себе, но все верные – верны только по благодати (а сами по себе – «прах»). Поэтому «все» здесь, действительно, как образцово-показательно толкует

443 Там же; с.13.

Августин, это все категории людей, которые могут быть спасены, или стать «новым человеком во Христе». «Сказано так <...> ибо среди них [предопределенных ко спасению] есть люди всякого рода [omne genus hominum]» (блж. Августин. Об упреке и благодати. XIV:44).⁴⁴⁴ Волюнтаристическое же толкование пелагиан и синергиан этого стиха в том смысле, что Бог, желая всем спасения, не делает этого потому, что не все сами этого хотят, а без этого, мол, Он и спасать не станет, это как раз произвольное толкование, для которого во всей 2-й главе 1Тим нет никаких оснований от слова совсем. О том, в каком отношении находятся человеческая и Божья воля в деле спасения Апостол говорит в других местах, и там уже не только никаких оснований для такого толкования не обретается, но говорится буквально противоположное: помилование зависит только от Божьей воли, потому что она сама производит деятельное стремление ко спасению в тех, кого милует, а не вторая производит первую, как считается у оппонентов Августина и Апостола. Обо всех же, говорит Апостол, верным хорошо молиться потому, что они не ведают, кто избран, и потому молятся вообще обо всех в надежде, что Бог помилует и других грешников, как милует их самих (а не награждает их заслугу, на чем синергиане «стоят» не менее «твердо», чем пелагиане).

При этом, безусловно, в учении Августина остается открытым вопрос, почему Бог предопределил ко спасению не всех (и в этом смысле «не желает» этого, попуская остальным погибнуть по грехам, причем непреодолимым для них). Но ведь и в этом Августин в точности следует Апостолу, который тоже оставляет этой тайной, не открытой в самом Писании. Поэтому такая недосказанность не идет ни в какое сравнение, по сути, с адогматизмом синергианства, в котором даже в антропологии ничего толком не объяснено, которое в основном состоит из белых пятен неопределенностей и двусмысленностей, из постоянных «почти», «не вполне», «как будто», «впрочем», «более или менее» и т.п. релятивистических оборотов. И причина этого – как раз идеология антропологического эволюционизма, или диалектического волюнтаризма, общая для пелагианства и синергианства.

*«Юлиан имеет в виду мысль, что Христос нашел мир в состоянии крайнего нечестия, которое развивалось исторически от первого человека».*⁴⁴⁵

И Кремлевский как последовательный синергианин не может с Юлианом в этом не согласиться, потому что в восточно-патристическом учении то же все построено на умеренно-оригенической идее «исторического развития», только уже в обратном направлении «постепенного восстановления (выздоровления)»: от умеренного нечестия и несовершенного благочестия по «свободному решению» отдельных героев духа – к совершенному благочестию с «помощью благодати».

444 Блаженный Августин. Антипелагианские сочинения позднего периода. Перевод: Д.В. Смирнов. М., «АС-ТРАСТ», 2008. С.260.

445 Кремлевский А. Первородный грех по учению блаж. Августина Иппонского. Цит. изд. С.30.

*«У человека до грехопадения ум и сердце – главные орудия богопознания – пребывали в единстве. <...> Грехопадение разрушило этот союз, но по мере прохождения этапов духовной жизни он может постепенно восстановиться...».*⁴⁴⁶

Как образованные язычники в Ареопаге готовы были слушать Апостола только, когда он говорил, приспособиваясь их к ветхому сознанию (Деян 17:22-30), но сразу теряли интерес к проповеди, когда Павел начинал говорить о «воскресении из мертвых» (Деян 17:31-33), примерно так же реагируют на апостольское учение о духовной смерти и воскрешении всех во Христе в изложении Августина пелагиане и полупелагиане, будучи «еще плотскими» (1Кор 3:3) в самом своем богословии.

*«Но разве грех субстанция или свойство субстанции человеческой природы, чтобы ему переходить вместе с природой, как справедливо возражают Августину Пелагий и Целестий?».*⁴⁴⁷

Действительно, ни по Аристотелю, ни по Платону, ни по Шеллингу, ни по Гегелю, воскресения мертвых не может и не должно быть, ибо это слишком неестественно. Другое дело, когда человек заболевает, а потом выздоравливает «с помощью» врача, который действует, согласно природным законам и «народной мудрости». И языческая мудрость – это исключительно религия естественного. Также рассуждает и пелагианская мысль, и во многом подобная ей синергианская, т.е. где-то еще в стороне от учения Христа и Его Апостола.

*«...до грехопадения в его природе царила полная гармония и равновесие между душой и телом, между стремлениями духовными и чувственными, так что когда душа свободно устремлялась к Богу и повиновалась Ему, тело послушно повиновалось и служило ей самой, с грехопадением совершенно поколебались и нарушились в ней эта гармония и равновесие».*⁴⁴⁸

Но ведь «гармония и равновесие» – это платонические (или даже романтические), а не христианские категории. Потеря «равновесия» – это, мягко говоря, не то, что самое, что потеря самой жизни, осуждение на вечную смерть. Как это обстоит в учении Апостола, в котором грех и смерть становятся внутренне-непреодолимыми свойствами падшей природы («греховной природой», или даже «грехом природы», как акцентирует Августин, дабы исключить ложное понимание полупелагиан), потому что природами и их содержанием здесь заведует один только их Творец, Который

446 прот. Вадим Леонов. Основы православной антропологии: учебник. 2-е изд. М., изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2016. С.86.

447 Кремлевский А. Первородный грех по учению блаж. Августина Иппонского. Цит. изд. С.37.

448 Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов) архимандрита Сильвестра, доктора богословия, ректора Киевской духовной академии. Цит. изд. Т.III. С.456.

в наказание за грех делает его именно субстанциональным для всех существ этого рода. «Но как они, познав Бога, не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце; называя себя мудрыми, обезумели, и славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся, — то и предал их Бог в похотях сердец их нечистоте, так что они сквернили сами свои тела. Они заменили истину Божию ложью, и поклонялись, и служили твари вместо Творца, Который благословен во веки, аминь. Потому предал их Бог постыдным страстям <...> И как они не заботились иметь Бога в разуме, то предал их Бог превратному уму — делать непотребства...» (Рим 1:22-28). «Итак, кого хочет, милует; а кого хочет, ожесточает» (Рим 9:18). Поэтому спасение в Христианстве возможно только абсолютно сверхъестественным способом творения Богом новой природы, «нового человека» от нового Адама («Они ожили и царствовали со Христом тысячу лет. Прочие же из умерших не ожили, доколе не окончится тысяча лет. Это — первое воскресение. Блажен и свят имеющий участие в воскресении первом: над ними смерть вторая не имеет власти» (Откр 20:4-6)), а не естественно-эволюционным путем, как учили «лжеименные» мудрецы, вроде Оригена, Евагрия и их многочисленных последователей на Православном Востоке. «Ибо когда мир [своею] мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих. <...> потому что немудрое Божие премудрее человеков, и немощное Божие сильнее человеков» (1Кор 21-25).

*«Переход на всех людей того, что апостол называет ἀμαρτία [греховной порчи] Адама, совершенно понятен и неизбежен; переход же на всех людей того, что апостол называет παράβασις [преступлением] Адама не имеет никакого смысла и апостол нигде не учит об этом».*⁴⁴⁹

В действительности же, никакого смысла не имеет как раз переход на всех природного повреждения (как наказания за грех одного согрешившего) без перехода самого его преступления, потому что это лишает их наказание основания. Но суть даже не в этом (незаконченном силлогизме синергианства), а в том, что без перехода преступления первого Адама на его потомков, невозможна передача и оправдания от второго Адама к Его восприимникам. «Однако же смерть царствовала от Адама до Моисея и над несогрешившими подобно преступлению Адама, который есть образ будущего. Но дар благодати не как преступление. Ибо если преступлением одного подверглись смерти многие, то тем более благодать Божия и дар по благодати одного Человека, Иисуса Христа, преизбыточествуют для многих» (Рим 5:14-15). Что и означает, что преступление первого Адама было столь значительным («избыточным»), что наказание распространялось даже на тех его потомков, которые вообще не могли согрешить (умерших младенцев, в частности). «Преизбыточным» же действие благодати названо по причине не только оправдания осужденных в самом своем прежнем естестве и дарования

449 Кремлевский А. Первородный грех по учению блаж. Августина Иппонского. Цит. изд. С.38.

им сверхъестественной возможности духовного рождения от нового Адама и причастия Его праведности, происходящей от Его полноты обожения, как от преступления Адама все становились причастниками его виновности и греховности. Поэтому говорить о том, что «апостол нигде не учит об этом», означает либо не понимать вообще ничего из того, что он говорит, либо понимать все превратно и предубежденно, исходя из своей ложной теории, где и осуждение, и оправдание возможно только за персональные заслуги (злые или добрые). Поэтому Августин и считал пелагианство подрывающим сами основы Христианства как веры во Христа как единственного Спасителя и божественной благодати как единственной производительной силы спасения и добился осуждения этого лжеучения в Карфагене, исходя из апостольского учения о первородном грехе.

Таким образом, принципиальное отличие антропологии Карфагена (августинства) и восточного синергианства заключается в том, что первое, следуя учению Апостолов, противопоставляет единосущность ветхого человечества в падшем Адаме единосущности нового человечества во Христе как втором Адаме, где переход одной природы в другую абсолютно сверхъестествен и поэтому невозможен для ветхого человека, духовно умерщвленного в первородном грехе («и сверх всего того между нами и вами утверждена великая пропасть, так что хотящие перейти отсюда к вам не могут, также и оттуда к нам не переходят» (Лук 16:26)), и поэтому это «невозможное» (Мф 19:26) совершается силою одной божественной благодати (а вовсе не только при условии «содействующей» ей в этом воли ветхого человека). В то время как синергианство всеми способами пытается «навести мосты» над этой «великой пропастью» между «ветхой» и «новой» природой, а именно, представить сотериологический процесс как естественно-эволюционный неоплатонический «апокатастасис». Поэтому концепция «первородного греха» здесь сводится к «повреждению» природы, а концепция спасения – к историческому «восстановлению» этого «повреждения», в котором сам «поврежденный» принимает деятельное участие, сохраняя достаточную для этого природную силу (как «естественную благодать» – в пелагианстве), источником которой выступает человеческая душа, каким-то мифическим образом появляющаяся на свет Божий либо с меньшими «повреждениями», чем «тело греха», либо вовсе творимая в первоизданности для каждого человека, но ослабляемая затем висящей на ней гирями «греховной плотью», что, «впрочем», «разумная душа» тоже использует с пользой для дела спасения, а именно, для развития своей духовной мускулатуры, чтобы еще активнее «содействовать благодати» и, тем самым, преумножать свои заслуги.

Соответственно, отрицание осуждения умерших без крещения младенцев (3-е определение Карфагена 418, не вошедшего в свод канонических правил) в синергианстве – это не что иное, как частный случай полупелагианского отрицания влияния первородного греха на природу души, потому что умершие младенцы – это и есть души в первоизданном состоянии, лишь на миг соединенные с «телом греха» и не успевшие заразиться его природным «расстройством». Что в очередной раз доказывает, что это полемика с

Писанием, а не с Августином. «...истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия. Никодим говорит Ему: как может человек родиться, будучи стар? неужели может он в другой раз войти в утробу матери своей и родиться. Иисус отвечал: истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие. Рождённое от плоти есть плоть, а рождённое от Духа есть дух. Не удивляйся тому, что Я сказал тебе: должно вам родиться свыше. Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рождённым от Духа. Никодим сказал Ему в ответ: как это может быть? Иисус отвечал и сказал ему: ты — учитель Израилев, и этого ли не знаешь?» (Ин 3:3-10).

Поэтому и полупелагианским учителям приходится продолжать этот фарисейский диспут со Христом и, не находя в Его словах подтверждения своим антропологическим представлениям, толковать Евангелие по своему, заменяя «рождение» на «восстановление» и «воскресение» — на «уврачевание», потому что, согласно их эллинистическому «плотскому мудрованию», второе рождение невозможно для тела, а для созданной «по божественному образу и подобию» души невозможна смерть.

*«Что ребенок заражен духовным ядом змия. т.е. тлением природы, и потому нуждается в уврачевании, это понятно, но что это уврачевание совершается не иначе, как чрез прощение грехов, это ни откуда не следует: уврачевание может состоять в восстановлении природы. Тот факт, что неверующий осужден и погибнет, говорит только о том, что в неверующем живет яд змия, расстройство природы, которое и удаляет его от общения с Богом в царстве Божием: это удаление предполагает вину со стороны неверующего, но вина эта заключается не в самом расстройстве, а в факте неверия. Яд змия естественно отдаляет человека от Бога, а сознательный грех неверия делает его виновным. Дети удалены от царства Божия, как зараженные духовным ядом, но здесь еще нет оснований причислять их к неверующим».*⁴⁵⁰

Поэтому разлучаясь с «тленным» телом сразу после рождения, а значит, не успев подвергнуться воздействию «ядов» этого тления (совершить смертные грехи и самоопределиться к неверию), души новорожденных оказываются в православном креационизме в догматически неопределенном положении:

*«Поэтому вся беседа Христа с Никодимом не дает оснований делать какие-нибудь заключения как о смысле прощения детей, так и об участи детей, умирающих без крещения»;*⁴⁵¹

или – в том же самом «среднем месте» между Царствие Небесном и геенной, где они находились в учении Пелагия, и что было анафематствовано в 3-е каноне Карфагена.

450 Кремлевский А. Первородный грех по учению блаж. Августина Иппонского. Цит. изд. С. 86.

451 Там же.

(состав человека и «первородный грех»)

Другой (помимо происхождения душ) ключевой вопрос антропологии, без решения которого невозможна и правильная сотериология вообще и, в частности, адекватная корреляция благодати и воли в деле спасения, это вопрос субстанционального состава человека, где различаются концепции дихотомии (двухчастная структура) и трихотомии (трехчастная структура).

*«Распространен взгляд, что одни святые отцы были дихотомистами в этом вопросе в отличие от других трихотомистов. Но из того же исторического разбора должно, казалось бы, быть очевидным, что в древнехристианской литературе не было такого схематического деления, т.е. в христианской мысли древности не было двух друг другу противоположных школ или одно другого исключаящих течений. Спора дихо- и трихо-томистов история патристической литературы не знает. Если же одни писатели предпочитали говорить о двухчастности человека, то это не мешало им допускать в других случаях и трихотомию».*⁴⁵²

Действительно, суть в том, что обе антропологические модели является верными, но – в строго определенном смысле (а не в смысле их «диалектического синтеза», как это чаще всего происходит в синергианстве). Потому что если первозданный и «новый человек во Христе» трехсоставен (состоит из тела, души и обитающего в них духа божественной благодати), то «ветхий» человек двухсоставен именно по причине того, что в качестве божественного возмездия за грех лишён последней составляющей, без которой логос человека является не осуществленным, а значит, и человеком в полном смысле этого слова такое существо не является. Без благодати человек субстанционально неполноценен – вот суть христианской антропологии. Поэтому историческое доминирование в восточно-патристической антропологии дихотомии – это очередное доказательство его полупелагианства как богословского недомыслия. То есть, если бы синергианство принципиально различало и осознанно учило о падшем человеке как двухсоставном (состоящем из души и тела) и о «новом человеке во Христе» как трехсоставном (в которого воипостазирован «дух» благодати в результате сверхъестественного «привития» к новому Адаму (Ин 15:1-5; Рим 11:16-19)), то оно было подлинно-христианским антропологическим учением, т.е. адекватным Священному Писанию. Но в том-то и суть, что в синергианстве такое различие проводится крайне непоследовательно или даже эпизодически («это не мешало им допускать в других случаях и трихотомию»), что не позволяет синергианству правильно решить и сотериологический вопрос соотношения благодати и воли, потому что он является лишь частным случаем вопроса о составе человека (или соотношения духа и души).

452 архим. Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. М., «Паломник», 1996. С. 323.

Благодать для человека это несубстанциональное (атрибут божественной природы), ставшее субстанциональным (вошедшее как акциденция в состав природы нового человечества). Поэтому их отношение такое же, как отношение души и тела в дихотомии, а именно: **благодать (дух), душа и тело – это один «новый человек»**, неотъемлемой частью ипостаси которого отныне является благодать (дух) обожения. Их уже нельзя дифференцировать так, будто благодать это что-то внешнее, вспомогательное, необязательное или нерегулярное для человека. Благодать трансцендентна по своей природе, но она имманентна «новому человеку» по актуальному «воипостазированию», т.е. потому что она одновременно принадлежит и Богу, и «усыновленному» Им человеку. «Я уже не в мире, но они в мире, а Я к Тебе иду. Отче Святыи! соблюди их во имя Твое, [тех], которых Ты Мне дал, чтобы они были едино, как и Мы. <...> потому что они не от мира, как и Я не от мира» (Ин 17:11-15). Поэтому преобладание дихотомии в синергианстве – это свидетельство еще сохраняющих в нем значительный вес позиций «ветхой мудрости», т.е. религиозных и антропологических представлений античной философии, перемешанных с христианскими истинами. Суть этой языческой антропологии можно свести к формуле Плотина **«во всем человеке я вижу некий божественный облик»** (Энеады. III, 2, 3), что вынесено эпитафой к одной из глав монографии арх. Киприана (Керна) о святоотеческой антропологии, в которой вообще философские максимы «Эннеад» стоят в одном ряду с цитатами из Евангелия и Учителей Церкви. В чем же разница? – спросят богословские простаки. – Разница в том, что Плотин и иже видели «нечто божественное» именно в «ветхом», или естественном (двухсоставном) человеке, поэтому и вопрос теозиса, и вопрос «воскрешения мертвого» здесь не был актуален: человек обладал «божественностью» и имел источник духовной жизни в самом себе. По этой же причине и восточная патристика в своем креационизме (учении о происхождении душ) исповедовала этот «некий божественный облик», сохраняющийся и в падшем человечестве. Что проявлялось как раз в том, что о «новом» (трехсоставном) человеке восточная богословская мысль рассуждала зачастую так же, как о «ветхом» (двухсоставном), рассматривая евангельскую благодать как «какой-то» внешний ему факультативный фактор; а о «ветхом», наоборот, судила как о «новом», делая падшего человека способным к духовной жизни по имманентной ему естественной силе души как пусть и поврежденной, но не утраченной полностью «некоем божественном» свойстве или способности. Поэтому переход от «ветхого» к «новому» человеку рассматривался здесь не как сверхъестественный дар Бога, но как естественное «развитие», или «апокастасис» природных задатков.

В то время как августианское богословие Карфагена, строясь на евангельском принципе «без Меня не можете делать ничего» (Ин 15:5), или (что то же самое) на апостольском принципе «Бог» [Живущий в вас Христос с Отцом и Святым Духом] «производит в вас и хотение, и действие» (Фил 2:13), оказывается именно трихотомическим, потому что таковой, несомненно, является антропология Нового Завета и вообще Священного Писания. «Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей

целости да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа» (1Фес 5:23). Сами девять канонов Карфагенского собора против пелагианства – это нечто иное, как перечень этого евангельского «всего», или – вернее – «ничего», что христианин («новый человек») «не может делать» без «живущей» в нем благодати, а именно: 1). ни быть освобожденным от проклятия первородного греха, 2); ни быть без личного греха; 3). ни хотеть духовного; 4). ни думать о духовном; 5) ни знать духовного; 6). ни любить духовного; 7) ни молиться духовно, 8). ни делать духовного; 9). ни спастись (оставаться духовным до самой смерти). Поэтому даже без непосредственного рассмотрения вопроса о составе человека сама эта апостольская тотальность присутствия благодати в жизни христианина в августианстве делает его антропологию трихотомической, по своей сути, а его сотериологии – моноэнергианской, потому что ничто, кроме божественной благодати (причаствуемого новым человеком «духа от Духа» (Ин 3:6)), по Священному Писанию, не может сделать человека духовным. И наоборот, сохраняющиеся в душе ветхого человека мифические элементы «естественной» духовности («некоего божественного облика») в синергианстве делают его пелагианством именно в той степени, насколько эта неоплатоническая идея в нем сильна (т.е. субстанциональная однородность человеческого и божественного духа). Основополагающая идея пелагианства: «благодать» это сама человеческая природа и ее естественные силы (разум и воля). Отчетливо звучащее в синергианской дихотомии аналогичное представление о «разумной душе» дает все основания классифицировать это учение как модификацию пелагианства.

Немало примеров правильного (евангельского и апостольского) учения об обожении в святоотеческом наследии приводит в своей книге тот же арх. Киприан (Керн). Только все это находится в диссонансе с основной идеей «православной антропологии», извлеченной автором из того же наследия, а именно, дихотомическим учением о том, что

*«дух понимается не как составная часть человеческой природы, отличающая ее от природы иных существ, а как дар Духа Святого, как благодатная харизма [In ep. ad Thessalon, V, 23]».*⁴⁵³

Т.е. если ортодоксальное учение об обожении предполагает «неизреченное соединение» человеческой природы с божественной благодатью как именно вхождение ее в состав «новой» человеческой природы (или «воипостазирование» – в терминах Паламы), то восточная дихотомия находится вне этой традиции, рассматривая новозаветный «дар Духа» либо как нечто, действующее «извне» (потому как человеческая природа здесь самодостаточна, обладая врожденной «благодатной харизмой»), либо нуждается в таких «воипостасных» дарах только в качестве дополнительной («вспомогательной») силы той же природы, что и ее естественная сила воли. Закономерным итогом этого противоречия принципиально различных антропологических концепций внутри одного восточного Предания становится

453 архим. Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. Цит. изд. С. 239–240.

отсутствие его догматического разрешения в Православной Церкви. Поскольку апостольская антропология Карфагена не была принята в полном объеме (ввиду ее несовместимости с дихотомией синергианства), эта полупелагианская тенденция, действительно, всегда превалировала на Православном Востоке и поэтому справедливо оценивается модернистским богословием как имеющая статус «консенсуса» (согласного мнения) Отцов.

Примером «допускаемой в иных случаях» святоотеческой трихотомии может служить толкование свт. Василия Великого творения первого человека, в котором, казалось бы, различаются не два, но три этапа, или акта: создание тела, творение души и наделения их благодатью.

«И взял Бог прах от земли и вылепил Бог человека» (Быт 2:7). Некоторые говорили, что слово “вылепил” (επλασεν) относится к телу, а слово “сотворил” (εποίησεν) — к душе. Пожалуй, такое толкование не лишено истины. В самом деле, когда говорится: “И сотворил Бог человека, по образу Божию сотворил его” (Быт 1:27), то употребляется слово “сотворил”. Когда же нам повествуется о телесной сущности (υποστασεως), то употребляется слово “вылепил”. На это различие между творением и лепкой указывает Псалмопевец, когда говорит: “Руки Твои сотворили меня и вылепили меня” (Пс 91:5). Сотворил внутреннего человека, вылепил внешнего. Ведь лепка имеет дело с глиной, а творение — с тем, что по подобию. Поэтому плоть вылеплена, а душа сотворена».⁴⁵⁴

Но если «сотворенная» душа сама по себе обладает богоподобием, то зачем тогда третий, или заключительный акт творения человека, отличный и от «лепки (тела)», и от «творения (души), а именно, «вдуновение (жизни)»? «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт 2:7).

«Хотя Бог сотворил человека из земли, а служителями Своими пламенеющий огонь (Евр. 1:7), но все-таки в людях есть способность уразумевать и познавать своего Творца и Создателя. Ибо Он вдунул в лицо его, то есть вложил в человека нечто от собственной Своей благодати, чтобы человек подобным познавал подобное» (свт. Василий Великий. Гомилии на псалмы (Пс 48) / TLG 2040.018, 29[449] 27–45).

Однако, повторим, само это «нечто от Своей благодати» можно понимать двояко: или как принадлежащее отныне самой сотворенной природе (как понимали пелагиане и неоплатоники), или как то, что может быть отчуждено как принадлежащее божественной, а не человеческой природе (как это обстоит в Писании и в толковании Августина). И у большинства восточных Отцов присутствует явная тенденция к первому (неоплатоническому) пониманию:

«Когда слышишь, что Бог “вдунул в лице его дыхание жизни”, разумевай: как Он произвел бестелесные силы, так и благоволил, чтобы и тело

454 Вторая беседа о человеке святого Василия Великого, архиепископа Кесарийского. ЖМП, 1972, №3. С.33-34.

человека, созданное из праха, имело разумную душу, которая могла бы пользоваться телесными членами» (свт. Иоанн Златоуст. Гомилии на Книгу Бытия 13.9 / TLG 2062.112, 53 [107] 27–32).

Даже если допустить, что гуманистический пафос Василия Великого (проповедь которого времена звучит прямо, как «Послание к Димитриаде» Пелагия) усилен переводом русского пелагианина XX-о столетия, никаким искажением перевода нельзя объяснить то, что в толковании Златоуста того же стиха Книги Бытия, богодухновенное «дыхание жизни» уже прямо названо естественной силой души, которая, соответственно, не может быть ею потеряна, точь-в-точь как «естественная благодать» в пелагианстве.

Но если «дыхание жизни» это все-таки принадлежность божественной природы («нечто от Своей благодати»), а не человеческой, то, согласно Писанию, за грех Адама человеческая природа лишается этого «дыхания жизни», становясь мёртвой и душой, а не только смертной по телу. И поскольку вина за это преступление прародителей передаётся всем их потомкам (потому что все ветхое человечество единосущно: все потомки падшего Адама – это одна природа и в этом смысле – это «один человек»), последние не могут и твориться ни в каком ином состоянии, кроме как безблагодатном, духовно безжизненном, дабы «не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно» (Быт 3:22). Поскольку пелагианство расценивает заключительный акт творения человека (наделение «благодатью богоподобия») как неотъемлемое свойство его природы, поэтому оно не может здесь и быть отчуждаемым, т.е. расценивается как непреходящий атрибут самой человеческой природы, или как «естественная благодать». И проблема в том, что восточная антропология именно первого (антично-гуманистического), а не второго (апостольского) типа, где «одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков» (Рим 5:12), поэтому они творятся в падших тропосах природы души и тела, или в духовно безжизненном (безблагодатном) составе. Что доказывает, что в православном синергианстве заблуждение пелагианства частично сохраняется (дар благодати расценивается как атрибут природы, или сверхъестественное – как естественное), а именно: тело создается в тропосе ветхого Адама, а «живая душа» (как «сущая во гробе» смертного тела) и после грехопадения сохраняет природную волю как первоизданную силу в достаточной степени, чтобы самой бороться с законом греховной плоти с переменным успехом (по причине досадного соединения с падшей плотью), и поэтому нуждаясь в «помощи благодати» (расцениваемой, опять же, как усиление тех же природных жизненных силы души, по причине неопределенности или относительности различия между естественным и сверхъестественным, или между «образом» и «подобием»).

«...они [пастыри Церкви на Востоке] признавали несомненную внутреннюю и глубокую порчу их природы, но совместно с сим они считали не подлежащим сомнению и то, что эта порча не настолько велика и сильна, чтобы лишила человека всякой свободы в выборе доброго и стремления к нему или чтобы делала его безусловно

*неспособным к производству чего-либо доброго»; «Св. Иоанн Дамаскин твердо стоял за неотъемлемое право человеческой свободы – избирать доброе или злое, равно как и производить или согласное с законом, или ему противное»; «...в каждом вследствие греха являются поврежденными и разум, и воля. Впрочем, хотя человеческая воля и повредилась от первородного греха, но при всем том (согласно с мыслью Василия Великого), еще и теперь в воле каждого состоит быть добрым, или чадом Божиим, или злым и сыном диавола».*⁴⁵⁵

Что находилось в непримиримом противоречии с Посланиями апостола Павла и решениями Карфагенского собора 418 г., в которых такое «стремление» в сотериологическом значении могло «производиться» только благодатью, а не ветхой «свободой выбора», поэтому последнее мнение осуждалось как пелагианство. Поэтому и публикация первого русского перевода проповеди Василия Великого о «сотворении человека» в ЖМП советского периода выглядит так органично среди гуманистических манифестов МП о «христианской ответственности за лучший мир», о «твердом стоянии» Церкви в исповедании «традиционных ценностей» мирного труда и свободы человека как гарантов светлого будущего всей планеты.

*«Одарив нас способностью уподобляться Богу, Он предоставил нам самим быть тружениками в уподоблении Богу, чтобы мы получили за (этот) труд вознаграждение <...> Пусть он с момента создания владеет тем, что “по образу”, и пусть (сам) становится тем, что “по подобию”. Бог дал ему для этого силу. Если бы Он создал тебя и “по подобию”, то в чем была бы твоя заслуга? Ради чего ты увенчан? Если бы Создатель все тебе даровал, то как бы открылось тебе Царство Небесное? И вот одно тебе дано, а другое оставлено незавершенным, дабы ты совершенствовался и стал достойным исходящего от Бога воздаяния».*⁴⁵⁶

Слыша такой гуманизм от столь великих мужей, Пелагий, Целестий, Юлиан окончательно убеждались в своем «православии» и с новой силой нападали на Августина и Карфаген. То же самое касается богословского модернизма последнего столетия, которое из неопределенной антропологии патристики не без оснований делает уже откровенно пелагианские (а значит, и антикарфагенские) выводы.

«...дух человеческий – это высшая часть души, соединяющая человека со сверхчувственным миром и позволяющая ему находиться в благодатном единстве с Богом, воспринимать божественные энергии и тем самым обоживаться. <...> Дух человека позволяет ему осваивать сверхчувственные уровни бытия, превосходить себя, свою

455 Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов) архимандрита Сильвестра, доктора богословия, ректора Киевской духовной академии. В 5 томах. Второе изд. Киев, тип. Корчак-Новицкого, 1889. Т. 3. С.459-461.

456 Вторая беседа о человеке святого Василия Великого, архиепископа Кесарийского. ЖМП, 1972, №1. С. 36-37.

*ограниченность и совершенствоваться в Боге».*⁴⁵⁷

Как мы видим, ни о каком различии «ветхого» и «нового» человека в этом плане в «православной антропологии» речи не идет: способностью «соединяться со сверхчувственным миром» человеческий дух обладает по собственной неотчуждаемой природе. Поэтому причины различной степени «развитости» этой естественной человеческой принадлежности здесь могут быть только индивидуальными, т.е. они находятся исключительно в области персональной воли, а не общей природы, как учили и вожди пелагианства:

*«Юлиан: <...> “непослушание и послушание показывает дело усердия, а не рождения”.*⁴⁵⁸

Также учит и автор учебника по «православной антропологии», в точности повторяя всю аргументацию пелагианства. Только берет он ее из сочинений не Пелагия и Юлиана, но святых отцов Восточной Церкви.

*«Как с точки зрения [православного] богословия, описывается человеческий дух? Как элемент человеческой души, который предназначен для общения с Богом. Человек существует, чтобы жить в единстве с Богом в любви. Раз человек для этого предназначен, то в его бытии, в его природе должен быть некий орган, который обеспечивает это взаимодействие с Богом. Было бы странно, если бы смысл человеческой жизни заключался в богообщении, а нечто внутреннее, сущностное не было бы для этого предусмотрено. И такой орган в человеческой природе есть – это человеческий дух, который является высшей сферой человеческой души и предназначен для богообщения. Мы вступаем во взаимодействие с Богом через эту сферу нашей души. Человек может быть в душевном плане достаточно активным, но при этом его дух может быть парализован. И наоборот, возможно быть в душевном плане не очень развитым, но способным к очень глубоким духовным переживаниям».*⁴⁵⁹

В лучших традициях пелагианства не обходится все этот квазихристианский гуманизм без обоснования древнегреческой мудростью как духовным знанием, накопленным человечеством естественно-историческим путем (что логически следует из той же идеи природной присущности человеку «высших органов» богообщения и богопознания).

«В древнегреческой философии под духом подразумевалась или высшая разумная часть души (λογικός), или ум (νοῦς). Часто слово “ум” (νοῦς) было тождественно слову “дух”. Впрочем, у слова “дух” были и другие

457 прот. Вадим Леонов. Основы православной антропологии: учебник. Цит. изд. С.74.

458 Кремлевский А. Первородный грех по учению блаж. Августина Иппонского. Цит. изд. С.69.

459 прот. Вадим Леонов (ректор Сретенской духовной академии). Современный человек в свете православной антропологии. [Электронный ресурс] / URL: <https://monastery.ru/zhurnal/bog-i-chelovek/sovremennyu-chelovek-v-svete-pravoslavnoy-antropologii/>

значения. Дух как *πνεῦμα* для Платона и Аристотеля – это производное от «дыхание» (*πνοή*), то есть жизненная сила, или энергия, разносимая кровью». ⁴⁶⁰

Поэтому неопределенность состава человека в «православной антропологии» сама по себе объясняет, почему отлучение от «древа жизни» не становится здесь смертельным для человека, а именно, потому, что если вторая составляющая («разумная душа») в дихотомической модели включает в себя третью («дыхание жизни» как «нечто от благодати») как субстанциональное (неотъемлемое от самой природы души), значит, она и без благодати должна быть способна в какой-то мере исполнять ее функцию «духовной жизни» и, тем самым, «богообщения». Что мы и видим в проповеди уже свт. Василия Великого (а не только богословского модернизма), где человек сам призван осуществлять свое богоподобие не только в первоначальном состоянии (восприняв «дыхание жизни» в акте творения), но остается способен на это и после грехопадения. Поэтому третья составляющая («нечто от благодати», или сверхъестественное) в толковании Василия – уже вторая в толковании Златоуста («разумная душа», или естественное). Тело – «лепится», душа – «творится», а дух – «вдыхается» (в недоведенной до конца трихотомии Василия). Душа – «вдыхается» в качестве «духа жизни» (в победившей дихотомии Златоуста). Как результат – неясность, что здесь природа души, а что – благодать Духа; что неотъемлемо как субстанциональное (естественное), а что отчуждаемо за смертный грех как несубстанциональное (сверхъестественный дар).

Отсюда – неподдающаяся определению в синергианстве степень «повреждения природы» после грехопадения, или количество и качество остающегося в разумной душе «чего-то от благодати», но точно достаточное, чтобы притягивать благодать как «подобное к подобному». Что Августин справедливо расценивал как признаки пелагианства в богословии своих противников из Южной Галлии (куда синергианство привезли беглые египетские оригенисты, ассимилировавшие и на православном Востоке), потому что пелагиане тоже понимали «помощь благодати» как не более чем увеличение тех природных сил души, которыми она наделена при творении.

«...эту благодать [пишет Юлиан] мы считаем обильною духовными дарами, раздаваемыми по способности воспринимающих»; «Ибо Христос, Искупитель Своего творения, с непрерывною щедростью увеличивает Свои благодеяния по отношению к Своему творению; коих Он создал при творении добрыми, тех при обновлении и усыновлении делает лучшими». ⁴⁶¹

Аналогичным образом дело обстоит и в синергианской дихотомической сотериологии как учении о спасении «достойных» как развивших в себе естественные духовные «способности», или «высшие» душевные «органы». В

460 прот. Вадим Леонов. Основы православной антропологии. Цит. изд. С.73.

461 Кремлевский А. Первородный грех по учению блаж. Августина Иппонского. Цит. изд. С.78.

то время как в Христианстве Апостолов благодать подается не «способностям», но сама создает их в «новом» человеке и движет ими, или «живет» в них: «всё же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно» (1Кор 12:11); «но вы не по плоти живёте, а по духу, если только Дух Божий живёт в вас. Если же кто Духа Христова не имеет, тот [и] не Его» (Рим 8:9).

Таким образом, в вопросе субстанционального состава антропология Священного Писания – это несомненная трихотомия, где богодухновенный дар духа в стихе 2:7 Книги Бытия («и вдунул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душою живою») это то же самое, что дуновение воскресшего Христа на апостолов в стихе 20:22 Евангелия от Иоанна («Иисус же сказал им вторично: мир вам! как послал Меня Отец, [так] и Я посылаю вас. Сказав это, дунул, и говорит им: примите Духа Святаго»). Таковой же (трехсоставной) является антропология Августина и канонов Карфагена, где благодать является внутренней движущей силой души христианина. Соответственно, падший (ветхий) человек здесь, потеряв этот дар в грехопадении, стал «душою мёртвою» (раз только его получение сделало его «душою живою»). «Это безводные облака, носимые ветром; осенние деревья, бесплодные, дважды умершие, исторгнутые» (Иуд 1:12). Воскрешение этого мертвого возможно в Христианстве только действием «Господа животворящего, Иже от Отца Исходящего», а не каким-то движением собственной воли духовно мертворожденного потомка падшего Адама. Потому что если бы род человеческий не терял этого «дыхания жизни» в первородном грехе, Сыну Божию не нужно было бы становиться новым Адамом, чтобы искупить этот грех и, тем самым, сделать возможным повторное дарование новому человечеству «в Себе» этого божественного источника жизни.

При этом благодаря посредничеству нового Адама как Сына Божьего божественная благодать подается избранным уже в таком «преизбытке» (Рим 5:15), что грехопадение будет уже субстанционально невозможно для них не только в будущем веке, но и в этом в том смысле, что хотя они, конечно, и продолжают совершать грехи по своему «ветхому человеку» (Еф 4:22; Кол 3:9), но удерживаются благодатью в покаянии. «Ибо если преступлением одного смерть царствовала посредством одного, то тем более приемлющие обилие благодати и дар праведности будут царствовать в жизни посредством единого Иисуса Христа. Посему, как преступлением одного всем человекам осуждение, так правдою одного всем человекам оправдание к жизни» (Рим 5:17-18). А значит, благодать делает не «доброе» еще добрее и не «способного» еще способнее (как мнили пелагиане и солидарными с ними в этом заблуждении синергиане), но злого – делает добрым и духовно мертвого – живым. «Итак, Бог воспринял нашу природу, то есть разумную душу и плоть человека Христа, воспринял восприятием исключительно чудесным <...> потому что не из-за дел, которых вовсе нет у еще не рожденного» [нового Адама], «но потому, что “Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя, рождаемое от Тебя Святое наречется Сыном Божиим”. Это действительно благодатное рождение соединило в единстве лица человека с

Богом, плоть со Словом. Добрые дела следуют за этим рождением, а не служат причиной для него. И не было никакого повода бояться, как бы воспринятая столь невыразимым образом Богом Словом в единство лица человеческая природа не согрешила посредством свободного решения воли, поскольку само это восприятие было таково, что человеческая природа, подобным образом воспринятая Богом, не могла допустить в себе никакого движения дурной воли. Итак, Бог через того Посредника, Которого Он воспринял так, что [этот Посредник] никогда не был злым и всегда был добр, а не сделался таковым из злого, показал, что тех, кого Он искупил Его кровью Он сделает из злых навеки добрыми» (блж. Августин Об упреке и благодати. XI:30).⁴⁶²

Это означает, что природная воля Христа как нового Адама обладает (по общей для этой природы благодати) тем же свойством невозможности «допустить в себе никакого движения дурной воли» и в отношении «нового человека», будучи именно природным, а не индивидуальным свойством, или «законом духа жизни во Христе Иисусе» (Рим 8:2). Т.е. источником воли к духовной жизни в христианах является не «свободное решение» (якобы сохраняющая после грехопадения «свобода воли»), но сама природа «нового человека во Христе», или одна только Его божественная благодать. Мера благодати первого Адама была таковой, что она могла быть утрачена решением его воли. Благодать теозиса второго Адама столь преизобильна, что не позволяет природной воле не только Его Самого, но и всего нового человечества в Нем даже хотеть чего-то, противного Духу Жизни, или воле Божьей (потому что источником «похоти плоти» может быть только природная воля падшего человека, или «гноми» – в терминах Максима). «Вторая благодать настолько больше, что человек не просто обретает благодаря ей утраченную свободу, не просто не может без нее ни воспринять добра, ни, пожелав, пребыть в нем, – она [совершает намного больше], производя в нем также и само желание» (блж. Августин Об упреке и благодати. XI:31).⁴⁶³ Поэтому она не может иметь никаких причин в добрых делах или доброй воле ветхого человека, точно так же, как их не могло быть у Самого нового Адама до Его чудесного рождения путем «осенения силой Всевышнего». Никакой «естественной духовности», или никакой «природной харизмы» как предпосылки для возвращения утраченного «дара Духа» в падшем человеке не осталось. Но поскольку вся «православная антропология» стоит на гуманистической идее этой «естественной духовности» как неискоренимой никакими грехами «высшей части души» (словно последняя ступень ракеты, выводящая астронавта на космическую орбиту), ей приходится прикрывать это собственное пелагианство покровом адогматизма.

«Что касается наконец совершаемого при крещении над детьми экзорцизма или заклинаний для изгнания злого духа, на что любит ссылаться Августин в подтверждение своего понятия о человечестве,

462 Блаженный Августин. Антипелагианские сочинения позднего периода. Цит. изд. С.246-247.

463 Там же; с.248.

*как царстве диавола и “massa perditionis” [лат.: массе погибели], то <... > этот обряд тем менее может служить источником установления догматической истины что самое происхождение этого обряда теряется во мраке неизвестности; известно только то, что в первые века на обязанности экзорцистов или заклинателей лежало заклинание людей, одержимых бесами, для изгнания последних; когда это заклинание стали совершать над крещаемыми и какой смысл вначале соединяли с этим заклинанием, неизвестно».*⁴⁶⁴

*«Учение о человеке, как таковое, никогда не было предметом специальной догматической разработки в соборной жизни Церкви. Догматические вероопределения почти всегда имели, как отправной пункт для своего развития, какое-либо неправомыслие, и, обсуждая и осуждая таковое, вырабатывалась православное утверждение того или иного догмата. Ересь о человеке, как таковая, не вставала в жизни Церкви и потому не создавалось и догматически сформулированной православной антропологии».*⁴⁶⁵

Что и означает, что пелагианство как антропологическое неправомыслие для «православного» синергианства таковым не является, а по сути, и никогда не являлось, потому что соборная антропология Карфагена (апостольское учение о духовной смерти всех в Адаме) тихой сапой была им отвернута, а собственное учение о человеке осталось в лучших случаях бесформенным и расплывчатым, а в худших – было умеренной формой того же пелагианства.

Отрицание влияния первородного греха на состояние человеческой природы в пелагианстве имело прямым следствием отрицание и различия «ветхого» и «нового» человека. И первозданный человек, и падший человек, и человек, возрожденный благодатью, для пелагиан был одним и тем же существом с идентичными субстанциональными атрибутами и качествами. И наоборот, четкое различие этих трех состояний человеческой природы Августином делало его антропологию подлинно ортодоксальной (полностью соответствующей Писанию). Первый Адам отличался от «ветхого» как благодатный от безблагодатного, или как «душа живая» (Быт 2:7) – от души «плотской» (Быт 6:3), духовно умершей в первородном грехе. «Ветхий» человек отличается от «нового» как мертвый от воскресенного Христовой благодатью, или «рожденного от Духа» (Ин 3:6). Первый человек отличается от «нового» мерой благодати, или ее «преизбытком» (Рим 5:15), что делает ее действие непреодолимым (законом природы) для «избранных». Поэтому «всякий, рождённый от Бога, не делает греха, потому что семя Его пребывает в нём; **и он не может грешить, потому что рождён от Бога**» (1Ин 3:9). Что богословски неопровержимо доказывает, что воля «ветхого» и «нового» человека имеют различие именно на субстанциональном уровне, т.е. на уровне природной необходимости, а не «свободы решения». «Новый человек во Христе», будучи «духовным», «не может грешить, потому что рожден от

464 Кремлевский А. Первородный грех по учению блаж. Августина Иппонского. Цит. изд. С. 88-89.

465 архим. Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. Цит. изд. С.127.

Бога»; а «ветхий» человек, будучи «плотским», наоборот, «не может» не грешить (Рим 8:7), потому что происходит от падшего Адама и своей природной волей (душой), а не только телом. «Ибо, когда мы жили по плоти, тогда страсти греховные законом» [падшей природы] «действовали в членах наших, чтобы приносить плод смерти» (Рим 7:5).

«Так и написано: первый человек Адам стал душою живущею; а последний Адам есть дух животворящий. Но не духовное прежде, а душевное, потом духовное. Первый человек — из земли, перстный; второй человек — Господь с неба. Каков перстный, таковы и перстные; и каков небесный, таковы и небесные. И как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного. Но то скажу [вам], братия, что плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия, и тление не наследует нетления» (1Кор 15:45-50). Этот богословски совершенный (апостольский) подход позволяет Августину блестяще справляться с толкованием самых затруднительных мест как Ветхого, так и Нового Завета, ставящих в ступор богословскую мысль пелагиан и синергиан. «Из своего, по-видимому, безвыходного положения Августин думает найти выход, относя слова прор. Иезекииля к Новому Завету. В этих словах, говорит он, **дано обетование Нового Завета, в котором Бог отличает возрожденных от рожденных по собственным делам их**, если они достигли зрелого возраста. Ибо те, о которых сказано: “душа отца – Моя и душа сына – Моя”, без сомнения, ведут самостоятельную жизнь. Если же сын был еще в чреслах отца своего, как написано о Леви, что он еще в чреслах отца своего, Авраама, дал десятину Мелхиседеку (Евр. 7:9–10), то в этом случае нельзя было сказать: “душа отца – Моя и душа сына – Моя”, потому что душа была одна. Пророк же, открывая тайну, которой должно было вполне открыться в свое время, не наименовал возрождение, чрез которое каждый сын человеческий от Адама переходит ко Христу. Если человек еще не возрожденный делает те добрые дела, о которых столько раз упоминает пророк, то, как думаешь, живет ли он жизнью? Если ответить утвердительно, то тебя осудит Христос словами: если не вкусите плоти Моей и не будете пить крови Моей, не будете иметь жизни в себе (Ин. 6:54), так как эта пища и это питье принадлежат только возрожденным. Если же скажешь, что совершивший все эти дела не живет жизнью, не будучи возрожден, то укажи причину этого. Пророк не укоряет израильтян за то, что они говорили притчу: отцы ели виноград, а у детей зубы навязли; он только обещает, что не будут говорить этой притчи, а говорили потому, что знали сказанное Богом: воздаю грехи отцов на детях (Втор. 5:9). Истинными же израильтянами именуются возрожденные, ибо не все те израильтяне, кои от Израиля; не сыны по плоти, но сыны обетования суть сыны Божии (Рим. 9:6–8). К невозрожденным же та притча справедливо прилагается. Итак, по какой же причине невозрожденным вменяются грехи отцов? По причине виновного рождения. Вообще, когда говорится, что Бог и вменяет и не вменяет детям грехи отцов, то первое нужно относить к рождению, а второе к возрождению [Augustinus. Op. imp. III, 38–50. 84]». ⁴⁶⁶ Иными словами, как всякий пелагианин,

466 Кремлевский А. Первородный грех по учению блаж. Августина Иппонского. Цит. изд. С. 107-108.

Кремлевский был настолько бездарен, что даже не понял, что «безвыходным» является положение его собственного богословия (в чем сам он неоднократно признался, констатируя отсутствие «догматического» решения всех этих «проблем» антропологии и сотериологии); в то время как Августин не «думает найти выход из этого» адогматического тупика пелагианства и синергианства, но, действительно, находит его, делая одно совершенное толкование Писания за другим.

Поскольку слова «душа отца – Моя и душа сына – Моя» (Иез 18:4) пелагиане и синергиане, конечно же, понимали как подтверждение своей теории креационизма, постольку те и другие не различают должным образом «ветхого» и «нового» человека как духовно мертвого без благодати и воскрешенного (или рожденного заново) ею, соответственного. Пророк говорит о том, что души являются Божьими («Моими») и поэтому творят дела Божьи (Иез 18:5-9) в том же значении, в котором говорится «и знаю Моих, и Мои знают Меня» (Ин 10:15), т.е. в церковном, а не в общечеловеческом смысле, «ибо не все те Израильтяне, которые от Израиля; <...> то есть не плотские дети суть дети Божии, но дети обетования признаются за семя» (Рим. 9:6–8). В общечеловеческом же значении все души являются Божьими в значении принадлежащего Ему Одному суда над ними: «Ибо вот, все души — Мои: как душа отца, так и душа сына — Мои: душа согрешающая, та умрёт» (Иез 18:4), а не в том волюнтаристическом смысле, что поскольку души творятся в первозданном состоянии, они вольны грешить или не грешить по достаточной для этого врожденной жизненной силе. Иными словами, о соблюдающих заповеди и, тем самым, духовно «живых», пророк говорит больше в будущем времени, а в настоящем («еже творити та: праведен сей есть, жизнью жити имать» (Иез 18:9)) – в отношении тех же «сынов обетования» как «избранных благодатью», которые уже во времена Ветхого завета были «живы» верой в обетованного Спасителя, а не получали эту «жизнь» в награду за добровольное исполнение закона каким-то «естественным духовным органом», как мнит диалектический волюнтаризм. Поэтому на вопрос Августина «Если человек еще не возрожденный делает те добрые дела, о которых столько раз упоминает пророк, то, как думаешь, живет ли он жизнью?», волюнтаризм дают положительный ответ (и невозрожденный Христовой благодатью способен жить духовной жизнью в большей или меньшей степени по присущей самой природе души силе воли), и поэтому попадает под осуждение не только Карфагена, но и самого Евангелия («Если ответить утвердительно, то тебя осудит Христос словами: если не вкусите плоти Моей и не будете пить крови Моей, не будете иметь жизни в себе (Ин. 6:54)»).

Стало быть, суть полемики пелагианства с решениями Карфагена заключалась в том, что это была полемика с самим Писанием, с его антропологией и сотериологией, которые не вписывались в «ветхое» сознание пелагиан. «Ты [Юлиан] говоришь, что вменение детям грехов отцов и невменение» [в различных местах Писания] «явное противоречие; но, глухой человек, ведь то и другое сказал Бог, следовательно, то и другое справедливо.

Бог не мог сказать того, что имеет в себе явное противоречие, поэтому нужно различать судию Бога и судию человека. <...> Бог говорит, что вменяет грехи отцов детям, Бог же говорит, что не нужно вменять грехи отцов детям, но говорит человеку; то и другое справедливо [Augustinus. Op. imp. III, 12–37]». ⁴⁶⁷ В очередной раз дифференцированное толкование Августина неразрешимого для волюнтаризма «противоречия» Священного Писания просто как все гениальное. Поэтому продолжение этой полемики со стороны православного синергианства, а именно, его готовность только частично признать очевидную правоту Августина, а частично поддержать волюнтаристский индивидуализм Пелагия и Юлиана, красноречиво свидетельствует о том, что и эти «мудрования» еще во многом остаются «плотскими» (Рим 8:7), или «мудростью мира сего» (1Кор 3:19), а «не сходящей свыше» (Иак 3:17).

«...Августин ближе подошел к разрешению вопроса, но не дал его, потому что ничем не доказал своего голословного утверждения, что несправедливое в человеке может быть справедливо в Боге; <...> Очевидно, нужно искать иного примирения разбираемых текстов». ⁴⁶⁸

Собственно, этим «поиском иного примирения» истин Евангелия с ложью пелагианства «православная антропология» и занимается до сих пор... и поэтому все более и более становится пелагианством.

467 Там же; с.88-89.

468 Там же; с.104.

Первые соборы против оригенизма (синергианство как православный оригенизм)

1

Ранее мы неоднократно указывали на оригенические корни синергианского волюнтаризма в отношении египетской аскетической традиции и преп. Иоанна Кассиана, в частности, богословские взгляды которого сформировались в общинах монахов-оригенистов в продолжительный период его жизни в Египте в 385-400 гг. Начатая свт. Епифанием Кипрским и патр. Феофилом Александрийским церковная борьба с оригенизмом, вынудила его сторонников искать прибежища в других Церквях, в том числе – в Константинополе под омофором архиепископа Иоанна Златоуста, действительно, не нашедшего в их воззрениях ничего, противоречащего православной вере и даже рукоположившего наиболее достойных из них, в том числе – Кассиана. За что сам свт. Иоанн Златоуст подвергся прещению, будучи соборно низложен и отправлен в ссылку. «И. К. Р. и [его друг детства] Герман прибыли по морю в егип. порт Танис <...> Они ходили от одного старца к другому, задавая им вопросы, слушая их наставления, вместе с ними совершая молитву, пока, наконец, не вступили в общину отшельников, во главе к-рой был монах-оригенист авва Пафнутий <...> За время, проведенное в Египте, И. К. Р. собрал материал для своих буд. сочинений о монашестве. Предполагают, что он был знаком с проживавшим в Келлиях аввой Евагрием Понтийским и читал его сочинения, хотя нигде не упоминает его имени (Chadwick. 1968. P. 8). Единственным указанием на Евагрия могут быть слова И. К. Р. об “одном брате” из пров. Понт, который проявлял великое стремление к чистоте своего сердца и созерцанию Бога (Ioan. Cassian. De inst. coenob. V 32). Неупоминание Евагрия может быть связано с разразившимися в 399 г. в Египте оригенистскими спорами, сильно повлиявшими на судьбу И. К. Р. и его друга. <...> Феофил резко поменял убеждения и в нач. 400 г. в очередном пасхальном послании выступил с обличением ереси Оригена (Theoph. Alex. Epistola Paschalis = Hieron. Ep. 96). Одновременно он написал послания епископам соседних с Нитрийской пустыней областей, где было много монахов-оригенистов, и повелел выслать из Нитрии и Келлий их лидеров (Pallad. Dial. de vita Ioan. Chrysost. 6). Вслед за этим Феофил созвал Собор в Александрии, на к-ром были осуждены сочинения Оригена (Theoph. Alex. Ep. synod. Palest. et Cypr. 3 = Hieron. Ep. 92. 3; Sulp. Sev. Dial. I 6-7). Вскоре по указанию Феофила в Нитрии состоялся др. Собор, на к-ром присутствовали местные епископы и лидеры егип. монашества, осудившие монахов-оригенистов и запретившие чтение сочинений Оригена (Theoph. Alex. Ep. synod. Palest. et Cypr.; Pallad. Dial. de vita Ioan. Chrysost. 7). Решения этого Собора вызвали сильные волнения среди монахов по всему Египту. Чтобы привести в исполнение постановления Собора и искоренить оригенизм в монашеской среде, Феофил прибег к помощи гос. власти. Под его влиянием

императоры Аркадий и Гонорий издали декрет об осуждении сочинений Оригена и их читателей (Hieron. Adv. Rufin. I 12; III 18; Sulp. Sev. Dial. I 7). Получив поддержку гос. власти, Феофил вместе с отрядом солдат прибыл в Нитрийскую пустыню, где сжег кельи оригенистов и заставил их покинуть пределы Египта (Sulp. Sev. Dial. I 7; Pallad. Dial. de vita Ioan. Chrysost. 7, 17; Socr. Schol. Hist. eccl. VI 7; VII 14). Ок. 300 монахов были вынуждены искать прибежище в др. странах (Pallad. Dial. de vita Ioan. Chrysost. 7; Sulp. Sev. Dial. I 7). В 400 г. ок. 50 егип. монахов, среди к-рых были пресв. Исидор и Длинные братья, прибыли в К-поль, где монахи подали жалобу на Феофила императору и К-польскому патриарху, к-рым в то время был свт. Иоанн Златоуст (Pallad. Dial. de vita Ioan. Chrysost. 7; Sozom. Hist. eccl. VIII 13; Socr. Schol. Hist. eccl. VI 9). По-видимому, в числе этих монахов были И. К. Р. и его друг Герман (Pichery. 1955. P. 17; Chadwick. 1968. P. 30; Stewart. 1998. P. 12)». ⁴⁶⁹ Учитывая, что осуждение оригенизма в дальнейшем было подтверждено еще, как минимум, на трех Поместных и трех Вселенских соборах, отказ Кассиана в числе других мятежных монахов подчиниться этому общецерковному решению ставит его в довольно щекотливое в каноническом плане положение. Поэтому нельзя ни учитывать тот факт, что вступая в дальнейшем в спор с августианским богословием Карфагенского собора 418 г., также принятого на уровне Вселенской Церкви, Кассиан имел уже опыт полемики с ортодоксальным учением с позиций вольного донекоего казачества египетского монашества.

Когда Пелагия судили синергиане (в Диосполе и в Риме, в частности), его неизменно оправдывали. То же самое было бы, если бы, скажем, Юлиана судили в Константинополе под председательством Златоуста: его учение получило бы примерно тот же вердикт, что и исповедание Пелагия у папы Зосимы, т.е. это было полное умиление с предложением противоборствующим сторонам (пелагианам и августианам) слиться в братских объятиях, примирившись на «царской середине» восточного синергианства. Поэтому как для победы над пелагианством понадобилось использование инструмента политической силы, чтобы заставить Зосиму изменить свою полупелагианскую позицию и поддержать африканский епископат во главе с Августином, так же александрийскому епископату потребовалось низложение Златоуста с его патриаршего престола с помощью той же политической сила, потому что изгнанные из Александрийской Церкви оригенисты нашли в Константинополе покровительство, чему способствовали общие (для синергианства и оригенизма) ценности волюнтаристического индивидуализма и вообще гуманизма. «...учение [Евагрия] не имеет принципиального отличия от учения преп. Макария; они расходятся лишь в расстановке акцентов. Оба теоретика монашества исходят из опыта и идеи православной синергии, согласно которой снисхождение (катабасис) Бога к человеку невозможно без встречного движения человека, или его восхождения (анабасиса) к Богу». ⁴⁷⁰

469 Фокин А.Р. Иоанн Кассиан Римлянин. Православная энциклопедия. Т.24. С.319-340.

470 Сидоров А.И. Евагрий Понтийский: жизнь, литературная деятельность и место в истории христианского богословия / Творения аввы Евагрия. М., «Мартис», 1994.

Начало полемики вокруг оригенизма положил приезд свт. Епифания Кипрского в 394 г. в Иерусалим, где, как и на всем Востоке, авторитет Оригена к тому времени был сопоставим с авторитетом апостольских мужей. «Но вот является в Иерусалим (в 394 г.), св. Епифаний, епископ Константин кипрской, сделавшийся епископом, по-видимому, с 367 года. Он долго жил в Египте и был противником оригенизма, откуда-де, по его мнению, вышло арианство».⁴⁷¹ Иными словами, по Болотову, Ориген был более православным, чем св. Епифаний, который «де» заблуждался, подозревая в оригенизме источник в том числе и всех христологических ересей. Поэтому вся эта история первой оригенической смуты, закончившаяся осуждением и изгнанием монахов-оригенистов (с Иоанном Кассианом в их числе) и низложением принявшего их в общение Иоанна Златоуста, традиционно подается как какая-то дикая выходка патр. Феофила Александрийского, эдакого богословского мужлана (сторонника невежественного «антропоморфизма») и церковно-политического интригана, против православных, безвинно пострадавших за истинную веру. Между тем оригенизм на Александрийском соборе 399 г., повторим, был осужден за те же самые ереси (предсуществование душ и души Христа как одной из них, «бесплотное воскресение», «апокатастасис» и др.), что и на V-VII BC, а вовсе не за отрицание «телесного облика Бога» (хотя и в этом тоже еще следует разобраться, т.е. что именно под этим подразумевалось противоборствующими сторонами). Уже один этот факт искажения исторической правды вызывает сомнения в достоверности и других обстоятельств первого оригенического спора в традиционном православном изложении. Потому что в широком историческом контексте окончательного осуждения оригенизма Вселенской Церковью, а также с учетом дальнейшей полемики уже с августианством изгнанных из Египта за оригенизм монахов во главе с Кассианом, богословская суть оригенического конфликта представляет значительный интерес и имеет большое значение для получения истинной картины истории догматических споров.

Суть здесь заключается в том, что оригенизм сам противостоял пресловутому «антропоморфизму» с позиций другого антропоморфизма, а именно, не телесного, но «духовного», или неоплатоническо-гностиического типа. «Строго говоря, по Оригену не приходится душу Иисуса считать человеческой душой, она выше этого только эмпирического уровня. Вместе с тем, и всякая душа призвана к такому же соединению со Словом и к уподоблению Ему».⁴⁷² «Образ Божий» для Оригена (так же, как для Плотина) находился не во внешнем, но во «внутреннем» облике человека, или в его духовной природе. Что, в свою очередь, и делало антропологию оригенизма близкой к идеям арианства, несторианства и пелагианства, которые также сводились к весьма оптимистической оценке природной духовности человека (как естественно «божественной» и поэтому остающейся «богоподобной» и после грехопадения) в ее отношении к возможности спасения. Т.е. общим

С.53.

471 Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви. П., 1918. Т.4. С.160.

472 прот. Георгий Флоровский. Противоречия оригенизма / Протоиерей Георгий Флоровский. Догмат и история. М., изд-во Св.-Владимир. Братства, 1998. С.299.

знаменателем всех этих ересей был религиозный гуманизм и основанный на нем оптимизм в сотериологии, проявлявшейся в идее естественного «восстановления» (апокатастасиса) «поврежденных грехом» божественного образа и подобия человеческой природы при самом активном участии разума и воли как «естественной благодати» (или природного «богоподобия»). И именно по этой причине все гуманистические ереси этого рода (Оригена, Евагрия, Феодора Мопсуестийского, Пелагия) всегда встречались терпимо или даже гостеприимно на Востоке вообще и в Константинополе, в частности. «Александрийский собор составил грозное определение против оригенизма. Желая приобрести себе пособника в лице Епифания кипрского, ревностного поборника православия и врага оригенизма, Феофил послал ему извещение, что в Константинополе Златоуст вводит оригенизм. Старец Епифаний прибыл в Константинополь. <...> Епифаний потребовал, чтобы Златоуст осудил длинных братьев и подписался под определениями против оригенизма. Златоуст не видел оснований к такому поступку».⁴⁷³ В таком случае это означает, что Златоуст пострадал вовсе не так невинно, как нас уверяют, а Феофил и Епифаний были справедливы в своих обвинениях, потому что Константинопольский архиепископ отказывался осудить лжеучение, которые вслед за Александрийским собором под председательством патр. Феофила вынесли еще несколько Поместных соборов (в египетской Нитрии, в Иерусалиме, на Кипре и в Риме) и три Вселенских (потому что все решение Пятого утвердили и повторили последующие Шестой и Седьмой, так как каждый Вселенский собор начинается с исповедания богословия предыдущих).

Синергианская же традиция преподносит историю гонения на египетских монахов и низложения с Константинопольской кафедры вставшего на их сторону свт. Иоанна Златоуста как грязную церковно-политическую интригу, дескать, не имевшую никакой богословской причины. Как трактует события эта версия церковной истории, когда Златоуста низложили в церковно-легитимном порядке, он смиренно подчинился и уже уезжал в изгнание. Но тут сначала случилось землетрясение, а затем церковные массы преградили ему путь и буквально силой заставили войти в храм и продолжить служить Богу. Т.е. Небо и земля свидетельствовали, что предстоятель Константинопольской Церкви осужден несправедливо... Но если бы это, действительно, было так, то почему тогда повторное соборное рассмотрение дела Златоуста не изменило вердикта первого, если обвинение было ложным и Самому Христу было угодно, чтобы св. Иоанн остался на своей кафедре? Получается, опять интриганы перехитрили Бога и навязали Ему свою волю в Его собственной Церкви.

Ту же самую предвзятость можно видеть в жизнеописании уже самого Оригена у другого православного патролога и историка Церкви, потому что, как выясняется, и сам Ориген тоже был впервые осужден еще при жизни (в то время как один из аргументов его православных адвокатов заключался в том, что нельзя осуждать спустя столь долгое время после кончины).

473 Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви. Цит. изд. Т.4. С.157-158.

«Вероятно, Димитрий [архиеп. Александрийский], как вскользь замечает Евсевий, поддался человеческой слабости, позавидовав славе и известности Оригена. <...> когда Ориген, по пути в Грецию, был рукоположен во пресвитера палестинскими архиереями Александром и Феоктистом. В ответ на это Димитрий созвал поместный собор в Александрии, отлучивший Оригена и осудивший его на изгнание под тем предлогом, что скопцы не могут быть рукоположены в иереи. Здесь важно подчеркнуть, что первое осуждение Оригена не имело никакой догматической подоплеки – оно состоялось по исключительно каноническим мотивам. И это было, по словам В. Дмитриевского, одним из самых неблагодарных по отношению к нему поступков представителя александрийской церкви, на пользу и для славы которой, а вместе и всей христианской Церкви, он трудился. После этого события Ориген оставил Александрию (230/231 г.) и переместился в Кесарию Палестинскую, где продолжил свою деятельность на благо Церкви. Здесь им была основана школа, и если в Александрии Ориген создал подлинную школу христианского любомудрия, опираясь на достаточно прочный фундамент, заложенный предшествующими александрийскими дидаскалами Пантеном и Климентом, то в Кесарии ему пришлось основывать ее практически заново. Результатом его трудов в Палестине явилось то, что, как пишет В. Дмитриевский, не только самая школа, но особенно сочинения Оригена послужили к тому, что мирозозерцание александрийцев сделалось мирозозерцанием почти всего востока».⁴⁷⁴

В этом небольшом фрагменте кратко изложена, пожалуй, вся история Православной Церкви, т.е. основа ее сюжета. Человек, осужденный на каноническом соборе на каноническом основании, вместо того, чтобы подчиниться этому решению Христовой Церкви либо оспорить его (если оно, по его мнению, несправедливо или противозаконно) по установленному в Церкви порядку, самочинно решает продолжить «трудиться на благо Церкви», открывая учебные заведения и продолжая насаждать в Церкви свое «мировоззрение»... Каково? Если самих православных историков Церкви такая постановка вопроса не коробит, если они упорно толкуют эти церковные осуждения и низложения Оригена и Евагрия, Кассиана и Златоуста как обусловленные исключительно «человеческими слабостями» их личных врагов внутри Церкви (которых только никто на альтернативных соборах за эти беззакония не осудил, но большинство из которых сами причислены к лику святых), то становится понятным, почему «мировоззрение» первого из плеяды этих «тружеников на благо Церкви» (после соборного-то осуждения!) и сделалось «мировоззрением почти всего востока». И почему сочинения автора, личность и учение которого были анафетствованы на Вселенских соборах, издаются теперь как «творения аввы» (читай: святого отца) со вступительной статьей самого апологического характера.

Иными словами, если православные синергиане так настойчиво пытаются

474 Сидоров А.И. Евагрий Понтийский... Цит. изд. С. 27.

уверить себя и других, что никакого догматического основания для осуждения Оригена и Евагрия не было, если они выступают откровенными реабилитаторами оригенизма и совсем уже без околичностей заявить о его невинности им не позволяет только его осуждение на высшем церковном уровне, то, конечно же, это говорит о том, что они прекрасно осознают то, что принадлежат с ним к одной богословской традиции; что слишком много своего, православного, исторически повязано на оригенизме, прямо и косвенно основано на его «миросозерцании», так что уже невозможно отделить одного от другого. Неизжитая эллинистическая (лжеименная) «мудрость» Оригена частично вошла в восточное Предание, а именно, если в триадологии, христологии и эсхатологии от этого чужеродного Евангелию наследия удалось избавиться (исключительно благодаря принципиальности и мужеству таких иерархов, как клеймимый всеправославным позором святой Феофил Александрийский), то в антропологии и сотериологии этого, увы, не случилось, потому что волюнтаристическо-индивидуалистические принципы оригенизма не были вовремя идентифицированы как квази- и лжехристианские (неоплатонические, языческо-гуманистические, гностические). «Иной раз в психологической терминологии его (преп. Макария Египетского) слышится отзвук стоической антропологии: он различает в душе ее части, – владычественную от рассуждающей и мыслящей [“De elevat, mentis”, 3, – col. 892 B.]».⁴⁷⁵ «По словам Е.<вагрия> П.<онтийского>, “страсти можно сложить с себя с помощью добродетелей, а простые помыслы – с помощью духовного созерцания” (Сар. согн. 23). <...> По определению Е. П., “добродетель (ἀρετή) – это наилучший навык разумной души (ἔξις ἀρίστη ψυχῆς λογικῆς), благодаря к-рому она становится несклонной к пороку” (Keph. Gnost. VI 21)».⁴⁷⁶ Так же рассуждали Сенека, Филон, Пелагий, Спиноза, Руссо, Достоевский, Толстой и множество других древних и новых религиозных гуманистов. Поэтому не приходится удивляться тому, что ученики и последователи Оригена из числа египетского монашества век спустя, после его прижизненного осуждения, аналогичным образом отреагировали на собственное соборное осуждение Александрийской Церковью и расселились по всей христианской ойкумене, продолжив, словно большевики в изгнании, «трудиться на благо» всех людей доброй воли. Этим же исчерпывающе объясняется и то, почему выпестованные Кассианом, по лекалам Евагрия, монахи Южной Галлии в скором времени сочли своим «долгом перед Церковью» вступить в полемику с апостольским богословием Карфагена с позиций вольного человеческого духа.

«Имея несомненно большой церковный авторитет, Ориген конечно же не являлся единственным крупным богословом даже в Александрии. В этом городе развивалось другое направление богословской мысли, представленное <...> св. Дионисием Великим, а впоследствии и св. Петром Александрийским. Это богословское направление не являлось в прямом смысле антиоригенистским, но формировалось оно все же в

475 архим. Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. М., «Паломник», 1996. С.221.

476 Дунаев А.Г., Фокин А.Р. Евагрий Понтийский. Православная энциклопедия. Т.16. С.557-581.

*некоторой оппозиции к учению Оригена, смелая мысль которого внушала названным александрийским богословам определенные опасения. Но в начале IV в. св. Петр Александрийский и, главным образом, святитель Мефодий Олимпийский (Патарский) прямо высказались против Оригена. Так, святитель Мефодий Патарский подверг критике такие идеи Оригена, как идея о бесконечной преемственности миров, учение о воскресении и некоторые другие, однако отдельные моменты этой критики, на наш взгляд, вызывают сомнение в том, что святитель Мефодий не допустил ошибки в понимании мыслей Оригена».*⁴⁷⁷

Не иначе как опять от зависти или иной какой «человеческой слабости» (каковой, собственно, и является непонятливость). Т.е. целый сонм святых роковым образом «не понимали» Оригена, не достигая нужной высоты полета мысли, – так православный патролог объясняет «досадное недоразумение» церковного осуждения оригенизма на добром десятке соборов. И весь этот лепет обусловлен лишь тем, что в Предание Православной Церкви вошли не только некоторые идеи оригенизма, но «в силу ряда обстоятельств отдельные произведения Евагрия [веками] были известны под именами таких отцов Церкви, как преп. Нил Синайский, св. Василий Великий и преп. Максим Исповедник»,⁴⁷⁸ что, конечно, было бы невозможно, если бы между учением первого и последних существовала значительная богословская разница. Ведь сочинение, например, того же Пелагия ни при каких «обстоятельствах» нельзя принять за сочинение блж. Августина или Иеронима. А вот за сочинение кого-нибудь из великих каппадокийцев – действительно, очень даже возможно, настолько размыта граница между пелагианством и синергианством. И с оригенизмом, как выясняется, дело обстоит аналогичным образом.

*«...в ходе истории Церкви собственно учение Оригена получило как православное, так и еретическое развитие. И православный и еретический оригенизм не были первоначально богословскими системами, а представляли собой некие мировоззренческие интуиции, или тенденции богословского мышления, с довольно неопределенными границами».*⁴⁷⁹

И, казалось бы, раз в Церкви в 4-5 вв. началась поистине ортодоксальная работа по отделению истины ото лжи, «зерен» Христианства – от «плевел» эллинизма, «сходящей свыше мудрости» Апостола – от «лжеименного знания» платонизма и прочего языческого идеализма, научно-богословская православная мысль должна была бы всячески это приветствовать и оказывать поддержку. Но мы видим противоположную тенденцию несомненной оппозиции и препятствования этому движению, словно православные мужи нутром почуяли свою конфессиональную незаинтересованность в результатах такого рода размежевания и «чистки рядов». «В это же время или несколько позднее – во всяком случае, до

477 Сидоров А.И. Евагрий Понтийский... Цит. изд. С.33.

478 Там же; с.14-15.

479 Там же; с.47-48.

Никейского собора – свят. Евстафий Антиохийский пишет сочинение "Об Аэндорской волшебнице против Оригена", в котором подвергает критике его метод толкования Священного Писания». ⁴⁸⁰ А учитывая, что восточной богословской традицией заимствован, в том числе, аллегорический метод толкования Оригена

(«направленный на преодоление дебелий буквы (истории) Писания и на умное (νοητός), духовное (πνευματικός) и таинственное (μυστικός) постижение его»), ⁴⁸¹ –

то прав опять оказывается «великий александриец» (как называет Оригена митр. Иларион (Алфеев)), просто обогнавший свое время

(«в своем богословствовании Ориген часто ставил такие вопросы, которые церковный разум его эпохи решить не мог»), ⁴⁸² –

и очередной антиоригенический выпад очередного святителя «темных веков» оказывается нейтрализован православным заступником за «авву Оригена» и «авву Евагрия». В жертву их оправдания Сидоров приносит нравственный облик одного святого за другим, порвавшего со всеми веяниями оригенизма без исключения и вставшего на праведную борьбу с ними:

«Нам думается, что основной причиной резкого изменения взглядов блаж. Иеронима послужили соображения церковно-политические: союз со св. Епифанием обещал ему приобретение сильного влияния в Церкви, а разрыв с кипрским епископом имел бы следствием множество неприятностей». ⁴⁸³

Мы же из всего этого выделим для себя фразу о «смелом экзегетическом методе преодоления дебелий буквы Писания», потому что причины некоторых вольных синергианских толкований Апостола теперь становятся понятнее, учитывая, что «Оригена можно назвать одним из основателей всей последующей святоотеческой экзегезы, поскольку он задал ее основной тон: поиск духовного смысла Писания» ⁴⁸⁴ путем «преодоления» его досадной бескрылости в отдельных случаях и отношениях.

2

Редкий случай непредвзятого научно-богословского анализа первого оригенического спора и критическую оценку роли в нём представителей православной стороны мы находим у прот. Георгия Флоровского, который дает справедливые оценки и выносит адекватные суждения, улавливая суть полемики и позиций сторон. Наперекор общему хору православного оригенизма, безоглядно поддерживающему своих и клеймящему вульгарным «антропоморфизмом» противников «великого александрийца», якобы всевозможными ухищрениями добившихся осуждения его учения на соборах

480 Там же; с.33-34.

481 Там же; с.22.

482 Там же; с.31.

483 Там же; с.40.

484 Там же; с.29.

рубежа 4-5 веков, в которых безвинно пострадали Кассиан и Златоуст, Флоровский занимает в этом конфликте объективную позицию и демонстрирует подлинное экзегетическое мастерство.

«Наши сведения о спорах в пустыне между “оригенистами” и так называемыми “антропоморфитами” скудны и односторонни. Они исходят в основном из оригенистского лагеря. Сам Кассиан в своем описании монашеского Египта весьма тенденциозен» [еще бы ему не быть тенденциозным, будучи непосредственным участником конфликта, причем представителем проигравшей стороны]. «В своих великих трудах – “Установлениях” и “Собеседованиях” – он всецело на стороне “оригенистского” (или “евагрианского”) духовного учения. Упоминания “антропоморфитов” у Сократа (Hist. Eccl. VI, 7) и Созомена (Hist. Eccl. VIII, 11–12), по-видимому, основаны на устной молве, распространявшейся в Константинополе беглецами из Египта, в том числе Длинными Братьями <...> Такая молва, разумеется, была несправедлива к “антропоморфитам”. Собственно, само это название – не более чем полемический ярлык, ругательная кличка, изобретенная в пылу спора и используемая как демагогическое оружие».⁴⁸⁵ Ну, наконец-то, разумное слово в потоке «православной» демагогии, или легенд для общественного пользования. Судить о позиции противников оригенизма («антропоморфитов») со слов самих оригенистов (или неооригенистов синергиан), это то же самое, что судить об учении Августина со слов осужденных им пелигиан. Однако именно так и обстоит дело в православной литературе массового потребления, в которой эти «сказки детского леса» веками кочует из одного «жития церкви» в другое как якобы достоверные исторические сведения и воспринимается в таком качестве наивным церковным народом.

«История Серапиона включена в большой трактат о молитве, составляющий девятое и десятое “Собеседования” и написанный от лица аввы Исаака. Оригенистский характер этого трактата очевиден: в любом пункте рассуждений заметны параллели с писаниями Оригена. В духовном возрастании существуют ступени и степени. Аскет восходит от земного к небесному. Перед ним стоит альтернатива: видеть Иисуса “еще смиренным и во плоти” (*humilem adhuc et carneum*) или созерцать Его в Божественной славе и величии. Первое считается некоей “иудейской немощью” – *quodammodo Iudaica infirmitate detenti*. При этом Кассиан цитирует 2Кор.5:16: <...> главный аргумент “оригенистов” в этом споре: Христа по плоти мы уже не знаем (Coll. X, 6; pp. 291–292 Petschenig). Поэтому из молитвы должны уйти не только любые “изображения” Божества (*Hullam divinitatis effigiem*), о которых грешно даже вспоминать, но “не следует принимать в себя и нечто сказанное, или образы соделанного, или какое-либо очертание” – *ne ullam quidem in se memoriam dicti cuiusquam vel facti speciem seu formam cuiuslibet characteris admittet* (Coll. X, 5; p. 291 Petschenig). Это предписание никоим образом не очевидно. Конечно, прежде всего, здесь говорится о катарсисе ума, который

485 прот. Георгий Флоровский. Антропоморфиты египетской пустыни. Ч.1 /

Протоиерей Георгий Флоровский. Догмат и история. Цит. изд. С.304.

должен быть чист от потока случайных мыслей и “образов” – и это постоянный объект внимания Кассиана в его аскетической системе. Но ясно, что в этом предостережении заключено нечто большее. Запрещение “*memoria dicti cuiusque*” [воспоминаний о чем-либо сказанном] и “*species facti*” [образов соделанного], строго и точно исполняемое, изгоняет из молитвы – особенно совершенной молитвы – всякую связь и всякое обращение к евангельскому “образу” Иисуса Христа, Его *dicta* [изречениям] и *facta* [поступкам], Его спасительному домостроительству во плоти. По плоти уже не знаем... Вот в чем причина смятения [“антропоморфита”] Серапиона, которое нельзя ни развеять, ни утишить экзегетическими разъяснениями. “Отняли у меня Бога моего”, – восклицает он. Очевидно, его убедили отказаться при молитве от мысленного образа “Иисуса по плоти”, который был ему необходим, чтобы молиться сосредоточенно и знать, “кому поклоняется” он. Такое делание, на строгий взгляд “оригенистов”, являлось “иудейской немощью”, признаком несовершенства. Но, отказавшись от “антропоморфного” образа Спасителя, Серапион лишился почвы под ногами. “Кому мне теперь молиться?” – *quem interpellem nescio*. Конечно, здесь нет и речи о грубом “антропоморфизме”. [Оригенист] Авва Исаак предлагает выбор между *infirmetas Iudaica* [иудейской немощью] и *iam non* [уже не (знаем по плоти)]. Он ставит вопрос о христологической ориентации в молитве. Как и в какой степени молящийся должен памятовать об историческом Иисусе, “Иисусе по плоти”? Как и в какой степени следует “превосходить” исторический образ в молитвенном делании и опыте? Это главная проблема всей “оригенистской” духовности, начиная с самого Оригена.⁴⁸⁶ И это уже совсем другая история. «Бесплотный» по Воскресении «Иисус» Оригена – это уже недалеко от гностического докетизма. Конечно, как воззрения противников оригенизма предстают в тенденциозном восточном изложении в карикатурном виде, так, безусловно, были свои полемические утрирования и в противоположном лагере, зачастую представлявшем идеи оригенизма в искаженном виде. Тем не менее, те воззрения Оригена и Евагрия, которые были осуждены на первых соборах против него, действительно были ему свойственны и действительно были ложными, что подтвердили в дальнейшем V-VII вв. «Уже сам Ориген начал борьбу с “антропоморфитами”, которые “...in Ecclesia positi imaginem corpoream hominis, Dei esse imaginem dicunt» [поставив в церкви телесный образ человека, говорят, будто это образ Божий] (Comm. In Rom. I, 19; PG 14:871)».⁴⁸⁷ Вот, оказывается, какие это были «антропоморфиты». В следующей статье этого цикла («Ориген, Евсевий и иконоборческий спор») Флоровский прослеживает уже связь этой борьбы первых оригенистов с «антропоморфитами» с возникновением в Византии ереси иконоборчества в VIII в.

Сообщаемые Флоровским весьма ценные сведения и приводимые к ним компетентные комментарии показывают и то, почему оригенизм – это системное лжеучение (т.е. почему здесь неверно всё: от учения о молитве до триадология и эсхатология), и то, какие это имеет последствия для истории

486 Там же; с. 306.

487 Там же; с. 308.

догматических споров. То, что Ориген и оригенисты пренебрежительно называли «антропоморфизмом» (в результате достигнутого ими «катарсиса ума», т.е. сознания «высоты» своего «духовного восхождения») было, как выясняется, ортодоксальным учением о Боговоплощении, которое исповедовали святые отцы первых веков. «Весь человек создан “по образу Божию” (Adv. haeres. V, 6:1). “В прежние времена было сказано, что человек создан по образу Божию, но это не было показано, ибо еще было невидимо Слово, по образу Которого создан человек. Поэтому он и легко утратил подобие. Когда же Слово Божие сделалось плотью, Оно подтвердило то и другое, ибо и истинно показало образ, Само сделавшись тем, что было Его образом, и прочно восстановило подобие, делая человека чрез видимое Слово соподобным невидимому Отцу” (Adv. haeres. V, 16:2). Этот текст чрезвычайно важен. “Образ Божий” в человеке был полноценно явлен именно через Воплощение, в истинном человечестве Воплотившегося Бога. В своем катехизическом труде сщмч. Ириней настаивает на этом: “Он дал Свой образ очертаниям его [человека] внешнего облика, чтобы даже видимое проявление было богоподобно – ибо человек был помещен на земле созданным по образу Божию” (Demonstr., 11). “А образ есть Сын Божий, по образу Которого создан человек. И потому, Он явился в последние времена, чтобы показать, что образ подобен Ему” (Demonstr., 22). Понятие “образа” у Ириней содержит “соматический” оттенок – “явный акцент на материи”, по выражению Дэвида Кернса. И этот “акцент” у Ириней не случаен. Он прямо соотносится с его основным учением о возглавлении (recapitulatio)» [т.е. становлении Христа «новым Адамом» во главе нового человечества]. «Воплощенное Слово, Богочеловек, стоит в центре его богословской системы. Это и позволяет пользоваться ‘зрительными’ и ‘телесными’ образами в богословской мысли и богословском языке, не переходя к ‘антропоморфному’ представлению о Божестве. “Образ” заложен в человеке как целом, ‘подобие’ относится к духовной сфере. Монахи “антропоморфиты” защищали достойную традицию. Спор в пустыне был не просто столкновением “невежд” с “учеными”. Это был конфликт двух традиций: евангельского реализма и оригенистского символизма». ⁴⁸⁸ Иными словами, «достойная позиция антропоморфитов» – это, по сути, халкидонский догмат «нераздельности и неизменяемости» воспринятой при рождении Богом-Сыном человеческой природы, становящейся «первообразом» природы «нового человека». А вот волюнтаристски-индивидуалистическую позицию оригенизма как доктрину «человека, идущего вперед», как духовный героизм «восхождения на вершину боговидения», как «преодоление исторического домостроительства Сына “во плоти”» и т.п. иначе как пережитками гностицизма назвать трудно.

«Примечательно, что Евсевий [Кесарийский], хотя и защищал Оригена, отнюдь не всегда был его строгим последователем. Он, например, был привержен некоторому буквализму в толковании Священного Писания, и расходился с Оригеном в трактовке ряда религиозно-философских проблем. Так, в вопросе о преуспевании души он ставит акцент на

488 Там же; с. 309-310.

*эволюционном процессе воспитания ее в ходе истории, а не на прогрессе индивидуальной души, как это делал Ориген».*⁴⁸⁹

Как мы видим, объективно разница между Евсевием и Оригеном в сотериологии примерно такая же, как между Достоевским и Толстым (или как, например, между Лениным и Троцким – в понимании того, как именно нужно совершать мировую революцию), т.е. никакой существенной, потому что это разница не более чем «расстановки акцентов» одной и той же идеологии, в данном случае – квазихристианского гуманизма. Поэтому существенными эти оттенки антропотейческого эволюционизма (или неоплатонической теогонии) Евсевия и Оригена могут являться только для представителя одного из направлений этой же самой идеологии, о чем православный патролог (Сидоров) в очередной раз красноречиво свидетельствует.

Как мы уже знаем, основная идея синергианской теории спасения заключается в постепенном восстановлении природного повреждения в результате первородного греха как естественного развития сохраняющихся в падшем состоянии в человеческой душе божественных образа и подобия. И вот в оригенической идее аскетического апокатастасиса мы обнаруживаем искомый первоисточник этого учения. «Вторая же часть учения [Стефана бар Судаили] содержит характерное псевдо-гностическое учение о восхождении (вознесении) ума через небесные сферы; в процессе восхождения ум преодолевает сопротивление злых сил, испытывает мистическое распятие и воскресение, получает второе духовное крещение и соединяется с Благом, становясь во всем равным Христу».⁴⁹⁰ Восхождение по ступеням духовного созерцания в оригенизме – это эволюция постепенного развоплощения, где душа становится все богоподобней и богоподобней усилиями собственного разума и воли (разумеется, с православной оговоркой – «с помощью благодати»). В противостоящих же оригенизму учениях свв. Иринея Лионского и Епифания Кипрского «новый человек во Христе» сверхъестественно рождается в церковном Таинстве, потому что это является действием Бога, а не человеческого демиурга с богоподобными способностями. Поэтому и тело «нового человека» в учении Иринея должно было претерпевать то же сверхъестественное пресуществление, что и душа «нового человека», мгновенно становясь единосущным святому Телу Христову, принадлежащим уже Богу, а не человеку. «Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святаго Духа, Которого имеете вы от Бога, и вы не свои? Ибо вы куплены [дорогою] ценою. Посему прославляйте Бога и в телах ваших и в душах ваших, которые суть Божии» (1Кор 6:19-20). Иными словами, в «новом человеке», происходящем от нового Адама, уже все духовно: и душа, и тело. А в «ветхом человеке», наоборот, все плотское, включая волю и разум. И именно с этим евангельским и апостольским «реализмом» («антропоморфизмом») боролся оригенизм как христианизированный платонизм и стоицизм, за что и был анафетствован на множестве канонических соборов. И именно этот факт пытаются если не прямо опровергнуть, то релятивизировать богословской

489 Сидоров А.И. Евагрий Понтийский... Цит. изд. С.34.

490 Там же; с.42.

демагогией синергианская концепция церковной истории, потому что само синергианство это и есть не что иное, как православный неооригенизм, ведущий свою родословную от мятежа восточных оригенистов против апостольской веры.

Основные темы оригенического конфликта, приведшего к изгнанию Кассиана из Египта и Златоуста из Константинополя, это темы антропологии и сотериологии, а именно, трактовка «образа Божия» в человеке. Как выяснилось, «антропоморфизм» инициаторов осуждения оригенизма (свт. Епифания Кипрского, блж. Иеронима, св. Феофила Александрийского) заключался лишь в том, что они отказывались развоплощать Христа, по неоплатонической (или полугностической) теории медитации Оригена и Евагрия, «духовно восходить» от евангельского экзотерического («для непосвященных») образа Спасителя как Сына Человеческого к «эзотерическому» (для духовно продвинутых) не имеющего никакого образа Логосу, в результате чего сама «восходящая» к Богу человеческая «монада» становилась «чистым духом» «одесную Бога-Отца». Иными словами, под утратой «образа Божия» в результате грехопадения Ориген в духе античного мистицизма понимал помещение богоподобной души в грубое физическое тело, которое до этого было либо более «тонким» (эфирным), либо вообще отсутствовало. Именно в этом аспекте оригеническая антропология и сотериология являются предпосылками для синергианского учения о таком «повреждении природы», которое доступно естественному (волевому) «восстановлению». Вынужденный отказ от тех идей Оригена, которые были осуждены Церковью, привел к тому, что они видоизменялись в паллиативные (полуоригенические) формы, так же как осуждение пелагианства в сочетании с сохранением ряда его позиций привело к распространению полупелагианства на Западе и на Востоке. В частности, в отношении оригенической идеи предсуществования душ компромиссным является креационистическое учение о творении всех душ в первоизданном состоянии, которые в этом смысле предсуществуют «отдельно» от своих тел, не участвуя напрямую в наследовании греховной порчи, передающейся исключительно по физическому способу размножения (от тела к телу).

*«Исповедуем, что человек по образу Божию не только создан, но и теперь творится» [и поэтому] «мы последовательно отвергаем природный грех, или каким бы иным именем он ни назывался, чтобы не причинить оскорбления Творцу всех, Богу, утверждением, что им может быть творимо что-либо с грехом».*⁴⁹¹

Хотя по букве пелагианская формула, казалось бы, совпадает с позицией антиоригенистов-халкидонитов («антропоморфитов») и противоречит формуле Оригена («образ Божий» утрачен в грехопадении), по богословскому содержанию, она именно неооригеническая, потому что, повторим, под «божественным образом и подобием» Ориген понимал только духовную

491 Исповедование веры итальянских епископов-пелагиан, отказавшихся подписывать послание папы Зосимы / Кремлевский А. История пелагианства и пелагианская доктрина. Казань, типо-лит. Казан. ун-та, 1898. С.129.

составляющую человеческого естества, «утрата» которого в грехопадении трактовалась как обременение этой истинной сущности человека грубой плотью, что в сумме и давало только относительное «повреждение» с сохранением врожденных природных сил духа (воли, в частности) как «естественной благодати» (в терминах пелагианства), или врожденного (неотчуждаемого) «богоподобия» (в терминах оригенизма). «...по Оригену, греховная наследственная порча, одинаково распространяясь на всех, не с одинаковой силой действует во всех, в одних проявляя себя больше, а в других меньше, что зависит от остающейся в человеке неприкосновенной свободы, способной во всякое время и к нравственному ухудшению и усовершению [In epist. ad Rom. lib. VIII. с. 11. lib. VII. с. 16]». ⁴⁹² «Кто же эти люди, считающие, что κατ'εἰκόνα [образ] в человеке утерян после грехопадения? Кому так гневно и язвительно возражает Епифаний в “Панарии”? Вероятнее всего, он имеет в виду Оригена и его последователей, особенно из числа египетских отшельников. В разделе “Панария”, посвященном Оригену, Епифаний вскользь упрекает его за мнение, что Адам потерял κατ'εἰκόνα (Haeres. LXIV, al. XLIV, cap. 4). На самом деле мысль Оригена сложнее и сдержаннее, она не доходит до прямого отрицания “образа”. Более того, в его творениях есть места, где Ориген утверждает и настаивает, что “образ” не мог исчезнуть или изгладиться совершенно, что он остается даже в той душе, в которой из-за невежества и непокорства “образ земной” затмил κατ'εἰκόνα Θεοῦ (Contr. Cels. IV, 83; In Gen. hom. XIII, 3:4). Однако Ориген говорит только о “внутреннем человеке” – κατ'εἰκόνα заключен лишь в νοῦς [уме] или ἡνεμοκίον [высшем духовном начале], а в теле его нет. Во взглядах на образ Божий в греческом богословии четвертого века присутствовала неопределенность, неразрешенная двойственность». ⁴⁹³ Именно эту двойственность в антропологии и сотериологии оригенизм и передал по наследству синергианству, что наглядно выразилось в миграции египетских монахов-оригенистов с преп. Иоанном Кассианом как наиболее известным из них, внесшим наибольший вклад в повсеместное распространение этого православного полуоригенизма-полупелагианства «на благо Церкви». Поэтому и нынешняя «эпоха возрождения» пелагианства на Западе и на Востоке сопровождается еще более откровенной реабилитацией оригенизма как «истинной патристики».

«Положительного искупительного смысла ни в Крестной смерти, ни в Воскресении Ориген никогда не умел раскрыть» [точь-в-точь, как Пелагий, потому что «искупление» тут и там каждый должен совершить самостоятельно в процессе духовного восхождения]. «Христос для Оригена, прежде всего, Пророк и Учитель» [опять копия учения Пелагия]. «Нужно заметить, идея воспитания и обучения проходит через всю Оригенову систему; и в этом одна из эллинических ее черт. Каждая душа проходит свой искупительный путь через сменяющиеся миры и века, и искупает при этом свой личный грех, чтобы

492 Опыт догматического богословия, еп. Сильвестра (Малеванского). Изд. 2-е. К., 1889. Т. III. С. 448-449.

493 прот. Георгий Флоровский. Антропоморфиты египетской пустыни. Ч. 2 / Протоиерей Георгий Флоровский. История догмата. Цит. изд. С. 343.

вернуться на свое опустевшее место в вечном мире. Это путь неизбежного, хотя и ненасильственного возвращения. Ориген убежден, что воля не может закоснеть в упорном противлении, что она должна переломиться. На этом пути каждая душа, если в чем нуждается, то только в путеводителе и примере. Такой пример показывает Христос и постольку является путеводителем и проводником душ. В сущности, проводником временным».⁴⁹⁴ Замените здесь «Оригена» на «Пелагия» – и все сказанное останется столь же верным и на редкость точным по богословской характеристике. Так почему же египетские монахи вроде Длинных братьев, Евагрия и Кассиана отказались вместе с Церковью осудить столь очевидные заблуждения Оригена в сотериологии и антропологии, и даже сам Константинопольский патриарх не нашёл для этого достаточных оснований? Не потому ли, что эллинистический волюнтаризм оригенизма был уже прочно усвоен их собственным богословием, с той только разницей, что апокатастасис здесь «православно» исповедовался в пределах одной человеческой жизни, а не множества, как в метемпсихозе Оригена? Поэтому настолько эта традиция оказалась полуоригенической, настолько и полупелагианской, потому что перечисленные Флоровским отличительные признаки сотериологии Оригена, несомненно, являются маркерами и учения о спасении Пелагия. Если ни Ориген, ни Пелагий «не умели раскрыть положительного искупительного смысла ни в Крестной смерти, ни в Воскресении», то Евагрий и Кассиан делали это непоследовательно, оставляя часть соискупительных заслуг человеческой личности, также будучи «убеждены, что воля не может закоснеть в упорном противлении» и должна сама «искупать личный грех», а не ждать искупления Агнцем Божьим какого-то там еще «первородного», или «прирожденного греха». Если и в ереси Оригена, и в ереси Пелагия всё содержание спасения сводилось к идее «нравственного воспитания, обучения» и прочего духовного аутотренинга в духе стоицизма и платонизма, и «на этом пути каждая душа, если в чем нуждается, то только в путеводителе и примере Христа», то в полуоригенизме и полупелагианстве Евагрия и Кассиана каждая душа нуждается ко всему прочему еще и в «помощи благодати», которая, тем не менее, не отменяет и значения указания Христом спасительного пути и подачи примера, т.е. тех же идей нравственного самоусовершенствования, потому что, как мы помним, само понятие «помощи благодати» весьма двусмысленно, т.к. оно предполагает, что осуществляемое с помощью посторонней силы, в некоторой степени (в какой именно – вопрос дискуссионный) может и даже должно осуществляться собственными силами, почему Пелагий без особых потерь для своей доктрины и согласился на эту формулу на соборе в Диосполе, а другие пелагиане читали в оригинале проповеди Златоуста как подтверждение своего «православия». Поэтому богословскую близость антропологических и сотериологических идей оригенизма и пелагианства отмечает уже блж. Иероним: «Блж. Иероним неск. раз укоряет Е.<вагрия> П.<онтийского> за его учение о бесстрастии (*impassibilitas*) и за дружбу с прп. Меланией Старшей и Руфином (Hieron. Ep. 133. 3; Idem. Dial. contr. Pelag. Prol.

494 прот. Георгий Флоровский. Противоречия оригенизма / Протоиерей Георгий Флоровский Догмат и история. Цит. изд. С.298-299.

1); хотя он и называет Е. П. одним из “учеников Оригена” (In Jerem. IV Prol. // PL. 24. Col. 794), но рассматривает его скорее как скрытого пелагианина, чем оригениста». ⁴⁹⁵

«Ведь и душа Иисуса соединяется со Словом свободно, по своему изволению, по пламенной любви к Нему и как бы в награду за свою чистоту. Подобным образом каждая душа по призванию есть вечная невеста Слова; Слово может и должно родиться и в других душах. Этим умаляется единственность и несоизмеримость Христова лика. Открывается какой-то потаенный путь к Богу, в обход Христа. При всём своем универсалистическом размахе Ориген в мистике остается крайним индивидуалистом». ⁴⁹⁶ Схожим образом, «в обход Христа» и Его благодати открывался чёрный ход в Царствие Небесное и в пелагианстве с его аналогичным (позднеантичным) «крайним индивидуализмом» в сотериологии. Но, опять-таки, вопрос остается прежним: почему ни Кассиан, ни Златоуст не увидели всего этого лжехристианства оригенизма, которые один за другим засвидетельствовали перед ними четыре собора? И ответ на этот вопрос для нас уже очевиден: потому что их собственная богословская система как раз и унаследовала от оригенизма, прежде всего, этот волюнтаристический индивидуализм, только в более умеренном, или синкретическом виде, где каждая душа «с помощью благодати» «может и должна» достигнуть Царства Божия, «свободно, по своему изволению, по пламенной любви к Нему», скорее «в награду за свою чистоту», чем вопреки своей греховности, как это обстоит в Евангелии и Апостоле.

Только Флоровский, как это вообще ему свойственно, этого последнего правильного вывода уже не делает, и после блестящего описания богословских заблуждений оригенизма и констатации их несомненного влияния на становление египетской и вообще всех восточной школы богословия (Кассиана, в частности) вместо напрашивающейся аналогии Оригена и Пелагия (еще более очевидной в контексте исторической роли Кассиана как медиатора между ними) проводит прямо противоположную аналогию Оригена и Августина, в результате чего мысль его сразу беднеет, ему начинает изменять и эрудиция, и интуиция, сравнения становятся натянутыми, рассуждение – тенденциозным, одним словом, он сам начинает идти по ложному церковно-историческому следу на поводу у «православной молвы».

В заключении в качестве еще одного подтверждения влияния «теологической» мысли поздней античности на формирование антропологического и сотериологического учения восточной патристики приведем другой пример концептуального заимствования из этого источника «лжеименного знания».

В характеристике отношения падшей человеческой природы к первозданной в синергианском учении неожиданно обнаруживается формула,

495 Дунаев А.Г., Фокин А.Р. Евагрий Понтийский. Православная энциклопедия. Т.16. С.557-581.

496 прот. Георгий Флоровский. Противоречия оригенизма / Протоиерей Георгий Флоровский Догмат и история. Цит. изд. С.299.

использовавшаяся для описания отношение «Единого в себе» к проявленному и умопостигаемому миру (или к наличному бытию) в неоплатонизме. «Согласно Проклу ["Основы теологии"], начальное Единое есть целое в себе (αὐτοέν) и благо в себе, которое не допускает причастности к себе в том смысле, что оно ничему не причастно, недоступно и непознаваемо (§123), но предшествует всему, одновременно являясь причиной (αίτία) всего (§11, 99), так что к нему восходит всякое единство (ἕνωσις), благо, цельность (§4, 12, 13), будучи в той или иной степени следствием первопричины и сохраняя в себе поэтому нечто подобное ей (§30), хотя и в ослабленном виде (§64)». ⁴⁹⁷ Точно так же первожденная богоподобная природа человека как «благо в себе» в святоотеческом синергианстве предшествует падшей природе, относящейся к ней как следствие к первопричине и «поэтому сохраняющей в себе нечто подобное ей, хотя и в ослабленном виде». Если наше наблюдение верно, то это означает, что понятие «богоподобия», используемое в традиционной для Восточной Церкви антропологии, является не только библейским и евангельским, но и язычески-диалектическим и по своему историческому происхождению и, что гораздо существенней, по своему религиозно-философскому содержанию. Принципиальная разница заключается в том, что в Христианстве (адекватной экзегезой антропологии и сотериологии которого является августианская доктрина Карфагена) падшая природа не сохраняет в себе богоподобия ни в какой степени, поскольку единственным источником богоподобия здесь является божественная благодать, отчуждаемая от ветхого Адама и всех его потомков после его грехопадения. В неоплатонической же традиции всякое наличное бытие осмысливается и переживается как инволюция божественного Единого. И именно эта гностически-гуманистическая идеология просматривается в восточно-патристической антропологии, где падшая природа толкуется как подобие изначального богоподобия, сохраняющее в себе потенции восстановления исходной полноты благодати (божественности), только ослабленной, но не уничтоженной грехом. Если в Христианстве преодоление онтологической пропасти между природой нового и ветхого Адама абсолютно сверхъестественно, поскольку может совершено действием одной только благодати Творца, трансцендентной падшей природе, то в оригенизме, пелагианстве и синергианстве это (пусть и в различной степени) является естественным процесс эволюции одной и той же природы, поэтому может совершаться за счет использования естественных сил самой этой «ослабленной природы», «помощь» которой со стороны благодати истолковывается в духе неоплатонического монизма, пусть и христианизированного, но, тем не менее, в значительной степени сохраняющего свои ложные богословские установки и послылы.

497 прот. Павел Хондзинский. К вопросу об интерпретации В. Н. Лосским триадологии Псевдо-Дионисия Ареопагита. [Электронный ресурс] / URL: <https://bogoslav.ru/article/6196674>.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Блаженный Августин
О ПРИРОДЕ И БЛАГОДАТИ (DE NATURA ET GRATIA)

Рус. пер.: Александр Буздалов, 2023.

Источники:

Augustinus, episcopus Hipponensis. De natura et gratia. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 60. Österreichische Akademie der Wissenschaften. 1913. Ss. 231-299.

St. Augustine. On Nature and Grace / From Nicene and Post-Nicene Fathers, First Series, Vol. 5. Buffalo, New York: Christian Literature Publishers, 1887. Pp. 415-436.

Предисловие переводчика

Насколько можно судить по имеющимся историческим сведениям, трактат «О природе и благодати» был закончен Августином к концу 415 г., в начале которого Блаженному удалось получить в свои руки сочинение Пелагия «О природе», непосредственным ответом на который и является труд Августина. Это означает, что работа над ним велась Блаженным параллельно с подготовкой и проведением Собора против Пелагия в палестинском Диосполе в том же году, где данное сочинение Пелагия и его опровержение Августином должно было послужить дополнительной доказательной базой для церковного осуждения пелагианства. Но поскольку Собор в Диосполе состоялся раньше, чем работа епископа Гиппона как инициатора осуждения этой ереси и ее главного обвинителя была закончена (и поскольку у него были все основания полагать, что уже предоставленного на суд Диоспола фактического материала для принятия такого решения как единственно правильного достаточно), Пелагию с помощью некоторых уступок (а именно, согласия на компромиссные формулировки) удалось добиться оправдания на этом Соборе, хотя он и был вынужден вместе с Собором осудить своего ученика Целестия, который ранее уже был осужден Карфагенским собором 411 г. и учение которого фактически являлось идентичным его собственному учению в сочинении «О природе».

Основным вопросом, ответ на который должен показать лжехристианское содержание пелагианского учения, является вопрос «возможности (или невозможности) человеку быть без греха». Первоначальная и традиционная позиция пелагианства (на которой остался Целестий) звучит как категорическое «да»: человек может быть без греха, поскольку с этой целью он и был создан Творцом, вложившим в него соответствующую («добрую») природы с ее естественными силами (разумом и волей) как инструментами для осуществления такой (нравственной, праведной, безгрешной) жизни (аналогичную антропологию, к примеру, можно видеть у современного

религиозного философа Р.Вершилло, который использует для ее обоснования неоперипатетический термин «природный порядок» и его многочисленные производные). Следовательно, правильным (подлинно христианским: евангельским, апостольским и церковным) ответом на основной вопрос полемики является категорическое «нет»: все Священное Писание (от первых глав Книги Бытия до последних глав Откровения Иоанна) о том, что «несть человека, иже жив будет и не согрешит», поскольку человек для того и создан Всеблагим Творцом, чтобы тот это эмпирически осознал (т.е. через тяжкий опыт греха и неизбежного наказания за него божественным правосудием) и все упование своей святой жизни возложил на божественную благодать. Соответственно, компромиссным ответом полупелагианства, к которому прибег Пелагий на Диоспольском соборе, является уклончивое «и то, и другое», или диалектическое «и да, и нет». Дальнейшему богословскому преследованию этого лукавства пелагианства как его опасной для Церкви исторической эволюции посвящен трактат «О деяниях Пелагия» (в значении «О деле Пелагия» как судебном процессе над ним в Диосполе, как это показывает Д.В. Смирнов в своем «Предисловие переводчика» к переводу этого труда Блаженного (www.virtusetgloria.org)). В этом плане написанное годом ранее сочинение «О природе и благодати» интересно как раз не только аргументацией Августина в решении главного, антропологического вопроса (невозможности падшей человеческой природы самостоятельно освободиться от тотальной власти над ней первородного греха), но и в не менее существенном вопросе сотериологии, а именно, выяснении природы уже самой благодати. Потому что именно двусмысленная и неопределенная концепция благодати в Диосполе со стороны Пелагия и стала основной причиной продолжения Августином активной работы над церковным осуждением пелагианства во всех его формах (включая компромиссные полупелагианские). Раскрытию все того же лжехристианского учения, скрывающегося в предложенной Пелагием в Диосполе полупелагианской формуле «помощи благодати», в первую очередь, и было посвящено сочинение Августина «О деяниях Пелагия». Этот же аспект антипелагианской полемики представляет особый интерес и в непосредственно предшествующем ему труде Блаженного «О природе и благодати». Потому что различие между истинным и ложным учением заключается не просто в соотношении природы человека (и его воли) и благодати как их различном (большем или меньшем) вкладе в дело спасения, но в самих концепциях и воли, и благодати в пелагианстве и августианстве.

О ПРИРОДЕ И БЛАГОДАТИ

1. Что послужило поводом для создания этого сочинения

Книгу, которую вы прислали, возлюбленные мои сыновья Тимазий и Иаков, я поспешил прочесть с большим вниманием (опуская лишь те немногие места, что уже были в моих руках), и увидел человека, воспламененного рвением

против тех, кто (в то время) когда (по его убеждению) следует обвинять человеческую волю в своих грехах, обвиняют саму природу людей и пытаются этим оправдать себя. Он был очень возмущен этой заразой, с которой (как он говорит) не на шутку боролись даже светские авторы, восклицая: «Род человеческий ложно жалуется на свою природу» [Саллюстий, Югуртинская война 1, 1]. Таково же и мнение автора, на котором он настаивает со всею силой своего таланта, на которую только способен. Но я боюсь, однако, что этим он скорее поможет лишь тем, *кто имеет ревность по Богу, но (это ревность) по неразумию, ибо не знающие праведности Божией и желающие утвердить свою, не подлежат праведности Божией* (Рим. 10:2-3). Что это за праведность Божия, о которой говорит [Апостол], раскрывает он далее, добавляя: *Ибо Христос есть конец закона, к праведности каждому верующему* (Рим. 10:4). Следовательно, эта праведность Божия утверждается не в заповеди [ветхого] закона, как это часто понимают, но в помощи подаваемой благодати Христовой, к которой страх перед законом только ведет с пользой как учитель (ср. Гал 3, 24). И кто понимает, что это установлено [Самим Богом], тот понимает, почему он христианин. *Ибо если праведность по закону, то Христос напрасно умер* (Гал. 2:21). Но если Он умер не напрасно, то на том (только) основании оправдывается нечестивый, что ему *вменяется в праведность вера в Того, Кто оправдывает нечестивого* (Рим. 4:5). *Ибо все согрешили и нуждаются в славе Божией, чтобы быть даром оправданными Его Кровью* (Рим. 3:23-24). А те, кто не причисляют себя к тем, кто согрешил и нуждается в славе Божией, конечно, не имеют нужды становиться христианами, потому что врач (нужен) не для здоровых, а для больных; и Он пришел призывать не праведников, но грешников (ср. Мф 9:12-13).

2. Вера во Христа не была бы необходима для спасения, если бы человек и без нее мог вести праведную жизнь

Поэтому если природа человеческого рода, являющаяся плотью от плоти одного преступника, достаточна для выполнения закона и совершенствования в праведности, она должна быть уверена в своей награде, то есть в вечной жизни, «даже если бы ни в одном народе и никогда прежде верующие в Кровь Христа были неизвестны. Ибо Бог не настолько несправедлив, чтобы обманывать праведных [в их ожидании] награды за праведность, если им не была проповедана тайна божественности Христа, которая проявлялась в человеческой плоти (1 Тим 3:16). И поэтому, как они могли верить в то, о чем не слышали? Или как они могли слышать без проповедника, если вера приходит от слышания, а слышание – от слова Христова (Рим 10:14)? Но я говорю [добавляет он: как быть, если] они не слышали? Да, истинно: их звук прошел во всю землю, и их слова на концы света (Рим 10:17-18). Ранее, однако, чем все это было или будет достигнуто, прежде чем фактическая проповедь Евангелия достигнет концов всей земли (потому что все еще есть некоторые отдаленные народы, хотя, говорят, их очень немного, к которым мало или совсем не нашла своего пути проповедь Евангелия), что должна делать человеческая природа, если она либо не слышала, что все это должно

было произойти, либо еще не узнала, что это было достигнуто, но верит в Бога, Который сотворил небо и землю и Которого она воспринимала в (сотворенной Им) природе и в том, что она сама была создана Им, и ведет праведную жизнь и, таким образом, исполняет Его волю, не привлекая (для этого) какую-либо веру в смерть и воскресение Христа?»

Что ж, если бы это могло быть сделано или все еще может быть сделано [кем-то], то я со своей стороны должен только повторить то, что сказал апостол в отношении закона: тогда Христос умер напрасно (Гал 2:21). Ибо, если он [автор книги «О природе»] сказал это о законе, который получили только евреи по рождению, насколько более справедливо можно сказать это же о законе природы, который получил весь человеческий род, если праведность [как он утверждает] достижима по природе. Тогда Христос умер напрасно. Однако, если Христос [все-таки] умер не напрасно, то человеческая природа ни каким иным образом не может быть оправдана и искуплена от праведнейшего гнева Бога (одним словом, от наказания), кроме веры и таинства Крови Христа.

3. Природа создана здоровой, но была повреждена грехом

Природа первого человека, действительно, была создана безупречной и без греха. Но природа каждого человека, который рождается от Адама, нуждается во Враче, потому что она нездорова. Все хорошее в ней, чем она еще обладает (разум, чувства и сама жизнь), имеет свое происхождение от ее Творца как Всевышнего Художника. Истинный порок, однако, принес помрачение и немощь природным свойствам, нуждающимся в просвещении и лечении, из-за первоначального греха, который был совершен по свободной воле. И в самой этой природе (заключено) справедливое наказание преступления. Но кто во Христе, тот новое существо (2Кор 5:17), хотя по природе мы были детьми гнева, как и другие (Еф 2:3). Но Бог по Своей великой милости и любви, которой Он возлюбил нас, когда мы были мертвы в грехах, предал нас Христу, благодатью Которого мы спасены (Еф 2:4-5).

4. Свобода (от греха) только по благодати Бога

Однако та благодать Христова, без которой не могут быть спасены ни младенцы, ни взрослые, подается не за какие-либо заслуги, но даруется безвозмездно, из-за чего она и называется благодатью. Оправданы, говорит апостол, даром, Его кровью (Рим 3:24). Поэтому те, которые не освобождены благодатью (либо потому, что они еще не способны слышать, либо потому, что они не желают повиноваться; или потому, что они не получили в то время, когда они были неспособны слышать по причине молодости, той бани возрождения, которую они могли бы получить и через которую они могли бы быть спасены), действительно, справедливо осуждены; потому что они не без греха, либо того, что получили от своего рождения, либо того, что добавили собственными проступками. Ибо все согрешили — либо в Адаме, либо в самих себе — и лишились славы Божьей (Рим 3:23).

5. Справедливость заключалась в том, что все должны быть осуждены

Следовательно, вся масса должна быть наказана, и если бы долг осуждения был выплачен всем, наказание, несомненно, было бы вынесено справедливо. Поэтому те, кто избавляется от этого благодатью, называются не сосудами своих заслуг, но сосудами милосердия (Рим 9:23). Но по Чьей милости, если не Того, Кто послал Иисуса Христа в мир спасти грешников (1Тит 1:15), которых Он предвидел, и предопределил, и призвал, и оправдал, и прославил (Рим 8:29-30)? Кто же настолько безумен, чтобы не воздать невыразимую благодарность милосердию Того, Кто пожелал Избавителя, и обвинять справедливость Его осуждения всей вселенной?

6. И в детях, и в стариках человеческая природа нуждается во Враче

Если мы следуем Священному Писанию, мы не должны оспаривать христианскую благодать и говорить то, что мы пытаемся показать: что человеческая природа не нуждается во Враче у детей, потому что она здорова, а у зрелых людей ее самой по себе достаёт для праведности, если они этого хотят. Высказывается все это [в его книге] довольно резко, но в суемудрии словес, упраздняющих крест Христов (1Кор 1:17). И это совсем не та мудрость, которая нисходит свыше (Иак 3:15). Я не хочу говорить о том, что следует (из этих слов апостола), чтобы не подумали, что мы несправедливы по отношению к нашим друзьям, чьи сильные и быстрые умы нам не хотелось бы видеть идущими ложным путем.

7. Без Христа нет спасения

Поэтому каким бы рвением ни воспламенялась присланная вами книга против тех, кто ищут оправдания своим грехам в немощи человеческой природы, нам следует воспламеняться такой же и даже гораздо большей ревностью, чтобы не был отнят (у нас) крест Христов (1Кор 1:17). Ибо он упраздняется, если говорится, что праведность и вечная жизнь могут быть достигнуты каким-либо способом помимо этого таинства. О чем и идет речь в этой книге (не станем называть имя автора, потому что его даже нельзя считать христианином, а хотелось бы, чтобы это было только невежество, и чтобы его несомненные способности и энтузиазм находили здоровое применение, а не такое, которое характерно для безумцев).

8. Пелагианское различие между сущим и возможным

Ибо, прежде всего, он вводит (следующее) различие: «одно дело исследовать, может ли быть нечто, принадлежащее только к возможности, и другое — существует ли оно». Никто не оспаривает того, что это различие верно; ибо из этого следует, что то, что существует, могло существовать; однако (из этого вовсе) не следует, что то, что могло существовать, (обязательно) существует. Так Господь (например) воскресил Лазаря, потому что, без сомнения, мог это сделать. Но поскольку Он не воскресил Иуду, следует ли сказать: «не мог»? — (Очевидно, что нет.) Потому что Он мог бы, но не стал. Ибо если бы Он захотел, то сделал бы это с той же силой, потому что и Сын животворит, кого хочет (Ин 5: 21). Но, посредством этого истинного различия, обратите внимание, куда он стремится и чего пытается достичь. «Мы, — говорит он, — имеем дело только с возможностью, от которой (за исключением чего-то

несомненно существующего) переходим к чему-то другому весьма серьезному и из ряда вон выходящему». Об этом он рассуждает многообразно и пространно, так что нельзя понять это иначе, как то, что он исследует что-либо иное, кроме возможности не грешить. В частности, среди прочего, что он утверждает (в этом роде), он говорит следующее: «Еще раз повторяю то же самое: я говорю, что можно быть человеку без греха. Что (вы на это) скажите? Невозможно человеку быть без греха?! Я и не говорю, что человек без греха. И ты не говори, что человек не без греха. Мы говорим о том, что возможно и что невозможно, а не о том, что есть, и чего нет». После этого он упоминает места из Писания, где говорится обратное, и утверждает, что это не относятся к вопросу, возможно ли человеку быть без греха или нет. «Ибо никто, говорит, не чист от грязи (Иов 4:14); и: Нет человека, который не согрешил бы (3 Цар 8, 46); и: Нет праведника на земле (Еккл 7:21); и: Нет делающего добро (Пс 13:1); и другие подобные утверждения, говорит он, сводятся к существованию или не существованию, а не к возможности или невозможности. Ибо примеры такого рода показывают, какими были когда-то люди, а не то, какими они не могли быть в иных случаях; в результате чего они и признаны виновными по закону. Ибо если бы они были таковыми именно потому, что не могли быть другими, то они были бы свободны от вины».

9. Возможность (на примере) младенцев

Так говорит он. А я говорю, что младенец, родившийся там, где для него невозможно было крещение Христово, и настигнутый смертью, отошел без бани возрождения, потому что не мог быть иным (сам по себе). Пусть он оправдывает таковых и против воли Господней открывает им Царство Небесное; но апостол не оправдывает их, говоря: одним человеком грех вошел в мир, а через грех смерть, и таким образом [смерть] распространилась на всех человеков, в которой [в состоянии смерти] все согрешили (Рим 5:12). Поэтому тем осуждением, которое проходит через всех, он не допущен в Царство Небесное, хотя он не только не был христианином, но и не мог им быть.

10. Возможность (на примере) старцев

Но он говорит: «Таковые не осуждаются, потому что сказано, что в Адаме все согрешили (Рим 5:12) не из-за первородного греха рождения, а из-за (добровольного) подражания (ему)». Но если Адам назван виновником всех последующих грехов, потому что он был первым грешником среди людей, то почему не Авель, а Христос, является главой всех праведников, ведь он был первым праведником среди людей? Я говорю сейчас не о младенцах; но о тех, кто в сознательном возрасте умер в той местности, где не мог слышать имя Христа. Могли ли они быть праведными только природой и свободной волей или нет? И если он говорит, что могли бы, то это и означает лишать значения крест Христов (1Кор 1:1), утверждая, что «и без этого всякий может быть оправдан естественным законом и свободным произволением». Об этом и сказано: значит, Христос умер напрасно (Гал 2:21); ибо все могли бы сделать это, даже если бы Он не умер; если бы они были неправедны лишь потому, что хотели этого, а не потому, что не могли быть праведными. А если даже

вообще никто не может быть оправдан без благодати Христовой, он осмеливается делать и это своими словами «если бы он был таков, каков был, потому что не мог быть иным, то не имел бы вины».

11. Пелагианское признание благодати

Далее он возражает себе, как будто все это отстаивает другой, и говорит: «Человеку [скажете вы] можно быть без греха, но по благодати Бога». И сам же себе отвечает: «Благодарю вас за вашу доброту, за то, что вы не довольствуетесь только нападками и отрицанием моего утверждения, на которое вы только что возражали, но [невольнo] и подтверждаете его. Ибо сказать: “Это, действительно, возможно, но посредством то или иного”, что еще означает, как не только согласиться с тем, что это возможно, но и показать, как или каким образом это может быть? Потому что никто не доказывает возможность чего-то лучше того, кто признает и условия возможности этого, потому что условие не может существовать без того, что оно обуславливает». После этого он снова как бы возражает самому себе: «(Но вы скажете) тем самым вы, видимо, и отрицаете благодать Божию, ведь вы даже не упоминаете о ней», и отвечает на это: «Я не отрицаю, что, признавая что-то, необходимо признавать и то, посредством чего это может быть совершено. Или ты, когда отрицаешь что-то, полностью отрицаешь и все то, чем это совершается?». Он [бедолага] уже забыл, что сейчас отвечает тому, кто этого не отрицает, тому, кто ранее у него сказал: «Человеку можно быть без греха, но по благодати Бога». Как же тогда он может отрицать возможность того, ради чего он так много потрудился, тот, кто уже говорит ему: «Может быть, по милости Божьей»? Но если им уже отвергнут тот, кто исповедовал главное, и он продолжает действовать против отрицающих возможность человеку быть без греха, то что нам до этого? Пусть задается своими вопросами против кого ему хочется, но признает только то, чего невозможно отрицать без самого лютого нечестия, (а именно) что без благодати Божией человек не может быть без греха. Это он и говорит: «Кто исповедует, что благодатью ли, или помощью, или милостью, или чем бы то ни было, человек может быть без греха, тот сам признает, что это возможно».

12. Когда мы говорим о благодати, мы говорим не о том, что относится к устройению природы, но к ее восстановлению

Признаюсь вашей любви, что, когда я читал все это, исполнился радости оттого, что не отрекся от благодати Божией, которой только и может быть оправдан человек; потому что именно это я особенно ненавижу и страшусь в дискуссии такого рода. Но когда я продолжил читать остальное, у меня возникли подозрения из-за приводимых им сравнений. Ибо он говорит: «Теперь, если я скажу: человек может спорить, птица может летать, заяц может бегать, не упоминая даже о средствах, с помощью которых возможны эти действия, то есть язык, крылья, ноги, разве я отрицал бы тогда условия способности всего этого, если я признал сами эти способности?». Очевидно, что в пример он привел вещи, которые по своей природе способны действовать; ибо таковыми созданы все члены упомянутого рода: язык, крылья и ноги. (Тем самым) он ввел не те понятия, которые требуются для

понимания того, что такое благодать, без которой человек не оправдывается, потому что речь идет об исцелении естества, а не о его устройении. Поэтому я с тревогой начал читать остальное и обнаружил, что мои подозрения не были ложными.

13. Простительные грехи и благодать

Прежде чем продолжим, обратим внимание [на следующее], что он сказал. Когда он рассматривал вопрос о различии грехов, то возразил себе, что утверждается, что некоторые легкие грехи, поскольку в них часто впадают, не могут быть полностью устранены. И сделал заключение, что [в таком случае] совершающих эти проступки нельзя порицать из-за их неизбежности. И это, несмотря на святые истины Нового Завета, из которого мы знаем, что суть [ветхого] закона заключалась не в намерении судить, но в том, чтобы, от всех совершенных им преступлений, человек укрылся в благодати милосердного Господа, Который, как детей – воспитатель, заключал их [под стражу закона] ради той веры (Гал 3:23-24), которая была позже открыта, где прощается то, что было сделано худо, и больше не делается с помощью той же благодати. Ибо [вера эта] – путь испытанных и совершенных путешественников [ко Христу]. И это вершина совершенства, к которому уже ничего нельзя прибавить, но к которому можно только стремиться.

14. Августин призывает Пелагия к молитве

Поэтому сам вопрос, который он себе задал («сам-то ты без греха?»), на самом деле, не относится к тому вопросу, ответ на который мы ищем. Но то, что он говорит: «скорее в вину ему [совершающему незначительные грехи] вменяется небрежность, которая не без греха», он говорит истинно. Только пусть об этом он соблаговолит помолиться Богу, чтобы им самим не овладело это несправедливое равнодушие, как умолял об этом тот, кто сказал: *Направь стези мои по слову Твоему, и да не господствует надо мною всякое беззаконие* (Пс 118:133), ибо, полагаясь на свое усердие как на свои собственные силы, он не достигнет истинной праведности ни в этом [борьбе с малыми грехами], ни [тем более] в том, чтобы желать и надеяться на совершенство.

15. Никто, кроме Христа, не без греха, по свидетельству Писания

И когда говорят ему: «в Писании вообще нигде не сказано, что человек может быть без греха», он легко опровергает это тем, что «вопрос не о словах, которыми должно быть выражено какое-либо утверждение». И, возможно, не без оснований. Хотя в Священном Писании иногда встречается места, где говорится о людях, которые не ропщут (Иов 1:8), (однако) ни о ком не говорится, что они безгрешны, кроме Одного единственного (Лк 1:6; Фил 3:6), о Котором ясно сказано: *Тот, Кто не знал греха* (2Кор 5:21), и в том месте, где говорится о святых священниках: *Ибо Он все испытал по подобию [нашему только] без греха* (Евр 4:15), а именно, в той плоти, которая имела подобие плоти греха (Рим 8:3), хотя и не была греховной, которой она не имела бы никакого подобия, если бы все остальное не было выкорчевано. И вот как это надо принимать: *Всякий, рожденный от Бога, не грешит и не может*

грешить, потому что семя Его пребывает в нем (1Ин 3:9), в то время как сам апостол Иоанн, как бы не рожденный от Бога или говорящий к еще не рожденным от Бога, провозгласил: Если мы говорим, что у нас нет греха, мы обманываем себя и истины нет в нас (1Ин 1:8). В книгах, которые я написал по этому поводу Марцеллину, я постарался объяснить это как можно подробней. А именно, сказанное: «Он [рожденный от Бога] не может грешить» (1Ин 3:9), было сказано для него в значении: «он не должен грешить». И, полагаю, это мое утверждение не опровергнуто. Ибо кто (настолько) безумен, чтобы сказать, что грех должен совершаться, поскольку грех, совершаясь, потому только и является грехом, что его не следует совершать?

16. Пелагий прерывает Апостола Иакова, добавляя вопросительную ноту

Теперь о том, что говорит апостол Иаков: *Но языка человеческого никто укротить не может (Иак 3: 8);* мне кажется, его не поняли так, как он хотел. Будто бы это сказано в упрек («Почему никто не может укротить свой язык?»), будто бы ради осуждения («Зверя можно укротить, а язык неужели нельзя?»), как будто укротить язык легче, чем зверя. Я не думаю, что (истинный) смысл этого отрывка таков. Потому что если бы это было так, то (чтобы показать легкость укрощения языка) в дальнейшем должно было последовать сравнение его с животным. Между тем далее говорится [совсем другое]: *Неудержимое зло, полное смертельного яда (Иак 3:8),* что, несомненно, вреднее (зла) зверей и (яда) змей; ибо первое убивает плоть, а второе – душу, *ибо лживые уста убивают душу (Прем 1:11).* Следовательно, это не легче, чем приручение зверей. И святой Иаков, произнеся эти слова, хотел, чтобы они были услышаны как показывающие, сколько зла в языке человека, так что его не может укротить ни один человек, хотя даже звери укрощаются людьми. Он сказал это не для того, чтобы мы терпели господство этого зла над нами по небрежению, но для того, чтобы мы просили помощи в укрощении языка божественной благодати. Ибо он не говорит: «Никто (вообще) не может укротить язык», но: «ни один человек», чтобы, укротив его, мы исповедовали, что это совершается Божией милостью, Божией помощью, Божией благодатью. Итак, пусть душа старается укротить язык и, пытаясь, просит помощи; и язык пусть молится об укрощении языка, дабы предоставить его орудием Сказавшему: *Ибо не вы говорите, но Дух Отца вашего говорит в вас (Мф 10:20).* Для того нас и увещевают исполнять заповедь, чтобы, когда мы стараемся и не можем своими силами, мы просили божественной помощи.

17. Продолжение толкования того же фрагмента Послания ап. Иакова

Соответственно, после того, как показав большую зловредность языка (Иак 3:6) и сказав, что *это не должно, братья мои, так быть (Иак 3:10),* он сразу же объясняет сказанное (а именно), то, с помощью чего им возможно не делать того, чего, по его словам, делать не следует: *Ибо кто из вас мудрый и сдержанный? Пусть добрым поведением он покажет свою деятельную кротость и мудрость. Но если в ваших сердцах горькая зависть и раздор, не хвалитесь и не лгите против истины. Это не мудрость, нисходящая свыше, но земная, животная, дьявольская. Ибо где зависть и сварливость, там непостоянство и всякое худое дело. А что до мудрости свыше, то,*

она, прежде всего, скромна, потом мирна, кротка, убедительна, полна милосердия и добрых плодов, бесценна, непритворна (Иак 3:13-17). Потому эта мудрость и укрощает язык, что она нисходит свыше, а не исходит из человеческого сердца. Или кто-нибудь осмелится отнять [это] у благодати Божией и с гордостью отдать [Божие] во власть человека? Почему же тогда он призывает молиться о том, чтобы это было даровано нам, если это возможно от (самого) человека? Или мы должны противиться и этой молитве (апостола), чтобы не причинить вреда свободной воле, которой как возможности природы самой по себе достаточно для исполнения всего, что предписано праведности? В таком случае нам следует возразить тому же апостолу Иакову, который, предостерегая нас, говорит: *Если же кто из вас нуждается в мудрости, да просит у Бога, дающего всем обильно и не упрекающего [просящего], и дастся ему; только пусть просит с верою, не колеблясь* (Иак 1:5-6). Это (и есть та) вера, к которой принуждают нас заповеди, чтобы закон повелевал, а вера торжествовала. Ибо через язык, который никто не может укротить, кроме мудрости, нисходящей свыше (Иак 3:8-15), мы все во многом спотыкаемся (Иак 3:2). Поэтому апостол сказал это именно так, как он сказал: *Языка ни один человек не может укротить* (Иак 3:8).

18. Нужна ли благодать Божия для жизни по духу, или для этого достаточно самого живущего

Никто не может опровергнуть этого же (учения о невозможности человеку не грешить) у другого апостола: *Мудрость плоти враждебна Богу; ибо закону Божию не подчиняется да и не может. Но те, кто во плоти, не могут угодить Богу* (Рим 8:7-8), ибо он сказал это о мудрости плоти, а не о мудрости, нисходящей свыше (Иак 3:15), называя «теми, кто во плоти» не тех, кто еще не вышел из тела, но тех, кто живет по плоти (Рим 8:12). Понятно, что в виду имеются живущие по-плотски. Но вопрос не в этом. Ведь мы хотим услышать, напротив, о тех, кто живут по духу, и по этой причине, даже еще «живя во плоти», уже в определенном смысле не находятся «во плоти». И вопрос в том, живут ли они «по духу» по благодати Божией, или для этого достаточно возможностей природы и их собственной воли, с которыми они созданы? Ибо полнота закона есть не что иное, как любовь (Рим 13:10) и любовь Божия изливается в сердца наши не нами, но Духом Святым, данным нам (Рим 5:5).

19. Грехи невежества

То же самое он (автор книги «О природе») говорит о грехах невежества: «Человек должен быть начеку, чтобы ни оказаться в неведении и ни сказать “виновато невежество”, потому что он оказался невежественным по своей небрежности и не узнал того, что должен был позаботиться узнать». Поэтому он предпочитает оспаривать все, чем помолиться и сказать: *Дай мне разумение, и я научусь заповедям Твоим* (Пс 118:73). Ибо одно дело не позаботиться о том, чтобы узнать, какие грехи небрежения могли быть искуплены хотя бы некоторыми жертвами закона (Лев 4:2-3), и другое дело хотеть понять это и не быть способным, поступать вопреки закону и не понимать, к чему он это ведет. Поэтому нас и призывают искать мудрости у

Бога, *которая дается всем обильно* (Иак 1:5), вернее – всем тем, кто испрашивает, или просит так, как подобает просить об этом.

20. Какую молитву Пелагий признал необходимой

Он признает, однако, что уже «совершенные грехи должны быть смыты божественным искуплением» и что для этого «нужно призывать Господа», поскольку прощение необходимо заслужить, потому что даже «сила природы и воля человека», весьма восхваляемая им, «не может сделать чистым то, что осквернено», по его собственному признанию. Поэтому [в таких случаях] необходимо молиться о прощении. Однако о том, что [божественная] помощь нужна для того, чтобы не согрешать, он нигде здесь не говорит, об этом он совершенно умалчивает, в то время как молитва Господня напоминает нам, что мы должны просить и того, и другого: и чтобы наши долги были прощены нам, и чтобы мы не были введены в искушение (Мф 6:12-13); одно – для того, чтобы можно было искупить прошлое, другое – для того, чтобы можно было избежать будущего. Этого нельзя сделать, если на то нет (нашей) воли; однако для того, чтобы это было сделано, одной лишь воли недостаточно; поэтому молитва, приносимая в жертву Богу в этом деле, ни лишняя (для человека), ни оскорбительная для Господа. Ибо что может быть глупее, чем молиться (о том), чтобы ты сделал то, что в твоих силах?

21. Пелагий отрицает, что человеческая природа изменилась, будучи испорчена грехом

Теперь о самом важном для нашего вопроса, о том, как он пытается доказать, что человеческая природа совершенно безупречна, борясь с наиболее очевидной истиной Божественного Писания своей философией, которой выхолащивается крест Христов (1 Кор 1:17). Но нам (конечно) ясно (заранее), что не он будет повергнут, а скорее – его философия. Ибо когда мы покажем это, может быть, явится милость Божия, так что он сам покается в том, что сказал это. «Прежде всего (говорит) следует обсудить то, что природа, как говорят, ослабляется и изменяется грехом. Поэтому я полагаю, что сначала надо выяснить (продолжает он), что такое (вообще) грех: это какая-то субстанцию или только слово, лишенное содержания, которым выражается не вещь, не бытие, не тело, а неправильно совершенный поступок». И затем добавляет: «Я верю, что это так. А если это так, то как может ослабить или изменить человеческую природу то, что не имеет содержания (субстанции)?». Видите, как по невежеству он пытается ниспровергнуть самые здравые и целебные слова: *Я сказал: Господи, помилуй меня, исцели мою душу, потому что я согрешил перед Тобой* (Пс 40:5). Что исцеляется, если ничто не ранено, ничто не ослаблено и не повреждено? Более того, если есть, что исцелять, то откуда оно взялось? И если псалмопевец констатирует это, о чем нам еще спорить? *Исцели, говорит, мою душу*. Спроси у него о причине порчи, которую он просит исцелить, и выслушай следующее: *Потому что я согрешил против Тебя...* Позволим, впрочем, и [нашему оппоненту] задать свой вопрос [псалмопевцу], и он [конечно] скажет: «Вы, восклицающие: *исцелите мою душу, потому что я согрешил* [и т.д. Ответьте мне на вопрос], что такое грех? Это какая-то сущность или только слово, которым обозначается не вещь, не

существование, не тело, а только неверное действие?». И [сам же, как всегда] ответит: «[Воистину] всё так, как ты говоришь: грех не есть какая-либо субстанция, этим именем выражается только неправильно сделанный поступок». «Но тогда почему ты вопиешь: *исцели душу мою, ведь я согрешил пред Тобою?* Как может твоя душа быть испорчена грехом, если он не имеет сущности?». И разве тот, кто мучился своей раной, этому отвлекающему его от [святой] молитвы, не ответил бы коротко и не сказал бы: Отойди от меня [сатана]. Или: Поспорь лучше с Тем, Кто сказал: *Не здоровые нуждаются во врачах, но больные; Я пришел призвать не праведников, но грешников* (Мф 9:12-13), и если праведники это здоровые, то грешники – больные».

22. Как грех даже без сущности может исказить природу

Видите теперь, к чему ведет его философия? К тому, что напрасно было сказано: *Наречешь Ему имя Иисус; ибо Он спасет народ Свой от грехов их* (Мф 1:21). Но как Он может спасти там, где нет (даже) болезни? Потому что грехи, от которых, как говорится в Евангелии, Христов должен спасти народ, не суть субстанции, а значит (по его логике), они не могут растлевать (весь) народ. Как полезно, братья, иногда вспомнить, почему ты христианин! Кому-то, может, достаточно веры; но поскольку некоторые желают спорить и возражать, используем это с пользой для самой нашей веры в Божественное Писание и посмотрим, как человеческая природа могла быть испорчена грехом. Итак, мы уже знаем, что грех не является сущностью; [но] разве не считается, что отказ от других вещей, например, от еды, тоже не является сущностью? Поскольку сущностью является пища, отказ от нее является отказом от сущности. Значит, воздержание от пищи — это не сущность, однако сущность тела, если оно вообще воздерживается от пищи, так чахнет, так ослабевает и подрывает свое здоровье, настолько изнуряется и изнемогает, что, если она даже каким-либо образом продолжает жить, ей тяжело бывает снова начать усваивать даже ту пищу, отказом от которой она повредилась. Точно так же и грех не есть сущность; но Бог есть высшая сущность, которая является единственной истинной пищей для разумных творений, от которой удаляясь, по непослушанию, они слабеют, не имея возможности наслаждаться ею, как говорит об этом псалмопевец: *Сердце мое поражено и, как трава, иссохло, ибо я забыл есть хлеб свой* (Пс 101:5).

23. Великое несчастье человека, от которого избавляет только благодать Христова

Обратите внимание, как еще он, одобряя себя благовидными доводами, выступает против истин Священного Писания. Господь Иисус, Который поэтому и называется Иисусом, потому что *Он спасает Свой народ от грехов их* (Мф 1:21), по милосердию Своему говорит: *Не здоровые нуждаются во врачах, но больные; Я пришел призвать не праведников, но грешников* (Мф 9:12). Поэтому и Апостол Его говорит: *Это верное изречение и достойное всякого принятия, что Христос Иисус пришел в этот мир спасти грешников* (1Тим 1:15). А этот, вопреки верному и достойному всякого принятия, говорит, что «что этой болезнью нельзя было заразиться от грехов,

иначе наказанием за грех являлось бы то, что стало бы совершаться еще больше грехов». Даже младенцы в этой лечебнице нуждаются в помощи Великого Врача. А этот говорит: «Зачем вы Его беспокоите? Они здоровы. И даже первый человек не был приговорен к смерти по этой причине, ибо он не грешил потом». Как будто бы он знает что-нибудь о совершенстве в праведности падшего Адама, кроме того, что исповедует Церковь, что он был освобожден по милости Господа Христа. «И потомки его, — говорит он, — были не только не слабее его, но исполнили много заповедей, тогда как он не исполнил одну». И это он про потомство, рожденное (поскольку оно не было создано, как Адам) не только неспособным к заповедям, которых они даже не разумеют, но и едва способным сосать грудь, когда они голодны. Но все-таки Он хочет спасти их в лоне Матери-Церкви Своей благодатью, которой спасает народ Свой от грехов их и которую этот человек отвергает, словно у него более глубокие познания об этих существах, чем у Того, Кто их создал, и уверяет, что они совершенно здоровы, что уже говорит о нездоровье.

24. Наказание за грех (и есть то, чтобы быть грешником и) грешить

«Греховным дело, — говорит, — является само возмездие за него, если в результате этого грешник настолько ослабевает, что грешит еще больше». Он не задумывается о справедливости того, что свет истины оставляет преступника; от чего этот отступник непременно ослепнет; и что необходимо (именно то), чтобы он спотыкался и мучился при падении и не мог сам подняться, чтобы он слышал только голос закона, которым он увещевается молить о благодати Спасителя. Разве не наказаны те, о ком говорит апостол: *За то что, познав Бога, они не прославили Его и не возблагодарили, они исчезли в своих помыслах, и их неразумное сердце помрачилось* (Рим 1:21). И, конечно, (само) это затемнение уже было возмездием и наказанием; и через это наказание (их отступления), то есть через слепоту сердца, которая происходит от оставления их светом мудрости, они впали в более страшные и тяжкие грехи; *Ибо те, кто говорит, что они мудры, стали глупцами* (Рим 1:22). Это суровое наказание (если правильно понять его), и от этого наказания посмотрите, к чему они пришли: *И изменили, говорит, славу нетленного Бога в подобие тленного образа человека, и птиц, и четвероногих, и змей* (Рим 1:23). Они сделали это в наказание за грех, которым *омрачилось их неразумное сердце* (Рим 1:21). И потому (что наказание за грех заключается в самих этих новых грехах) он добавляет: *Посему предал их Бог, по похотям сердец их, в нечистоту* (Рим 1:24). Видите, как сурово осудил их Бог, предав их по желанию сердца в нечистоту. И смотрите, что они делают из-за этого наказания: *Осквернением, говорит, пусть действуют на свои тела между собой* (Рим 1:24). И поскольку это наказание за беззаконие, постольку оно приговаривает также к беззаконию. Далее еще яснее говорится об этом: *Тех, кто превратил истину Божью в ложь, поклонялся и служил созданиям, а не Творцу, который благословен навеки. Аминь. За это, говорит, Бог предал их претерпевать уничижение* (Рим 1:25-26). Видите, как часто Бог воздает (таким образом), что от этого наказания возникают все более тяжкие грехи: *Ибо их женщины заменили*

естественное употребление на то, что противно природе. Точно так же и мужчины, оставив свое естественное употребление женщин, вспыхивали в похоти друг к другу, мужчины творили извращение против мужчин (Рим 1:26-27). И чтобы показать, что эти грехи являются наказаниями за (другие) грехи, он добавляет к этому следующее: И получая в самих себе должное возмездие за свое заблуждение (Рим 1:27). Видите, как часто возмездие заключается в том, что один грех порождает и вырачивает другие. Также обратите внимание на следующее: И так как они не хотели, говорит, иметь в познании Бога, то предал их Бог превратному уму, делать неподобающее, исполненным всякого беззакония, уклонением, злобой, сребролюбием, зависти, убийства, раздоров, обмана, (быть как) шептуны, клеветники, богоненавистные, оскорбители, гордые, заносчивые, изобретатели зла, непослушные родителям, глупые, несдержанные, без ласки, без милосердия (Рим 1:28-31). Вот теперь пусть он скажет: «За грех не следует наказывать так, чтобы грешник из-за этого совершал (другое) зло».

25. Самих себя достаточно, чтобы согрешить, но не вернуться к праведности

Возможно, он скажет, что Бог не принуждает к этому, а только оставляет тех, кто достоин оставления. Если он скажет это, то это будет совершенно истинно; ибо, как было сказано, они оставляются светом праведности, и поэтому становятся темными; *Восстань, спящий, и воскресни из мертвых, и Христос просветит тебя (Еф 5:14)*. Истина говорит о них, как о мертвых, откуда и поговорка: *Пусть мертвых хоронят своих мертвецов (Мф 8:22, Лк 9:60)*. Сама Истина называет их мертвыми тех, о ком этот человек говорит, что их нельзя повредить и испортить грехом, потому что он познал, что грех не является сущностью. Никто и не говорит ему: «Человек создан таким образом, чтобы он мог перейти от праведности к греху и не мог вернуться от греха к праведности». Но (речь идет о том, что) чтобы войти в грех, ему было достаточно свободной воли, которой он сам себя и развратил; но чтобы он мог вернуться к праведности, ему нужен Врач, поскольку он нездоров, ему нужен Оживитель, потому что он мертв. О такой благодати он вообще ничего не говорит, как будто бы он мог исцелить себя одной своей волей, потому что она одна могла повредить ему. Мы не говорим ему: «смертность тела способствует греху», потому что это только наказание (ибо никто не грешит тем, что умирает телом). Но (мы говорим, что) смерть души, оставленной Богом как ее жизнью, действительно, становится причиной греховной жизни, так что она должна творить мертвые дела, пока она не оживет благодатью Христовой. Голод, жажда и другие (естественные) телесные страсти вовсе не обязательно ведут ко греху. Благодаря этим невзгодам жизнь праведника делается прекраснее, если он, терпеливо преодолевает их и добывает большую славу, но (только) с помощью благодати Божией, с помощью духа Божия, с помощью милости Божией, не превозносясь своей гордой волей, но обретая силу смиренным исповеданием (своей немощи). Ибо оно умело сказать Богу: *Потому что Ты мое терпение (Пс 70:5)*. О такой благодати, помощи и милосердии, без которых мы не можем хорошо жить, я не знаю,

почему он вообще ничего не говорит. Более того, защищая природу, он самым явным образом отвергает благодать Христову, которой мы оправдываемся, говоря, что природы достаточно для праведности, если бы только была (к ней) воля. О том же, почему и после освобождения благодатью от вины за грех для укрепления веры (в возрожденном человеке) остается смертность тела, хотя она и происходит от греха, об этом, насколько мог, я уже говорил в книгах святой памяти Марцеллина.

26. Христос умер Своей собственной силой

Что касается его слов: «Господь мог умереть без греха», то они правдивы. Так же, как Он родился силой Своего милосердия, а не необходимостью Его природы, той же силою Он и умер, заплатив нашу цену, чтобы искупить нас от смерти. Только и эту истину он старается свести на нет, настолько отстаивая человеческую природу, что она (при причине имеющейся у нее свободной воли) не нуждается в таком искуплении, чтобы быть перенесенной из власти тьмы и властителя смерти (Евр 2:14) в Царство Господа Христа (Кол 1:13). И все же Господь, когда пошел на Свои страсти, сказал: *Вот, придет властитель мира сего и ничего не найдет во Мне* (Ин 14:30). И потому, что не было такого греха, из-за которого хранитель смерти должен был бы действовать по своему праву, чтобы Он погиб, добавил: *Но чтобы все знали, что Я исполняю волю Отца Моего, встаньте и пойдём отсюда* (Ин14:31), что означало, что Он умирает не по необходимости греха, а по воле послушания.

27. Даже злое по милости Божией полезно

Также он говорит: «Никакое зло не является причиной чего-либо доброго», как будто наказание [греха Адама] было благом, благодаря которому многие исправились. И все же есть (такое) зло, которое приносит пользу по чудесной милости Божией. Испытал ли что-нибудь хорошее тот, кто сказал: *Ты отвернулся от меня, и я встревожился* (Пс 29:8). Нет, конечно же; и все-таки это затруднение было в некотором роде целебным для его гордыни. Ибо он сказал в своем благоденствии: *Я не поколеблюсь вовек* (Пс 29:7), приписав себе то, что имел от Господа. *Ибо что он имел, чего не получил?* (1Кор 4:7). Поэтому ему нужно было показать, откуда это было, чтобы в смирении он мог получить (обратно) то, что потерял в гордости. Поэтому говорит: *Господи, Ты по воле Твоей дал силу горе моей* (Пс 29:8), о которой в благоденствии своем я сказал: *не поколеблюсь*, так как это было мне от Тебя, а не от меня. И, наконец, когда Ты отвернулся от меня, я встревожился.

28. С некоторыми еретиками следует бороться не столько дебатами, сколько молитвами

Хотя гордому уму это и не нравится, Господь силен убедить даже его, почему он таков. Все мы более склонны искать убедительные доводы против тех, кто обвиняет нас в заблуждении, чем размышлять о том, насколько они полезны

для того, чтобы нам избавиться от заблуждения. Поэтому в таких делах нам полезны не столько дискуссии, сколько молитвы, как о них, так и о нас самих. Ибо мы не говорим им того, чему этот человек противопоставил себя, (а именно) что грех был необходим, чтобы быть причиной милости Божией; что если бы не было этого несчастья, милосердие Божие для нас не стало бы необходимым! Но беззаконие греха тем серьезнее, чем легче мог не согрешить человек, которого ещё не одолела никакая немощь. За что последовало самое справедливое наказание, чтобы он имел возмездие за свой грех в самом себе, потеряв определенным образом послушание своего тела, которое он сам презрел при своем Господе. И если мы теперь рождаемся с тем же законом греха, который в наших членах противостоит закону разума, то мы не должны роптать на Бога и противиться этой очевидности, но должны искать и молить Его милости для нашего наказания.

29. Божественная благодать необходима для добрых дел

Обратите внимание на то, как он выразился: «Без сомнения, Бог применит Свою милость к грешнику, если это понадобится, потому что после греха человеку необходима помощь, но не потому, что Бог пожелал, чтобы для этой необходимости была причина». Разве это означает, что благодать Божия необходима не для того, чтобы нам не согрешить, но (только) потому, что мы согрешили? Затем он добавляет: «Ведь даже врач должен быть готов лечить раненых; но он не должен желать, чтобы здоровые были ранены». Если сравнить это с тем, что мы слышали от него раньше, то (это, конечно, и будет означать, что) человеческая природа не может быть повреждена грехом, поскольку грех не является сущностью. Как, например, заботятся о хромом от раны, чтобы, когда он излечится от нее, шаг его был твердым; так и Врач Небесный исцеляет наши недуги не только для того, чтобы их уже не было, но чтобы мы могли правильно поступать и во всем остальном, потому что мы не сможем и оставаться здоровыми без Его помощи. Ибо врач, исцеливший человека, который теперь должен поддерживаться телесными элементами и питанием, чтобы то же самое здоровье укреплялось и сохранялось при соответствующей поддержке, оставляет это Богу, Который обеспечивает этим всех живущих во плоти, чем врачевали и этого больного. Ибо и врач лечит не тем, что он сам создал, а средствами Того, Кто создает все необходимое для здорового и больного. Но Сам Бог через Посредника между Богом и людьми Иисуса Христа духовно исцеляет больных и оживляет мертвых, то есть оправдывает нечестивых и приводит к совершенному здоровью, то есть к полноте праведной жизни, и не оставляет их, если не будет оставлен ими, чтобы они всегда жили праведно и благочестиво. Ибо как телесный глаз, даже совершенно здоровый, не может видеть, если ему не помогает яркость света, так и совершенно оправданный человек не может видеть [опасности новых грехов], если ему не помогает вечный свет божественной праведности, без которого не может жить праведно. Поэтому Бог исцеляет не только для того, чтобы изгладить то, чем мы согрешили, но и для того, чтобы удержать нас от греха.

30. Грех устраняется грехом

Он, конечно, проявляет изрядную изворотливость, превратно истолковывая некоторые утверждения, например, когда говорят, что «нужно было также отнять у человека повод для гордости или превозношения, чтобы он не мог быть без греха». Он же полагает, что «самое нелепое и самое глупое, утверждать, что грех был необходим для того, чтобы его не было, так как гордость сама по себе есть грех». Как будто язва не болит, а разрез (врача) не сопровождается болью, чтобы этой болью уврачевалась боль от язвы. Если бы мы не испытали этого сами, а только слышали бы от других, с кем подобное никогда не случалось, мы бы, конечно, только усмехнулись или, может быть, даже воспользовались бы словами этого человека или произнесли бы вместе с ним: «Это верх абсурда, что боль необходима для того, чтобы рана не болела».

31. Гордость – самый опасный грех

«Но Бог, — говорят они, — может все исцелить». Конечно, но Он делает это по Своей воле, а не подчиняясь необходимости исцелять. Ибо, несомненно, Он хотел сделать апостола самым стойким, и, тем не менее, Он говорит ему: *Сила (Моя) совершается в слабости* (2Кор 12:9), и не забирает от него то неведомое жало плоти, которое, по его словам, было дано ему, чтобы он не превозносился величию откровений (2Кор 12:7-8). Ибо другие грехи проявляются только в том, что делается худо, и только одной гордости следует избегать даже в том, что делается правильно. Поэтому нас и увещивают не приписывать дары Божии своей силе и не превозноситься, чтобы не согрешить тяжелее тех, кто вовсе не делает добрых дел: *Со страхом и трепетом совершайте свое спасение: Ибо Бог производит в вас и хотение, и действие по доброй воле* (Фил 2:12-13). Почему же тогда со страхом и трепетом, а не, скорее, с уверенностью, если это Бог работает, разве только по нашей воле, без которой мы не можем хорошо работать? (Именно потому, что) очень быстро закрадывается в человеческий разум мысль о том, что это он сам так хорошо работает, думая только о своем собственном и говоря в своем изобилии: *Не поколеблюсь вовек* (Пс 29:7). Поэтому Тот, Кто по Своей воле обеспечил его силой, немного отвернул лицо Свое от него, чтобы смутился сказавший это, поскольку именно эта болезнь и лечится болью.

32. Бог до некоторой степени оставил нам, чем гордится, чтобы мы не возгордились

Поэтому человеку не сказано: «Надо грешить, чтобы не согрешить», но сказано: «Бог оставил немного, чем ты гордишься (как своим), чтобы ты знал, что и это не твое, а Его, и чтобы ты научился не гордиться (вовсе)». Ибо это было сказано даже апостолу! Разве это не заслуживает всяческого доверия, если это говорится даже тому, кому (никто из людей) не должен перечить, тому, кто говорит только истину? Ибо кто из верных не знает, что первое побуждение ко греху исходило от сатаны (Быт 3:1-6) и что он есть первый виновник всех грехов? И все же некоторые отдаются сатане, чтобы научиться не богохульствовать (Тим 1:20). Как же тогда дело сатаны предотвращается

делом сатаны? И пусть это не кажется ему (нашему оппоненту) слишком парадоксальным, потому как он сам использует такие сравнения, на которые нам приходится ему отвечать. «Что еще я могу сказать, — говорит он, — кроме того, что можно верить, что пожар гасится огнем, если можно верить, что грехи излечиваются грехами?». Но что, если тушить пожар огнем нельзя, а боль, как было показано, можно лечить болями? Ведь можно же их изгонять, например, ядами (о чем он может узнать, немного просветившись). И если он узнает, что иногда жар лихорадки лечится определенными компрессами, он, возможно, также позволит кострам гасить пожары.

33. Гордость является началом всякого греха

«Как, — говорит он, — отделить саму гордость от греха?». И какая в этом необходимость, когда очевидно, что гордость сама грех? «Гордиться — говорит он, — это то же самое, что грешить, или гордиться грехом. Исследуй, что такое грех, посмотри и не найдешь какого-либо греха без гордыни». И он пытается это доказать следующим образом: «Всякий грех, — говорит, — если я не заблуждаюсь, есть пренебрежение к Богу, а всякое пренебрежение к Богу есть гордость. Ибо кто настолько горд, чтобы презирать Бога? Поэтому всякий грех — это гордыня, как и говорит Писание: *Гордость — начало всякого греха* (Сир 10:15)». Но пусть он поищет прилежней и найдет в Писании, что грех гордыни сильно отличается от других грехов. Ибо многие грехи совершаются из-за гордости, но не все, что совершается неправильно, совершается с гордыней, по крайней мере, так (обстоит дело) с грешащими по невежеству или по слабости (плачущими и стонущими). И хотя гордыня, конечно, это великий грех, но она является таковой сама по себе, так что она, как я уже сказал, кроется, скорее, не в других грехах, а в делах праведных (которыми мы так склонны возгордиться). Поэтому верно было сказано то, что этот человек понял неверно: *Гордость есть начало всякого греха*, потому что она низвергла диавола, от которого возникло начало греха, и произошедшая от гордости зависть низвергла первого человека так же, как пал сам (виновник греха). Ибо, что искал змей, как не дверь хвостовства, которой он мог бы войти, когда сказал: *вы будете как боги* (Быт 3:5). Поэтому было сказано: *Начало всякого греха — гордыня* (Сир 10:15), и: *Начало гордости — удаление человека от Господа и отступление сердца его от Творца его* (Сир 10:14).

34. Грех человека является его собственным, хотя ему нужна благодать, чтобы исцелить свою немощь

Но что он имеет в виду, когда говорит: «Тогда как же он может подчиниться Богу в обвинении в том грехе, который, как он знает, не был его собственным? Ибо он не его собственный, — говорит он, — если (даже говорить об этом) есть необходимость. Ибо грех есть собственный, если только он добровольный; а добровольное есть то, чего можно избежать». Мы отвечаем: «Эти грех и вина всецело его собственные. Но порок, из которого (новые) грехи совершаются, еще полностью не излечен, чтобы действительно, быть безвредным и чтобы ему быть здоровым от этого порока, которым он болен, совершая много грехов по слабости и слепоте. Вот о каком исцелении ему надо молиться, чтобы

впредь жить в вечном здравии, а не для того, чтобы гордиться тем, что он исцелился той же самой силой, которой он был ослаблен».

35. Почему гордость не исцеляется Богом сразу

И я бы сказал об этом так: нам неведомо, почему сокровенный совет Божий установил, что само начало гордости, которое таится в человеческом сердце даже в правильных делах, не скоро искореняется Богом; о чем эти благочестивые души молят даже со слезами, чтобы Он простер Свою руку к тем, кто пытается победить ее, каким-то образом попать и раздавить эту змею. Ибо когда человек радуется даже тому доброму делу, что он преодолел свою гордыню, он от радости поднимает голову и говорит: «Я жив!», и торжествует этому. Но прежде времени он будет радоваться и торжествовать победе над своей гордостью до тех пор, пока ее последняя тень не будет поглощена в тот полдень, который обещан в Писании: *И явит Он правду твою, как свет, и суд твой, как полдень* (Пс 36:6), если (только) выполнено то, что написано (строкой) выше: *Открой путь свой Господу и уповай на Него, и Он сделает это* (Пс 36:5), а не так, как думают некоторые, что они сами должны сделать это. Ибо он никого иного не имел в виду, когда говорил: «И Он сделает это», кроме тех, которые говорят: «Мы делаем это», то есть сами себя оправдываем. Где хотя мы (при этом) и работаем, но – сотрудничая с Делаящим, потому что милость Его предшествует нам (Пс 58:11). Ибо Он предвосхищает нас, чтобы мы могли исцелиться, и не оставляет нас даже, когда мы исцелимся, чтобы мы могли расти здоровыми; предвосхищает нас, чтобы мы могли быть призваны, и следует с нами, чтобы мы прославились; предвосхищает, чтобы нам жить благочестиво; и отсюда следует, что мы должны всегда жить с Ним, потому что без Него мы не можем делать ничего (Ин 15:5). Ибо Писание говорит об обоих (этих Его милостях нам): *Боже мой, милость Его предшествует мне* (Пс 58:11); и: *Милость Твоя будет сопровождать меня во все дни жизни моей* (Пс 22:6) Итак, откроем Ему путь (Пс 36:5) через это исповедование, а не через самооправдание. Ибо если это не Его путь, а наш, то он, вне всякого сомнения, несправедливый. Откроем же это исповедание, потому что ничто (иное) не скроется от Него. Ибо благо есть исповедовать Господа (Пс 91:2).

36. От гордости следует оберегать даже правильные поступки

Таким образом Он даст нам то, что Ему угодно, а то, что в нас Ему не угодно, должно быть не угодно и нам. Как сказано в Писании: *Он отвратит наши пути от Своего пути и сделает наши (пути) Своими* (Пс 43:19), потому что Он дарует тем, кто верит в Него и на Него надеется то, что делает Сам. Ибо это и есть путь праведности, которого не знают те, кто *имеют ревность по Богу, но не по рассуждению, и не подчиняются праведности Божией, силясь утвердить свою*. Ибо Христос есть конец закона, к праведности каждого верующему (Рим 10:2-4), как Сам Он сказал: *Я есмь путь* (Ин 14:6). И божественный глас устрашает уже идущих (этим путем), чтобы они не думали, что возвысились в нем своей собственной силой. Ибо по этому поводу апостол говорит: *Со страхом и трепетом совершайте свое спасение; Ибо Бог производит в вас и хотение, и действие по доброй воле* (Фил 2:12); и

псалом говорит об этом же: *Служите Господу со страхом и радуйтесь Ему со трепетом. Держитесь исправления, чтобы в любое время не прогневался Господь и вы не отклонились от прямого пути, когда гнев Его внезапно воспламенится на вас* (Пс 2:11-13). Он не говорит: «Да не гневается Господь» тем, что «не укажет вам праведный путь» или «не наставит вас на праведный путь», но уже идущих по нему он хотел устрашить, сказав: «Не отклоняйтесь от прямого пути». И чего еще, как не гордости, как я уже говорил и должен снова повторить, надо остерегаться даже в самых правильных делах, или на самом пути праведности, чтобы человек, воздав Божие себе, не потерял Божия и не возвратился к своему? Поэтому тот же псалом заканчивается словами: *Блаженны все надеющиеся на Него* (Пс 2:13), чтобы мог действовать Сам и указать Свой путь Тот, Которому сказано: *Яви нам, Господи, милость Твою* (Пс 84:8) и Сам даруй нам путь, которым идти: *Веди меня, Господи, на путь Твой, и я пойду в истине Твоей* (Пс 85:11). Ибо Сам Он приводит к тому, что обещано Им в конце пути: *Туда рука Твоя поведет меня, и десница Твоя поддержит меня* (Пс 138:10). И Он Сам напичкает там возлежащих с Авраамом, Исааком и Иаковом, о которых сказано: *Он возложит их и, подойдя, послужит им* (Лк 12:37). Ибо, говоря обо всем этом, мы не отнимаем свободу воли, но проповедуем благодать Божию. Ибо кому полезно все это, как ни желающему, но – смиренно желающему, который возвышается не силой своей воли, как будто ее одной достаточно для совершения праведности.

37. Даже полное отсутствие греха не делает человека равным Богу

Но мы, конечно, далеки от того, чтобы сказать ему то, чем некоторые, по его словам, аргументируют его критику, (а именно), что «человека (в таком случае) следует сравнивать с Богом, если утверждается, что он без греха», как будто ангел, потому что он безгрешен, сравнивается с Богом. Я почитаю истинным то, что даже когда в нас будет такая праведность, что к ней вообще ничего нельзя будет добавить, творение не будет равно Творцу. Но если некоторые люди думают, что наше движение в будущее достигает того, что мы превращаемся в сущность Бога и становимся тем же, чем Он является (по природе), пусть они рассмотрят внимательней, к каким сомнительным мнениям они приходят.

38. Похвалу смирения не следует делать орудием лжи

Более благосклонно следует отнестись к автору этой книги в том, что против тех, кто говорит: «Кажется истинным то, что вы утверждаете, но гордо говорить, что человек может быть без греха»; он отвечает так, что, если это правда, то в таком случае нельзя утверждать, что он горд. Ибо здесь он сказал весьма остроумно и верно: «На чьей стороне должно быть смирение? Несомненно, на стороне лжи, если утверждается, что гордость на стороне истины». И поэтому он желает, и справедливо желает, чтобы смирение было поставлено на сторону истины, а не на сторону лжи. Из чего следует, что сказавший: *Если говорим, что не имеем греха, — обманываем самих себя, и истины нет в нас* (1Ин 1:8), несомненно, должен считаться сказавшим

истину, а не подозреваться в том, что он сказал ложь ради смирения. Для этого он и добавил: «И истина не в нас», потому что могло показаться, что достаточно было бы сказать: «Мы обманываем себя», если бы он не заметил, что можно «обманывать себя» даже тем, что хвалить самого себя за истинную добродетель. Поэтому прибавляя: «И истины нет в нас», он ясно показывает, что в таком случае (остающаяся в нас) часть лжи лишает нас награды истины (что было верным и у автора этой книги).

39. Бог является и Создателем, и Спасителем

Однако он совершенно не замечает того, что делает себя исполнителем дела Божия в своей апологии природы, отвергая необходимость Милостивого Врача для нее, утверждая, что природа и так здорова. Но Тот, Кто ее Создатель, Он же ее и Спаситель. Поэтому мы не должны так прославлять Творца, чтобы мы были вынуждены сказать, что Спаситель излишен, и, более того, даже настаивать на этом. Итак, почтим природу человека достойной похвал и воздадим за это славу ее Творцу; но будучи так благодарны Ему за наше создание, давайте не будем неблагодарными Ему за наше исцеление. Конечно, мы должны считать наши духовные болезни не божественным делом, но (делами) человеческой воли, т.е. справедливым возмездием за них. Но, признавая, что в нашей власти было предотвратить их возникновение, давайте признавать и то, что уже скорее в Его милости, чем в нашей власти, чтобы они исцелились. Но эту милость и целительную помощь Спасителя, он (автор этой книги) ограничивает только тем, чтобы «прощать уже совершенные грехи, а не помогать избежать будущих». В этом он ошибается особенно пагубно; об этом, хотя и по невежеству, он запрещает нам бодрствовать и молиться, чтобы мы не впали в искушение (Мк 14:38), так как утверждает, что только в наших силах, чтобы с нами этого не случилось.

40. Ни отчаяние от того, что ты грешишь, ни уверенность в том, что ты не согрешил

«Некоторые примеры людей, о которых мы читаем в Писании, что они согрешили, написаны не для того», говорит здравомыслящий, «чтобы они побуждали нас отчаиваться в грехе, или, наоборот, чтобы они были для нас примером того, что можно грешить с безопасностью», но чтобы мы могли научиться смирению покаяния, чтобы даже в таких падениях не отчаиваться в спасении. Ибо некоторые, впад в грехи, усугубляют их от отчаяния и не только пренебрегают лекарством покаяния, но становятся рабами похотливых и злых похотей для исполнения бесчестных и гнусных желаний; как будто они погибли бы уже от того, что не сделали того, на что подстрекает их похоть. Перед лицом этой чрезвычайно опасной и смертельной болезни стоит упомянуть о грехах, в которые впадали праведники и святые.

41. Жили ли без греха, умирали ли без греха

Но он ставит вопрос ребром: «Следует ли считать, что эти святые ушли из этой жизни с грехом или без греха?», ведь если ответом будет «с грехом», то это означает, что их постигло проклятия, во что верить неблагоприятно; а если сказать, что он ушел без греха из этой жизни, то это доказывает, что человек

жил без греха, по крайней мере, когда ему предстояло умереть. Однако при всем своем остроумии он оставляет без должного внимания то, что эти праведники говорят в молитве: *Прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим* (Мф 6:12). Истинность чего Господь Христос еще раз засвидетельствовал в толковании этой молитвы: *Ибо если вы будете прощать людям грехи их, то Отец ваш простит вам грехи ваши* (Мф 6:14). Ибо этим своего рода духовным фимиамом, который ежедневно приносится пред Богом на жертвеннике сердца, напоминает нам, что хотя мы и не можем жить без греха, мы все же можем умирать без греха, благодаря тому, что милосердное прощение изглаживает то, что было совершено по неведению или немощи.

42. Вопрос греха и святая Дева Мария

Далее он перечисляет тех, «которые не только не грешили, но и жили праведно: Авель, Енох, Мелхиседек, Авраам, Исаак, Иаков, Иосиф, Иисус Навин, Финеес, Самуил, Нафан, Илия, Елисей, Михей, Даниил, Анания, Азария, Мишаил, Иезекииль, Мардохей, Симеон, Иосиф, с которым была обручена Дева Мария, Иоанн. И прибавляет сюда же женщин: «Девбора, Анна, мать Самуила, Юдифь, Есфирь, другая Анна, дочь Фануила, Елизавета, сама также мать Господа нашего и Спасителя, благочестие без греха которой, — говорит он, — необходимо исповедовать». За исключением, стало быть, святой девы Марии, у которой, ради чести Господней, вообще не было ничего, что касается (личных) грехов. Но откуда нам знать, какая (изначально) была дана ей благодать, которой побеждается всякая часть греха и которой она заслужила зачать и понести Того, у Кого, несомненно, не было (никакого) греха? Поэтому, за исключением Богородицы, если бы мы могли собрать всех тех угодников и святых, которые когда-либо жили на земле, и спросить их, были ли они без греха, то, как вы думаете, что бы они ответили? То, что он говорит [многие жили без греха] или то, что говорит Апостол Иоанн? Какой бы превосходной ни было их святость, явленная телесно, если бы им можно было задать этот вопрос, они бы воскликнули в один голос: *Если мы говорим, что не имеем греха, мы обманываем самих себя, и истины нет в нас* (1Ин 1:8). Но, возможно [он возразит, что], они ответили бы так, скорее, по смирению, чем правдиво. Ведь он придерживается принципа «не ставить похвалу смирению на сторону лжи». [Только это и означает, что они сказали правду тем, что смирились]. Ибо сказать правду — значит, признаться в грехах; и поскольку они смиренно исповедовали их, истина была в них; но если бы они солгали об этом, то все равно имели бы грех, но истины бы в них не было.

43. Почему в Писании не упоминаются грехи всех людей

«Но, возможно, — говорит он, — меня спросят: могло ли Писание вместить грехи всех людей?». И они скажут ему правду, кто бы это ни говорил. Он же отвечает так. «Так можно сказать только о тех, о ком Писание не упоминает ничего ни хорошего, ни плохого, но не о тех, чью праведность оно увековечивает и чьи грехи оно непременно упомянуло бы, если бы они согрешили в чем-либо». Пусть тогда скажет он, что к праведности не относится столь великая вера тех, кто следовал с хвалою за Господом и даже

среди рева противников восклицал: *Осанна Сыну Давидову, благословен Грядущий во имя Господне* (Мф 21:9). Итак, пусть он осмелится сказать, что в том веке не было ни одного человека, который вообще имел бы какого-либо греха. Тогда станет видна и степень абсурдности его утверждение о том, почему Писание не упомянуло о грехах (других) праведников, но позаботилось поведать только о благих делах их веры.

44. Что Пелагий думает о невинности Авеля

Возможно, он тоже это увидел, и поэтому следом ретировался: «Как бы то ни было, в другое время оно (Писание) могло скрывать грехи (праведников) по причине их множественности; но в самом начале мира, где было только четыре человека; почему, спрашивается, оно предпочло не упоминать обо всех их грехах? Из-за великого ли множества людей, которые придут за ними, или просто потому, что поведать можно только о тех грехах, которые совершаются, а о тех, которых никто не совершал, нельзя и поведать?». И приводит такие примеры, которыми это его предположение подтверждается: «В самое первое время, как сообщается, существовало всего четыре человека: Адам и Ева, от которых родились Каин и Авель. Согрешила Ева, и Писание передает это (Быт 3:6); согрешил и Адам, и об этом Писание тоже не умолчало (Быт 3:6); также само Писание свидетельствует, что Каин согрешил, указывая не только на его грехи, но и на их характер (Быт 4:8). Стало быть, если бы и Авель согрешил, Писание, без сомнения, упомянуло бы об этом; но оно не упомянуло; а значит, он не согрешил, что и явилось его праведностью. Итак, поверим тому, что читаем, и о том, о чем не читаем, поверим, что это ложь».

45. Даже Авель мог простительно грешить

Говоря это, он уже забыл то, что сказал незадолго до этого: «после размножения рода человеческого стало вероятным, что от этого множества Писания могло скрывать и покрывать грехи многих из них». Ибо если бы он подумал об этом, как следует, то увидел бы, что и в одном человеке существует множество простительных грехов, которые невозможно или нежелательно все перечислять. Поэтому они были описаны с помощью такого приема, когда читатель на нескольких примерах оказывается достаточно проинформирован и наставлен о многих необходимых вещах. Ибо в то время, когда людей было еще мало, как бы мало их ни было, Писание не упоминает их всех, кроме Адама и Евы, то есть, сколько всего сыновей и дочерей они произвели на свет и какие имена дали им. Из чего некоторые, не принимая во внимание, как много умалчивает Писание, думали, что Каин имел общение со своей матерью, от которой он родил упомянутое потомство (Быт 4:17), думая, что у сыновей Адама не было сестер, потому что Писание умолчало о них ранее, хотя затем делает обобщение, что Адам произвел на свет сыновей и дочерей (Быт 5:4) без указания их числа и сроков, когда они родились. Точно так же не было необходимости упоминать о том, что хотя Авель и заслуженно был назван праведным (Мф 23:35), иногда он смеялся несколько неумеренно, или шутил с легкомыслием, или смотрел на что-нибудь с вожделением, или собирал плоды с неумеренностью, или ел больше необходимого, или, когда он

молился, думал о чем-то постороннем и отвлекался на что-то суетное, и сколько раз случалось подобное! Или, может быть, все эти слабости не являются грехами, воздерживаться от которых нас призывает апостольское повеление: *Не царствует ли тогда грех в твоём смертном теле, чтобы повиноваться своим желанием* (Рим 6:12)? Действительно, чтобы не подчинился этим вещам, которые не являются законными или приличными, мы должны непрестанно бороться с ними. Ибо от порока глаз непременно и ум расслабляется и направляется туда, где ему не должно быть, так, что если порок побеждает, то и телом совершается прелюбодеяние, что происходит в сердце тем скорее, чем менее находит помехи в мысли. Те, которые в значительной мере сдерживали этот грех, то есть это искушение порочной привязанности, и не подчинились его желаниям и не представили ему своих членов орудием беззакония (Рим 6:13), заслуживали того, чтобы быть названными праведными, и сие с помощью благодати Божией. Однако грех часто подкрадывается по легкомыслию, а иногда по неосторожности, поэтому они были и праведны, и не без греха. Так и праведность Авеля милосердием Божиим, которым одним истинно праведен всякий праведник, еще была там, где она должна быть и где ее можно было увеличить, а там, где она была меньше (меры должного), то происходило по причине порока. И для кого она (праведность) не меньше (должного), пока не придет к той силе своей, где поглощается вся слабость человека?

46. Ничто не должно противоречить Священному Писанию

Этот отрывок он завершает грандиозной сентенцией: «Итак, будем верить тому, что мы читаем, а то, чего не читаем, не станем злочестиво додумывать, ибо достаточно и того, что сказано». Напротив, я говорю, что мы не должны верить всему, что читаем, из-за того, что говорит Апостол: *Всё испытывайте, хорошего держитесь* (1Фес 5:21), и утверждать даже то, чего мы не читаем, не является неправильным. Ибо мы можем добросовестно свидетельствовать о чем-то, что мы пережили, даже если мы этого не читали. На это он, вероятно, ответит: «Когда это я говорил [что нужно верить все написанному?], я имел в виду Священное Писание». О, если бы он и вправду не говорил ничего другого, кроме того, что он читает в Писании, и ему не хотелось бы ничего замышлять против того, что он читает! если бы он внимательно и послушно внимал написанному: *Через одного человека грех вошел в мир, а через грех смерть, и так перешла во всех человеков, в которой все согрешили* (Рим 5:12), и он не умалял бы милости великого Врача, из-за нежелания признать, что человеческая природа ущербна. О, если бы этот христианин мог прочитать, что *нет имени под небом, кроме Иисуса Христа, которым надлежит нам спастись* (Деян 4:12), и он не стал бы отстаивать возможности человеческой природы таким образом, чтобы можно было верить, что человек спасается свободной волей даже без этого Имени!

47. Зачем, по мнению Пелагия, был необходим нам Христос

Но, может быть, он думает, что имя Христа необходимо нам для того, чтобы через Его Евангелие мы могли научиться, как нам следует жить, а вовсе не для того, чтобы нам помогала Его благодать, благодаря которой мы можем

жить хорошо. В таком случае пусть хотя бы признает, что в жалком уме человека царит тьма, так что он умеет приручить льва и не умеет жить. Или для того, чтобы знать это, достаточно свободы воли и естественного закона? Вот та (ложная) мудрость слова, которой выхолащивается Крест Христов (1Кор 1:17). Но тот, кто сказал: *Погибну мудрость мудрых* (1Кор 1:19), поскольку этот Крест не может быть упразднен, он ниспровергает эту мудрость юродством проповеди, которой верующие исцеляются (1Кор 1:21). Ибо если естественная способность свободной воли достаточна для того, чтобы знать, как следует жить, и жить хорошо, *то Христос умер напрасно* (Гал 2:21), и камень преткновения Креста убран (Гал 5:21). Почему бы и мне здесь ни воскликнуть, ни воззвать и ни упрекнуть их с христианской болью: *вы от Христа отпали, оправдавшиеся по природе, вы отпали от благодати* (Гал 5:4)! Ибо те, кто не понимают праведности Божией и хотят установить свою собственную, не подлежат праведности Божией (Рим 10:3). Ибо как Христос есть конец закона, так Он и Спаситель греховной человеческой природы, к праведности всякого верующего (Рим 10:4).

48. Как понимать «все» в Рим 3:23

Тех, кого он (вымышлено) противопоставил себе, должны были сказать ему: «Ибо все согрешили» (Рим 3:23), чтобы он ответил на это: «Очевидно, что сказал апостол это о тех, кто тогда был, то есть об иудеях и язычниках». Однако очевидно другое, о чем я упомянул: *Через одного человека грех вошел в мир, а через грех смерть, и таким образом распространилась на всех человеков, в которой все согрешили* (Рим 5:12), что охватывает и древних, и современников (Апостола), и нас, и наше потомство. Он (автор сочинения «О природе») тоже приводит эту цитату, на основании которой доказывает, что, когда сказано «все», не всегда необходимо понимать вообще всех без всякого упущения, например: *Как преступление одного на всех к осуждению, так и праведностью Одного всем оправдание к жизни* (Рим 5:18), так как по праведности Христа, — говорит он, — не все, а только избравшие повиноваться Ему и очистившиеся банею Его крещения, и нет сомнения, что таковые освящены». Только этим доказательством он не доказывает то, чего хочет. Ибо, как сказано: *Как преступлением одного осуждаются все люди* (Рим 5:18), чтобы никто не был исключен из всех (людей по природе), так и в том, что было сказано: *праведностью Одного всем человекам оправдание к жизни* (Рим 5:18), никто не исключен не потому, что все веруют в Него и омываются Его крещением, а потому, что никто не оправдывается, если не уверует в Него и не омоется Его крещением. И потому сказано: «все», чтобы не подумали, что кто-либо может спастись иным способом, кроме названного. Как мы говорим о единственном учителе грамматики в городе: «Он всех здесь учит грамоте», не потому, что все граждане учатся грамоте, а потому, что никто не учится, если он не учит его, так же никто не оправдывается, кроме тех, кого оправдал Христос.

49. Человек может быть без греха, но с помощью благодати

«Допустим, — сказал он, — я соглашусь с тем, что это свидетельствует, что все были грешниками. Ибо он (апостол) говорит, какими они были, а не то, что

они не могли быть иными. Поэтому, даже если бы, — продолжает, — можно было бы доказать, что все люди грешники, все же это никоим образом не опровергало бы нашего утверждения, потому что мы отстаиваем не столько то, чем являются люди, сколько то, чем они могут быть». И с ним можно согласиться в том, что не всякий живущий будет оправдан пред Богом (Пс 142:2). Однако он настаивает, что проблема не в этом, а в самой возможности не грешить, о чем нам не нужно препираться с ним. Ибо меня не слишком заботит, были ли, есть или могут быть такие, которые имели, имеют или собираются иметь совершенную любовь к Богу, к которой ничего нельзя было бы добавить (ибо в этом и состоит самая истинная, самая полная и самая совершенная праведность), поскольку я исповедую и защищаю то, что может быть сделано по воле человека с помощью благодати Божией, а не когда, где и в ком это совершается. Не спорю я и о самой возможности того, что воля человека исцеляется и помогает благодати, или самой возможности ее сочетаться с действием в святых милосердия Божия, насколько способна на это наша здоровая и очищенная природа, когда благодать разливается в наших сердцах Духом Святым, данным нам (Рим 5:5). Поэтому дело Божие (которое, по его словам, защищает и он посредством природы), лучше отстаивается тогда, когда признается и Творец, и Спаситель, чем когда природа защищается так, как будто она здорова, полна сил и не имеет нужды в Спасителе.

50. Врач может то, что не может порок природы

Прав он и тогда, когда говорит, что «Бог, столь добрый и справедливый, так создал человека, что ему возможно было быть свободным от зла греха, если бы он пожелал». Ибо кто не знает, что он был создан здоровым и непорочным, со свободной волей и свободной силой жить праведно? Но сейчас-то мы имеем дело с тем, кого грабители оставили полуживым на дороге (Лк 10:30-34); с тем, который с тяжелыми ножевыми ранениями не может так же подняться на вершину правосудия, как смог спуститься с нее, но о котором (хотя бы он уже и лежал в хлеву) все равно заботятся. Поэтому Бог не повелевает невозможное, вернее – повелевая, Он напоминает вам делать то, что мы можем, и просить о том, чего мы не можем. И вопрос в том, что можем, а что нет. Он говорит: «Природа по своей воле может не грешить». А я говорю: «Человек не может быть по-настоящему праведным по своей воле, если это дело его (падшей) природы, но Врач может то, чего не может порок природы».

51. Праведники древности спасались той же верой во Христа, что и мы

Но зачем нам задерживаться на общих положениях? Подойдем ближе к делу, которое в данном случае заключается в одном конкретном вопросе. Ибо, как он сам говорит, «вопрос теперь не в том, были ли или есть ли в этой жизни люди без греха, но могли ли или могут ли они быть в принципе». Итак, если бы я даже допустил, что такие были или есть, я все же утверждаю, что это никоим образом не могло быть и не может быть, если бы мы не были оправданы благодатью Божией через Иисуса Христа, Господа нашего, и притом распятого (1 Кор 2:2). Ибо та же вера исцеляла праведника древности, которая исцеляет и нас, то есть вера в единого Посредника между Богом и людьми, человека

Христа Иисуса (1Тим 2:5), вера в Его кровь, вера в Его крест, вера в Его смерть и воскресение. Итак, *имея тот же дух веры, и мы веруем, поэтому и говорим* (2Кор 4:12).

52. Двусмысленность Пелагия

Но посмотрим, что он отвечает на заданный ему вопрос, который действительно невыносим сердцам христиан. Сначала он говорит: «Вот что волнует многих, они беспокоятся, потому что не отстаивается (то их мнение), что человек может быть без греха по благодати Божией». Именно это нами движет, это то, против чего мы возражаем. Он затрагивает здесь самую суть дела. И мы поддерживаем (в этом его оппонентов) самым искренним образом и потому не позволяем христианам оспаривать подобные вещи, так как имеем любовь к другим и к самим себе. И вот как он отвечает на это (беспокойство многих): «О, слепота неведения, — восклицает он, — о, трусость невежественного ума, который думает, что его нельзя защищать без благодати Божией, который считает, что он должен слышать (истину) только (непосредственно) от Бога!». Если бы мы не знали, что последовало за этим, мы могли бы подумать, что мы всего лишь слышали ложные сведения о нем, и что некоторые из братьев могли превратно свидетельствовать о нем, и мы поверили им. Ибо как можно выразить короче и яснее, что возможность не грешить, какой бы она ни была или ни будет в человеке, должна быть приписана только Богу? И мы говорим это, и жмем руки тем, кто это говорит.

53. Суждения Пелагия о благодати

Стоит прислушаться и к другим его мнениям, чтобы, во-первых, показать их ложность и, во-вторых, чтобы их избегали. «Ибо когда говорят, — утверждает он, — что самая сила воли человека вовсе не есть от природы, но от Творца природы, то есть от Бога, то возможно ли, чтобы природа при этом разумелась без благодати Божией как того, что принадлежит Богу?». Уже здесь становится понятным, чему он учит; и в подтверждение того, что мы не ошиблись [с вердиктом], он объясняет это развернуто и более подробно. «Для того чтобы это стало более очевидным, — говорит он, — мы должны обсудить это несколько шире. Ибо мы утверждаем, что возможности кого-либо [из людей] заключаются не столько в силе его воли, сколько являются необходимостью [самой человеческой] природы». И он иллюстрирует это различными примерами и сравнениями. «Предположим, я могу говорить. То, что я могу говорить, не мое [это свойство природы человека]; но то, что я говорю, — мое, то есть [говорить – это] по моей собственной воле; и поскольку то, что я говорю, — мое, я могу делать и то, и другое, то есть: и говорить, и не говорить. Но так как то, что я [вообще] могу говорить, есть не мое, т.е. [не зависит от] моей воли, то необходимо, чтобы я всегда мог говорить; так что если бы я захотел не иметь [самой] возможности говорить, я не мог бы не быть в состоянии говорить, если бы только я не потерял тот орган речи, с помощью которого можно выполнять эту функцию». Действительно, можно было бы сказать и о других средствах, которыми человек при желании лишает себя возможности говорить, не отнимая того члена, которым мы говорим. Например, если случается так, что пропадает голос, никто не может

поговорить имеющимися органами речи, ибо голос человека не является органом; одним словом, любому внутреннему члену может быть нанесен вред без самой его потери. На это, впрочем, нам могут возразить, что причинить вред – тоже значит потерять [способность речи]. Как это, например, можно сделать, замотав нам чем-нибудь рот, что совершенно лишит нас возможности говорить, хотя в нашей власти останется возможность открывать и закрывать его, поскольку целостность органов сохранится.

54. Естественная необходимость не отнимает воли

Посмотрим теперь, что из всего этого у него следует. «Все, что обусловлено естественной необходимостью, — говорит он, — лишено рассуждения и выбора свободной воли». И возникает вот какой вопрос. Слишком абсурдно было бы говорить, что желание быть счастливыми не принадлежит нашей воле, потому что мы вообще не можем этого ни желать, по какому-то неведомому побуждению нашей природы; и при этом мы не смеем сказать, что Бог имеет не волю к праведности, а необходимость (в ней), потому что Он не может хотеть грешить.

55. Человеческая воля попадает в естественную необходимость

Обратите внимание также на следующее. «То же самое, — говорит он, — можно сказать о слухе, обонянии или зрении, (а именно, то) что слышать, обонять и видеть — в нашей власти, но способность слышать, обонять или видеть — не в нашей власти, но состоит в естественной необходимости». Либо я не понимаю, что он имеет в виду, либо он сам не понимает. Как это видеть не в нашей власти, если в нашей власти не видеть, ведь в наших силах становиться слепыми, из-за чего мы можем терять самую способность видеть, если захотим? И, наоборот, как в нашей власти видеть, если мы хотим, когда, даже при целостности природы нашего тела и безопасности наших глаз, мы не можем видеть не по своей воле, например, ночью без огня или днем, будучи заперты в каком-то темном месте? То же самое касается того, можем мы слышать или не можем слышать, то есть, находится это не в нашей власти или в принуждении природы; ведь то, что мы слышим или не слышим, происходит по нашей воле, однако при этом насколько неохотно мы вынуждены слушать то, что проникают в наши чувства даже с заткнутыми ушами, как жужжание пилы или хрюканье соседской свиньи? Хотя пример затыкания ушей и показывает, что не в нашей власти не слышать открытыми ушами, но оно же доказывает возможность и такого лишения наших чувства, которое находится в нашей власти. То же относится к его примеру с обонянием («Не в нашей власти уметь обонять или не уметь чувствовать запахи, но в нашей власти», т.е. по свободной воле, «быть обоняющими или не быть обоняющими»); поскольку, когда мы находимся среди тяжелых и неприятных запахов, если бы кто-то поместил нас туда, например, со связанными руками, с полностью сохраненной целостностью и безопасностью наших органов обоняния, мы предпочли бы не чувствовать запаха и не смогли бы этого, ведь как вынуждены дышать, мы так же обоняем и запах, который не хотим.

56. Человеческой воли недостаточно, чтобы не грешить

Таким образом, ложными оказываются как сами его сравнения, так и то, что он хотел подтвердить ими, говоря: «Подобным же образом надо понимать возможность не грешить, (а именно), что наше дело [грешить или] не грешить, а способность не грешить – не наша [но естественная необходимость]». Если бы даже он говорил это о целостной и здоровой природе [первозданного] человека (которой у нас теперь нет, *ибо мы спасаемся надеждой; но надежда, которая видит, — это не надежда. Но если мы надеемся на то, чего не видим, мы терпеливо ждем* (Рим 8:24-25)), он и тогда не сказал бы справедливо, что только нам принадлежит возможность и способность не грешить, хотя грешить всегда в нашей власти; ибо и тогда [в первозданном состоянии человека, чтобы не грешить] была необходима помощь Божия, подобная свету для здоровых глаз, при котором способны видеть все желающие этого. Однако поскольку речь идет об этой жизни, где *тлеющее тело отягощает душу, и земное жилище угнетает ум, много думающий* (Прем 9:15), поразительно, как он может искренно полагать, что даже без помощи лекарственных средств нашего Спасителя можно не грешить, но настаивает на том, что можно не грешить по природе, которая настолько испорчена, что не способна даже увидеть свою порочность.

57. Человек со сломанными ногами у Пелагия не теряет способность ходить

«Поскольку нам свойственно не грешить, — говорит он, — мы можем грешить и не грешить». Что же тогда, если другой скажет: «Потому что нам свойственно не желать несчастья, мы можем желать этого или не желать»? И, тем не менее, мы совершенно не можем этого желать. Ибо кто может желать каким-либо образом быть несчастным, даже если он хочет чего-то другого, что приведет к несчастью против его воли? Или, что гораздо существенней, поскольку Богу свойственно не грешить, осмелимся ли мы сказать, что Он может грешить и не грешить? Мы же далеки от того, чтобы говорить это! Если только мы не полагаем, как думают глупцы, что Он не будет всемогущим, если не будет способен умереть или *отречься от Себя* (2Тим 2:13). Что же тогда говорит он и в чем пытается убедить нас этими риторическими приемами? Далее он продолжает: «Поскольку быть способными не грешить не в нашей власти, если мы выбираем не грешить, мы не можем не быть в состоянии не грешить». Он сказал это в слишком витиеватой и поэтому неясной манере. Но это можно было бы сказать и проще: поскольку не в нашей власти [но в способностях нашей природы] не грешить, хотим мы того или нет, мы можем не грешить. Он не говорит: хотим или не хотим, не грешим, ибо, без сомнения, мы грешим, если хотим; но он утверждает, что хотим мы того или нет, у нас есть возможность не грешить, которая, по его словам, присуща природе (человека). Как о человеке со здоровыми ногами вполне можно сказать: хочет он того или нет, но у него есть возможность ходить; но когда у него переломы, он не сможет ходить, даже если захочет. Природа, о которой он говорит, испорчена: *Чем гордится земля и пепел?* (Сир 10:9). Она калека, она умоляет Врача: *Спаси меня, Господи* (Пс 11:2). Она восклицает с плачем: *Исцели мою*

душу (Пс 40:5). Зачем же он мешает этим мольбам раздаваться, препятствуя будущему исцелению, как если бы это было уже настоящим?

58. Пелагий приписывает человеческой природе неотъемлемую способность не грешить

И вот, что он добавляет, чем думает подтвердить сказанное: «Ибо, — говорит он, — никакая воля не может отнять то, что является врожденным, неотъемлемым от природы». Что же значат эти слова: *Так что вы не делаете то, что хотели бы* (Гал 5:17)? Откуда тогда и это: *Ибо не то (доброе), что хочу, делаю, но (злое), что ненавижу, то делаю?* (Рим 7:15). Где возможность, которая, как доказано, неотделима от природы? Вот, люди делают не то, что хотят. Ведь он говорил именно о том, чтобы людям не грешить, а не о том, чтобы им, скажем, не летать. Вот, человек не делает того, чего хочет, во благо, но делает то, чего не хочет, во зло; желание рядом с ним, но совершение добра не с ним (Рим 7:18). Где та способность, которая, как нас уверяют, неотъемлема от человеческой природы? Ибо этими словами апостол изображает каждого в себе самом, говоря это не о себе лично, но, несомненно, о человеке как таковом. Там же, напротив, утверждается, что от самой человеческой природы неотделима способность не грешить. Что, по невежеству говорящего, означает, что одной человеческой природы Христа могло быть достаточно для Его праведности (и поэтому более чем невежественен тот, кто проповедует это излишне доверчивым, хотя и богобоязненным людям).

59. По мнению Пелагия, благодать — это вполне естественная возможность не грешить

И когда христиане, охраняющие свое спасение, спрашивают его: «Почему ты говоришь, что человек может не грешить без помощи благодати Божией?», он отвечает: «Сама способность не согрешить заключается не столько в силе воли, сколько в необходимости природы». Все, что относится к необходимости природы, несомненно, принадлежит ее Творцу, то есть Богу. «Как же тогда, — говорит он, — можно называть благодатью Божией то, что, как сказано, принадлежит собственно Богу?». И здесь мнение, которое все это время высказывалось им прикровенно, выражается уже открыто. Причина, по которой возможность не грешить он приписывает благодати Божией, заключается в том, что Бог является Творцом человеческой природы, которой, как он говорит, эта возможность врожденна и от которой она неразрывна. Поэтому когда человек хочет, он может это сделать [совершить возможное для своей природы]; а когда не хочет, он этого не делает. Ибо там, где есть неотделимая возможность, с ней не может случиться [какой-либо ущерб по причине] слабости воли, или — вернее — при наличии воли не может быть ущерба в совершении. Но если это так, как же тогда получается, что желание добра присутствует, а совершение не происходит (Рим 7:18)? Ибо если бы тот, кто написал эту книгу, говорил о той природе человека, которая сначала была осуждена и затем спасена, это утверждение еще можно было бы принять [с оговоркою помощи благодати]; но ведь он говорит о «неотделимой возможности», т.е., неотчуждаемой, которую нельзя назвать той природой,

которая могла бы быть повреждена, чтобы искать Врача, который исцелил бы глаза слепых и восстановил бы возможность видеть, которая заблудилась из-за слепоты, потому как этот слепой хочет видеть, но не может. И если он хочет и не может, то это и означает, что воля есть, но (природная) способность утрачена.

60. Противоречие в учении Пелагия о человеческой природе становится видным в вопросе о крещеных и некрещеных

Посмотрим, какие еще преграды он пытается преодолеть, чтобы утвердить свое мнение. Он задает себе вопрос: «Но плоть, скажете вы, против нас, по словам Апостола (Гал 5:17)». И отвечает: «Как же может плоть противоборствовать всякому крещенному, когда, согласно тому же Апостолу, подразумевается, что они (живут) не по плоти? Ибо он говорит: *Но вы не по плоти* (Рим 8:9)». Значит, крещенному плоть не может противоборствовать. Позже мы увидим, правда ли это. Здесь же заметим, что он отступил от защиты природы, поскольку он не мог совершенно забыть, что он христианин, хотя и смутно помнил об этом. Ибо где же в таком случае «неотделимая возможность (не грешить)»? Или некрещенные еще не принадлежат к человеческой природе? Именно здесь он мог бы прозреть и все еще может это сделать. «Как может быть, — спрашивает он, — чтобы плоть враждовала со всяким крещеным?». Значит, с некрещеным плоть может враждовать. И он объясняет как (это происходит), ведь в них точно есть та природа, (возможности) которой он так упорно защищает. По крайней мере, он признает, что в них есть порок, если только в среде крещеных тот больной мог выйти из хлева здоровым, то есть выздороветь в хлеву, куда добрый самаритянин привел его на попечение (Лк 10:30-35). И если он допускает, что плоть противна оным, то пусть подумает, почему это так, если и то, и другое (то есть и плоть, и дух) творение Одного и Того же Творца, которые оба, без сомнения, добры, потому что Он благ; а значит, этот порок мог быть причинен только по собственной воле сотворенного; и чтобы это исцелилось в его природе, нужен Тот же Самый Спаситель, руками Которого эта природа была сотворена. Это Тот Спаситель со Своим лекарством, посредством Которого Слово стало плотью, чтобы Он мог обитать среди нас (1Ин 1:14), и если мы признаем, что нужда в Нем есть в малом и великом, от плачущего младенца до седого старца, все споры между нами по этому вопросу разрешатся.

61. Плоть противится даже крещеному

Теперь рассмотрим, противится ли плоть (в том числе) и крещеному. Кому, спрашивается, это сказано апостолом: *Плоть хочет противоположного духа, и дух — противоположного плоти; ибо сие противоположно друг другу, так что вы не делаете того, что хотите* (Гал 5:17). Он написал это, полагаю, тем же галатам, которым говорит: *Тот, Кто дает вам Духа и производит в вас добродетели, [совершает это] от дел закона или по наставлению в вере* (Гал 3:5)? Отсюда следует, что он говорил с христианами, которым Бог дал Духа, а значит, и с крещеными. А значит, плоть крещеного является (все так же) противящейся (духу), и та возможность (жить без греха), которая, по словам нашего автора, присуща природе неразрывно, отсутствует (в ней

самой по себе). Он же говорит: «Как может быть, чтобы плоть противилась всякому крещеному?». Но, может быть, он понимает здесь под «плотью» ее природу, которая, на самом деле, хороша, а не плотские пороки плоти? Между тем (согласно апостолу) плоть противится даже крещенным. А как противится? – Так, чтобы они не могут делать то, что хотят. Значит, воля присутствует в человеке; но где та «неотъемлемая способность природы»? Так исповедаем же необходимость благодати и воскликнем: *Несчастный я человек! Кто избавит меня от тела этой смерти?* (Рим 7:24). И ответим себе: *благодать Божия через Иисуса Христа, Господа нашего* (Рим 7:25).

62. Благодать, которой создан человек, и благодать, которой он спасается

Ибо, когда у него справедливо спрашивали: «Почему вы говорите, что без помощи благодати Божией человек может быть без греха?», речь шла не о той благодати, которой человек был создан, но о той (благодати), которой он спасается через Иисуса Христа, Господа нашего. Верующие говорят в своей молитве: *Не введи нас в искушение, но избавь нас от зла* (Мф 6:13). Если у них есть возможность (самим быть без греха), то зачем им молиться об этом? И от какого зла они молят их избавить, если, в первую очередь, не *от тела сей смерти*, от которого избавляет только *благодать Божия через Иисуса Христа, Господа нашего* (Рим 7:24-25)? Конечно, не от телесной сущности, которая хорошо, но от плотских пороков, от которых человек не избавляется без благодати Спасителя даже при оставлении тела через его смерть. Но если апостол исповедовал эту истину, почему выше он сказал: *Вижу в членах моих другой закон, противоречащий закону моего разума и порабащующий меня закону греха, который находится в моих членах* (Рим 7:23)? Значит, порок человеческой природы производится непослушанием воли. Поэтому ему разрешено молиться, чтобы он мог исцелиться; а не полагаться на возможности своей природы, которая изранена, уязвлена, измучена, потеряна: ей нужно истинное признание этого, а не ложное отстаивание [ее мнимых способностей]. Поэтому (природе) требуется благодать Божия не та, посредством которой она сотворена, но та, посредством которой она восстанавливается; только эта благодать считается ненужной (у нашего автора), только о ней он упорно молчит. Если бы он вообще ничего не сказал о благодати Божией и не предложил свое решение этого вопроса, чтобы снять с себя обвинения по этому поводу, то можно было бы подумать, что он действительно владеет истинным ответом, но не сказал этого, потому что не все надо говорить везде. Но он сам задал вопрос о благодати и ответил то, что было у него на сердце; и хотя вопрос был сформулирован не совсем так, как мы хотели, его ответ подтвердил наши сомнения на этот счет.

63. В том, что плоть противится духу, проявляется порок природы, а не ее сущность

Затем он пытается многими цитатами апостола, которые не вызывают разногласий, подтвердить что, «под тем, что часто называется им плотью, подразумевается не сущность, но дела плоти». Что же из этого следует? Пороки плоти противятся воле человека; природу никто не обвиняет, Врача же

ищут в отношении ее порока. Но что означает его вопрос: «Кто сотворил дух человека?», и его ответ на него: «Несомненно, Бог»? Равно как и другой его вопрос: «Кто создал плоть?», и ответ: «Тот же, верую, Бог»? И третий его вопрос (того ж рода): «Хорошо ли, что Бог создал то и другое?», на который он отвечает: «В этом нет сомнения». Также он вопрошает: «Не обе ли вещи, которые создал благой Творец, хороши?», и отвечает: «Ему нужно доверять». Из всего этого он заключает: «Итак, если и дух добр, и плоть хороша, будучи сотворенными благим Творцом, то как же возможно, чтобы два блага могли быть противоположны друг другу?». Между тем все рассуждения этого человека были бы разрушены, если бы его спросили: «Кто создал тепло и холод?», на что он вынужден был ответить: «Без сомнения, Бог». И без наводящих вопросов ему не составит труда определить, можно ли сказать, что эти вещи нехороши, и не кажутся ли они противоречащими друг другу. Возможно, на это он возразит: «Это качества сущности, а не сущности», что резонно. Однако эти качества являются естественными, они, несомненно, принадлежат творению Божьему, ибо о сущностях говорится, что они противоречат друг другу не сами по себе, а по своим качествам, как вода и огонь. И что, если с плотью и духом так же? Мы вовсе не утверждаем этого, но говорим это для того, чтобы показать, что его рассуждение не было закончено верным умозаключением. Ибо эти противоположности могут не противоречить друг другу, но взаимно смягчаться и производить хороший климат, так же как в сухости и влажности тела, холоде и жаре, или в умеренности всего этого состоит хорошее телесное здоровье. Но то, что плоть противится духу, так что мы не делаем того, что хотим (Гал 5:17), – это порок (противоестественное), а не природа (естественное). И чтобы их вражда закончилась, необходима исцеляющая благодать.

64. Наконец Пелагий признает, что человеческая природа нуждается во Христе как врач

В самом деле, как могут эти два блага, сотворенные добрым Богом, противоречить друг другу в некрещеных людях, вопреки его рассуждениям? Или он сожалеет, что сказал это, потому что сделал это только из уважения к христианской вере? Ибо когда он сказал: «Возможно ли, чтобы плоть была противящейся уже крещеному?», он допустил, что плоть может противляться некрещеному. Иначе, зачем он добавил «уже крещеный», когда мог бы сказать и без этого: «Как может плоть быть противящейся кому-либо?», и в доказательство этого привести свое рассуждение о том, что оба эти добра созданы благим Творцом и потому не могут быть противны друг другу? В таком случае, некрещеные, противление плоти которых он признает, должны приступить к нему со своими вопросами и сказать: «Кто сотворил дух человека?», а он должен ответить: «Бог». Также они спросят: «Кто создал плоть?», и он ответит: «Тот же, верую, Бог». И на третий их вопрос: «Благ ли сотворивший их обоих?», он бы ответил: «Несомненно». И последнее, что им осталось спросить: «Значит, обе вещи, которые создал благой Творец, хороши?», и он это признает. Тогда они приставят ему меч к горлу, воспользовавшись его заключением и сказав: «Если же дух добр и плоть

хороша, будучи сотворенными благим Творцом, то возможно ли, чтобы два добра могли быть в противоречии друг с другом?». Тут, может быть, он ответит: «Прошу прощения, я не должен был говорить, что плоть не может противиться всякому крещеному, потому что тем самым я невольно свидетельствовал против вас, некрещеных, поэтому без всякого исключения мне следовало бы сказать, что плоть не противится никому». Вот, в чем он ограничивает себя, в том, что не хочет воскликнуть с Апостолом: *Кто избавит меня от тела этой смерти? Благодать Божия через Иисуса Христа, Господа нашего* (Рим 7:24-25). «Но почему, — говорит он, — уже крестившись во Христа, я должен так восклицать? Так кричат те, кто еще не воспринял такого благословения, чьи голоса изобразил апостол; если они вообще так говорят». Потому что его апология природы не позволяет им взывать такими словами. Ибо (для него) нет природы (одного качества) в крещеном и природы (другого качества) в некрещеном. Если же позволительно признать порочность хотя бы в одном разряде, чтобы они не плакали без причины: *Кто избавит меня от этого тела смерти*; то пусть им помогут и в следующем: *благодать Божия через Иисуса Христа, Господа нашего*; и будет признано, наконец, что человеческая природа нуждается во Христе как во Враче.

65. Благодать необходима человеку, чтобы остаться безнаказанным за прошлые грехи и быть сильным и крепким, чтобы не согрешить в дальнейшем

Теперь спросим, когда природа потеряла ту свободу, которую она желает получить, говоря: «Кто избавит меня?» (Рим 7:24), ибо никто не находит вины в самой сущности тела, поскольку добрую природу тела, как и души, следует приписать Богу как их благому Творцу, и когда говорят, что желают избавиться от «тела сей смерти», конечно, говорят о пороках тела. Ибо смерть тела отделяет нас от него; но пороки духа, заразившегося от тела, остаются с ним, за что полагается справедливое наказание, которое тот богач нашел в аду (Лк 16:22-26). От этого, конечно, не мог избавить себя тот, кто говорит: *кто избавит меня от тела смерти сей?* Но где бы он ни утратил эту свободу, воля, конечно, неотделима от природы, он имеет эту силу благодаря естественной возможности, он может хотеть по свободной воле. Почему он стремится к таинству крещения? Неужели только из-за прошлых долгов, чтобы они были прощены, поскольку их нельзя исправить? Но человек продолжает плакать о том, о чем он плакал. Ибо он не только желает, чтобы по милости ему быть безнаказанным за прошлое, но и чтобы он стал силен и крепок на будущее, чтобы не согрешить. Ибо он наслаждается законом Божиим по внутреннему человеку, но в членах своих видит другой закон, противный закону ума своего (Рим 7:22-23); он видит, что он есть, а не вспоминает, чем он был; его давит настоящее, а не воспоминание о прошлом. Он видит не только то, что ему противостоит, но и то, что он попал в рабство закона греха (Рим 7:23), который находится в его членах; а не то, чем он был. Вот почему он восклицает: «Бедный человек, кто избавит меня от тела этой смерти?» (Рим 7:24). Ему нужно молиться, нужно взывать о помощи самого могущественного Врача. Зачем отвергать его восклицания? Почему несчастному запрещено

просить милости у Христа, ведь это делается христианами? И когда даже те, кто ходил со Христом, пытались воспрепятствовать слепому просить Его света криком (Мк 10:46-52); Он среди всего этого шума слышал его плач. И ответом на него была: *Благодать Божия через Иисуса Христа, Господа нашего* (Рим 7:25).

66. Благодать необходима всем, крещеным и некрещеным

Более того, если мы добьемся от него хотя бы того, что еще некрещеные должны молить о помощи благодати Спасителя, то это уже будет весомым доводом против его ложного мнения, будто бы силы природы и свободной воли самодостаточны; ибо они недостаточны тому, кто говорит: *Несчастный я человек! Кто избавит меня?* (Рим 7:24). Или о том, кто все еще требует освобождения, нужно сказать, что он имеет полную свободу? Иными словами, необходимо рассмотреть, творят ли даже крещеные добрые дела, которые хотят, без сопротивления похоти плоти. О чем упоминает и сам наш автор, завершая свое толкование этого фрагмента: «Как мы сказали, — говорит он, — слова: *Плоть желает противного духу* (Гал 5:17), надо понимать как относящиеся не к сущности плоти, но к ее делам». Мы тоже говорим, что это сказано не о сущности плоти, но о делах, происходящих от плотской похоти, то есть от греха, которому Он повелевает не царствовать в нашем смертном теле, дабы мы не повиновались его желаниям (Рим 6:12).

67. Страх закона и дух любви

Напомним еще раз, что уже крещеным было сказано: *плоть желает противного духу, а дух – противного плоти, так что вы не можете делать то, что хотели бы* (Гал 5:17). А чтобы они не были обескуражены предстоящей битвой или чтобы у них не сложилось мнение, что он заранее дал отпущение греху, он прибавляет: *Но если вы водимы Духом, то вы больше не под законом* (Гал 5:18). Ибо под законом находится тот, кто из страха перед наказанием, которым грозит закон, а не из любви к праведности, побуждает себя воздерживаться от дел греха; ибо он еще не свободен и не отчужден от воли ко греху. Ибо он виновен по своей воле, которой он предпочел бы, если бы было возможно, чтобы того, чего он боится, не существовало, дабы свободно делать то, чего он тайно желает. Поэтому апостол говорит: *если вы Духом водитесь, то вы не под законом* (Гал 5:18); даже под законом, внушающим страх, но не дающим милостыни, которая есть *любовь Божия, распространяющаяся в наших сердцах*, не буквой закона, но *Духом Святым, данным нам* (Рим 5:5). Это закон свободы, а не рабства; это по любви, а не из страха, о чем говорит и апостол Иаков: *Но кто вникнет в совершенный закон свободы...* (Иак 1:25). Поэтому и он уже не боялся закона Божия, как раб, но радовался ему по внутреннему человеку; однако он видел в своих членах еще один закон, противоречащий закону его разума. Так и здесь: *Если вы Духом водитесь*, говорит, *то вы уже не под законом* (Гал 5:18). Поскольку каждый, кто руководим Духом, уже не под законом, поскольку он наслаждается законом Божиим, а не живет под страхом закона, потому что в страхе есть мучение (1Ин 4:18), а не удовольствие.

68. Пелагиане дают такую силу воле, что отнимают у благочестия молитву

Поэтому, если мы понимаем правильно, мы благодарим за исцеление наших внутренних членов и должны молиться за дальнейшее исцеление, чтобы мы могли наслаждаться уже абсолютным здоровьем, к которому ничего нельзя добавить, совершенной сладостью Божией и полной свободой. Мы не отрицаем, что человеческая природа может существовать без греха, ибо мы не должны каким-либо образом отрицать, что она может быть усовершенствована, но совершение этого мы исповедуем благодатью Божией через Иисуса Христа, Господа нашего (Рим 7:25); мы говорим, что праведной и блаженной она делается с помощью Того, Кем она была создана. Исходя из чего, легко опровергнуть то решение, который наш автор находит в вопросе «противостояния нам дьявола». Здесь мы можем воспользоваться его же собственными словами: «Спротивляйтесь ему, и он убежит. *Противостаньте дьяволу*, говорит блаженный Апостол, *и он убежит от вас* (Иак 4:17). Из чего можно видеть, какой вред он может причинить тем, от кого он бежит, или какой силой его следует считать обладающим, если он побеждает только тех, кто не сопротивляется ему». С чем, повторим, следует согласиться, ибо нельзя сказать вернее. Однако разница между нами и ними в том, что для способности противостоять дьяволу мы не только не отрицаем, но даже исповедуем, что нам следует просить помощи Божией; ибо, чтобы нам противиться дьяволу и чтобы он убежал от нас нам, конечно, нужно молиться Ему и просить: *не введи нас в искушение* (Мф 6:13); поэтому и Сам Он увещевает нас, как бы император, увещевающий воинов и говорящий: *Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть вам в искушение* (Мк 14:38).

69. Молчание Пелагия о благодати

В ответ тем, кто говорит: «А кто не захотел бы быть без греха, если бы это было отдано во власть человека?», он справедливо замечает, что, тем самым, «они признают, что это возможно, потому что многие, если не все, хотят этого». Однако, как было сказано, вопрос в том, как именно это возможно. То есть, *благодатью Божией через Иисуса Христа, Господа нашего* (Рим 7:25), о которой он нигде не захотел сказать, что нам должна быть оказана помощь, о которой мы молимся, чтобы не согрешать. Если он допускает это втайне, то пусть простит тех, кто подозревает обратное. Но он сам дает почву этим подозрениям, сталкиваясь с таким количеством нападок и все же не желая открыто исповедовать истину. Ибо недостаточно того, что он сказал, взявшись трактовать и раскрывать этот вопрос, когда против него были выдвинуты возражения со стороны оппонентов. Потому что он решил защищать одну только природу и утверждать, что человек создан таким образом, что может не грешить, если он этого хочет, и благодаря тому, что он так создан, он определил эту способность как принадлежащую благодати Божией, по которой возможно, что если человек не хочет грешить, то и не грешит; но при этом он не захотел сказать что-либо о том, что сама природа была испорчена грехом и исцеляется *благодатью Божией через Иисуса Христа нашего Господа* (Рим 7:25) и что без ее помощи ей недостаточно самой себя [чтобы не согрешать

снова].

70. Совершенствование человека несомненно только через благодать

Среди истинных и благочестивых христиан правомерен вопрос: был ли, есть или может ли быть в этом мире кто-то, кто жил настолько праведно, что вообще не имел греха; хотя никто, конечно, не сомневается, что это возможно после этой жизни. Более того, даже и в отношении этой жизни об этом можно было бы не спорить. Ибо хотя мне и не кажется возможным иначе понимать написанное: *не будет оправдан в Твоих глазах никто из живущих* (Пс 142:2) и другое, подобное этому, однако можно показать, что эти ветхозаветные свидетельства нужно понимать иным [новозаветным] образом, а именно, что совершенная и полная праведность, к которой совершенно невозможно было приобщиться и которой не могло быть в прежнее время в том, кто жил в этом теле, стала возможной теперь и в будущем, и даже среди гораздо большего числа людей, которые не сомневаются, что надлежит им до последнего дня этой жизни истинно говорить: *прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим* (Мф 6:12), ибо они верят, что их упование на Христа и Его обещания истинно и непоколебимо! И никаким иным образом, кроме как с помощью благодати распятого Спасителя Христа и дара Его Духа, никто не достигает полнейшего совершенства или кого-либо преуспевания в истинной и благочестивой праведности; и я не знаю, можно ли отрицающих это по праву отнести к числу христиан.

71. Анонимные свидетельства в пользу Пелагия

Что касается других свидетельств, которые он приводит и которые даже не относятся к каноническим Писаниям, но являются отрывками трактатов неких кафолических авторов, я хотел бы согласиться с теми, кто говорит, что он только использовал их (в собственных целях, тогда как) сами они таковы, что не противоречат ни нашему мнению, ни его. Здесь он даже хотел добавить кое-что из моих книг, сочтя меня также человеком, который, по его мнению, достоин упоминания вместе с другими [его единомышленниками]. Поэтому я не должен быть неблагодарным, так как я не хочу, чтобы он ошибся в своем дружелюбии, с которым он оказал мне эту честь. По поводу первой из приводимых им цитат (могу сказать лишь то, что) я не прочитал имени того, кто это сказал, либо потому, что он его не написал, либо потому, что в присланной вами рукописи оно по случайности не указано. Кроме того, в отношении таких сочинений я свободен в суждениях (ибо безоговорочно соглашаться следует только с каноническими текстами), тем более что ничто в высказываниях этого анонимного автора не вызвало моего беспокойства. «Учитель добродетели должен быть максимально похожим на человека, победившего грех, чтобы он мог научить других, что человек способен побеждать грех» [Lattanzio. *Divinae Institutiones*. 4, 24]. О ком бы ни было это сказано, автор может сам это объяснить; мы же, в свою очередь, не сомневаемся, что Христос вовсе не имел в Себе греха, чтобы побеждать его (2Кор 5:21), ибо Он родился в подобии греховной плоти (Рим 8:3), а не в плоти греха. Другая цитата (того же автора) звучит так: «И еще: Он хотел научить нас, что грехи как желания плоти совершаются не по необходимости, а по

намерению и воле» [Lattanzio. *Divinae Institutiones*. 4, 25]. Я понимаю под этими «похотями плоти» (если они не названы здесь незаконными) естественные желания, как-то: голод, жажда, отдых от усталости и тому подобное. Хотя из-за них, [сами по себе] непорочных, некоторые впадают в [уже настоящие] грехи; этого не происходило у Спасителя, ибо в Евангелии мы видим, что первые были в Нем по подобию греховной плоти.

72. Свидетельства св. Хилария

Также он приводит слова блаженного Хилария: «Ибо только посредством духа, усовершенствованного и измененного в бессмертное состояние, которое предназначено только для чистых сердцем, мы увидим то, что бессмертно в Боге» [Ilario. *Comment. in Mt.* 4, 7], как свидетельство того, что человек может быть чист сердцем, что не противоречит тому, что и мы говорим, и я не знаю, чем это может поспособствовать нашему оппоненту. Потому что никто не отрицает это, но [как возможное] *благодарью Божией через Иисуса Христа, Господа нашего* (Рим 7:25), а не только свободой воли. Также упоминается другой отрывок: «Какое Писание читал Иов, чтобы воздерживаться от всякого зла? Он поклонялся Богу посредством одного своего ума, не смешанного с пороками, и такое поклонение явилось надлежащим делом праведности» [Ilario. *Comment. in Mt.* 4, 7]. Он говорит о том, что сделал Иов, а не о том, что он был совершенен в этом, или не о том, что он сделал то, что он сделал, без благодати Спасителя, о Котором он также пророчествовал (Иов 19:25). Ибо даже тот, у кого есть грех, к кому он подкрадывается как неудобная мысль, не должен позволять ему воцариться в себе (Рим 6:12), не давая ему дойти до конца и воздерживаясь от всякого злого дела. Но одно дело – не иметь греха, другое – не подчиняться его желаниям; одно дело исполнить веленное: *Не пожелай* (Ис 20:17) и другое дело — сделать хотя бы то, что также написано, через известное усилие воздержания: *По похотям твоим не пожелай* (Сир 18:30); однако никто из них не говорит, что может быть праведен без благодати Спасителя. Таким образом, поступать праведно в истинном поклонении Богу — значит бороться с внутренним злом похоти, тогда как быть совершенным означает вообще не иметь (этого) противника. Ибо тот, кто сражается, все еще находится в опасности, и иногда его ранят, даже если он не убит; а у кого нет противника, тот радуется полному миру. И поистине безгрешным называется тот, в ком не обитает грех, а не тот, кто говорит по воздержанию от злых дел: *Я не делаю того, но живущий во мне грех* (Рим 7:20).

73. Другие свидетельства св. Хилария

Ибо и сам Иов не молчит о своих грехах, и, конечно, этот наш друг справедливо говорит, что смирение ни в коем случае не следует ставить на сторону лжи. И уже то, что Иов исповедовал свои грехи, делало его истинным поклонником Бога [«справедливым и богобоязненным и удалявшимся от зла» (Иов 1:1)]. И сам Хиларий, толкуя отрывок из псалма, где сказано: *Ты низлагаешь всех, кто отступил от Твоих уставов* (Пс 118:118), говорит: «Ибо если бы Бог отвергал грешников, то непременно отверг бы всех, потому что нет никого без греха. Поэтому Он отвергает (только) отступающих от Него, которых называет отступниками» [Ilario. *In Ps.* 118, 15, 10]. Видите, он не

сказал, что никто не был без греха, как если бы речь шла только о прошлом, но – что нет никого без греха. Поэтому, как я уже сказал, у нас нет противоречий; ибо кто-то не уступает самому апостолу Иоанну (который говорит: *Если мы скажем, что греха у нас нет* (1Ин 1:8), а не «у нас не было»), то как он уступит епископу Хиларию? Исповедую благодать Христову, без которой никто не оправдывается по одной свободной воле природы. Которую и он исповедует ее, покоряясь Тому, Кто говорит: *Без меня ничего не сможете сделать* (Ин 15:5).

74. Свидетельство св. Амвросия

Затем святой Амвросий в том своем отрывке, который цитируется [Ambrogio. *Expos. in Ev. Lc. 1, 17*], на самом деле, противостоит тем, кто говорит, что человек не может существовать без греха в этой жизни. Ибо, чтобы показать это, он воспользовался примером Захарии и Елизаветы, которые упоминаются в Евангелии как беспорочно поступавшие по всем постановлениям закона (Лк 1:6). Но разве он отрицает при этом, что это совершалось по *благодати Божией через Иисуса Христа, Господа нашего* (Рим 7:25)? Верой в Которого, без сомнения, жили все праведники и до Его страданий, обеспечивших дарование нам Святого Духа, Которым любовь Божия разливается в сердцах наших (Рим 5:5), которой праведен всякий праведник. Тот же епископ, упомянув о Духе, увещевает также обретать молитвы (свидетельствуя таким образом, что одной воли недостаточно без божественной помощи), говоря в своем гимне: «Тем, кто усердно ищет, Он дает обрести Святого Духа» [Ambrogio. *Гимн. 3, 7-8*].

75. Другие свидетельства св. Амвросия

Упомяну еще кое-что из того же произведения св. Амвросия, из которого наш оппонент привел только то, что, по его мнению, следовало. «*Этому, — говорит он, — были очевидцами* (Лк 1:2-3). Но, возможно, сам он не был этому очевидцем, потому что он не заявляет, что это было видимо им самим. Ибо это бывает не по одной лишь воле человека, но так, как угодно Богу. Или так, как сказал апостол: *Христос говорит во мне* (2Кор 13:3), Который так творит добро, чтобы и мы [не видевшие Его] были этому очевидцами, как и все те, кого Он милует и призывает. И потому тот, кто следует за Христом, может, когда его спрашивают, почему он христианин, ответить: *я был этому очевидцем*. Когда он говорит это, он не отрицает Божие предвидение, ибо Бог приготовляет волю человека. И как славится Бог святым, так и благодать Божия» [Ambrogio. *Expos. in Ev. Lc. 1, 10*]. Вот что должен знать человек, чтобы наслаждаться словами Амвросия: «воля человека уготована Богом», и не имеет значение, кем и когда это должно быть исполнено, только бы при этом не было никаких сомнений в том, что этого нельзя сделать без благодати Христовой. Многие слова Амвросия были им процитированы, но самые важные остались без внимания! Ибо когда он сказал: «Поскольку Церковь собрана из язычников, то есть из грешников, то как может она быть не запятнана, если прежде благодатью Христовой не омыта от всякого греха, а затем имеет силу воздерживается от греха?», то понятно, почему он не захотел продолжить цитату. Ибо далее Амвросий сказал: «Не с самого начала

непорочной (ибо это невозможно для человеческой природы), но по благодати Божией и по Его качеству, потому что она уже не грешит и остается непорочной» [Ambrogio. *Expos. in Ev. Lc.* 1, 17]. И разве не понятно, почему он не процитировал до конца? Подобное, конечно, делается и другими (с той целью), чтобы Святая Церковь могла (стремиться) достичь той непорочной чистоты, которой желают все святые, которая в будущем веке будет вести пречистую жизнь в божественной вечности, не смешанная ни с какими злыми людьми, ни с каким законом греха, противостоящим закону разума. Но разница в том, что он оставляет безо всякого внимания то, на чем в соответствии с Писанием, делает ударение епископ Амвросий: «Ни от начала непорочной, ибо это невозможно для человеческой природы». Ибо, конечно, говоря «с начала», епископ имеет в виду наше рождение от [ветхого] Адама. Ибо сам Адам, несомненно, был сотворен непорочным; но в тех, которые по природе являются детьми гнева (Еф 2:3), беря от него то, что в нем испорчено [грехопадением], св. Амвросий определил, что «с самого начала» невозможно человеческой природе быть безупречной.

76. Свидетельство св. Иоанна Златоуста

Также он приводит мнение Иоанна, епископа Константинопольского, который говорит, «что грех – это не сущность, а злое деяние». Кто это отрицает? «И поскольку это неестественно, то и против этого дан закон, потому что грех происходит от свободы воли». И кто может это отрицать? Но речь идет о человеческой природе в ее падшем состоянии и благодати Божией, которой она исцеляется Врачом Христом, в Котором она не нуждалась бы, если бы была здорова. Ибо он защищает ее именно как здоровую, или как способную не грешить по свободной воле, которой якобы для этого достаточно.

77. Свидетельства Ксиса

Какой христианин не знает и того, что сказал блаженнейший Ксис, епископ Римской Церкви и мученик Господень, о котором он также упоминает: «Бог предоставил людям свободу своей воли, чтобы, живя чисто и без греха, они могли уподобиться Богу». Только о самом решении прислушаться к Призывающему и поверить Ему человеку нужно просить помощи Того, в Кого он верит [как в Способного сделать так], чтобы ему не согрешить. Ибо когда он говорит: «Да будут подобны Богу», то [это означает, что] они станут подобны Богу через любовь Божию, которая разливается в сердцах наших не по возможности природы и не по свободной воле, которая есть в нас, но действием Святого Духа, данным нам (Рим 5:5). И как говорит тот же мученик: «Чистый ум – святой храм Божий, и лучший жертвенник – чистое и безгрешное сердце», ибо кто не знает, что чистое сердце доводится до этого совершенства, если внутренний человек обновляется день ото дня (2Кор 4:16) силою благодати Божией через Иисуса Христа, Господа нашего (Рим 7:25). Равным образом и то, что «целомудренный и безгрешный человек получил власть от Бога быть сыном Божиим», конечно, предупреждает о том, что когда человек станет таким целомудренным и безгрешным (а что касается того, где и когда это должно случиться, об этом можно было бы сказать отдельно, но для благочестивых несомненно, что это не может быть сделано без Посредника

между Богом и людьми Человека Иисуса Христа (1Тим 2:5)), так вот на этот счет Ксисст благоразумно предупреждает, чтобы, когда каждый делается таковым и, тем самым, справедливо причисляется к сынам Божиим, не думалось, что это была его сила, но что он получил сие по благодати от Бога, не имея этой силы в своей испорченной и извращенной природе, как сказано в Евангелии: *Всем, кто принял Его, Он дал силу стать детьми Божиими* (Ин 1:12), чем они, конечно, не были по природе и никогда не могли бы стать, если бы не получили по Его благодати силу такого рода. Это сила, на которую способна только сила духа божественной любви, которая находится в нас благодаря Святому Духу, данному нам (Рим 5:5).

78. Свидетельства Иеронима

Также он ссылается на толкование евангельского отрывка преподобного пресвитера Иеронима. *«Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят* (Мф 5:8). Это те, кого не обличает совесть в каком-либо грехе», – говорит он и добавляет: *«Чистый [Господь] видится чистым сердцем, храмом Божиим не может быть что-либо оскверненное»* (Girolamo. Comment. in Ev. Mt 1, 5, 8). Это, конечно, происходит в нас благодаря стремлению, труду, молитве, настойчивости, чтобы мы могли быть приведены Его благодатью через Иисуса Христа, Господа нашего, к тому совершенству, в котором мы можем созерцать Бога чистым сердцем (Рим 7:25). Что касается другой цитаты того же пресвитера: *«Бог создал нас со свободной волей, и ни к добродетели, ни к пороку нас не влечет необходимость; иначе там, где есть необходимость, не будет [заслуженного] венца [за добродетель]»*, то кто не признает этого, кто не принимает этого всем сердцем, кто станет отрицать это в отношении первозданной человеческой природы? Но суть в том, что чтобы [всегда] поступать правильно, необходима свобода [божественной] любви [к добру], а не необходимость [человеческой] природы.

79. Печальная необходимость грешить

Вернемся к апостольскому изречению: *любовь Божия разливается в сердцах наших Духом Святым, данным нам* (Рим 5:5). От Кого это, как не от Того, Кто *вознесся на высоту, пленил [плен] и дал дары человекам* (Еф 4:8)? Теперь же, когда существует известная необходимость грешить из-за порока природы, а не из-за ее сущности, пусть человек услышит и научится говорить Богу, чтобы избавиться от этой необходимости: *выведи меня из моих бед* (Пс 24:17). Потому что в такой молитве происходит борьба с искушителем, враждующим с нами посредством этой необходимости, и только по обильной благодати через Господа нашего Иисуса Христа (Рим 5:5) эта злая необходимость будет удалена от нас и даруется полная свобода.

80. Свидетельства, которые Пелагий извлек для себя из сочинений самого Августина

Перейдем к нам самим. «Кроме того, – говорит он, – в книге епископа Августина “О свободе воле” сказано: “Какова бы ни была причина воли, если ей нельзя сопротивляться, она отдается ей без греха; а если может, то она не поддается ей, и не согрешит. Может быть, это ведет к греху по неосторожности

или заблуждению? В таком случае пусть остерегается, чтобы не быть обманутым. Неужели обман настолько велик, что его вообще нельзя избежать? Если так, то нет грехов. Ибо кто грешит в том, чего никак нельзя избежать? Но грех все-таки совершается, следовательно, его можно избежать» [Augustin. *De libero arbitrio*. 3, 18, 50]. Я признаю, что это мои слова. Но пусть и он тоже соизволит признать все сказанное мною выше, ибо речь идет о благодати Божией, подаваемой нам через Посредника как лекарство, а не о невозможности праведности. Следовательно, этой невозможности (какой бы то ни была ее причина), безусловно, можно сопротивляться. Ведь именно в этом мы просим помощи, говоря: *не введи нас во искушение* (Мф 6:13); и мы не обратились бы за помощью, если бы считали, что никак не сможем сопротивляться. Греха можно избежать, но – полагаясь на Того, Кого невозможно обмануть. Поэтому к этому же избеганию греха относятся и слова: *прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим* (Мф 6:12). Ибо двояким образом предотвращается зло болезни и в теле: и так, чтобы оно не случилось; и так, чтобы случившееся быстро излечилось. И чтобы этого не произошло, будем осторожны, говоря: *не введи нас во искушение*; а чтобы скорее исцелиться, позаботимся сказать: *прости нам долги наши*. Следовательно, независимо от того, угрожает ли оно или уже существует [в нас], его можно избежать [или избавиться от него].

81. Августин объясняет свои слова вопреки Пелагию

Но для того, чтобы мое мнение по этому поводу стало достаточно ясным не только ему, но и тем, кто не читал моей книги «О свободе воли» (или кто не читал ни моей, ни его), я должен сказать, что если бы он точнее передал ее смысл в своей книге, то между нами не осталось бы никакого спора на этот счет. Ибо сразу же после тех слов, которые он процитировал, я намеренно сделал оговорку во избежание превратного понимания: «И все же некоторые действия не одобряются, даже когда они совершаются по невежеству, и считаются заслуживающими наказания, о чем мы читаем у божественных авторитетов» [Augustin. *De libero arbitrio*. 3, 18, 51]. И, приведя несколько таких примеров, я сказал то же самое о грехах по немощи: «Некоторые действия также заслуживают неодобрения, хотя и совершаются по необходимости; например, когда человек хочет поступать правильно, но не может. Отсюда слова: *Ибо не то доброе, что хочу, делаю, но то злое, что ненавижу, то делаю* (Рим 7:19)» [Augustin. *De libero arbitrio*. 3, 18, 51]. После других цитат из Священного Писания далее говорится: ««Но все эти укоризненные голоса исходят от этого осуждения смерти. Ибо если это наказание не человека, но природы, то это не грехи». И потом немного ниже: «Следовательно, это справедливое наказание происходит от осуждения человека. Не следует удивляться и тому, что либо по невежеству он не имеет свободной воли выбирать добро, чтобы его делать, либо сопротивляясь плотской привычке (которая привилась смертному естеству законом преемственности), хотя он и видит, что должен делать, и хочет, и не может исполнить это. Ибо самое справедливое наказание за грех состоит в том, чтобы человек потерял то, что он не захотел использовать во благо, хотя и мог бы безо всякого труда, если

бы захотел, и поэтому он теряет такую способность уже, когда хочет. Ибо таковы два наказания для души всякого грешника: невежество и затруднение [в делании добра]. От невежества происходит заблуждение, которое бесчестит; затруднения приносят мучения. Но принимать ложь за истины, чтобы заблуждаться против своей воли, и мучиться плотскими узами, чтобы не мочь удержаться от похотливых дел, не есть первозданная природа человека, но наказание проклятых. Ибо когда мы говорим о свободе воли, мы говорим о творении, а именно, о том, каким человек был создан» [Augustin. *De libero arbitrio*. 3, 18, 51]. Таким образом дается ответ тем, кто возражает против невежества и затруднений этого рода, передающихся по наследству как природные недостатки от первого человека. «Таковым будет отвечено, чтобы они умолкли и перестали роптать на Бога. Возможно, они жаловались бы справедливо, если бы не было Победителя человеческого заблуждения и похоти; но так как Он присутствует везде, Тот, Кто многими способами призывает противящихся служить своему Господу, учит верующего, утешает надеющегося, ободряет прилежного, помогает подвизающемуся, слушает просящего; ваша вина не в том, что вы не знаете, но в том, что вы не хотите узнать то, чего не знаете; и не в том ваша вина, что не перевязываете свои раны, но в том, что вы презираете желающих их исцелить» [Augustin. *De libero arbitrio*. 3, 19, 53]. Вот о чем я увещевал, насколько мог, о том, как жить правильно и не упразднить благодати Божией, без которой человеческая природа, уже помраченная и испорченная, не может быть просветлена и исцелена. В этом вся суть этого вопроса, чтобы мы своей апологией извращенной природы не разрушили благодать Божию, которая во Христе Иисусе, Господе нашем. О чем я сказал далее: «По-разному мы говорим и о самой природе: либо когда говорится собственно о природе человека, в которой он непорочно стал первым в своем роде, либо — о той природе, в которой мы рождаемся невежественными и подчиненными плоти по наказанию проклятого, как сказано у апостола: *Ибо мы по природе были детьми гнева, как и все остальные* (Еф 2:3)» [Augustin. *De libero arbitrio*. 3, 19, 54].

82. Как побудить людей к вере, к покаянию, к преуспеванию

Поэтому, если мы хотим христианскими увещеваниями «пробудить и воспламенить холодные и ленивые души к праведной жизни», мы должны, прежде всего, призвать их к вере, благодаря которой они станут христианами и подчинятся имени Того, без Кого они не могут спастись. А если они уже христиане и пренебрегают праведной жизнью, то их следует увещевать страхами и воодушевлять похвалами в качестве награды; и конечно, мы должны призывать их не только к добрым делам, но и к благочестивым молитвам, и наставлять их в здравом учении, чтобы они могли и благодарить [Бога] за то, что решили жить хорошо, и за то, что сделали что-либо без затруднения, а когда почувствуют какое-либо затруднение, чтобы самыми верными и настойчивыми молитвами и готовыми делами милосердия они упорствовали в получении облегчения от Господа. И меня не слишком заботит то, кто преуспевает таким образом, кем, где и когда совершается этот путь к

совершенной праведности; но где бы и когда бы это ни происходило, я утверждаю, что это возможно только по благодати Божией через Иисуса Христа, Господа нашего (Рим 7:25). И когда они, действительно, достигнут того, что не будут иметь греха, то они не должны уже говорить, что имеют грех, чтобы им не лишился истины, так же как тем, которые, имея грехи, говорят, что у них их нет (1Ин 1:8).

83. Бог не повелевает ничего невозможного, потому что все возможно по Его любви

И «заповеди весьма хороши», если мы используем их законно (1Тим 1:8). Поскольку считается достоверным, что «справедливый и благой Бог не мог повелеть невозможного», нам наставляют и в том, что нам следует делать как посильное, и в том, о чем нам следует просить при затруднении. Действительно, все становится легким по той любви, для которой одной *бремя Христово легко* (Мф 11:30), будучи таковым и для Него Самого. Поэтому сказано: *И заповеди Его нетяжки* (1Ин 5:3); а кому они в тягость, тот должен принять боговдохновенные слова «они не тягостны» за свидетельство того, что и в нем может быть такое расположение сердца, для которого заповеди уже не обременительны, и испрашивать то, чего он пока лишен, чтобы он мог исполнить заповеданное. И то, что сказано Израилю во Второзаконии, если понимать это в благочестивом, святом, духовном смысле, означает, конечно, то же самое, о чем говорит Апостол, упоминая об этом свидетельстве: *Близко к тебе слово, в устах твоих и в сердце твоём* (Втор 30:14) (или «в твоих руках», ибо в сердце человека его духовные руки), и добавляет в пояснении: *то есть слово веры, которое проповедуем* (Рим 10:8). Посему всякий, кто обратится, как заповедано, к Господу Богу своему всем сердцем и всей душой своей (Втор 30:2), не найдет тягостной заповедь Божию. Ибо насколько это тяжело, если это заповедь любви? Ибо человек либо не любит чего-то и поэтому отягощен, либо любит, и тогда он не может быть отягощен. И он любит, если, как предписано Израилю, он всем сердцем и всей душой обратился к Господу Богу своему. Он говорит: *Заповедь новую даю вам, да любите друг друга* (Ин 13:14), и: *Кто любит ближнего своего, тот исполнил закон* (Рим 13:8), и: *Любовь есть исполнение закона* (Рим 13:10). Поэтому также было сказано: *Если бы они шли добрыми путями, они наверняка нашли бы легкими пути праведности* (Прит 2:20). Как же тогда говорится: *По слову уст Твоих, я сохранил трудные пути*» (Пс 16:4), если оба высказывания истинны? Они трудны для страха и легки для любви.

84. Степень любви определяет степень святости

Итак, начало любви – это начало праведности; сильная любовь — это сильная праведность; великая любовь – это великая праведность; совершенная любовь – это совершенная святость, но эта *любовь от чистого сердца, доброй совести и веры не притворной* (1Тим 1:5), которая есть величайшее в этой жизни и ради которой презирается сама жизнь. Но, спрашивается, есть ли, куда ей еще расти после прохождения этой жизни? Ведь где бы и когда бы она ни была настолько полна, что к ней ничего нельзя было бы добавить, она разливается в наших сердцах не силами природы или воли, которые в нас

есть, но данным нам Святым Духом (Рим 5:5), Который также поддерживает нашу немощь и содействует нашему естеству. Ибо это сама благодать Божия через Иисуса Христа, Господа нашего (Рим 7:25), Которому с Отцом и Святым Духом принадлежит благость ныне и присно, и во веки веков. Аминь.

Литература:

1. Агада, Агадот – часть устной Торы. [Электронный ресурс] / URL: [Электронный ресурс] / URL: <https://toldot.ru/agada.html>
2. Антоний (Храповицкий), архиепископ. Догмат Искупления. – Богословский вестник. 1917. №№ 8-12.
3. Архим. Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. М., «Паломник», 1996. – LXXVIII, 449, [1] с.
4. Архим. Алипий (Кастальский-Бороздин), архим. Исайя (Белов). Догматическое богословие (курс лекций). – Сергиев Посад, «Свято-Троицкая Лавра», 2014. – 287 с.
5. Беседы (Омилии) святителя Григория Паламы: [в 3 част.] / пер. с греч. яз. архимандрит Амвросий (Погодин). – Репр. изд. – М., «Паломникъ», 1993. – Ч.1. – 262 с. – Ч. 3. - 259 с.
6. Блаженный Августин. Антипелагианские сочинения позднего периода. – М., «АС-ТРАСТ», 2008. – 480 с.
7. Блаженный Августин. Об истинной религии. Теологический трактат. Минск, 1999. – 1279 с.
8. Блаженный Августин. Трактаты о различных вопросах. – М., «Империиум Пресс», 2005. – 352 с.
9. Блаженный Августин. Творения. В 4 томах. – СПб., «Алетейя»; Киев, «УЦИММ-Пресс», 1998-2000. – Т.2. – 751 с. – Т.3. – 595 с.
10. Блаженный Феодорит Кирский. – М., «Изд. совет Рус. православ. церкви», 2003. Т. 2: Изъяснение псалмов. 2004. – 535 с .
11. Блаженный Феофилакт Болгарский. Благовестник: В 4 т. — Т. 3. Толкование на Евангелие от Луки. — 3-е изд. М., «Издательство Сретенского монастыря», 2013. – 512 с.
12. Блоуэрс П.М. Максим Исповедник и Иоанн Дамаскин о гномической воле (γνώμη) во Христе: ясность и неопределенность [Электронный ресурс] / URL: <https://bogoslov.ru/article/6023990>.
13. Болотов В. Лекции по истории Древней Церкви. — СПб., «Аксион эстин», 2006. — Т.IV. — 600с.
14. Виктор (Островидов), епископ Глазовский. Новые богословы. «Церковь», 1912. № 16.
15. Давыденко В.Ф. Святоотеческое учение о душе человека. Харьков, типография Губернского правления, 1908. — 271 с.
16. Деяния Вселенских соборов. — Казань, 1906. — Т.VI. — 307с.
17. Деяния Вселенских соборов. — СПб., «Воскресение», «Паломник», 1996. — Т.II. — 304с.
18. Догматические послания православных иерархов XVII-XIX веков о православной вере. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. – 269 с.

19. Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в тридцати томах. – Л., «Наука», 1972-1990. – Т.V. – 408 с. – Т.XIV. – 416 с. – Т.XX. – 432 с.
20. Духовный регламент, тщанием и повелением всепресветлейшего, державнейшего государя Петра Первого, императора и самодержца всероссийского, по соизволению и приговору всероссийского духовного чина и Правительствующего Сената, в царствующем Санктпетербурге, в лето от Рождества Христова 1721, сочиненный. / Сост. Феофан (Прокопович). Изд. 1-е. – М., «Синодальная типография», 1856. – 239 с.
21. Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. 2 тт. – СПб: Типография В. Ф. Киршбаума.1907. – 424+720 сс.
22. Из воспоминаний покойного Филарета, митрополита Московского : [из записок А. Горского] – М., Унив. тип. (Катков и К°), 1868. – 36 с.
23. Избранные творения преподобного Максима Исповедника [пер. Сидоров А. И.]. М., «Паломникъ», 2004. – 493 с.
24. Иларион (Алфеев), митрополит. Учение апостола Павла о предопределении ко спасению (на основе Послания к Римлянам). [Электронный ресурс] / URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5461348.html>
25. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. – М., «АСТ»; Минск, «Харвест». 2000. – 799 с.
26. Каллист (Уэр), митрополит. Православная Церковь. – М., изд. «ББИ», 2012. – 376с.
27. Кальвин Ж. Наставление в христианской вере. Т. 2. Кн. III. – М., «Издательство Российского Государственного Гуманитарного Университета», 1998. – 464 с.
28. Каноны Православной Церкви / епископ Григорий (Граббе) – Канада : Свято-Троицкая Православная Миссия (Holy Trinity Orthodox Mission), 2001. – 555 с.
29. Каноны, или Книга правил, святых апостолов, святых соборов, вселенских и поместных, и святых отцов. - Минск : Братство в честь святого Архистратига Михаила, 2016. – 280.
30. Кремлевский А. История пелагианства и пелагианская доктрина. Казань, типо-лит. Казан. ун-та, 1898. – 250 с.
31. Кремлевский А. Первородный грех по учению блаж. Августина Иппонского. Санкт-Петербург, типография А.Н. Лопухина, 1902. – 127.
32. Лекции по истории древней церкви / Проф. В.В. Болотов; Посмертное изд. под ред. [и с предисл.] проф. А. Бриллиантова. В 4 томах. 1907. – Санкт-Петербург: тип. М. Меркушева. – Т. 4. 1918. – 599 с.
33. Лурье В.М. История византийской философии. Формативный период. – СПб., «Ахіѳта». 2006. – XX+553 с.
34. Максим Исповедник, преподобный. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). – М., «Наука». 2006. – 462 с.
35. Малков П. Не упуская собственный логос. [Электронный ресурс] / URL: <https://pravoslavie.ru/93234.html>.

36. Минаков Ф. Доктрина предопределения. [Электронный ресурс] / URL: https://esxatos.com/articles/minakov-doktrina-predopredelenia#_ftnref32
37. Митрополит Иларион (Алфеев). Иисус Христос : жизнь и учение: в 6 кн. – М., изд-во Сретенского монастыря, «Эксмо», 2016 / Кн. 4: Притчи Иисуса. – 2017. – 607 с.
38. Нравственное богословие или христианское учение о нравственности. Сост. применит. к прогр. для духов. семинарий М. Олесницким, экстраорд. проф. Киевской дух. Акад. – Киев. Тип. Г.Т. Корчак-Новицкого, 1892. – [2], IX, 289 с.
39. О цели жизни нашей христианской. Беседа преподобного Серафима Саровского с Н.А. Мотовиловым. – Киев, изд. «Киево-Печерской Успенской лавры», 2013. – 80 с.
40. Олег Стеняев, протоиерей. Беседы на Евангелие от Матфея. [Электронный ресурс] / URL: https://azbyka.ru/otechnik/Oleg_Stenyaev/besedy-na-evangelie-ot-matfeja-tom-2/
41. Октоих, сиречь Осмогласник. М., «Московская Патриархия», 1981. – 672 с.
42. Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов) архимандрита Сильвестра, доктора богословия, ректора Киевской духовной академии. В 5 томах. Второе изд. Киев, тип. Корчак-Новицкого, 1887-1889.
43. Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека [Электронный ресурс] / URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/428616.html>.
44. Отец Серафим (Роуз). Приношение православного американца. – Калифорния, «Братство Преподобного Германа Аляскинского», М., «Российское отделение Валаамского общества Америки». – 2003. – 702 с.
45. Патриаршая проповедь в Неделю 3-ю по Пятидесятнице после Литургии в Храме Христа Спасителя [Электронный ресурс] / URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/6038218.html>
46. Пелагий. Комментарий на Послание Римлянам / Рус.пер. [Электронный ресурс] / URL: https://virtusetgloria.org/trasnlations/pelagius/comments_on_romans/pelagius_on_romans_00.htmlwww.virtusetgloria.org
47. Первородный грех по учению блаж. Августина Иппонского / Кремлевский А. – Санкт-Петербург : Типография А.Н. Лопухина, 1902. – 127 с.
48. Платон (Левшин), митрополит. Слава в вышних Богу – на земле мир / Тихонский благовест. 2007. №1(37).
49. По образу Святой Троицы. Сборник богословских статей. Изд. 2-е. – «Свято-Троицкая Сергиева лавра», 2013. – 174 с.
50. Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. М., «Паломникъ», 2006. Т.2. – 704 с.

51. Полное собрание творений святого Иоанна Златоуста в 12 томах. – СПб., 1895. Т.1. – 883 с.
52. Полный православный богословский энциклопедический словарь. В 2 т. – СПб., изд. П.П. Сойкина. Т.2.
53. Постановления Карфагенского собора 1 мая 418 г. Перевод: Смирнов Д. [Электронный ресурс] / URL: https://virtusetgloria.org/trasnlations/counsils/carthage_418/cathage_council_418_01.html.
54. Правила поместных Соборов Святой Православной Церкви с толкованиями Епископа Никодима (Милоша). – Изд. «Свято-Троицкая Православная Миссия», 2004.
55. Православная энциклопедия. – М., Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2003-2012. – Т.3. – 752 с. – Т.5. – 752 с. – Т.24. – 752 с. – Т.29. – С.752.
56. Православно-догматическое богословие. Макария, митрополита Московского и Коломенского. Т.2. Изд. 4-е. – СПб., 1883.
57. Православное исповедание Кафолической и Апостольской Церкви Христовой. Перевод с греческого. М., Синодальная Типография, 1900. – VIII, 162 [2] с.
58. Преподобного отца Иоанна Кассиана пресвитера на 10 собеседований отцев, пребывавших в скитской пустыне, к епископу Леонтию и Елладию посланных / преп. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. – (Репринт. изд. М., 1892). Сергиев Посад, Свято-Троиц. Сергиева лавра. РФМ, 1993. – 365 с.
59. Преподобного отца нашего Макария Египетского духовные беседы, послание и слова, с присовокуплением сведений о жизни его и писаниях. – Изд. 3-е. М., тип. М.Н. Лаврова и К°, 1880. – XXXIV, 607, XXXI с.
60. Преподобный Иоанн Лествичник. Лествица. – Изд. 8-е. М., изд. «Сретенского монастыря», 2013. – 592 с.
61. Преподобных отцов Варсонофия и Иоанна руководство к духовной жизни в ответах на вопрошания учеников. – М., «Сибирская Благовонница», 2013. – 669 с.
62. Преп. Иосиф Исихаст (Коттис). Послание пустыннику-исихасту. Цит. по изд.: Старец Иосиф Исихаст. Полное собрание творений (перевод с греч. архим. Симеона (Гагатика). – М., Ахтырка, изд. Ахтырского Свято-Троицкого монастыря, 2016. – 496 с.
63. Преп. Макарий Египетский. Слово 28 / Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1983. № 113. С. 115-148.
64. Проспер Аквитанский. О благодати и свободе воли против Собеседника (Degratia et libero arbitrio contra Collatorem) / Рус пер. с англ.: Евгений Жуков. Краснодар, 2021 г. [Электронный ресурс] / URL: https://www.virtusetgloria.org/trasnlations/prosper/contra_collatorum/contra_collatorum_00.html.
65. Прп. Максим Исповедник. Богословско-полемические сочинения. Святая гора Афон; СПб., изд. РХГА, 2014. – 808 с.

66. Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. [Сост.: Г. И. Беневиц, А. М. Шуфрин]. – СПб., изд-во Санкт-Петербургского ун-та, Русская Христианская гуманитарная акад., 2007. – 560 с.
67. Пространный христианский Катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. – М., «Сибирская благовонница», 2013. – 158 с.
68. Прот. Вадим Леонов. Основы православной антропологии: учебник. – 2-е изд. – М., изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2016. – 456 с.
69. Прот. Григорий Разумовский. Объяснение священной книги псалмов. – М., «Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет», 2002. – 990 с.
70. Прот. Иоанн Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие: Конспекты лекций. – Минск, «Лучи Софии», 2007. – 384 с.
71. Прот. Павел Хондзинский. К вопросу об интерпретации В. Н. Лосским триадологии Псевдо-Дионисия Ареопагита. [Электронный ресурс] / URL: <https://bogoslov.ru/article/6196674>.
72. Протоиерей Георгий Флоровский. Догмат и история. – М., изд-во Св.-Владимир. Братства, 1998. – 487 с.
73. Пуцаев Юрий. Стяжание благодати Святого Духа и обожение: в чем суть учения о синергии? [Электронный ресурс] / URL: <https://foma.ru/sinergiya-sodejstvie-sorabotnichestvo.html>
74. Рупова Р.М. Богословие истории прот. Георгия Флоровского как русло патристики. [Электронный ресурс] / URL: <https://bogoslov.ru/article/6174313>
75. Святитель Григорий Палама. Антирретики против Акиндина. – Краснодар, «Текст», 2010. – 368 с.
76. Святитель Григорий Палама. Святогорский томос в защиту священнобезмолвствующих. – Альфа и Омега. 1995. №3(6). – С.69-76.
77. Святитель Григорий Палама. Трактаты [Пер. с греч. архимандрита Нектария (Яшунского)]. – Краснодар, «Текст», 2007. – 256 с.
78. Святитель Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. – М., «Канон», 1995. – 344 с.
79. Святитель Игнатий (Брянчанинов). Слово о смерти. М., «Отчий дом», 2010. – 448 с.
80. Святитель Иоанн Златоуст. Толкование на Евангелие от Матфея. В двух книгах. – М., «Сибирская Благовонница», 2010. – Кн.1. – 734 с.
81. Святитель Феофан Затворник. Толкование послания апостола Павла Ефессянам. – М., «Правило веры», 2004. – 643 с.
82. Святитель Феофан Затворник. Толкование Послания апостола Павла к Коринфянам Первого. – М., «Правило веры». 2006. – 808 с.
83. Святитель Феофан Затворник. Толкование Послания апостола Павла к Коринфянам Второго. – М., «Правило веры». 1998. – 455 с.
84. Святитель Феофан Затворник, Вышенский. Толкования посланий

- апостола Павла. Послание к Римлянам. – М., «Правило веры», 1998. В 2-х томах.
85. Святитель Феофан Затворник. Письма о разных предметах веры и жизни. – М., «Правило веры», 2007. – 591 с.
86. Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Дневник. Т.2. – М., «Булат», 2005. – 560 с.
87. Святой Максим Исповедник. Творения. – М., «Мартис», 1994. – Кн. 2. – 350с.
88. Святоотеческие наставления о молитве и трезвении или внимании в сердце к Богу. – М., 1889.
89. Свящ. Александр Кремлевский. История пелагианства и пелагианская доктрина. Казань, типо-лит. Казан. Ун-та, 1898. – 250, XLIV, III с.
90. Св. Августин, епископ Гиппонский. О деяниях Пелагия (De gestis Pelagii) / Рус пер.: Д. В. Смирнов, 2023 г. [Электронный ресурс] / URL: https://www.virtusetgloria.org/trasnlations/augustine/de_gestis_pelagie/00_diospol_council.html.
91. Сергей (Страгородский), архимандрит. Учение блаженного Августина о предопределении в связи с обстоятельствами его жизни и деятельности. – М., 1888. – 63 с.
92. Сидоров А.И. Евагрий Понтийский: жизнь, литературная деятельность и место в истории христианского богословия / Творения аввы Евагрия. – М., «Мартис», 1994. – 363 с.
93. Слова преподобного Симеона Нового Богослова в переводе на русский язык с новогреческого епископа Феофана. – Изд. 2-е. – Москва: Афонский Русский Пантелеимонов монастырь, типо-литография И. Ефимова. Выпуск первый. 1892. – 358 с.
94. Смирнов Д.В. Постановления Карфагенского собора 418 г. Предисловие переводчика [Электронный ресурс] / URL: https://www.virtusetgloria.org/trasnlations/councils/carthage_418/cathage_council_418_00.html.
95. Соборный томос, изложенный божественным и священным собором, собравшимся против единомышленников Варлаама и Акиндина, в царствование благочестивых и православных царей наших Кантакузина и Палеолога (1351). [Электронный ресурс] / URL: <http://rwmiosini.blogspot.com/2017/06/1-1351.html>
96. Творения блаженного Иеронима Стридонского. Киев, 1880. Кн.5, ч.3. – 412 с. – Кн. 8, ч.5. Киев.1879. – 482 с.
97. Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. – М., «Индрик», 2002. – 414 с.
98. Творения преподобного Максима Исповедника. – М., ПСТБИ, изд. «Мартис», 1994. Кн. 2. – 349 с.
99. Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. – СПб., изд. Санкт-Петербургской духовной академии. 1902. Т.8. Кн.1. – 1011 с.

100. Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. – СПб., изд. Санкт-Петербургской духовной академии. 1904. Т.10. Кн.1. – 993 с.
101. Творения святого священномученика Киприана епископа Карфагенского. Ч.1-2. – Киев, 1879. – 831 с.
102. Ткаченко Александр. Как изменить другого. [Электронный ресурс] / URL: <https://foma.ru/kak-izmenit-drugogo.html>
103. Феодор (Поздеевский), иером. Аскетические воззрения преподобного Иоанна Кассиана Римлянина (пресвитера Массилийского). – Казань. Типо-литография Императорского Университета, 1902. – 337 с.
104. Федоров С.А. Анализ «Послания восточных патриархов» в переводе свт. Филарета Московского. [Электронный ресурс] / URL: <https://vk.com/@didascalialia-analiz-poslaniya-vostochnyh-patriarhov-v-perevode-svt-filare>
105. Флоровский Г. Христианство и цивилизация: Избранные труды по богословию и философии. – СПб, изд. Русской Христианской гуманитарной академии, 2005. – 862 с.
106. Уивер Р.Х. Божественная благодать и человеческое действие: исследование полупелагианских споров. [Пер. с англ.: А.В. Кырлежев]. – М., Центр библейско-патрологического исслед. отдела по делам молодежи РПЦ. Изд. «Империиум Пресс», 2006. – 336 с.
107. Эразм Роттердамский. Философские произведения. – М., «Наука», 1987. – 703 с.

© Буздалов А.В., 2024

© «История идей», 2024