

Жан-Клод Ларше

Бог не хочет страдания людей

Оглавление

<i>Введение</i>	3
1. БОГ НЕ СОЗДАВАЛ СТРАДАНИЯ	5
Страдание чуждо замыслу Бога и не было создано Им.....	5
Бог — творец бед есть верование еретическое	6
Утверждение того, что зло было создано Богом, есть отрицание Благого Бога и, соответственно, отрицание Самого Бога	8
Страдание является частью тех реальностей, которые противоестественны и состоят в отсутствии добра.....	8
Человек в его райском состоянии не знал страдания	9
2. СВЯЗЬ СТРАДАНИЯ С ГРЕХОМ	12
I. СТРАДАНИЕ КАК СЛЕДСТВИЕ ПРАРОДИТЕЛЬСКОГО ГРЕХА	12
Страдание имеет в качестве первопричины прародительский грех.....	12
Страдание как следствие прародительского греха вошло в природу всех людей, несмотря на то что они не были ни виновны в нем, ни ответственны за него.....	14
Страдание может также иметь причиной личные грехи людей, но оно не обязательно является следствием личного греха и личной виновности.....	15
Дьявольская и бесовская деятельность — другая причина существования страдания в мире	16
Страдание не является наказанием Бога за грех, но его естественным и необходимым следствием	17
3. СВЯЗЬ СТРАДАНИЯ С ГРЕХОМ	20
II. СТРАДАНИЕ КАК ИСТОЧНИК И ПРИЧИНА ГРЕХА	20
Дурные страсти развиваются на основе удовольствия и скорби.....	20
Удовольствие и скорбь являются источниками искажения нравственного сознания.....	22
Удовольствие и скорбь устанавливают над падшим человеком тиранию, толкая его к греху и страстям	23
Страстность — преимущественная сфера воздействия бесов на человека	24
4. ПРИМЕР ИОВА	25
Бог не является причиной бед, которые произошли с Иовом.....	25
Беды, которые происходят с Иовом, не являются наказанием за его личные грехи	25
Иов законно отказывается устанавливать связь между своей личной виновностью и бедами, которые с ним происходят	27
Дьявол — главная причина страданий и прочих бед Иова.....	28
С этой точки зрения Иову приходится страдать именно потому, что он праведен и не грешник.....	29
Иов винит падшую природу человека как вторичную причину своего страдания	30
Страдание Иова как искушение	31

Исключительный характер Иова	31
Иов — провозвестник Христа	32
Иов — прообраз Христа	32
Иов — прообраз христианина	33
5. ПОВЕДЕНИЕ ХРИСТА В СТРАДАНИИ И ЕГО ПОБЕДА НАД СТРАДАНИЕМ	33
Изначальная бесстрастность человеческой природы Христа	34
Добровольное принятие страдания Христом	34
Поведение Иисуса Христа в страдании.....	36
Неизменность человеческой воли Христа во время страдания	37
Победа Христа над страданием.....	39
6. ВОЛЯ ХРИСТА СОСТОИТ В ТОМ, ЧТОБЫ ЛЮДИ БОЛЬШЕ НЕ СТРАДАЛИ	40
Цель Христа состоит в том, чтобы страдание было уничтожено и чтобы люди в конечном счете не страдали вовсе	40
Окончательное исчезновение страдания в Царствии Небесном.....	41
Христос даровал начатки уничтожения страдания в Царствии Небесном в облегчении страданий тех, кто обращался к Нему	43
Облегчить людям их страдания — важнейшая задача христианского милосердия.....	43
Ничего нельзя добавить к страданиям Христа	43
Христос не оправдывал страдание	44
7. НОВЫЙ СТАТУС СТРАДАНИЯ В ХРИСТИАНСКОЙ ЖИЗНИ	48
Почему продолжает существовать страдание?	48
Страдание остается реальностью, которую надо перенести как можно лучше	51
Страдание получает во Христе и для христиан новый статус: оно теряет свою власть приводить к греху и страстям и может быть, наоборот, использовано как средство победы над ними.....	51
Быть духовно отстраненным и бесстрастным по отношению к страданию.....	52
Страдание как возможность (но не источник или необходимое условие) духовного роста	53
Первоначальные условия правильного использования страдания — смирение, терпение, надежда, молитва и любовь к Богу	56
Иметь Иисуса Христа в качестве Образца и Учителя	60
Хотя и имеется возможность извлечь из страдания некоторую духовную пользу, однако не следует искать его с этой целью.....	60
Тяготы аскезы и их значение.....	61
Страдание само по себе не является источником духовных благ, которые можно из него извлечь	64
Фактически страдание представляет собой испытание, из которого важно выйти победителем.....	64
Действие благодати в страдании. Условия и значение.....	64
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	65

Введение

Христианство, и в особенности на Западе, представлялось и представляется вплоть до сегодняшнего дня религией, оправдывающей страдание и превозносящей его ценность.

Такое оправдание поддерживается по большей части отношением к прародительскому греху, представленным в рамках августиновского взгляда¹, который очень почитается на Западе. С точки зрения блж. Августина, этот грех якобы был включен в человеческую природу, все его унаследовали при рождении, все были в нем виновны и все должны заплатить за него главную плату в виде страдания и смерти². Помимо этого, страдание часто понималось как наказание, которое люди должны понести за свои личные грехи³.

Что касается повышенной оценки страдания в христианском богословии в целом, то она связана с тем фактом, что Сам Сын Божий, воплотившись, перенес страдания и крестную смерть, чтобы спасти всех людей. Но еще более эта значимость страдания была усилена тенденцией богословия, а также стремлением христианских конфессий Запада (католицизма и протестантизма) поставить Страсти и Смерть Христа в центр сотериологии.

В отличие от восточного христианства, которое придает большее значение Воскресению, сделал праздник Пасхи самым большим праздником, давая почувствовать в литургических службах Страстной Пятницы будущую победу Христа над смертью, западное христианство возвышает страдание и Распятие Христа, смешивая их в одно общее событие и делая из него главный факт Его спасительного Домостроительства. Сверх того, оно понимало это как «искупление», воспринимаемое само по себе как выкуп, который принес Христос через Свои страдания и Свою смерть, заменяя Собою людей, отдавая за них долг, который они имеют по отношению к Богу, или искупая таким образом оскорбление, нанесенное Богу грехом людей⁴. Поэтому Великой Пятнице придавалось значение, которое в сознании людей часто затмевало саму Пасху, в то время как рассматриваемые сквозь призму благоговения перед «крестным путем»⁵ страдания Христа анализировались, разбирались и прославлялись в представлении, где воображение часто переходило границы, дозволенные нам Священным Писанием и Священным Преданием. Тогда как восточное христианство в своей иконографии Страстей⁶, Распятия и Положения во Гроб представляло Сына Божия бесстрастным и спокойным, уже победившим страдание и смерть, западное христианство, начиная с готического искусства, способствовало развитию религиозной иконографии, представлявшей Христа в те же моменты Его спасительного Домостроительства драматическим образом, стараясь с возможно большей реалистичностью показать Его страдания.

Параллельно развивалось на Западе благочестие, сосредоточенное на культе страданий

¹ Мы имеем в виду не только точку зрения самого блж. Августина, но также, и в большей степени, то, что называют августинизмом и что можно найти у его непосредственных учеников (как, например, у Проспера Аквитанского), а также и в других более поздних течениях, таких как протестантизм и янсенизм.

² Изложение концепции блж. Августина о первородном грехе см. в работе: Gross/. Entstehungsgeschichte des Erbsündensdogmas, von der Bibel bis Augustinus. Munich et Bâle, 1960. Критическую оценку учения блж. Августина с православной точки зрения см.: Romanidis J. Το πρoτoρoδικό αμάρτημα, [Романидис И. Прародительский грех]. Athènes, 1957.

³ Такое объяснение дается блж. Августином, в частности, в трактатах «О свободной воле» и «О граде Божием». Эта концепция полностью соответствовала ветхозаветной (см. ниже главу о Иове), что было показано в нашей книге «Богословие болезни» (Théologie de la maladie. 3-е éd. Paris, 2001), и, покажем это здесь снова, она как общий принцип отменяется в Новом Завете.

⁴ Теория «заместительного страдания» была наиболее широко разработана Ансельмом Кентерберийским в его труде «Почему Бог стал человеком?» и оказала глубокое влияние на средневековую сотериологию.

⁵ Это почитание было введено и распространено францисканцами начиная с XIV века. Его форма была утверждена папами Климентом XII и Бенедиктом XIV и в 1792 году распространена последним во всей Католической церкви.

⁶ Надо отметить, что в Православной Церкви она всегда имела определенные границы. Страсти Христа можно найти только в форме фресок в некоторых церквях в рамках иконографической «программы», посвященной сценам из жизни Христа.

Христовых и на подражании христианина страдающему Христу⁷. Страдание не только принимали, но и искали в нем наилучший (преимущественный) путь спасения вкупе с идеей о том, что оно якобы позволяет получить либо «искупление грехов», либо «заслуги», способствующие спасению, или с идеей о том, что оно дает в высшей степени единение со Христом. После того как его стали рассматривать как наказание за грех, страдание нашло здесь обратное и дополнительное оправдание как средство избежания греха. Эта концепция и эта форма благочестия дали место болезненному культу страдания, достигшему апогея в течении долористов⁸, а также в феномене стигматов⁹, хотя и маргинальном, но примечательном.

Такое представление о страдании, хотя оно в значительной мере было исправлено и очищено от излишеств в лоне Католической церкви, продолжает в различной степени налагать отпечаток не только на сознание людей, но также и на коллективное бессознательное западных обществ. Оно имело и до сих пор имеет важные последствия, многие из которых обернулись против самого христианства. Как подчеркивает автор одного философского эссе, посвященного страданию, «тот факт, что христианство на Западе некогда прославляло страдание, и тот факт, что оно прославляет его иногда и сейчас, является духовной катастрофой, следствием которой было и остается приведение к отчаянию и возмущению умов»¹⁰.

Так, «философии подозрения», которые основаны на философской критике христианства, отчасти развивались как раз против такого представления: критика Ницше направлена на его этические импликации (поскольку они ведут к культу слабости); Маркс критиковал импликации экономические (поскольку они ведут к смирению перед нищетой), а Фрейд — психологические (поскольку они способствуют фрустрации и даже некоторым извращениям, таким как мазохизм).

Современный культ наслаждения во всех своих формах¹¹, без всякого сомнения, развивался как реакция против цивилизации, над которой доминировала христианская мораль, на протяжении веков не только осуждавшая удовольствие, но, более того, высоко ценившая страдание.

Успех таких религиозных течений, как «Новый век» («Нью Эйдж») или буддизм, по большей части состоит в их притязании позволить человеку уйти из мира страдания, в котором христианство в некоторых отношениях как будто бы хочет его удержать и даже заставить в него войти.

Сознавая, что эти прошлые оправдания страдания уже неприемлемы, христиане ничего сегодня не выигрывают, укрываясь за представлением о страдании как о тайне, в которую и не следует пытаться проникнуть, или как о реальности, разгадку которой было бы напрасно и даже вредно искать, тогда как большинство философий и других религий задаются целью как-то осмыслить страдание и

⁷ См., например, знаменитую книгу Фомы Кемпийского «О подражании Христу» (в частности, II, 12), которая оказала огромное влияние на благочестие христиан на Западе. В духовной традиции Православной Церкви также присутствует в некоторой мере идея подражания Христу, но она, как правило, принимает форму подражания добродетелям Христа.

⁸ Это течение, которое получило свое развитие в XVII–XIX веках на Западе, существует еще и до наших дней в некоторых традиционалистских католических движениях, таких, например, как «Opus Dei». Оно повлияло и на некоторых авторов в православных странах, в частности в России, Румынии и Греции, которые в тот же период попали под сильное католическое влияние.

⁹ Критический анализ этого неизвестного в Православной Церкви феномена можно найти в работах митр. Антония (Блюма) и архиеп. Василия (Кривошеина): Antoine (Bloom), archevêque. Les stigmates // Messenger de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale, 44.1963. P. 192–203; Basile (Krivochéine), archevêque. Quelques mots supplémentaires sur les stigmates // Ibid. P. 203–205. Согласно этим двум авторам, речь идет о феномене не харизматическом, а психосоматическом, связанном с воображительной медитацией, как правило, имеющей своей основой «реалистичное» представление распятого Христа.

¹⁰ Vergely B. La Souffrance. Paris, 1997. P. 327.

¹¹ Разумеется, стремление к удовольствию присуще природе падшего человека и как таковое оно присутствует у всех людей всех эпох. Но в нашу эпоху оно приняло форму социальной экзальтации и коллективного культа под влиянием общества потребления и его экономических субъектов в погоне за прибылью. Методы, которые в наши дни употребляет реклама, являются лучшим тому подтверждением.

освободить от него человека, между тем христианство, если только ему удастся правильно скорректировать свои взгляды, безусловно, представляет собой наиболее успешную попытку понять смысл страдания и научить человека противостоять ему и духовно его преодолевать.

Нам нужно, чтобы вновь обрести это понимание и очистить христианство от представления ложного и вредного, возвратиться к истокам. Некоторые греческие святые отцы развили по этому поводу размышления, которые позволяют возобновить (найти новый) подход к этому вопросу.

Это исследование, основанное главным образом, прежде всего на их умозаключениях, не является при этом историческим анализом, но скорее богословским эссе, которое, не пренебрегая тем фактом, что не все святые отцы разделяют эту точку зрения, отдает предпочтение некоторым из них и на этой основе разворачивает размышления системные и, как нам кажется, стройные. Эта стройность представляется нам тем более заслуживающей внимания, что богословам различных христианских конфессий с трудом удастся достичь согласия относительно смысла, который следует придавать страданиям Христа, их месту и их функции в Его спасительном Домостроительстве, а следовательно, и относительно значения, ценности, причин и конечной цели страданий людей.

Одна из главных целей этой книги в конечном счете заключается в том, чтобы доказать, что ни богословие, ни антропология, ни христианская духовность не приводят неизбежно к оправданию и возвеличиванию страдания, а, напротив, во многих отношениях они ведут по отношению к нему к представлению *априори* негативному. Мы стремились показать, что, следуя замечательным словам преп. Исаака Сирина, «Бог не хочет страдания людей»¹² и никогда его не хотел; что Христос пришел к нам не чтобы заставить нас страдать, но чтобы избавить нас от власти страдания и, сверх того, от самого страдания. Эта книга также доказывает, что за недостатком сил победить и устранить физически страдания в этом мире христианская жизнь позволяет через благодать Христа победить страдание духовно и в конечном счете воскликнуть, как это сделал апостол Павел, обращаясь к смерти: «Страдание, где твое жало? Страдание, где твоя победа?» (1 Кор. 15:55). Очевидно, что христианство не является религией страдания, но религией блаженства, которое Бог дал человеку, создавая его, и которое Он хочет возвратить ему в вечности.

1. БОГ НЕ СОЗДАВАЛ СТРАДАНИЯ

Страдание чуждо замыслу Бога и не было создано Им

То, что Бог вообще не желает страдания, ясно видно из того факта, что Он не создавал его изначально и тем более не вкладывал его в дальнейшем в Свое создание. Оно чуждо Божьему замыслу в отношении человека и других Его творений в природе, как он проявляется от начала и в вечность.

Характеристика того, что было создано Богом, как целиком доброго и свободного от зла, подчеркивается книгой Бытия на каждом этапе творения: *И Бог увидел, что это хорошо* (Быт. 1:4, 8, 10, 12, 18, 21, 25) и подытоживается в выражении, которое настаивает на том, что *все* созданное Богом было *хорошо весьма*: *И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма* (Быт. 1:31).

Не будем делать вывод, что текст имеет в виду только моральное зло, а не зло физическое, поскольку в тот момент человек еще не был создан и диавола еще не было в раю, в связи с чем понятие морального зла не могло еще иметь смысла.

Что касается святых отцов, то когда они упоминают о зле, они имеют в виду зло не только моральное, но также и беды, в которых страдание является преобладающим элементом. Они не всегда

¹² Преп. Исаак Сирин. Слова подвижнические. 3. Полные ссылки процитированных трудов даны в Библиографии, помещенной в конце книги

говорят о нем, рассматривая его отдельно. Но они говорят о болезни, о тлении¹³ и смерти, и страдание может ассоциироваться с ними с полным правом, поскольку им чаще всего сопровождается болезнь и оно связано с тлением так же, как и большинство процессов, которые ведут к смерти. Святые отцы также говорят о страстности, что означает возможность быть подверженным естественным страстям, среди которых страдание занимает одно из первых мест.

Однако отцы утверждают, что изначально, в момент сотворения, всего вышеперечисленного не было, потому что Бог не вкладывал этого в Свое творение и тем более также не желал, чтобы это там было. Что касается человека, то Григорий Нисский замечает, что «он был создан Богом не для плохого конца, ибо Господь создал вселенную для блага»¹⁴. На вопрос, откуда приходят болезни, откуда берутся телесные немощи, свт. Василий Великий отвечает, что они не создавались Богом, так как Бог лишь создал природу, но не то, что подобно им, от нее отклоняется и, более того, противно ей: «Болезнь не является вечной, но она тем не менее не является творением Божиим. Живые существа созданы Богом со строением, которое является естественным для них, и они были приведены к жизни, наделенные их членами, но они заболевают, когда они отходят от их естественной конституции. Они удалились от здоровья по причине плохого образа жизни или по какой-то другой причине, которая вызвала у них болезнь. Таким образом, Бог создал тела, но не болезни. Болезнь не что-либо нерожденное, она и не создание Божие. Напротив того, живые существа сотворены с таким устройством, какое им прилично по естеству, и введены в жизнь с совершенными членами; бывают же больны, уклонившись от того, что им естественно, либо лишаются здоровья или от худой пищи, или от другой какой болезнетворной причины. Следственно, Бог сотворил тело, а не болезнь»¹⁵. Святитель Григорий Палама также говорит, что «Бог не создавал... ни болезней, ни физических недостатков»¹⁶.

Относительно собственно страдания преп. Максим Исповедник недвусмысленно утверждает, что «Бог, Который создал природу людей, не соединял в ней в одно и то же время удовольствие и страдание, которые относятся к чувствам, но рассудочную способность для удовольствия, которая помогает человеку наслаждаться им невыразимым образом»¹⁷.

Он говорит также, что «трансформацию природы в страсть, тление и смерть человек изначально не получал от Бога»¹⁸. Как замечает святитель Григорий Нисский, можно было констатировать, что «в первом человеке отсутствовала страсть, потому что он был подобен Тому, Кто не ведает страсти»¹⁹. И преподобный Иоанн Дамаскин утверждает, что Бог хотел, чтобы мы всегда были бесстрастны²⁰ и, то есть, среди прочего, свободны от страдания.

Бог — творец бед есть верование еретическое

Святые отцы позаботились о доказательстве того, что Бог не является творцом бед. В частности, они были вынуждены опровергать учения, которые подвергали опасности христианскую веру, утверждая под различными предлогами обратное. Речь в данном случае идет о платонизме,

¹³ Преп. Иоанн Дамаскин уточняет, впрочем, что слово «тленность» означает также человеческие страдания (Преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. III, 28).

¹⁴ Свт. Григорий Нисский. Большое огласительное слово. VI, 6.

¹⁵ Свт. Василий Великий. Беседа 9. О том, что Бог не виновник зла. 6.

¹⁶ Свт. Григорий Палама. Омилия 31 (PG. Т. 151. Col. 396B. Ср.: PG. Т. 151. Col. 388B, 388D, 396C).

¹⁷ Преп. Максим Исповедник. Вопросы к Фалассию. 61.

¹⁸ Там же. 42.

¹⁹ Свт. Григорий Нисский. Большое огласительное слово. VI, 10.

²⁰ Преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. II, 11.

гностицизме, манихействе, неоплатонизме, оригенизме или пелагианстве.

Платоники утверждали, что Бог не был автором бед²¹, но считали однако, что зло имело свое начало в хаосе предсуществующей материи, которую Демиург использовал для создания мира²². Что касается неоплатоников, то они видели начало зла скорее в деградации, утрате материей добра и красоты в результате ее удаления от Единого, от которого она произошла²³. Эти два философских течения считали, что зло частично пришло к человеку от ниспадения его души в тело. Эта идея внутренней связи между злом и материей вновь встречается в оригенизме (частично берущем начало в трактате «О началах» Оригена и «Гностических главах» Евагрия Понтийского), который испытал сильное влияние неоплатонизма.

Многие отцы опровергают эту концепцию. Например, Дионисий Ареопагит (которого несправедливо иногда связывают с неоплатоническим направлением, но который на деле стремится опровергнуть неоплатонизм изнутри, используя его категории для того, чтобы придать им христианский смысл) подчеркивает, что сама материя «причастна порядку вещей, их красоте и форме»²⁴. Бог, утверждает он, когда создавал людей, использовал материю, которая являлась «необходимой для всей вселенной», но «пользовался ли Благой [Бог] при созидании чем-либо злым?»²⁵.

Но особенно отцы (в частности, свв. Василий Великий, Григорий Нисский, Кирилл Иерусалимский и Иоанн Златоуст) вынуждены были бороться против манихейской ереси по причине влияния, которое это течение мысли, очень связанное своими корнями с гностицизмом и маздеизмом, оказывало на основы христианства. Манихеи утверждали, что два первоначала, добро и зло, сосуществуют вечно. В связи с этим учением святой Василий уточняет: «[Зло] не нерожденно, как говорят нечестивые, которые благому естеству делают равночестным естество злое, признавая то и другое безначальным и высшим рождения; оно и не есть рождено [Богом]»²⁶. Манихеи в качестве возражения говорили, что Бог не мог не предвидеть зло, которое случится с человечеством, и что Он в таком случае создал его (зло) сознательно. «Ибо это, — пишет свт. Григорий Нисский, в основание заблуждения своего полагают те, кто увлечены манихейскими догматами, будто бы доказывая этим, что Творец естества человеческого не добр. Ведь если Бог знает все сущее, однако же человек во зле, то не устоит понятие благодати Божией, если только Богом введен в жизнь был человек, которому предстояло жить во зле»²⁷. Свт. Григорий еще таким образом кратко определяет манихейское учение: «Поскольку естество тела, будучи сложным и близким к разложению, по необходимости подлежит страданиям и недугам и за этими страданиями последует такое же болезненное некое чувство, — думают они, что сотворение человека есть дело какого-то недоброго бога»²⁸. Свт. Григорий Нисский, опровергая это ложное учение, провозглашает, что ответственность за зло не ложится на Бога и что невозможно по здравому смыслу мелочно называть Создателя человечества ответственным за зло²⁹.

Выступая также против пелагиан, некоторые святые отцы (в частности блж. Августин) должны были подтвердить, что Бог не несет никакой ответственности за происхождение зла, которое

²¹ См.: Платон. Государство. 379с.

²² См.: Платон. Политик. 273bc.

²³ См.: Плотин. Эннеады. 1,8; Прокл. О существовании зла.

²⁴ Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. 4, 28.

²⁵ Там же.

²⁶ Свт. Василий Великий. Беседа 9. О том, что Бог не виновник зла. 5. Также критика манихейства может быть найдена в «Ареопагитиках» (Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. 4, 21) и у свт. Кирилла Иерусалимского (Свт. Кирилл Иерусалимский. Поучения огласительные. 6, 12–13).

²⁷ Свт. Григорий Нисский. Большое огласительное слово. VII, 1.

²⁸ Там же. VII, 3.

²⁹ Там же. VII, 4; VIII, 13.

поразило человечество. Пелагиане (в частности Пелагий, Юлиан Экланский, Целестий) прямо не утверждали, что Бог был творцом зла, но этот тезис косвенно содержался в утверждении, что Адам был создан тленным, подвластным страстям (а значит, и страданию) и смертным.

Это учение было опровергнуто блж. Августином и осуждено Карфагенским Собором в 418 году³⁰. Тем не менее оно было частично подхвачено некоторыми восточными авторами как крайняя реакция на концепцию святого Августина (которая, будучи направлена против пелагиан, сама скорее приводила к ошибочным суждениям. Некоторые следы этого учения можно было найти у Диодора Тарсского и его ученика Феодора Мопсуестийского. Однако надо отметить, что оно осталось совсем маргинальным.

Утверждение того, что зло было создано Богом, есть отрицание Благого Бога и, соответственно, отрицание Самого Бога

Именно потому, что Бог благ, Он не мог вложить в природу человека зло, которое мы констатируем у нее сейчас. «Поскольку, — пишет свт. Григорий Нисский, — человек есть Божие дело и Бог это живое существо по благодати привел в бытие, то несправедливо подозревать, что тот, причина создания которого — благодать, был создан Творцом во зло. Напротив того, иная тому вина, что в таком состоянии мы теперь лишены предпочтительнейшего»³¹.

Предположение того, что Бог является причиной зла, приводит к отрицанию Его благодати. «Неправда, — пишет Дионисий Ареопагит, — что Бог был причиной зла, так как надо было бы отрицать Его любовь, чтобы не сказать, что Он творил, включая и сегодняшний день, только добрые дела»³².

Итак, отрицать благодать Бога значит отрицать Самого Бога, так как Бог есть Благо. Святой Василий ставит в один ряд с атеистами того, кто считает, что Бог является творцом зла: «Поэтому, как действительно лишенный ума и смысла, безумен тот, кто говорит: *нет Бога*. Но близок к нему и нимало не уступает ему в бессмыслии и тот, кто говорит, что Бог — виновник зла. Я полагаю, что грех их равно тяжок, потому что оба равным образом отрицают благого Бога: один говоря, что Бога нет, а другой утверждая, что Он не благ. Ибо если Бог — виновник зла, то, очевидно, не благ. А поэтому и в том и другом случае отрицается Бог»³³.

Страдание является частью тех реальностей, которые противоестественны и состоят в отсутствии добра

Очевидно, что позиция святителя Василия связана с более важным положением, согласно которому зло является противоестественной реальностью. Эту концепцию мы находим также у свт. Григория Нисского, который отмечает, что зло «развивалось в природе против самой природы»³⁴. В равной степени эту идею можно найти у Дионисия Ареопагита³⁵.

Позиция святителя Василия связана также с мыслью, согласно которой зло в различных его

³⁰ См. канон 109 Карфагенского собора в книге: *Joannou Pericles-Pierre. Discipline generale antique. Pontificia commissione per la redazione del codice di diritto canonico orientale. Fonti. [ser. 1]; fasc. 9; Grottaferrata: Tipografia Italo-Orientale S. Nilo, 1962–1964. Т. 1, ptie. 2. Les canons des synodes particuliers (IVe-IXe s.). P. 376.*

³¹ *Свт. Григорий Нисский.* Большое опгасительное слово. V, 8–9.

³² *Дионисий Ареопагит.* О Божественных именах. 4, 21.

³³ *Свт. Василий Великий.* Беседа 9. О том, что Бог не виновник зла. 2.

³⁴ *Свт. Григорий Нисский.* Большое огласительное слово. VIII, 12.

³⁵ *Дионисий Ареопагит.* О Божественных именах. 4, 26, 30.

проявлениях является нехваткой или отсутствием добра. «Не считай Бога виновным в существовании зла и не представляй себе, будто бы зло имеет особенную свою самостоятельность... Зло есть лишение добра. Сотворен глаз, а слепота произошла от потери глаз»³⁶. Это положение было также подтверждено свт. Григорием Нисским³⁷, Дионисием Ареопагитом³⁸ и преп. Максимом Исповедником³⁹. Святитель Григорий Нисский отмечает, что «всякий порок, как нечто не само по себе и не самостоятельно существующее, имеет ту отличительную черту, что он есть лишение добра»⁴⁰. Это позволяет ему сделать вывод, что Бог не мог быть создателем зла: «не-сущее не существует, а Создатель существующего не есть Создатель несуществующего. Следовательно, не причина зол Бог — Творец существующего, а не того, что не существует, создавший зрение, а не слепоту»⁴¹. Наибольшее развитие эта концепция получила у Дионисия Ареопагита. В частности, он отмечает, что «злу надо приписать случайное бытие, возникающее благодаря другому [по отношению к Богу и природе, которую Он создал], а не из собственного начала»⁴². «Зло есть только несовершенное добро»⁴³, «слабость и убывание добра»⁴⁴. Оно есть «порча сущего», и его единственная роль заключается в том, чтобы развращать и разрушать⁴⁵. Оно происходит из «множества отдельных недостатков»⁴⁶; «не смыслы ведь и силы производят зло, но бессилие, слабость и несоразмерное смещение несхожего»⁴⁷. Зло в нас означает только «отсутствие полноты свойственных нам благ»⁴⁸.

Таким образом, говоря о зле, которое поражает природу, можно сделать вывод, что зло «состоит в том, чтобы разрушать эту природу», в ослаблении и подавлении собственных ее качеств, действий и природных сил», как отмечает Дионисий Ареопагит⁴⁹, который также уточняет: «Но и не в телах зло. Ибо некрасивость, болезнь — это ущерб вида и нарушение порядка»⁵⁰.

Иначе говоря, болезнь и страдание тела, связанное с ней, соответствуют упадку и порче здоровья, которые человек познал, согласно святым отцам, в своей душе и в своем теле⁵¹.

Человек в его райском состоянии не знал страдания

Святые отцы единодушны в утверждении, что в своем первоначальном райском состоянии человек не знал страдания, как психологического и морального, так и физического.

Все они напоминают состояние приятности, радости, отрады, сильного духовного наслаждения и блаженства, которые человек знал в раю⁵² и которые ставили его не только вне всякого страдания,

³⁶ Свт. Василий Великий. Беседа 9. О том, что Бог не виновник зла. 5.

³⁷ Свт. Григорий Нисский. Большое огласительное слово. V, 11–12; VI, 6; VII, 3–4.

³⁸ Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. 4, 18–35.

³⁹ Преп. Максим Исповедник. Вопросы к Фалассию. Предисловие.

⁴⁰ Свт. Григорий Нисский. Большое огласительное слово. VII, 3.

⁴¹ Там же. VII, 3–4.

⁴² Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. 4, 32.

⁴³ Там же. 4, 20.

⁴⁴ Там же. 4, 30.

⁴⁵ Там же. 4, 20.

⁴⁶ Там же. 4, 30.

⁴⁷ Там же. 4, 31.

⁴⁸ Там же. 4, 24.

⁴⁹ Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. 4, 25.

⁵⁰ Там же. 4, 27.

⁵¹ Преп. авва Дорофей Газский. Душеполезные поучения. 1,1; Преп. Исаия Скитский. Аскетический сборник. 2, 1.

⁵² Свт. Афанасий Великий. О Воплощении Бога Слова. 3; Против язычников. 2; Преп. авва Дорофей Газский. Душеполезные поучения. 1,1.

но и вне всякого наслаждения⁵³.

Это состояние было неразрывно связано с целостностью духовной, душевной и телесной, которой ничто не могло нанести ущерб. Преп. Дорофей Газский отмечает, что человек изначально жил «в наслаждении райском... имея чувства здравые и находясь в том естественном состоянии, в каком был создан»⁵⁴. Преп. Исаия Скитский также отмечает, что в своем первоначальном состоянии человек имел «способности здоровые и прочные в их естественном состоянии»⁵⁵. Свт. Григорий Нисский подчеркивает то, что здоровьем (физическим и духовным) человек в его первоначальном состоянии был обязан своей добродетельной жизни: «Духовное в человечестве было некогда здорово, потому что... душевные движения растворены в нас были равномерно по закону добродетели»⁵⁶.

Свт. Василий Великий отмечает обобщающим образом, что «человек вел в раю жизнь, освобожденную от всякой печали»⁵⁷. Свт. Афанасий Александрийский говорит о «жизни без тревоги и настоящем блаженстве»⁵⁸. Преп. Иоанн Дамаскин отмечает, что Создатель, наш «Бог намеревался... хотел, чтобы человек имел бы блаженную и совершенно счастливую жизнь»⁵⁹. Некоторые святые отцы уточняют, что такие страсти, как печаль («люпе») и страх («фобос»), которые они понимают в широком смысле и которые в их глазах являются важной первопричиной психического и физического страдания⁶⁰, были неведомы человеку в его первоначальном состоянии⁶¹, потому что они «были изначально не знакомы человеку в его изначально природном состоянии»⁶².

Касаясь более конкретно тела, свт. Иоанн Златоуст пишет: «...если хочешь знать, каким Бог сотворил тело наше вначале, то пойдем в рай и посмотрим на человека первосозданного. То тело не было такое смертное и тленное; но как светло блестит золотая статуя, только что вышедшая из горнила, так и тело то было свободно от всякого тления: его ни труд не тяготил, ни пот не изнурял, ни заботы не мучили, ни скорби не осаждали и никакое подобное страдание не удручало»⁶³. Он же утверждает, что в своем первоначальном состоянии человек, «облеченный в тело, совсем не страдал ни от тяжелых естественных потребностей, ни от недугов»⁶⁴, которые он испытывает сейчас. Свт. Афанасий Александрийский, имея в виду одновременно и душу и тело, отмечает, что человек жил в раю без печали, боли и забот⁶⁵.

Свт. Григорий Нисский пишет, что у человека «естество его было доброе и изобиловало благами»⁶⁶. Среди тех благ, которыми человек обладал в начале, неоспоримо фигурирует «отсутствие страдания»⁶⁷. Это относится как к душе, так и к телу: «...беды, постигающие тело, тесно соединенные и неразлучные с естеством нашим... которых в начале вообще не испытывало человечество»⁶⁸.

⁵³ Преп. Максим Исповедник. Вопросы к Фалассию. 61 (PG. T. 90. Col. 628A).

⁵⁴ Преп. авва Дорофей Газский. Душеполезные поучения. 1,1; свт. Афанасий Великий. Против язычников. 2.

⁵⁵ Преп. Исаия Скитский. Аскетический сборник. 2, 2.

⁵⁶ Свт. Григорий Нисский. Толкование на молитву «Отче наш». IV, 2.

⁵⁷ Свт. Василий Великий. Беседа 9. О том, что Бог не виновник зла. 8.

⁵⁸ Свт. Афанасий Великий. Против язычников. 2.

⁵⁹ Преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. II, 11.

⁶⁰ См. Larchet J.-C. Therapeutique des maladies spirituelles. 4-e ed. Paris, 2000. P. 195–205, 229–239.

⁶¹ См.: Апофтегмы № 561; Свт. Афанасий Великий. О Воплощении Бога Слова. 3, 4; Свт. Иоанн Златоуст. Беседы о статуях. XI, 2.

⁶² Преп. Максим Исповедник. Вопросы к Фалассию. 1.

⁶³ Свт. Иоанн Златоуст. Беседы о статуях. XI, 2.

⁶⁴ Свт. Иоанн Златоуст. На книгу Бытия. V, 4; XVI, 1.

⁶⁵ Свт. Афанасий Великий. О воплощении Бога Слова. 3, 5.

⁶⁶ Свт. Григорий Нисский. Большое огласительное слово. V, 7.

⁶⁷ Свт. Григорий Нисский. О блаженствах. 2, 5.

⁶⁸ Там же.

Созданный по образу Божию, человек участвовал и душой и телом во всех благах Божиих. «Но оспаривать, может быть, станет сказанное тот, кто смотрит на настоящее и подумает обличить это учение в неправде, потому что человека видит теперь не в том, но, по-видимому, почти в противоположном состоянии. Ибо где богоподобие души? Где не подлежащее страданию тело? Где вечность жизни? Человек смертен, страстен, скорогибнущ, по душе и по телу расположен ко всякому роду страстей. Это и подобное этому утверждая и нападая на естество, возражающий положит, что предложенное им учение о человеке опровергнуто. Но... настоящая несообразность человеческой жизни не служит достаточным изобличением, будто бы человек никогда не был в добром состоянии»⁶⁹. Для свт. Григория представление, которое мы можем иметь о первоначальных благах, способно только заставить нас еще больше страдать от бед нынешних: «А если кто исчислит и беды, постигающие тело, тесно соединенные и неразлучные с естеством нашим — разумею различные и разнообразные роды болезней, которых в начале вообще не испытывало человечество, — то гораздо обильнейшие прольет слезы, взирая вместо благ сравнительно с ними на скорби и благоденствию противоположные бедствия»⁷⁰.

В другом месте он объясняет, что в том состоянии, в котором был создан человек, у него не было подвластности страстям, то есть он не имел не только дурных страстей, но и естественных, и, таким образом, у него не было способности к страданию: «Разумное это и мыслящее живое существо — человек — есть творение и подобие Божеского и чистого естества, ибо в повествовании о творении о нем написано так: *по образу Божию сотворил его* (Быт. 1:27). Итак, в этом живом существе — человеке — страстность и поврежденность [существует] не от природы и не соединена с ним первоначально. Ведь невозможно было бы сказать о нем, что он создан по образу Божию, если бы отображенная красота была противоположна красоте первообразной. Но страсть превзошла в него уже после сотворения»⁷¹.

Ту же мысль об отсутствии страстности (а следовательно, страдания) в природе человека в его первоначальном состоянии можно найти и у преп. Максима Исповедника: «...изменение человеческого естества к страсти, тлению и смерти... — то, чем человек не обладал, созданный изначально Богом»⁷². Комментируя изречение свт. Григория Богослова, в котором он напоминает о первоначальной наготе Адама, преп. Максим Исповедник видит в этом состоянии гармонии и равновесия, которые характеризовали тогда человеческое тело и исключали дисгармонию и внутренние конфликты, результатом которых явилась боль: «...я предполагаю, учитель говорит это, желая показать различие свойств человеческого тела, бывших в праотце Адаме до грехопадения, по отношению к ныне наблюдаемым и господствующим в нас. То есть как тогда человек не был разрываем противоположными друг другу и взаимоуничтожающими свойствами телесного состава, но был в состоянии гармонии, без влаг и истечений, свободным от постоянного изменения каждого из них, бывающего вследствие преобладания [в данный момент тех или иных] свойств, поскольку он не был лишен бессмертия по благодати и не имел ныне поражающего его своими жалами тления, но обладал другим, подобающим ему составом тела, состоящим из простых и непротиворечивых свойств. Сообразно этому первый человек был наг не как бесплотный и бестелесный, но как не обладающий телесным составом, делающим плоть дебелой, смертной и враждебной духу»⁷³.

⁶⁹ Свт. Григорий Нисский. Большое огласительное слово. V, 8–9.

⁷⁰ Свт. Григорий Нисский. О блаженствах. 3, 5.

⁷¹ Свт. Григорий Нисский. О девстве. 12, 2.

⁷² Преп. Максим Исповедник. Вопросы к Фалассию. 42.

⁷³ Преп. Максим Исповедник. Амбигвы к Иоанну. 45 (PG. T. 91. Col. 1353AB).

2. СВЯЗЬ СТРАДАНИЯ С ГРЕХОМ

I. СТРАДАНИЕ КАК СЛЕДСТВИЕ ПРАРОДИТЕЛЬСКОГО ГРЕХА

Страдание имеет в качестве первопричины прародительский грех

Поскольку Бог не творил страдания и оно не существовало в творении изначально, то откуда оно пришло?

Святые отцы единодушны в том, что грех первого человека был причиной появления страдания в мире и что оно имеет свое начало в его свободной воле⁷⁴, точнее, в деянии, через которое человек, нарушив заповедь Бога, отделился от Бога и этим исключил себя из райского состояния. Потеряв с тех пор по своей собственной вине блага, которые он в этом состоянии получал по причастию к Благу, он принял в себя множество бед, в том числе и страдание. Вот почему святой Феофил Антиохийский по этому поводу писал: «Непослушание стоило первому созданию изгнания из рая... в своем непослушании человек черпал усталость, скорбь, уныние»⁷⁵. Свт. Григорий Нисский уделяет много внимания этому процессу. Он отмечает, что «это по свободному желанию нашей воли мы заключили договор о нашем участии в зле, заставив войти зло в нашу природу» и что, «отпав из-за этой ошибки от счастья, которое мы испытывали в отсутствии страсти, мы этим действием обратились ко злу. Вот почему человек возвращается на землю испорченным, наподобие сосуда из обожженной земли»⁷⁶. Отметив, что «человек не имел в себе ни по природе, ни как важнейшее соединенное с его природой свойство влачить жалкое существование (а значит страдать) и умирать с самого начала своего существования», он констатирует: «...только позднее в него проникла страстная природа, после этого первоначального состояния... Эту беду, которая властвует сейчас над человечеством, добровольно навлек на себя именно человек, сбитый с пути обманом. Он сам стал изобретателем порока, но никак не первооткрывателем порока, созданного Богом, так как *Бог не сотворил смерти* (Прем. 1:13). Человек сам определенным образом стал изобретателем и виновником зла»⁷⁷. Преп. Иоанн Дамаскин отмечает, что нарушение заповеди отвернуло человека от Бога и благ, которые он получал от Него, и, напротив, «отбросило его к материи». «Вот почему, — продолжает он, — человек был подвержен тлению, стал смертным вместо бессмертия... Таким образом человек попал в ловушку со времени нападения бесовского князя. Не исполнив завета Создателя, он лишился благодати и непринужденности в отношениях с Богом, покрылся жестокостью от тяжелой жизни»⁷⁸. Он же в

⁷⁴ См.: *Свт. Григорий Нисский*. Большое огласительное слово. V, 11; *Свт. Иоанн Златоуст*. Беседы на Матфея. LIX, 2; *Он же*. Беседы на Деяния Апостолов. XXXII, 3; *Он же*. Беседы на Послание к Евреям. VII, 4; *Преп. Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. II, 30; *Преп. Максим Исповедник*. Вопросы-ответы к Фалассию. 61; *Свт. Григорий Палама*. К монахине Ксении (PG. T. 150. Col. 1048C). Святые отцы также косвенно имели в виду страдание, когда утверждали, что прародительский грех являлся первым источником болезней (см., например: *Св. Ириней Лионский*. Против ересей. V, 15, 2; *Свт. Григорий Нисский*. Диалог о душе и воскресении. 126 (PG. T. 46. Col. 149A); *Свт. Иоанн Златоуст*. Беседы на книгу Бытия. XVII, 7) и тления, которое в широком смысле включает в себя страсти и, соответственно, страдание (см., например: *Свт. Афанасий Великий*. О Воплощении Бога Слова. III, 4–5; IV, 4; V, 1–3; *Свт. Григорий Нисский*. Об устроении человека. 20 (PG. T. 44. Col. 200C); *Преп. Максим Исповедник*. Толкование на Господню молитву; *Он же*. Вопросы-ответы к Фалассию. 61; *Он же*. Амбигвы к Иоанну. 10 (PG. T. 91. Col. 1156D); *Он же*. Письма. 10 (PG. T. 91. Col. 449B); *Преп. Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. II, 30; III, 1; *Свт. Григорий Палама*. К монахине Ксении (PG. T. 150. Col. 1048C)) и множество других бед, которые испытывали потомки Адама (см.: *Свт. Григорий Нисский*. Большое огласительное слово. V, 11; VII, 1; *Свт. Иоанн Златоуст*. Беседы на книгу Бытия. XVI, 1, 5–6; XVII, 7; *Преп. Максим Исповедник*. Вопросы-ответы к Фалассию. 42; *Он же*. Письмо 10 (PG. T. 91. Col. 449B); *Преп. Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. III, 1).

⁷⁵ *Свт. Феофил Антиохийский*. К Автолику. II, 25.

⁷⁶ *Свт. Григорий Нисский*. Большое огласительное слово. VIII, 3.

⁷⁷ *Свт. Григорий Нисский*. О девстве. XII, 2.

⁷⁸ *Преп. Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. II, 30 — III, 1.

другом месте уточняет, что страдание является частью естественных страстей, «которые вследствие нарушения заповеди Божией вошли в жизнь человечества»⁷⁹. Преп. Дорофей Газский отмечает, что, как только было совершено нарушение Божией заповеди, Адам был изгнан из рая, и что он, «лишенный своего естественного состояния (состояния, в котором он был создан Богом), обнаружил себя в состоянии, противном природе, то есть в страстях, которые властвовали над ним, потому что он через преступление сделал себя их рабом»⁸⁰. Что касается свт. Григория Паламы, то он пишет: «Откуда к нам пришли слабости, болезни и другие беды, которые породила смерть? Откуда пришла сама смерть? От нашего непослушания заповеди Божией, от нарушения завета, который нам дал Бог, от нашего прародительского греха в раю Божиим. Так что болезни, физические недостатки и бремя скорбей всевозможного рода происходят от греха. На самом деле из-за него мы переоделись из кожного покрова в это болезненное тело, смертное и обремененное страданиями, перешли в этот временный и обреченный на смерть мир, и мы были осуждены вести жизнь, став жертвой многочисленных зол и множества бедствий»⁸¹. Свт. Григорий Палама пишет о том, что смерть, представленная Священным Писанием (Быт. 2:17; Рим. 5:12; 1 Кор. 15:21) и святыми отцами как главное следствие прародительского греха, должна пониматься в широком смысле слова, включающем в себя прежде всего смерть духовную, но также в физическом плане, кроме самой смерти и тления, которое приводит к ней, различные формы страдания: «Смерть, привнесенная в душу через нарушение заповеди, не только испортила саму душу, но также отяготила тело болью и страстями и в конечном счете подвергло его смерти»⁸².

Но, без сомнения, среди святых отцов преп. Максим Исповедник особенно подчеркивал, что страдание, наряду с удовольствием и как необходимое его следствие, является последствием прародительского греха. Он неоднократно говорит о «страдании, которое влечет за собой грех»⁸³. Он отмечает, что «изменение ориентации свободного выбора привело Адама к тому, что он по своей природе стал страстным (что включает в себя уныние), тленным и смертным»⁸⁴. Он объясняет, что первый человек, неправильно используя врожденные свойства своей невещественной сущности, направляя их движение к противоестественному, привнес не только в самого себя, но одновременно и во всю вселенную ее нынешнюю порчу, а также тление»⁸⁵. В другом месте он напоминает об изменении, которое вследствие греха поразило человека и изменило его тело, создав в нем свойства, благоприятствующие страданию и тлению: «...человек, созданный Богом, был просвещен красотой нетления и бессмертия», но «предпочел бесчестие материальной природы, которое отвернуло его от умной красоты. Он получил плод своего собственного выбора: не только тленность тела и смерть, склонность ко всякой страсти, но также неустойчивость и непостоянство всей материальной природы вокруг и внутри него, из-за которой он так подвержен переменам»⁸⁶.

Преп. Максим Исповедник напоминает об особенной связи удовольствия и страдания, которая поддерживается «филаутией» (страстной любовью к себе) и которая у первого человека заменила собою любовь к Богу. Для преп. Максима Исповедника на самом деле самолюбие является культом, в который человек возвел свое собственное тело, прямо или посредством созидания рассматриваемое исключительно в чувственном аспекте, культ, мотивацией которого является поиск чувственного

⁷⁹ Там же. III, 20.

⁸⁰ Преп. авва Дорофей Газский. Душеполезные поучения. 1,1.

⁸¹ Свт. Григорий Палама. Омилия 31 (PG. Т. 151. Col. 338BC). Похожее наставление можно встретить у св. Феофила: Свт. Феофил Антиохийский. К Автолику. II, 25; Свт. Иоанн Златоуст. Беседы о статуях. XI, 2.

⁸² Свт. Григорий Палама. К монахине Ксении (PG. 150. Col. 1048C).

⁸³ Преп. Максим Исповедник. Вопросыответы к Фалассию. 61.

⁸⁴ Там же. 42.

⁸⁵ Преп. Максим Исповедник. Письмо 10 (PG.Т. 91. Col. 449B).

⁸⁶ Преп. Максим Исповедник. Амбигвы к Иоанну. 8 (PG. Т. 91. Col. 1104AB).

удовольствия, которое, однако, всегда сопровождается скорбью⁸⁷: «Человек через это губительное поклонение своему телу влюбился в самого себя, не прекращая в себе деятельности удовольствия и скорби, всегда питаясь от древа непослушания, имея через ощущение и опыт это смешанное познание добра и зла. Итак, говоря, что нами обнаружена роль, сыгранная древом познания добра и зла, мы не удаляемся от правды, так как наличие последнего рождает удовольствие и скорбь»⁸⁸.

По мнению преп. Максима Исповедника, любовь к себе является матерью всех страстей, и эти страсти (хотя некоторые из них образовались как попытка избежать страдания) являются для человека источником многочисленных страданий как тела, так и души: «*Земля, проклятая в делах Адама*, есть плоть Адама, вследствие дел его, то есть страстей оземлянившегося ума, всегда подвергаемая проклятию в виде бесплодия добродетелей — этих дел Божих. Эту плоть и вкушает со многим страданием и печалью Адам, наслаждаясь лишь малым от нее удовольствием. А за такое тленное наслаждение эта плоть и возвращает для него заботы и попечения, подобно “терниям”, и великие искушения и опасности, подобно “волчцам” причиняя скорбь»⁸⁹.

Страдание как следствие прародительского греха вошло в природу всех людей, несмотря на то что они не были ни виновны в нем, ни ответственны за него

Последствия греха Адама, в том числе страстность, вследствие которой он становится подвержен страданию, вошли в его природу. Так как Адам являлся «корнем» человеческой природы⁹⁰, ее прототипом и изначально содержал в себе целиком все человечество⁹¹, его состояние перешло на всех его потомков⁹².

И так как эта передача⁹³ непрерывно продолжается биологическим путем от поколения к поколению, все люди при рождении наследуют что-то от падшей природы Адама, отмеченной последствиями его греха⁹⁴, иначе говоря, подвластной страстям (в частности страданию), тленной и смертной. Свт. Григорий Нисский объясняет: «Зло некоторым образом срастворяется с естеством чрез тех, которые первоначально допустили в себя страдание, преслушанием вселили в себя болезнь⁹⁵. Но как преемством принадлежащего каждому роду продолжается естество живых существ, так что по закону природы рожденное есть то же с родившим, так и от человека рождается человек, от страстного страстный, от грешника грешник»⁹⁶.

Это состояние повлияло на всех людей, даже если они лично не совершали греха: *преступлением одного всем человекам осуждение* (Рим. 5:18) *смерть царствовала ... над несогреившими подобно преступлению Адама* (Рим. 5:14), отмечает апостол Павел. Вот почему преп. Иоанн Дамаскин ставит страдание среди «страстей естественных и непредусудительных, то есть тех, которые не зависят от нас»⁹⁷.

⁸⁷ См.: *Преп. Максим Исповедник*. Вопросы к Фалассию. Пролог.

⁸⁸ Там же.

⁸⁹ *Преп. Максим Исповедник*. Вопросы к Фалассию. 5.

⁹⁰ См.: *Преп. Марк Подвижник*. Об ипостасном единстве. 18; *Свт. Григорий Палама*. Омилия 52.

⁹¹ См.: *Свт. Григорий Нисский*. Об устройении человека. 16 (PG.Т. 44. Col. 158В); 22 (204СD); *Свт. Григорий Палама*. Омилия 5 (PG. Т. 151. Col. 64–65).

⁹² См.: *Преп. Максим Исповедник*. Амбигвы к Иоанну. 10 (PG.Т. 91. Col. 1156D); *Он же*. Вопросы к Фалассию. 61.

⁹³ См.: *Блж. Феодорит Кирский*. Толкование на Послание к Римлянам (PG. Т. 82. Col. 1254А); *Преп. Максим Исповедник*. Вопросы к Фалассию. 21; 61; *Преп. Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. II, 30.

⁹⁴ Ср.: *Преп. Максим Исповедник*. Вопросы к Фалассию. 61.

⁹⁵ Термин здесь используется в общем смысле.

⁹⁶ *Свт. Григорий Нисский*. О блаженствах. VI, 5. Ср.: *Преп. Максим Исповедник*. Вопросы к Фалассию. 61.

⁹⁷ *Преп. Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. III, 29.

Преп. Максим Исповедник уделял большое внимание способу передачи последствий прародительского греха. Для него страдание (и другие произвольные страсти), так же как тленность и смертность, передаются от поколения к поколению посредством полового зачатия и являются естественным следствием наслаждения, которое, как следствие прародительского греха, связано с этим образом рождения⁹⁸. Так, он говорит, что «нам надо страдать из-за удовольствия, которое наш предок принес в нашу природу»⁹⁹ и что «невольная скорбь претерпевалась по причине удовольствия», связанного с половым рождением»¹⁰⁰. Преп. Максим Исповедник отмечает еще: «Всякое наказание, имеющее как первопричину своего начала удовольствие, очевидно, является платой за него. За всяким противоестественным наслаждением следует контрудар наказания у всех, чье происхождение происходит по причине закона наслаждения»¹⁰¹. Следовательно, «поскольку все люди испытывали наслаждение, присущее происхождению, и не было никого, кто бы был по природе свободен от страстного происхождения и, соответственно, от удовольствия... все должны были отлавать свой долг страданиями»¹⁰². Там же преп. Максим Исповедник объясняет, что «обвинительный приговор нашей природе (это означает последствия прародительского греха, которые отмечают природу падшего человека) состоит в страстности», так как очевидно, что именно страстность натуры, которая лежит в основе наслаждения и скорби», «приносит наслаждение и скорбь»¹⁰³.

Страдание может также иметь причиной личные грехи людей, но оно не обязательно является следствием личного греха и личной виновности

Если страдание имеет первоисточником прародительский грех, то оно может также иметь причиной личные грехи потомков Адама. Можно сказать, что они, не разделяя вину (которая является его собственной), могут разделять его ответственность в меру того, что они становятся его подражателями, и, согрешая, как это сделал он, уподобляются ему, и таким образом становятся частично ответственными вместе с ним за последствия его греха как в отношении себя, так и в отношении других. Свт. Кирилл Александрийский пишет об этом таким образом: «...поскольку мы подражали греху, который совершил Адам, мы стали объектом того же осуждения»¹⁰⁴. Через свои собственные прегрешения люди могут в равной мере не только подтверждать последствия прегрешения их прародителей, но и способствовать их распространению.

Грех Адама имел, однако, универсальные последствия, то есть для всего человечества и для всего мира, потому что Адам, с одной стороны, является прототипом всего человечества, содержа в себе первоначально все человечество, а с другой стороны, он первоначально имел власть над творением и таким образом был поставлен царем над тварью (Быт. 1:28–30). Личные же грехи имеют меньшие последствия для самого грешника и в разной мере для каждого из его близких и потомков.

Святые отцы подчеркивают, естественно, что любой грех и любая предосудительная страсть порождают страдание для того, кто их совершает¹⁰⁵ (и можно сказать, что они порождают страдания для его окружения).

⁹⁸ Эта концепция, которая может показаться странной, очень взаимосвязано включается в его сотериологическое учение. См. нашу работу: *Ларше Жан-Клод*. Преподобный Максим Исповедник — посредник между Востоком и Западом. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2004. Глава II: Вопрос об адамовом наследии. С. 108–161.

⁹⁹ Преп. Максим Исповедник. Десять глав. 10.

¹⁰⁰ Преп. Максим Исповедник. Различные богословские и домостроительные главы. 14.

¹⁰¹ Преп. Максим Исповедник. Вопросы-ответы к Фалассию. 61.

¹⁰² Там же.

¹⁰³ Там же (PG. T. 90. Col. 629D).

¹⁰⁴ Свт. Кирилл Александрийский. Толкование на Послание к Римлянам (PG. T. 74. Col. 784BC).

¹⁰⁵ См., например: Преп. Максим Исповедник. Главы о любви. II, 65.

Но это еще не значит, что любое страдание является плодом личного греха, потому что, как мы видели, страдание вытекает также из чужих грехов, последствия которых приходится выносить другим, от деятельности дьявола и бесов в мире и особенно от прародительского греха (последствия которого каждый человек унаследовал, не будучи сам за это ответственен и виновен).

Христианское понимание страдания, как его определяют греческие святые отцы, всегда связывает страдание в его истоках с грехом и злом, но, тем не менее, это не означает, что виновными становятся все. Напротив, как мы это увидим в дальнейшем, оно особенно ценит образ невинного и праведного страдальца через великий пример Иова и особенно через образ Христа. Который перенес самые великие страдания, не совершив ни малейшего греха и не будучи ни в малейшей степени виновным.

Дьявольская и бесовская деятельность — другая причина существования страдания в мире

Святые отцы не упустили из виду роли, которую играют злые духи — дьявол и бесы в привнесении и распространении в мире бед, жертвами которых становятся люди.

Некоторые святые отцы видят во «множестве бесов... причину всего зла»¹⁰⁶. Другие, однако, более осторожны в своих формулировках, чтобы, в частности, не лить воду на мельницу манихейства¹⁰⁷. Они утверждают, что дьявол не является первоначалом зла, так как он был создан Богом добрым и стал плохим только впоследствии из-за своего собственного выбора. Без всякого сомнения, забота о том, чтобы дьявола не воспринимали как какую-то первопричину автономного зла, имеющего над миром и над людьми абсолютную и неограниченную власть, заставляет святых отцов в некоторых случаях уточнять, что деятельность дьявола была допущена или разрешена Богом, целиком освобождая Самого Бога от ответственности за зло, которое от этого происходит¹⁰⁸.

Говоря это, все святые отцы признают, что бесы своей деятельностью прибавляют зло к тому, которое первый человек через свой грех ввел в мир и которое его потомки при случае подтверждали и умножали своими собственными грехами.

Они констатируют, что у дьявола изначально было желание через зависть и злобу заставить страдать человека. Святой Василий отмечает, что дьявол «не мог перенести того, что мы были в раю свободны от всякой печали»¹⁰⁹. Преподобный Максим Исповедник упоминает о мстительной деятельности дьявола, который, «раскрывая свою ненависть к нам, безоружным против его власти из-за нашего греха, требует для себя нашего наказания. Для дьявола нет ничего приятнее, чем месть человеку. С тех пор как это было ему позволено¹¹⁰, замышляя произвольное введение страстей, следовавших одна за другой без перерыва, он несет разрушительную боль... не для того, чтобы выполнить приказ Бога, но чтобы удовлетворить свою собственную страсть ненависти»¹¹¹. Таким образом, дьявол «является как сеятелем удовольствия через добровольные страсти, так и несущим страдание через страсти невольные»¹¹². Со своей стороны преп. Илия Эдик, напоминая о «невольном

¹⁰⁶ Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. 4, 18.

¹⁰⁷ См.: Novak E. Le Chretien devant la souffrance. Etude sur la pensee de Jean Chrysostome. Paris, 1972. P. 50–51.

¹⁰⁸ См., например: Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Иова. I, 8; Преп. Максим Исповедник. Вопросы к Фалассию. 26.

¹⁰⁹ Свт. Василий Великий. Беседа 9.0 том, что Бог не виновник зла. 8.

¹¹⁰ О значении этой формулировки см. выше, примеч. 3 на с. 33.

¹¹¹ Преп. Максим Исповедник. Вопросы к Фалассию. 26.

¹¹² Там же.

страдании», уточняет, что он понимает под этим «боль и болезни, которые идут от бесов»¹¹³.

Многие святые отцы подчеркивают, что, имея постоянное желание творить зло и вовлекая в него людей, бесы воздействуют на тела, вызывая болезни и страдания, пытаясь поразить при этом к тому же косвенно душу, не имея власти поразить ее прямо¹¹⁴. Убедительный пример этого дает нам книга Иова.

Страдание не является наказанием Бога за грех, но его естественным и необходимым следствием

Важно подчеркнуть, опровергая ложное представление, которое часто складывается о христианстве (и которое некоторые формы христианства поддерживают), что мы очень редко находим у греческих святых отцов идею о том, что страдание может быть наказанием Бога за человеческий грех. Очевидно, что это подходит для невинно пораженных страданием так же, как и для тех, чье наказание было вызвано личным грехом, а равно и для наших прародителей. В том, что касается потомков Адама, идея о наказании страданиями тем более чужда греческим святым отцам, что они не признают августиновскую теорию (которая впоследствии получила широкое распространение на христианском Западе), согласно которой все люди должны, рождаясь, наследовать (наследовали бы) виновность и, стало быть, в определенной мере ответственность за прародительский грех. Что касается самих Адама и Евы (но это касается также их потомков, которые согрешают подобным образом), святые отцы скорее склоняются к мысли, что беды, которые следуют за их грехом, являются естественным и неизбежным следствием, и именно в этом смысле они иногда говорят о «приговоре» или об «осуждении». Можно сказать, что в некотором роде человек сам себя осудил и приговорил. «Каждый из нас выбрал наказание, когда согрешал по собственной воле», — пишет Климент Александрийский¹¹⁵. Согласно святому Иринею, Бог всего лишь утверждает выбор человека: «На всех тех, кто по собственной воле удаляется от Него, Бог наложил как наказание отдаление, которое они выбрали. Следовательно... отдаление от Бога — это утрата всех благ, которые исходят от Него.

Итак, те, кто из-за своего отступничества потеряли все, о чем мы только что сказали, всецело предаются всем наказаниям: не то чтобы Бог заранее наказал их, но наказание следует через то, что они сами себя лишили всех благ»¹¹⁶. Уже Псалмопевец говорил о человеке-грешнике: *рыл ров, и выкопал его, и упал в яму, которую приготовил: злоба его обратится на его голову, и злодейство его упадет на его темя* (Пс. 7:16, 17). Можно сказать, что когда Бог рассказал Адаму и Еве о бедах, которые будут результатом их преступления (Быт. 3:16–19), Он не создал таковые, но только предсказал и описал их.

Святые отцы считают, таким образом, что беды, которым подвержен падший человек, — естественное и необходимое следствие вызванной прародительским грехом потери тех благ, которыми он обладал в начале.

Некоторые святые отцы настаивают на сверхъестественном характере этих благ, вызванных благодатью Божией (среди которых, как мы видели, фигурирует бесстрастность, а значит и отсутствие страдания как физического, так и психологического и морального), и на том, что именно поэтому человек после прародительского греха обнаружился в некоторой степени низведенным до его «простой» и «обнаженной» природы. Они ссылаются в этом отношении на слова из книги Бытия, в

¹¹³ Преп. Илия Эджик. Цветособрание. I, 49.

¹¹⁴ См.: Достопамятные сказания о жизни блаженных отцов (Алфавитная серия). Мать Синклитикия. 8; *Евагрий Понтийский*. О молитве. 63; 68; *Свт. Иоанн Златоуст*. Письма к Олимпиаде и всем верным. 3; Письма к Олимпиаде. 17, 2; Беседы на Послание к Евреям. XX, 3; Преп. Макарий Египетский. Духовные беседы. III, 1, 5–2,1.

¹¹⁵ Климент Александрийский. Педагог. I, VIII, 69, 1.

¹¹⁶ Св. Иринея Лионский. Против ересей. V, 27,2.

частности на слова Адама: я убоился, потому что я наг (Быт. 3:10) и слова Бога: прах ты и в прах возвратишься (Быт. 3:19). Также свт. Афанасий Александрийский относительно Адама и Евы отмечает, что «преступление заповеди возвратило их обратно к их природе», то есть праху земному, из которого они были созданы¹¹⁷, то есть ко всему тому, что может означать недостаточность, слабость и недолговечность как для души, так и для тела. Но другие святые отцы (такие, как препп. Максим Исповедник и Иоанн Дамаскин) считают, что это состояние естества, лишенного благодати, является «антинатуральным» или «противоестественным», так как оно противоречит той природе, которую для него хотел и реализовал Бог, изначально вдохнув в него Дух.

Во всяком случае, в соответствии с разработанным ими пониманием зла как лишения и отсутствия добра, которое ему противоположно, святые отцы полагают, что то, что человек отделился от Бога через грех и, соответственно, лишился благ, которые он от Него получал, логически привело к вторжению в его природу всех противоположных добру зол. Так, святой Василий Великий отмечает, что душа в своем единении с Богом, Который является Благом, получала все блага, но что «один раз отпав от Благого, она оказалась пораженной различным и разнообразным злом»¹¹⁸. Ту же концепцию развивает святой Григорий Нисский: «Зло, — пишет он, — образуется вследствие нашего желания всякий раз, как только душа удаляется от добра»¹¹⁹. Свт. Григорий прибегает к различного рода сравнениям, чтобы показать, что зло, которое поражает падшего человека, вытекает логически и с необходимостью из добровольной утраты соответствующих благ. Он отмечает, например, что человек, который согрешил, следовательно, отказался от добра, похож на того, кто закрыл глаза от света солнца и по своей вине погрузил себя в темноту¹²⁰, или еще на «камень, свергнутый с вершины горы, который увлекает себя своим собственным весом»¹²¹. Святитель Григорий, вспоминая роль, которую диавол сыграл вначале, чтобы погубить человека, подчеркивает ту же связь: «...он задумал хитрость, имея в виду отдалить человека от способностей, которые ему давала имеющаяся у него сила... через обман, примешивая порок в свободную волю человека, враг был причиной угасания и помрачения Божией благодати. Как только эта благодать была утеряна, его место совершенно обязательно заняла ее противоположность. Так жизнь противопоставляется смерти, сила — слабости... и всем благам противопоставляется то, что по духу является их противоположностью. Вот почему род людской погрузился в современные беды. Этот первый шаг привел его к такому результату»¹²². И в другом месте святитель Григорий также настаивает на закономерности процесса, который, начавшись с оставления добра, порождает зло: «Неоспоримо, что начало всякой вещи есть причина непосредственно за ним происходящего. Например, следуют за здоровьем благосостояние, деятельность, жизнь в удовольствии; за болезнью же: немощь, недеятельность, жизнь скучная, а равно и все прочее за своим началом. Поэтому как бесстрастие служит началом и основанием жизни добродетельной, так и от зависти происшедшая склонность к пороку стала путем ко всякому вслед за ней оказавшемуся злу»¹²³. Далее он также констатирует: «Однократное удаление от благ последовательно вводит все виды зол, так что отвращением от жизни введена смерть, с оскудением света произошла тьма, по отсутствию добродетели она замещена пороком, и по отсутствию какого-либо из видов благ занято его место в списке противоположным»¹²⁴.

117 *Свт. Афанасий Великий.* О Воплощении Бога Слова. IV, 4; 5.

118 *Свт. Василий Великий.* Беседа 9. О том, что Бог не виновник зла. 6.

119 *Свт. Григорий Нисский.* Большое огласительное слово. V, 11.

120 См.: *Свт. Григорий Нисский.* О девстве. XII, 2; *Он же.* Большое огласительное слово. V, 11–12; VII, 4.

121 *Свт. Григорий Нисский.* Большое огласительное слово. VI, 9.

122 *Свт. Григорий Нисский.* Большое огласительное слово. VI, 11.

123 Там же. 8.

124 Там же. VIII, 19.

Грех переводит человека из естественного состояния, которое предполагает здоровье и благобытие, в состояние противоестественное, в котором нарушен порядок человеческих способностей, где дисгармония и беспорядок устанавливаются и в душе, и в теле¹²⁵ и где, следовательно, появляется различное зло, среди которого находится и страдание»¹²⁶. Так, для свт. Григория Нисского сегодняшнее состояние мира (с его обилием страдания в целом) является аномалией сравнительно с его первоначальным нормальным состоянием¹²⁷.

Святые отцы, которых мы процитировали, упоминают страдание среди зол, которым должен подвергнуться падший человек. Но преп. Максим Исповедник сфокусировал на нем свое внимание и особенно четко показал связи, предметом которых оно стало. Согласно преп. Максиму Исповеднику, человек вначале получал от близости с Богом всё наслаждение. Это наслаждение было исключительно духовным и должно было увеличиваться по мере того, как единение с Богом становилось бы все более тесным. Грех первого человека состоял в том, что он отвернулся от Бога и, напротив, обратился к явлениям чувственного мира (который он раньше созерцал в Боге, в его фундаментальной природе, проявляющейся через логосы, содержащиеся в нем), чтобы извлечь чувственное наслаждение, движимый самолюбием (или эгоистической любовью к самому себе), которое является первой и главной из всех предосудительных страстей. Согласно преп. Максиму Исповеднику, удовольствие, подменяя первоначальное духовное наслаждение, появилось как следствие греха, и вслед за ним сразу же появилась скорбь (которой не знал человек в первоначальном состоянии) как обязательное следствие наслаждения: «Насколько человек радел о познании видимых [вещей] одним только чувством, настолько он укреплял в себе неведение Бога. Поскольку затягивал он узы этого неведения, постольку утверждался опытно в чувственном наслаждении познанными материальными [вещами]; пресыщаясь этим [насаждением], возжигал в себе любовную страсть рождающегося из него самолюбия, а заботливо соблюдая любовную страсть самолюбия, он измышлял многие способы к поддержанию наслаждения — этого настоящего порождения и цели самолюбия. А так как всякому злу присуще уничтожаться вместе с образующими его способами, то [человек], убеждаясь на самом опыте, что за всяким наслаждением следует страдание, к удовольствию имел всецелое устремление, а страдания всячески избегал, из всей силы борясь за первое и усердно побеждая второе. При этом он считал — что неисполнимо, — будто посредством таких ухищрений их можно отделить друг от друга и обладать самолюбием, соединенным с одним только наслаждением и совершенно недоступным страданию, не ведая под влиянием страсти того, что наслаждению невозможно быть без страдания. Ведь тягота страдания уже примешана к наслаждению, хотя она кажется и сокрытой у имеющих [это наслаждение] в силу преобладания удовольствия в страсти, поскольку преобладающему присуще быть более заметным и затмевать ощущение сосуществующего с ним»¹²⁸. На ту же естественную связь и на ту же напрасную попытку человека избежать скорби через поиски наслаждения указывает преп. Максим Исповедник и в другом месте: «И желая избежать тяжкого ощущения муки, мы ищем убежища в наслаждении, пытаюсь утешить естество, подавляемое насилием муки. Усиленно заботясь о том, чтобы притупить наслаждением движения муки, мы только расписываемся [в собственной немощи, привлекая] наслаждение против этих движений, поскольку не в силах отделить наслаждение от этих скорбей»¹²⁹. Короче говоря, «так же как ночи следуют за днями и зимы за летом, так же огорчения и скорби следуют за удовольствием»¹³⁰. Эта мысль об обязательной связи наслаждения со

125 См.: Преп. авва Дорофей Газский. Душеполезные поучения. 1, 1.

126 См.: Свт. Василий Великий. Беседа 9. О том, что Бог не виновник зла. 6; Свт. Григорий Нисский. О девстве. XII, 2.

127 Свт. Григорий Нисский. Большое огласительное слово. VIII.

128 Преп. Максим Исповедник. Вопросы-ответы к Фалассию. Пролог.

129 Преп. Максим Исповедник. Вопросы-ответы к Фалассию. 61.

130 Преп. Максим Исповедник. Главы о любви. II, 65.

скорбью была уже с особой силой подчеркнута Платоном¹³¹. Скорбь следует за наслаждением по различным причинам, но особенно потому, что чувственное наслаждение мимолетно. В тот момент, когда человек его испытывает, оно дает обманчивое ощущение полноты, но оставляет пустоту, когда исчезает. Пустоту, которая воспринимается как потеря, вызывающая некоторую печаль. Боль, которая следует за удовольствием, чаще бывает психологической, нежели физиологической, хотя наслаждение иногда бывает вызвано связанными со страстями беспорядочными поступками, за которые организм расплачивается болью. Так, преп. Максим Исповедник объясняет, что страсть печали (главная причина душевного страдания) является «состоянием потери удовольствия» и что «потеря удовольствия создает приход скорбей». Таким образом, «ясно, что скорбь — это помрачение и изменение естественного состояния»¹³² (под естественной здесь подразумевается вторичная, или падшая, природа человека, поскольку, как мы видели, с точки зрения преп. Максима Исповедника, наслаждение не присутствует в первоначальной природе человека).

3. СВЯЗЬ СТРАДАНИЯ С ГРЕХОМ

II. СТРАДАНИЕ КАК ИСТОЧНИК И ПРИЧИНА ГРЕХА

Другое важное измерение негативного характера, которое признают за страданием, связано с тем, что оно является для падшего человека если не источником, то по меньшей мере причиной греха, чем и пользуются бесовские силы, которые пытаются подтолкнуть человека к совершению зла либо раз от раза, либо постоянно, порождая, развивая и поддерживая в нем на основе этого страдания дурные страсти.

Дурные страсти развиваются на основе удовольствия и скорби

Известно, что удовольствие пользуется в трудах греческих святых отцов очень дурной славой и что некоторые из них питают к нему настоящую ненависть (в первую очередь они упрекают его в лишении человека несравненно большего духовного наслаждения, которое оно собой подменяет, а во-вторых, в том, что оно также причастно к страстям). Менее известно, что скорбь часто рассматривается святыми отцами как столь же отрицательное явление. Мы уже видели, как некоторые из них подчеркивают, что удовольствие не бывает без скорби и наоборот и что они оба происходят из страстного элемента в человеке и появились в его природе как следствия прародительского греха. Изначально связанные с грехом, поскольку они имеют в качестве первопричины прародительский грех, они затем сами стали грехом, как его потенциальные источники, иначе говоря, благоприятной причиной для возникновения грехов и страстей. Имея источником зло, они и сами в свою очередь могут быть источником зла. Так, преп. Максим Исповедник не колеблется напомнить о «зле, введенном в нас при помощи нашей страстной природы, то есть о законе греха, следующем за непослушанием»¹³³. И преп. Петр Дамаскин прямо утверждает, что «от наслаждения и огорчения происходит всякое зло»¹³⁴.

Это не означает, что страстность (источник удовольствия и скорби в нас) сама по себе является плохой и что она являлась началом греха или предосудительных страстей. Грех, так же как и порочные

¹³¹ Платон. Федон. 60b.

¹³² Преп. Максим Исповедник. Вопросы к Фалассию. 58.

¹³³ Преп. Максим Исповедник. Амбигвы к Фоме. 4.

¹³⁴ Преп. Петр Дамаскин. Напоминание своей душе // Преп. Петр Дамаскин. Творения. СТСЛ., 2009. С. 26.

страсти, всегда требует вмешательства нашей свободной воли. Вот почему преп. Максим уточняет предыдущую формулу, отмечая, что «проникнувшее в нас при помощи страстной природы зло... исходит из направленной против природы склонности к желанию (*гномэ*), которое вводит страсть [пагубную] в нашу природу через распущенность или насильственным путем»¹³⁵.

Тем не менее страстность и, таким образом, естественные страсти, которые из нее возникают, создают благоприятную почву для рождения, развития и существования дурных страстей. И именно побуждаемая страстностью и даже под сильным ее давлением, наша свободная воля принимает решение, а благодаря сфере нестабильности и слабости, которую создает в человеке страстный элемент, воля с порочными намерениями или дурной выбор легко достигают своих целей. Так, преп. Максим Исповедник говорит о «пороке способности выбора» (*проайресис*), возникающем благодаря слабости нашей природы (то есть страстности)¹³⁶.

Определяя свое отношение к удовольствию и скорби, падший человек покидает и уклоняется от добродетели и, напротив, оказывается увлеченным предосудительными страстями. В «Вопросоответах к Фалассию» преп. Максим отмечает: «Из-за удовольствия мы любим страсти, и из-за скорби мы убегаем от добродетели»¹³⁷.

Преп. Максим сам постоянно показывает, что именно на основании скорби, так же как и удовольствия, развиваются предосудительные страсти. Он объясняет, как падший человек, с одной стороны, со всем усердием стремится к удовольствию, а с другой стороны, уклоняется от скорби. Это последнее действие связано с первым, поскольку, как мы это видели в предыдущей главе, согласно преп. Максиму Исповеднику, скорбь неизбежно следует за удовольствием¹³⁸. Этим двойственным действием человек развивает три вида страстей:

1) страсти, с помощью которых он пытается достичь удовольствия;

2) страсти, с помощью которых он хочет убежать от скорби;

3) страсти, которые образовались из сочетания двух первых стремлений в разных соотношениях: «...[человек] к удовольствию имел всецелое устремление, а страдания всячески избегал, из всей силы борясь за первое и усердно побеждая второе... Отсюда-то многое и бесчисленное скопище страстей растлило собой житие человеческое. Отсюда многоплачевной стала жизнь наша, почитающая причины своего уничтожения и изыскивающая и приобретающая себе основания для тления. Отсюда единая природа разделилась на тысячи частей, и мы, хотя и принадлежим одному естеству, сами, подобно пресмыкающимся и зверям, стали добычей друг для друга. Ибо, соперничая [друг с другом] из самолюбия за наслаждения и стараясь по той же причине избежать страдания, мы измышляем бесчисленные роды пагубных страстей. Так, если мы ради наслаждения печемся о самолюбии, то порождаем чревоугодие, гордость, тщеславие, чванливость, сребролюбие, жадность, насильничество, кичливость, хвастовство, безрассудство, безумие, самомнение, спесь, презрение, наглость, пошлость, плутоватость, распущенность, разнузданность, легкомысленность, превозношение, тупость, притворство, насмешливость, многоглаголение, невовремяглаголение, стыдоглаголение и всё другое подобного рода. Если же, наоборот, самолюбивый нрав наш притесняется страданием, то мы рождаем гнев, зависть, ненависть, вражду, памятозлобие, поношение, злословие, клевету, печаль, отчаяние, безнадежность, отвращение от Промысла [Божиего], беспечность, нерадение, уныние, подавленность, малодушие, безвременное стенание, плач, сетование, жалобный вопль, ревность, зависть,

¹³⁵ Преп. Максим Исповедник. Амбигвы к Фоме. 4.

¹³⁶ Преп. Максим Исповедник. Вопросыответы к Фалассию. 42.

¹³⁷ Преп. Максим Исповедник. Вопросыответы к Фалассию. Предисловие. Схотия 7. По отношению к второму см. «Вопросоответы к Фалассию», 58, где преп. Максим упоминает о душе, которая «ниспадает с вершины добродетели», поскольку «плоть стремится избежать тягостных трудов, связанных с ощущением муки».

¹³⁸ Преп. Максим Исповедник. Вопросыответы к Фалассию. Предисловие.

соперничество и [всякие] другие [страсти], которые свойственны [нашему] душевному состоянию, когда мы лишаемся оснований для наслаждения. Из происходящего же по каким-либо иным причинам смещения наслаждения и страдания, то есть из подлости — ибо так называют некоторые составление зла из противоположных частей, — мы рожаем лицемерие, притворство, обман, двуличие, лезть, человекоугодничество и всякие другие ухищрения [этого] смешанного зловредства»¹³⁹.

Однажды рожденные в душе, страсти находятся там и сейчас и развиваются, опираясь как на удовольствие (которое человек стремится найти снова), так и на скорбь (которой он боится и которой старается избежать)¹⁴⁰.

Если же человек не может осуществить страсти, которые он желал бы удовлетворять, не может достигнуть тех чувственных вещей, которых жаждет, или утратил те, к которым был привержен, это приводит к душевной скорби в форме дурной страсти печали, которая появляется и утверждается в его душе, порождая там новые страсти. Преп. Максим Исповедник напоминает об этом так: «Под этой скорбью мы понимаем... ту противо-разумную и свойственную многим скорбь, которая разрушает душу, когда человек лишается страстей или материальных вещей, производящих противоестественные стремления к тому, к чему не должно стремиться, заставляющих избегать того, чего не должно избегать»¹⁴¹. Здесь ясно видно, как некая форма скорби не только порождает страсти, но и сама рождается от страстей и, таким образом, выступает вдвойне связанной с грехом.

Удовольствие и скорбь являются источниками искажения нравственного сознания

Негативный характер как скорби, так и удовольствия виден также в пагубной роли, которую они играют в нравственном сознании падшего человека. На самом деле он оказывается склонным спонтанно приносить оценку вещей в зависимости от удовольствия или скорби, которые они ему доставляют, и признает своим моральным суждением первые как добро, а вторые как зло¹⁴².

Падший человек судит о ценности вещей не так, как он должен был бы это делать, исходя из своего рассудка, различающего умопостигаемую действительность и духовные ценности, но исходя из ощущения. Это последнее не является простой способностью воспринимать вещи. Оно в равной степени, как это отмечает преп. Максим, «является способностью различать удовольствие и скорбь тела», и более точно его можно определить как «различающую способность одушевленных и чувственных тел, оно убеждает [их] к одному привлекаться, а от другого отвращаться». «И если бытие человека определяется одним только чувственным и телесным различием наслаждения и муки, то он, преступая божественную заповедь, вкушает от древа познания добра и зла, то есть вкушает неразумие по чувству, обладая только различием, сохраняющим [наши] тела; и в соответствии с этим различием он придерживается, как добра, наслаждения и избегает, как зла, муки»¹⁴³.

Из-за этого человек развивает в себе искаженное понимание добра и зла¹⁴⁴. *Древо познания добра и зла*, о котором говорит книга Бытия (Быт. 2:17), названо так, потому что употребление его плода (символизирующего наслаждение от творения в его чувственном аспекте, наслаждение, которое, как

¹³⁹ Преп. Максим Исповедник. Вопросы-ответы к Фалассию. Предисловие.

¹⁴⁰ Преп. Максим Исповедник. Вопросы-ответы к Фалассию. 47.

¹⁴¹ Преп. Максим Исповедник. Вопросы-ответы к Фалассию. 58.

¹⁴² См.: Свт. Афанасий Великий. Слово против язычников. 4; 8; Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека. 20 (PG. Т. 44. Col. 200B). Это утверждение взято у Фрейда, который теоретически разрабатывал его в рамках своей теории под названием «принцип удовольствия».

¹⁴³ Преп. Максим Исповедник. Вопросы-ответы к Фалассию. 43.

¹⁴⁴ Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека. 20 (PG. Т. 44. Col. 200A); Преп. Максим Исповедник. Вопросы-ответы к Фалассию. Предисловие.

мы это уже видели, неизбежно приводит к страданию) порождает искаженное понимание добра и зла на основе удовольствия и скорби, испытанных и могущих быть испытанными. Преп. Максим объясняет также, что падший человек, поклоняясь творению вместо Творца, через любовь, которую он испытывал к своему телу, «совершая этому телу тлетворное служение и соделавшись в отношении к нему самолюбивым, человек беспрерывно имел в себе действительными наслаждение и страдание, так что всегда вкушал от древа непослушания, заключавшего в себе, согласно чувственному опыту, смешанное познание добра и зла»¹⁴⁵. Впрочем, это смутное понимание добра и зла, рожденное самолюбием и определяемое исключительно на основании чувственного опыта удовольствия и скорби, как мы это видели ранее, и способствует рождению всех порочных страстей: «неведение Бога привело к обоготворению твари, явным служением которой является телесное самолюбие рода человеческого. Именно окрест этого самолюбия и существует, как некое смешанное познание, опыт наслаждения и страдания, посредством которых и проникла в жизнь человеческую вся тина зол. Она, как трудно даже изложить это словом, образовывается различно»¹⁴⁶.

Удовольствие и скорбь устанавливают над падшим человеком тиранию, толкая его к греху и страстям

Негативный характер, признанный как за скорбью, так и за удовольствием, в равной степени зависит от власти, которую они имеют над падшим человеком. Эта власть имеет для него пагубные последствия, с одной стороны, потому что, как мы это видели, она толкает его на грех ради достижения удовольствия и избежания скорби любой ценой и развивает в нем дурные страсти. А с другой стороны, потому что она может принимать поистине формы тирании, которая приводит его к рабству.

Преп. Максим Исповедник, говоря об этом, прибегает к очень выразительным словам, отмечая, что в страстности падшего человека «лежит влияние удовольствия и скорби» и что в удовольствии и скорби «находится тирания греха и власть смерти»¹⁴⁷.

В частности, преп. Максим Исповедник подчеркивает господство, которое распространяет грех на человеческую природу путем страстности, связанной с сексуальным продолжением рода, то есть одновременно и той, которую такое продолжение рода применяет, и той, которую оно передает, порождает: «Итак, через преступление [Адама] вошел в естество человеческое грех, а через грех — страстность по рождению. А так как вместе с этой страстностью рождения процветало через грех и первое преступление, то для естества [человеческого], неразрывно связанного по своей воле лукавыми узами, не было надежды на спасение. Ибо чем более оно усердствовало в укреплении себя через рождение, тем более оно связывало себя законом греха»¹⁴⁸.

Тот же святой отец настаивает и на тираническом характере влияния, которое через удовольствие и скорбь оказывает на падшего человека самолюбие. Вот что говорит он об этом пристрастии, иначе говоря, себялюбии: «...каждый из сопричастующих человеческому естеству имеет в себе количественно и качественно живущую и действующую привязанность к видимой своей части, то есть к телу, заставляющую его раболепно, из желания наслаждения или из страха перед страданием, измышлять многие виды страстей, смотря по стечению времен и обстоятельств и в зависимости от способа [проявления] таковых. И это для того, чтобы суметь завлечь в постоянное сожительство

¹⁴⁵ Преп. Максим Исповедник. Вопросыответы к Фалассию. Предисловие.

¹⁴⁶ Там же.

¹⁴⁷ Преп. Максим Исповедник. Вопросыответы к Фалассию. 61.

¹⁴⁸ Там же. 21. Толкование этого перевода имеет определенные трудности. Детальные комментарии по этому вопросу даны в нашей работе: *Ларше Жан-Клод*. Преподобный Максим Исповедник — посредник между Востоком и Западом. М., 2004. С. 118–125.

наслаждение и остаться совершенно недоступным страданию»¹⁴⁹. Аналогичная мысль была высказана преп. Петром Дамаскиным, который говорит скорее о «собственной воле», чем о самолюбии. Он отмечает, что безумец «не имеет ни воздержания от наслаждений, то есть угодных ему хотений, ни терпения огорчений. Но иногда, по исполнении своей воли, умножаются в нем наслаждение и надменность; иногда же, не достигнув исполнения своей воли и терзаемый скорбью о сем, приходит он в малодушие и душевное удушение — залог геенны»¹⁵⁰. Преп. Петр Дамаскин, так же как и преп. Максим Исповедник, показывает, что власть, которую имеют над человеком удовольствие и скорбь, утверждается и усиливается страстями, для которых они служат точкой опоры и питанием.

Власть и даже тирания скорби, как и тирания удовольствия, действуя прямо или косвенно на природу человека, в равной степени могут устанавливаться деятельностью бесов.

Страстность — преимущественная сфера воздействия бесов на человека

Если верно, что бесы не могут прямо принуждать человека, они тем не менее легко могут его соблазнять, искусно используя обе очень сильные наклонности страстного элемента его души, а именно его влечение к удовольствию и его естественное отвращение от скорби. В любом случае страстность в падшем человеке становится сферой слабости, местом хрупкости, где искушения и действия бесов легко находят свою добычу.

Преп. Максим Исповедник показывает, что именно к страстной части человеческой души прививается склонность ко греху, унаследованная от прародительского греха, и что на нее также опираются бесы, чтобы породить, посредством естественных страстей, страсти противоестественные. Он очень определенно утверждает, что «лукавые силы оказывали, по причине греха, на страстность Адамову, то есть на ту страстность, которую Адам проявил в своей природе и которую все люди унаследовали от него по причине греха, [различные] воздействия, невидимо сокрытые в принудительном законе естества»¹⁵¹. Он отмечает также: «[Естество человека,] содержа в самой страстности, по причине естественного-принудительных обстоятельств, умножение греха, в силу [гнездящегося] в страстности родового греха подверглось воздействиям всех небесных сил, начал и властей, [проявлявшимся] через неестественные страсти и сокрытым в естественных страстях»¹⁵².

Диавол, заставляя человека страдать, старается принудить его разувериться в Боге, породить в его душе бунт против Него и в конечном счете привести к Его отвержению. Это наглядно показывает книга Иова и это, конечно, то, что подчеркивали многие святые отцы¹⁵³. Преп. Максим Исповедник также отмечает, что диавол, задумывая введение невольных страстей, следующих без перерыва одна за другой, с жестокостью приносит разрушительную боль, «стремясь насытить собственную страстную ненависть к нам, чтобы душа, бессильно согнувшись под гнетом мучительных несчастий, отсекала от себя божественную надежду, творя вместо увещания причину безбожия, влекущую за собой тягостные беды»¹⁵⁴.

¹⁴⁹ Преп. Максим Исповедник. Вопросы-ответы к Фалассию. Предисловие.

¹⁵⁰ Преп. Петр Дамаскин. Напоминание своей душе. Кн. 1 // Преп. Петр Дамаскин. Творения. СТСЛ., 2009. С. 26. (Philocalie des Peres neptiques. Т. IV. Р. 32).

¹⁵¹ Преп. Максим Исповедник. Вопросы-ответы к Фалассию. 43.

¹⁵² Там же.

¹⁵³ См.: Преп. Макарий Египетский. Гомилии (Собрание типа III). III, 1, 5; Свт. Иоанн Златоуст. Письмо из изгнания к Олимпиаде и всем верным. 3.

¹⁵⁴ Преп. Максим Исповедник. Вопросы-ответы к Фалассию. 26.

4. ПРИМЕР ИОВА

Мы уже неоднократно упоминали книгу Иова, которая представляет собой одно из самых глубоких и сильных размышлений, когда-либо написанных по вопросу страдания. Поведение и речи Иова иллюстрируют и подтверждают многие тезисы, которые уже были нами изложены и которые мы изложим далее. Сейчас мы остановимся на ней, так как по своему духу эта книга находится на стыке Ветхого и Нового Заветов.

Бог не является причиной бед, которые произошли с Иовом

Один из уроков книги Иова состоит в том, что Бог не является причиной бед, которые произошли с Иовом и кроме него с [остальными] людьми.

Безусловно, на протяжении всей книги Иов как будто бы видит в Боге причину того, что с ним происходит. Это свидетельствует о его глубокой вере в Бога, о его преданности Ему, о том почтении, которое он имел к Его всемогуществу, о его надежде на Него. Это отношение подтверждается тем, что Иов, считая Бога причиной того, что с ним происходит, отказывается Его в этом обвинять, ставить под сомнение Его справедливость и Его благодать и взбунтоваться против Него.

Между тем можно отметить, что Иов видит в Боге Того, Кто дал ему все предыдущие блага. В своем несчастье он продолжает быть Ему благодарным за них и считает нормальным, что эти блага, которых он не заслуживал и которые даны были ему Богом даром, были забраны у него без причины. *Наг я вышел из чрева матери моей, наг и возвращусь. Господь дал, Господь и взял; [как угодно было Господу, так и сделалось;] да будет имя Господне благословенно!* (Иов. 1:21). Как подчеркивает свт. Иоанн Златоуст в своем комментарии этого отрывка, Иов далек от обвинения Бога, забравшего эти блага, считает, что они не принадлежали ему, и благодарит Бога за то, что прежде получил их¹⁵⁵. Это отношение Иова не меняется и тогда, когда жена побуждает его проклясть Бога. Вот что он отвечает ей: Неужели доброе мы будем принимать от Бога, а злого не будем принимать? (Иов. 2:10) — слова, которые свт. Иоанн Златоуст комментирует так: «За что Бог дал нам то? За что сделал воздаяние? Ни за что, а единственно — по Своей благодати. Это был дар, а не награда, благодать, а не воздаяние. Поэтому перенесем и это великодушно»¹⁵⁶.

Бог, который является прежде всего Тем, Кто дал Иову прошлые блага, является также Тем (как становится очевидным в эпилоге книги), Кто эти блага восстановил и даже пожаловал ему большие блага (Иов. 42:10–16). Между этими двумя событиями Бог представляется как Тот, на Кого Иов может и должен законно надеяться, чтобы вынести беды, которые его удручают, и чтобы избавиться от них.

Беды, которые происходят с Иовом, не являются наказанием за его личные грехи

Один из основных уроков книги Иова заключается в том, что беды, которые с ним происходят (и которые, как правило, вообще происходят с людьми), не являются карой за личный грех.

Друзья Иова стараются ему доказать и заставить его принять противное, а именно то, что беды являются прямым наказанием Бога за его грехи¹⁵⁷. При этом они опираются на логику, господствующую в Ветхом Завете, согласно которой в этом мире Бог вознаграждает праведных и наказывает злых¹⁵⁸. Этот принцип подтверждался на протяжении всех их речей: *оравшие нечестие и сеявшие зло пожинают его; от дуновения Божия погибают и от духа гнева Его исчезают* (Иов. 4:8–

¹⁵⁵ Свт. Иоанн Златоуст. Толкование на книгу Иова. I, 25.

¹⁵⁶ Там же. II, 15.

¹⁵⁷ Елифаз Феманитянин: Иов. 5:17; 15:20–35; Софар Наамитянин: 27:13–24; Елиуй: 33:12.

¹⁵⁸ См., в частности, главу 28 Второзакония.

9); *Все житие нечестивого в попечении* (Иов. 15:20); *Такова судьба тех, кто забывает Бога* (Иов. 8:13); *Бог не отвергает непорочного и не поддерживают руки злодеев* (Иов. 8:20); *Со всех сторон будут страшить его ужасы и заставят его бросаться туда и сюда. Истощится сила его и гибель готова, сбоку у него. Съест члены тела его, съест члены его первенец смерти* (Иов. 18:11–13); *от века — с того времени, как человек поставлен на земле — веселье беззаконных кратковременно и радость лицемера мгновенно* (Иов. 20:4–5). *Таков удел, который Бог уготовал злему человеку, наследие, которое Он ему предназначил* (Иов. 20:24; ср. 20:5–28; 27:13–14)... *ибо Он по делам человека поступает с ним и по путям мужа воздает ему* (Иов. 34:11); *Бог могуществен и не презирает сильного крепостью сердца* (Иов. 36:5–6).

Исходя из этих принципов, друзья Иова делают выводы, что если он страдает и претерпевает несчастья, то это непременно потому, что он согрешал. Если бы он был праведен, как он продолжает утверждать, он бы наслаждался всеми формами благосостояния, и несчастье не сразило бы его. Главная цель всех их речей, следовательно, заключается в том, чтобы показать если не открытую и сознательную виновность Иова, то, по крайней мере, его скрытую и неосознанную виновность и убедить его в этом¹⁵⁹. *Нечестие твое настроило так уста твои* (Иов. 15:5); *Неужели Он... вступит с тобой в состязание, пойдет судиться с тобой? Верно, злоба твоя велика, и беззакониям твоим нет конца* (Иов. 22:4–5); *Ты сказал: Суждение мое верно, и чист я в очах Твоих. [...] Если Он пройдет и заключит кого в оковы, то кто отклонит Его? Ибо Он знает людей лживых и видит беззаконие, и оставит ли его без внимания?* (Иов. 11:6–11).

Коль скоро они считают, что грех Иова был причиной его бед, они призывают Иова к раскаянию, видя в этом единственное средство для него положить этому конец¹⁶⁰. *Давай, смирись с (Господом) и поладь с Ним; таким образом тебе будет возвращено твое счастье [...]* *Если ты возвратишься к Господу смиренным, если ты удалишься от несправедливости [...]* *тогда все твои предприятия будут удаваться. [...] Ты спасешься, если твои руки будут чисты* (Иов. 22:21–30); *Если ты сблизился с Богом и воззовешь к Нему уже сейчас, Он вернет тебе Свое благоволение и восстановит здание справедливости* (Иов. 8:5–6); *Давай, исправь твои мысли и протяни твои ладони к Нему! Отрекись от зла, которое оскверняет твои руки, не оставляй несправедливость жить под твоими шатрами. Тогда [...] твое испытание, ты больше не будешь о нем помышлять* (Иов. 11:13–16).

Таким образом, они явно выказывают ложное понимание Бога, Его благодати и Его справедливости. Они обнаруживают также ошибочное понимание, считая, что страдание и беды, которые случаются с человеком, являются наказанием за его прегрешения, нынешние или прошлые, за его личную виновность, или, во всяком случае, обязательно связаны с их личными грехами.

И даже убежденные ответами Иова, который не перестает показывать свою невиновность, эти трое его первых друзей прекращают вменять в вину его греховность (Иов. 32:1) лишь для того, чтобы обвинить Бога в несправедливости¹⁶¹. Иначе говоря, они не перестают в том или ином смысле устанавливать причинно-следственную связь между бедами, которые случаются с человеком, его грехом и справедливостью Бога: если человек страдает, то это потому, что он согрешил и Бог наказывает его справедливо, а значит, если подтверждается, что Иов страдает безгрешно, то Бог несправедлив. Они не выходят за рамки этой двойственной логики и показывают себя неспособными представить, например, что человек может страдать и без греха, или, что, согрешив, он впоследствии может не страдать, и что в обоих этих случаях Бог тем не менее не перестает быть справедливым.

¹⁵⁹ Елифаз Феманитянин: 4:7–8; 5:7; 15:5–12, 14–16; 22:4–11; Вилдад Савхейянин: 8:13–20; 18:5–21; 25:4–5; Софар Наамитянин: 11:4–6, 11–14; 20:5–29; Елиуй: 33:9; 34:10–11; 36:5–8.

¹⁶⁰ Елифаз Феманитянин: 5:8; 22:21–30; Вилдад Савхейянин: 8:5; Софар Наамитянин: 11:13–19; Елиуй: 34:30, 32; 36:10–12.

¹⁶¹ См.: *Свт. Иоанн Златоуст. Толкование на книгу Иова. XXXII, 1–2.*

Понимание, мнение и отношение друзей Иова предосудительны как с богословской точки зрения, так и с моральной и духовной. Характерно, что многие комментаторы усмотрели в жене Иова и в его друзьях диавола, скрывающегося под маской не только ложной мудрости, но и ложного сострадания.

Их позиция на самом деле вероломна. Вроде бы желая помочь Иову понять причины его страданий и утешить его, они еще больше его удручают, добавляя к его физическим страданиям страдания моральные и духовные, так как они склоняют его признать, что он ответственен за то, что происходит с ним, из-за своих прегрешений.

Что касается их понимания Бога и Его взаимоотношений с людьми, то они были осуждены как Иовом (Вы думаете защитит Бога вероломной речью и Его дело лживым злословием? — Иов. 13:7), так и Самим Богом, Который показывает их полную лживость, когда Он делает явной истинность точки зрения Иова. Господь обратился к Елифазу Феманитянину: Мой гнев возгорелся против тебя и двух твоих друзей, так как вы нехорошо говорили обо Мне, не так, как это делал Мой слуга Иов (Иов. 42:7).

Из книги Иова вытекает, что нет никакой обязательной связи между бедами, которые человек претерпевает в течение своего существования, и грехами, которые он совершил лично.

Мысль о том, что человек мог бы претерпевать беды в наказание за грехи, совершённые его близкими, в равной степени отрицается¹⁶². Мысль о том, что беды были долгом за виновность человеческой природы¹⁶³, защищаемая друзьями Иова¹⁶⁴, кажется недопустимой самому Иову.

Иов законно отказывается устанавливать связь между своей личной виновностью и бедами, которые с ним происходят

Концепция Иова противоположна концепции его друзей. Ему не в чем себя упрекнуть; он ссылается на правоту своей позиции и своего поведения по отношению к Богу (Иов. 23:11–12). Он напоминает о своих добродетелях (Иов. 29:12–17; 30:24–25; 31:1–34) и не перестает провозглашать свою невиновность (ср.: Иов. 6:24; 7:20; 9:20; 11:4; 13:15–18, 23; 23:10; 27:3–6; 32:1); он глубоко убежден, что беды, которые с ним случились, не могут быть не только наказанием за его прегрешения, но также и их естественным следствием.

Тем не менее Иов не горделив. Его слова свидетельствуют о его смирении и даже духе покаяния. Он, судя по всему, вполне готов признать себя грешником: Научите меня, и я замолчу; укажите, в чем я погрешил? (Иов. 6:24). Он знает, что, без сомнения, он не совсем чист: Но кто свободен от нечистоты? Никто (Иов. 14:4). Однако его возможная виновность и беды, которые ему приходится претерпеть, настолько несоразмерны, что между ними нельзя не только увидеть причинно-следственной зависимости, но даже какой-либо связи одного с другим.

Напротив, Иов к тому же отказывается устанавливать зависимость между тем, что он праведен, и благосостоянием, которым он пользовался ранее, признавая его как беспричинный дар Бога, а не как воздаяние за его добрые дела (ср. Иов. 2–10)¹⁶⁵.

Рассматривая себя как праведника, Иов не обманывает себя. Его праведность подтверждается

¹⁶² В тексте, например, видна забота о том, чтобы уточнить тот факт, что Иов совершал жертвоприношения Богу за скрытые грехи, возможно, совершённые его детьми (Иов. 1:5).

¹⁶³ Эту точку зрения отстаивает, например, Елифаз: *Что такое человек, чтобы ему быть чистым, и чтобы рожденному женщиною быть праведным?* (Иов. 15:14; ср. 11:2 [LXX]; 25:4–5) — формулировка, которая отсылает к некоторой интерпретации строки из 50-го псалма: *В беззаконии я был зачат и во грехе родила меня моя мать* (Пс. 50:6).

¹⁶⁴ См. ниже с. 59.

¹⁶⁵ См.: *Свт. Иоанн Златоуст. Толкование на книгу Иова*, II, 15.

автором книги, который так начинает свой рассказ: Был человек в земле Уи, имя его Иов; и был человек этот непорочен, богобоязнен и удалялся от зла (Иов. 1:1). В своем толковании свт. Иоанн Златоуст останавливается, в частности, на слове *непорочен*: «Почему не сказано “невинный”, но *непорочен*? Потому что... он не делал, говорится, не только тяжких проступков, но старался не поддаваться и самым легким, которые скорее составляют недостаток, чем вину, и заслуживают порицания, а не наказания»¹⁶⁶. Эта характеристика Иова подтверждается Самим Богом, Который дважды говорит сатане, когда тот предстает перед Ним: Обратил ли ты внимание твое на раба Моего Иова, ибо нет такого, как он, на Земле: человек непорочный, справедливый, богобоязненный и удаляющийся от зла (Иов. 1:8; 2:3). Свт. Иоанн Златоуст отмечает: «Бог свидетельствует, что Иов непорочен»¹⁶⁷. В глазах Бога Иов — самый святой человек своего времени. Бог считает ни за что нечистоту, которую Иов готов признать за собой (ср. Иов. 14:4).

Иов не принимает мысль об «имманентной справедливости» Бога, которую высказывают его друзья. Реальность опровергает представление, будто бы беды, которые человек должен претерпеть, посланы в наказание за его ошибки, потому что можно видеть, как много невинных претерпевают такие беды. Иов, в частности, вспоминает множество людей, которых, хотя они и верны Богу, несправедливо угнетают, эксплуатируют и вынуждают претерпевать все формы бед (Иов. 24:1-12; см. также 9:23).

Напротив, Иов отмечает, что многие из тех, которые творят зло, процветают: Почему беззаконные живут, достигают старости, да и силы их крепки? Дети их с ними перед лицом их, и внуки их перед глазами их? Дома их безопасны от страха и нет жезла Божия на них. Вол их оплодотворяет и не извергает, корова их зачинает и не выкидывает. Восклицают под голос тимпана и цитры и веселятся при звуках свирели; проводят дни свои в счастье и мгновенно нисходят в преисподнюю. А между тем они говорят Богу: отойди от нас, не хотим мы знать путей Твоих [...] Часто ли угасает светильник у беззаконных, и находит на них беда, и Он дает им в удел страдания во гневе Своем? Они должны быть как соломинка пред ветром и как плева, уносимая вихрем (Иов. 21:7–8; 21:19–34). То же констатируется и в других книгах Ветхого Завета. Так, Псалмопевец пишет: *яко возревновах на беззаконныя, мир грешников зря [...] в трудех человеческих не суть и с человеки не примут ран [...] Сего ради обратятся люди мои семо, и дние исполнены обрящутся в них... Се сии грешницы и гобзующие в век, удержаша богатство* (Пс. 72:3-12). Пророк Иеремия спрашивает у Бога: Почему процветает жизнь грешников? Почему все вероломные люди живут безмятежно? (Иер. 12:1). И пророк Малахия утверждает: *И ныне мы считаем надменных счастливыми: лучшие устраивают себя делающие беззакония, и хотя искушают Бога, но остаются целы* (Мал. 3:15).

Диавол — главная причина страданий и прочих бед Иова

Сатана, движимый своей злобой и завистью¹⁶⁸ к человеку, был первопричиной бед, которые случились с Иовом. Это ясно показано автором повествования. Когда сатана говорит Богу: *но простри руку Твою и коснись всего, что у него, — благословит ли он Тебя?* (Иов. 1:11). Бог, несомненно, может это сделать. Но именно сатана в соответствии со своим личным желанием возьмет это на себя и станет источником всех несчастий Иова, которые за этим последуют. Во второй части книги мы вновь встречаем то же самое, и сатана еще более ясно определен как причина болезни и страданий Иова, которые приходят к нему: *И отошел сатана от лица Господня и поразил Иова проказою лютою от*

¹⁶⁶ См.: Свт. Иоанн Златоуст. Толкование на книгу Иова. I, 1.

¹⁶⁷ Там же. 11.

¹⁶⁸ Ср.: Свт. Иоанн Златоуст. Толкование на книгу Иова. I, 8; II, 5.

подошвы ноги его по самое темя его (Иов. 2:4–7). Как это отмечает свт. Иоанн Златоуст: «Никакое нападение не было спровоцировано Богом против Иова, но все исходило от злобы диавола»¹⁶⁹.

Сам же диавол, впрочем, и стал инициатором всего, что произошло, клеветая на Иова перед Богом, когда утверждал, что Иов верен Богу только из корысти (ср. Иов. 1:9; 2:4).

Если бы сатана не вмешался, то Иов, вероятно, продолжал бы наслаждаться процветанием, которое Бог дал ему изначально и которое Бог вернул ему в конце, что вдвойне доказывает, что воля Бога принципиально не является причиной бед Иова.

Иов был праведен в своем процветании, перед тем как он был поражен несчастьем, и это доказывает, что несчастье не является ни условием праведности, ни средством ее достижения, даже если верно то, что, пройдя испытание, добродетель Иова стала еще более явной, очевидной.

Но именно диавол, а не Бог сомневался в надежности Иова и нуждался в его проверке.

Книга Иова ярко свидетельствует о том, что мы показали в предыдущей главе: определяющую роль деятельности диавола в мире, чтобы породить через злобу и зависть беды и страдания.

Однако возникает вопрос: почему Бог разрешает диаволу делать то, что он хочет? Сатана, чтобы реализовать свои планы, спрашивает и получает разрешение от Бога (Иов. 1:11–12; 2:5–6).

Нам здесь кажется важным, что и со стороны автора видна та же озабоченность, которая подвигнет святых отцов сказать: беды приходят с Божиего произволения, чтобы избежать развития в начало зла, автономное по отношению к началу добра, соперничающее с ним и способное временно его вытеснить. Над всей книгой Иова довлеет мысль о всемогуществе Бога. Эта идея находится в словах друзей Иова, в словах самого Иова (Иов. 9:4–13; 12:10,14–25; 42:2), и в конце концов она занимает главное место в словах Самого Бога (Иов. 38:4–40,26).

Начало книги показывает нам сатану, падшего ангела, который с другими ангелами должен отчитываться перед Богом за свои дела на земле (ср. Иов. 1:6–7; 2:1–2). Можно увидеть, что, разрешая это делать, Бог не покровительствует ему, а, напротив, ограничивает¹⁷⁰ в благоприятном смысле для человека и для создания, что является делом Его Промысла (если бы силы зла действовали свободно, то мир давно был бы наводнен ими и разрушен): И сказал Господь сатане: вот, все, что у него, в руке твоей; только на него не простирай руки твоей (Иов. 1:12); И сказал Господь сатане: вот, он в руке твоей, только душу его сбереги (Иов. 2:6).

Здесь мы снова находим то, что является источником зла, — свободу, которую Бог предоставил всем разумным существам (ангелам и людям), созидавая их, дар, которым, из-за уважения к ним, Он в широком смысле позволяет пользоваться даже в том случае, когда этот дар используется во зло.

С этой точки зрения Иову приходится страдать именно потому, что он праведен и не грешник

Диавол набросился на Иова из-за злобы и зависти с целью заставить его пасть. Этот факт подтверждает иным образом то, что человек не страдает из-за того, что он грешен, и опровергает мысль о том, что страдание могло бы быть обязательным наказанием за личный грех или его естественным следствием. На самом деле можно сказать обратное. Иов страдал именно потому, что был праведен и не грешил: святость вызывает зависть диавола и побуждает его к злоумышляющей деятельности.

¹⁶⁹ Свт. Иоанн Златоуст. Толкование на книгу Иова. VII, 9. Ср. I, 18; II, 9; Он же. Беседы о статуях. V, 1; Он же. К Стагирию. II, 4. См. также: Radosavlevic A. Le sens et le mystere de la souffrance dans la theologie orthodoxe. Conference polycorporee. Paris, 1993. P. 8–9.

¹⁷⁰ См.: Свт. Иоанн Златоуст. Толкование на книгу Иова. II, 5.

Надо также отметить, что здесь мы находим все ту же негативную связь страдания с грехом, которую мы подчеркивали в предыдущей главе: диавол использует страдание, опирается на него, чтобы подтолкнуть человека ко греху.

Иов винит падшую природу человека как вторичную причину своего страдания

Иов, кажется, не знает, что его поразили диавол. Он верит, что это именно Бог стоит у истоков его бед, он отказывается Его обвинять и не понимает, почему Бог мог его покарать, так как считает себя непорочным перед Ним. Это незнание Иова, его вопросы и сомнения, которые оно в нем вызывает, неуверенность и беспокойство, которые следуют из этого, составляют часть испытаний Иова и помогают еще яснее показать его слепое доверие к Богу, его абсолютную веру в Него.

Пытаясь найти ответы на вопросы, которые он задает самому себе, Иов тем не менее обвиняет порочность, которая, по его мнению, поражает каждого человека начиная с его зачатия: Кто будет чист от грязи? Никто, даже если жизнь на земле продлится только один день (Иов. 14:4 [LXX]). Этот стих экзегеты часто сопоставляют с толкованием 7-го стиха 50-го псалма: *В беззаконии я был зачат и во грехе родила меня моя мать*. Вся проблема, однако, состоит в том, чтобы знать, как надо понимать «грязь» и «грех». Если одни толкователи понимают их в смысле какого-то греха, в котором каждый человек виновен по природе¹⁷¹ (толкование, предвосхищающее или подтверждающее учение блж. Августина о первородном грехе), то другие считают, что эти утверждения имели в виду нечистоту физическую, которую человек получает при зачатии (ср. Лев. 15:19) и при рождении (ср. Лев. 12:2), не влекущую за собой ничего, кроме некоторой духовной слабости и некоторой склонности к греху¹⁷². Иные, кроме того, упоминали в связи с этим «закон греха» — принудительное последствие прародительского греха, который получает каждый человек с момента рождения, лично не становясь при этом ни грешником, ни виновным¹⁷³. Комментируя эти слова Иова, свт. Иоанн Златоуст резонно считает, что Иов, похоже, имел в виду слабость человеческой природы¹⁷⁴. Эта слабость является слабостью падшей природы, носительницы всех негативных последствий прародительского греха. Можно было бы отметить, что сам Иов, по-видимому, не имеет в виду личный грех, потому что это соображение не мешает ему продолжать считать себя праведным. Вспомним также, что Бог считает Иова «непорочным», что также подтверждает автор книги. И напротив, друзья Иова устанавливают ложную связь между порочностью, которую они также приписывают каждому человеку с момента зачатия, и его виновностью (ср. Иов. 15:14; 25:4). Примечательно также, что выражение *человек рожденный от женщины*, употребленное Иовом (Иов. 14:1), которое в его устах «не содержит ничего другого, кроме ветхости человеческого существа»¹⁷⁵, имеет у друзей Иова искаженный смысл (Иов. 15:14; 25:4). «От смысла о конечности Елифаз вскоре соскальзывает к смыслу виновности. Виллад, в свою очередь, рассуждает так же»¹⁷⁶.

Таким образом, можно сказать, что Иов видит одну из причин своего страдания в прародительском грехе, который поразили человеческую природу. В его словах это проявляется,

¹⁷¹ См.: Ориген. Гомилии на книгу Левит. VII, 3; ср. XII, 4; *Он же*. Гомилии на Евангелие от Луки. II, 1, свт. Иларию Пиктавийский (см.: Doignon J. Versets de Job sur le peche de notre origine selon Hilaire de Poitiers // Le Livre de Job chez les Peres // Cahiers de Biblia Patristica. № 5. Strasbourg, 1996. P. 13–21).

¹⁷² См. замечание Ларшера (С. Larcher) на стихи книги Иова в Иерусалимской Библии (La Bible de Jerusalem. Paris, 1961. P. 614).

¹⁷³ См. наше исследование: Ларше Ж.-К. Максим Исповедник — посредник между Востоком и Западом. М., 2004. Гл. 2: Вопрос об Адамовом наследии. С. 108–161. Там представлена на данную тему позиция преп. Максима Исповедника и некоторых других святых отцов.

¹⁷⁴ См.: Свт. Иоанн Златоуст. Толкование на книгу Иова. VIII, 1; X, 6.

¹⁷⁵ Leveque J. Job. Le Livre du message // «Cahiers Evangile». № 53. Paris, 1985. P. 19.

¹⁷⁶ Ibid.

однако, кратко, намеками и косвенно. Он только «смутно предчувствует то, что в Новом Завете будет очевидно, как в зеркале (2 Кор. 3:18)»¹⁷⁷.

Страдание Иова как искушение

Страдание и все беды, которым подвергся Иов, очень ясно показываются как искушения. С их помощью диавол оказывает на него давление, чтобы привести его к греху и страстям. Диавол надеется, что Иов посчитает Бога причиной своих бед и, таким образом, посягнет на Его благодать, что он, более того, взбунтуется против Него и в конечном счете отречется от Него. Эта цель, которой хочет достичь диавол, ясно выражена женой Иова: Будешь ли еще настойчивым в твоей неподкупности? Прокляни стало быть Бога и умри! (Иов. 2:9), — настолько ясно, что некоторые толкователи видели в жене Иова не только исполнительницу воли диавола, но и воплощение его самого. В ее словах выражены четыре наиболее важных искушения, которым в страдании подвергается человек: 1) потерять терпение; 2) уступить страстям, связанным с бегством от страдания; 3) обвинить и проклясть Бога; 4) причинить себе смерть. Но последнее слово жены Иова: умри! — имеет также и другой смысл: оно предсказывает то, что случится с человеком, который уступит этим искушениям, и очень ясно показывает наиболее затаенный замысел диавола — духовную смерть человека. Эта смерть наступает прежде всего, если человек уступает третьему искушению, чего в первую очередь и добивается диавол. Это дважды подтверждают его слова перед Богом: Но простри руку Твою и коснись всего, что у него. Я клянусь, что он проклянет Тебя в лицо (Иов. 1:11). Но простри руку Твою и коснись кости его и плоти его. Я клянусь Тебе, что он проклянет Тебя в лицо (Иов. 2:5).

Исключительный характер Иова

То, что могло бы спровоцировать падение в грех большинства смертных, не смогло заставить пасть Иова. *Во всем этом несчастье не согрешил Иов и не произнес ничего неразумного о Боге* (Иов. 1:22; ср. 22:10). Иов не только не похулил Бога во время этого испытания, но и воздал благодарение Ему (Иов. 1:21).

Иов противопоставил искушениям сатаны три основных образа поведения: 1) постоянное терпение в испытаниях¹⁷⁸; 2) непоколебимую веру в Бога, в связи с чем он не только не проклинал, но и не обвинял Его; и был убежден в своей правоте, не усомнился в Его справедливости и даже допустил, что его беды могли быть от Бога; 3) чистосердечную надежду на Бога.

Иов обязан стойкости в искушениях и победе над ними не только своим собственным силам, но и помощи Божественной силы, пришедшей в ответ на его молитву¹⁷⁹.

Но можно также сказать, что, как и праведники Ветхого Завета, наделённые Богом прежде других людей миссией наставления и пророчества, Иов свидетельствует здесь об особой милости, которая позволила ему, по крайней мере в некоторой степени, избежать общей участи человечества, находящегося под влиянием последствий прародительского греха, и в этом случае противостоять воздействию диавола, проводимому прямо или косвенно через тело или страстный элемент души, и, таким образом, не быть побеждённым страданием, не уступать легко искушениям и не покоряться греху и страстям. Мы отмечали ранее¹⁸⁰, что эта особенность праведников Ветхого Завета была связана с миссией, которую им предназначил Бог и которая заключалась в том, чтобы провозгласить пришествие Христа и предвосхитить Его спасительное Домостроительство.

¹⁷⁷ Radosavlevic A. Le sens et le mystere de la souffrance dans la theologie orthodoxe. P. 12.

¹⁷⁸ Среди святых отцов, которые его за это восхваляли, см., например: *Свт. Василий Великий*. Письмо 223.

¹⁷⁹ Ср.: *Свт. Иоанн Златоуст*. Толкование на книгу Иова. VI, 7.

¹⁸⁰ Larchet J.-C. La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. Paris, 1996. P. 208–219.

Иов — провозвестник Христа

И в самом деле, в Иове можно видеть предвестника Христа.

Своими вопросами он показывает, что ждет Того, Кто придет к людям объяснить причины их страданий. Кто укажет их смысл. Но Иов также ожидает Того, Кто поможет людям принять свои страдания через осознание их причины и как полагается, прежде чем Он полностью освободит от них человека. От этого нескончаемые призывы Иова к явлению Бога Слова, Который раскроет ему смысл того, что он проживает. От этого проистекает его призыв к личной встрече с Богом, чтобы Он вышел из Своей трансцендентности и смог бы понять его в том, что он испытывает, и помог ему пережить это как подобает. *О, если бы я знал, где найти Его, и мог подойти к престолу Его! Я изложил бы пред Ним дело мое и уста мои наполнил бы оправданиями; узнал бы слова, какими Он ответит мне, и понял бы, что Он скажет мне* (Иов. 23:3–5). *Если я иду к востоку — Его нет, к западу — я не замечаю Его, когда я ищу Его на севере — Он не различим; Он остается невидим, если я поворачиваюсь к югу* (Иов. 23:9). *Нет между нами посредника, который положил бы руку свою на обоих нас. Да отстранит Он от меня жезл Свой* (Иов. 9:33). *Почему Господь не имеет запасного времени и Его верные слуги не ведают Его собственных дней?* (Иов. 24:1). *А я знаю, Искупитель мой жив, и Он в последний день восставит из праха распадающуюся кожу мою сию* ¹⁸¹ *и я во плоти моей узрю Бога. Я узрю Его сам; мои глаза, не глаза другого, увидят Его* ¹⁸² (Иов. 19:25–27).

Епископ Артемий Радославлевич по этому поводу великолепно пишет: «За две тысячи лет до Христа, до всех пророков, отверженный старик, сидящий среди песков Аравийской пустыни, предвидел и предчувствовал то, в чем человечество испытывало жизненную необходимость, и то, что должно было произойти. Он чувствовал, что падшее человечество нуждается в Посреднике, Который объединит небо и землю как звенья одной цепи [...] Он сознавал, что только в Нем человек сможет найти разрешение всех вечных проблем, включая страдание и смерть. Но в равной степени Иов чувствовал, что этот Посредник мог быть только Тем, Кто будет свят как Бог и Который будет страдать как человек. Одним словом, это мог быть только Богочеловек. То, что должно было реализоваться двумя тысячами лет позже в Личности Иисуса Христа — единственного и настоящего посредника между Богом и человеком»¹⁸³.

Иов — прообраз Христа

Но также можно сказать, что Иов сам в некоторой степени является прообразом Христа, на приход Которого он надеется во имя всего страждущего человечества.

Иов является в высшей степени образом страдающего праведника еще до Самого Христа, пределы страдания Которого невозможно превзойти, потому что, рожденный как человек девственным образом, Он не мог подвергнуться страданию как следствию прародительского греха, последствия которого Он не унаследовал, ни тем более как следствию греха личного, от которого Он был совсем свободен. Страдания, которые Он претерпел, и мы это видели, были полностью добровольными¹⁸⁴.

Иов является также прообразом Христа по своему поведению перед лицом страдания. Удерживая

¹⁸¹ В этих словах можно увидеть не только возвращение Иову всех его благ, но и его будущее воскресение. См.: *Свт. Иоанн Златоуст.* Толкование на книгу Иова. II, 5; XIX, 12.

¹⁸² Впрочем, текст в Септуагинте говорит: «Оно воскреснет, мое тело, которое переносит эти страдания»; церковнославянский текст: *на земли воскресити кожу мою терпящую сия.*

¹⁸³ *Radosavlevic A.* Le sens et le mystere de la souffrance dans la theologie orthodoxe. P. 14–15.

¹⁸⁴ Напомним принятие совершенно безгрешным Христом на Себя абсолютно несправедливо всех страданий человечества, что было с особенной силой подчеркнуто преп. Максимом Исповедником, в частности, в его «Вопросоответах к Фалассию», 61.

свою волю нерушимо обращенной к Богу через веру и незыблемую надежду, оставаясь несокрушимым под давлением страдания и непреступным к искушениям, которыми диавол пытается его поразить, Иов предвозвещает о поведении, совершенным способом, Христа во время Его борения, Его страданий и Его распятия¹⁸⁵. Однако Иов не спасает никого, кроме самого себя, в то время как поведение Самого Христа, Который является Богом и Который воспринял на Себя человеческую природу во всей ее полноте, было для всех людей не только примером, но и действительным источником спасения.

Иов — прообраз христианина

Иов также является прообразом христианина.

С одной стороны, в отличие от своих друзей, мысли и поведение которых были характерны для ветхозаветной логики, такой, которая выражена, в частности, во Второзаконии, Иов предвосхищает своим поведением духовный характер Нового Завета, в котором фундаментом и моделью для подражания является Христос.

С другой стороны, Иов получает пользу, в определенной мере и по предвосхищению, как это было с другими праведниками в Новом Завете¹⁸⁶, от благодати, полученной людьми через Христа, которая позволяет им изменить для их духовной пользы смысл и значение страдания.

Иов предвещает новый статус страдания, установленный Христом, где оно не получает, как мы это увидим, для человека лишь негативный смысл по отношению к его прошлому (как следствие греха), но получает смысл позитивный по отношению к будущему (как средство спасения).

Поэтому свт. Иоанн Златоуст законно видел в Иове предвозвестника Евангелия¹⁸⁷ и нового способа жизни¹⁸⁸, который оно возвестило, и таким образом — пример подражания для христианина¹⁸⁹, а свт. Григорий Богослов указывает его как пример святости, которой тот мог достичь через страдание¹⁹⁰.

5. ПОВЕДЕНИЕ ХРИСТА В СТРАДАНИИ И ЕГО ПОБЕДА НАД СТРАДАНИЕМ

Отношение Христа к страданию является, очевидно, главным в определении точки зрения на него и самого христианства или как оно должно было бы на него смотреть.

Это отношение должно рассматриваться с двух точек зрения: с точки зрения страдания, которому пришлось противостоять Ему Самому, особенно во время Своего крестного страдания, и с точки зрения поведения людей во время страдания, в первую очередь тех, кто был или вступил в отношения с Ним.

В этой главе мы будем исследовать поведение Христа в Его собственных страданиях, следуя главным образом богословским размышлениям преп. Максима Исповедника, которые в недрах святоотеческой мысли представляются одними из наиболее глубоких и последовательных и подтверждают ту точку зрения, которую мы развивали в предыдущих главах.

¹⁸⁵ Множество других параллелей приведены Зеноном Веронским в его Трактате, I, 15. Об Иове как об образе Христа см. также: *Ориген*. Комментарий на Евангелие от Матфея. XII, 8; *Свт. Григорий Великий*. Моралии на книгу Иова. 14.

¹⁸⁶ Смотреть нашу работу: *Larchet J.-C.* La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. P. 208–219.

¹⁸⁷ См.: *Свт. Иоанн Златоуст*. Толкование на книгу Иова. Пролог. 4.

¹⁸⁸ См.: *Свт. Иоанн Златоуст*. О Промысле Божиим. XIII, 12.

¹⁸⁹ См.: Там же. XLII, 9; *Свт. Иоанн Златоуст*. Беседы на Лазаря. II, 5; *Он же*. Беседы о статуях. XVI, 1; *Он же*. Беседы на 2 Тим. 7:4. См. также: *Свт. Василий Великий*. Письмо 223.

¹⁹⁰ *Свт. Григорий Богослов*. Слово 24, 34.

Изначальная бесстрастность человеческой природы Христа

Христос по Своей человеческой природе мог бы избежать всякого страдания. В самом деле, в связи с Его непорочным зачатием Он не подпадал под закон греха, которому из-за прародительского греха подвержены все люди, то есть последствиям этого греха, которые передаются из поколения в поколение через сексуальное продолжение рода, а именно страстности (говоря иначе, естественным страстям, в первом ряду которых находится скорбь), тленности и смерти, а также склонности к греху. Преподобный Максим Исповедник называет генезисом этот особый способ прихода Христа в существование. На самом деле это аналогия первоначального устройства Адама, который, как мы знаем, был задуман и создан Творцом без страстности, тленности и смертности, которые появились как следствие его греха.

Добровольное принятие страдания Христом

Однако Христос пожелал спасти нас целиком, принимая на Себя все беды, от которых Он хотел нас освободить и исцелить¹⁹¹, так как, в соответствии со словами свт. Григория Богослова, повторенными преп. Максимом Исповедником и преп. Иоанном Дамаскиным, «нельзя исцелиться от того, чего нет»¹⁹².

Христос, изначально свободный (благодаря не связанному с сексуальностью способу Своего зачатия) от страстности, тленности и смерти, которые познали все остальные люди, добровольно принимает их, становясь во всем подобным нам, за исключением склонности ко греху. Христос принял состояние падшего человека в течение всей Его земной жизни, начиная с ее первых мгновений. Вот почему преп. Максим Исповедник говорит, что Христос имел существование по двойному принципу: возникновение (*генесис*), в соответствии с которым Он воспринял человеческую природу по ее сущностному логосу, то есть состояние, в котором ее создал Бог и которым обладал Адам до грехопадения; и рождение (*геннесис*), в соответствии с которым Он воспринял на Себя ту же самую природу в ее падшем способе (*тропос*) существования, то есть в ее состоянии, бывшем результатом прародительского греха, но без самого греха¹⁹³. Иначе говоря, «воспринял безгрешность по происхождению от первого устройства Адама и имел ее без нетления; а от рождения, введенного впоследствии грехом в естество, воспринял одну только страстность, без греха»¹⁹⁴.

Преп. Максим объясняет, что эти два начала (сотворение и рождение) сыграли одно по отношению к другому во Христе спасительную роль: «Ибо и то и другое в отношении Себя Самого взаимно переплетя посредством сообразных каждому частей, Он могущественно исцелил одно другим благодаря отсутствию присущего каждому предела, делая второе и бесчестное спасающим и обновляющим первое, а первое соделав составляющим и сохраняющим второго»¹⁹⁵. Преп. Максим объясняет, как эта спасительная роль совершилась: «[Страсти и тление] никоим образом в воплощении в Себя не приняв, а последствия их восприняв, Спаситель соделал рождение спасительным для сотворения, его страстностью парадоксально обновляя нетленность сотворения; и также обратно — сотворение соделал ограждением рождению, его безгрешностью освящая страстность рождения, дабы совершенно восстановить сотворение, твердо содержащее своим богосвершенным логосом естество,

¹⁹¹ Тема исцеления Христом человеческой природы постоянно повторяется во всей патристике. См. нашу работу: Ларие Ж.-К. Исцеление духовных болезней (*Therapeutique des maladies spirituelles*, 5-e ed. 2007. P. 287–309).

¹⁹² Свт. Григорий Богослов. Письма богословские. I, 32; Преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. II, 18.

¹⁹³ Ср.: Преп. Максим Исповедник. Амбигвы к Иоанну. 42 (PG. T. 91. Col. 1316B–1320A); Амбигвы к Фоме. 5; Вопросы к Фалассию. 21.

¹⁹⁴ Ср.: Преп. Максим Исповедник. Вопросы к Фалассию. 21.

¹⁹⁵ Преп. Максим Исповедник. Амбигвы к Иоанну. 42 (PG. T. 91. Col. 1317AB).

и совершенно освободить от рождения подпадшее ему по причине греха естество, само по себе по справедливости не содержимое общим для остальных животных на земле способом [рождения от] орошения семенем»¹⁹⁶.

Как стало ясно из конца этого отрывка, преп. Максим Исповедник выделяет в своей концепции спасения важнейшую роль нового способа прихода в существование Бога Слова во плоти. Воплощенное Слово, в силу того, что Оно было Богом, могло появиться на свет другим образом, чем тот, которому подчинялись все люди из-за греха Адама. Так как Он был зачат без семени (точнее, от Его собственного семени)¹⁹⁷ и рожден от Девы, то, следовательно, способу Его зачатия и Его рождения не было примешано удовольствия¹⁹⁸, страсти¹⁹⁹ и тления²⁰⁰, которые сопровождают способ зачатия и плотского рождения всех потомков Адама.

Этот факт имеет для спасения человеческой природы ряд важнейших последствий.

Преп. Максим Исповедник пишет, что, поскольку «зачатие Его невероятным образом было бессемянным, а рождение Его сверхъестественным образом было нетленным», Воплощенное Слово «чистой от закона греха (Рим. 7:23, 25; 8:2) соделывает природу [человеческую] посредством того, что не попустил, чтобы Воплощению Его ради нас предшествовало плотское наслаждение»²⁰¹.

И в самом деле, этот новый способ рождения не предполагал для Него естественно и необходимо, как закон природы, страстность, тленность и смертность, поразившие человеческую природу в качестве следствия Адамова греха и передающиеся от поколения к поколению посредством плотского рождения. Иначе говоря, Воплощенное Слово не было подвержено этим несовершенствам и восприняло их на Себя свободно и добровольно, принимая их по Своей воле для спасения человека, оставаясь полностью свободным по отношению к ним, имея полную власть постоянно держать их под контролем благодаря тому что Он был одновременно и Богом и человеком. Вот почему Он смог избавить от них человеческую природу. Адам, предавшись неправедному удовольствию, должен был испытать так же, как и все его потомки, «справедливое наказание и еще более справедливую смерть». Таким образом, объясняет преп. Максим, «для исправления страдающего естества, [как думается,] должны быть измыслены утруждение и смерть, одновременно несправедливые и беспричинные. Беспричинные, потому что они никоим образом не имели при своем происхождении упреждающего наслаждения, а несправедливые, потому что вообще не являются преемниками [какой-либо] страстной жизни, чтобы, оказавшись посередине между неправедным наслаждением и справедливейшими утруждением и смертью, несправедливейшие утруждение и смерть полностью уничтожили неправеднейшее начало естества, [возникшее] из наслаждения, и праведнейший конец этого естества, [бывающий] через смерть, [происшедшую] вследствие наслаждения. И род человеческий вновь стал свободным от наслаждения и муки, получив обратно изначальный блаженный удел [своего] естества, не оскверняемого ни одним из признаков, внедряемых [в это естество зазорным] происхождением и тлением»²⁰².

Как отмечает этот текст, добровольное принятие Воплощенным Словом естественных страстей, в частности страданий, и Его смерти²⁰³, Им не заслуженных, оказывают спасительное действие на

¹⁹⁶ Там же (Col. 1317BC).

¹⁹⁷ Ср.: Преп. Максим Исповедник. Амбигвы к Фоме. 2; 5; Письмо 14 (PG. Т. 91. Col. 537A); Письмо 2 к Фоме.

¹⁹⁸ Ср.: Преп. Максим Исповедник. Вопросы к Фалассию. 61.

¹⁹⁹ Ср.: Преп. Максим Исповедник. Амбигвы к Иоанну. 31 (PG. Т. 91. Col. 1276A).

²⁰⁰ Преп. Максим Исповедник. Различные богословские и домостроительные главы. 14 (PG. Т. 90. Col. 1185A).

²⁰¹ Преп. Максим Исповедник. Толкование на молитву Отче наш. Ср.: Различные богословские и домостроительные главы. 14 (PG. Т. 90. Col. 1185A).

²⁰² Преп. Максим Исповедник. Вопросы к Фалассию. 61.

²⁰³ См. также: Преп. Максим Исповедник. Мистагогия. 7.

начало человеческой жизни: они позволяют человеческой природе впредь избежать закона продолжения рода через наслаждение и получить доступ к другому принципу продолжения рода, более не плотскому, но духовному²⁰⁴. Но оно также влияет и на ее конец: незаслуженная смерть Христа означает осуждение и смерть смерти²⁰⁵.

Эта смерть оказывает также спасительное влияние на «среду» человека, потому что она означает разрушение страстности и ее власти приводить человека к греху: «...добровольно облачившись в осужденное на страдание [наше] естество и само это осуждение сделав оружием для уничтожения греха, а вслед за ним и смерти, то есть наслаждения и возникшей вследствие него муки, — в этом была сила греха и смерти, тирания соответствующего наслаждению греха и владычество соответствующей муке смерти. Ибо очевидно, что сила наслаждения и муки содержится в страстности естества»²⁰⁶.

Поведение Иисуса Христа в страдании

Новый способ прихода Христа в существование позволил Ему в принципе получить власть над страстностью, тлением и смертью и освободить человеческую природу от их власти прежде, чем освободить ее от них самих.

Но это освобождение совершилось *на деле*, когда Христос столкнулся со страстями, тленностью и смертью.

Преп. Максим объясняет, как Бог Слово, восприняв на Себя страстность падшей человеческой природы, но без влечения к удовольствию, и без отвращения от скорби, и без удобопреклонности ко греху, использовал ее как ловушку, чтобы победить бесовские силы и освободить человеческую природу от власти, которую они имели над ней через посредство этой страстности. Смотря на Христа в Его человечестве, считая страстность естественной для тела, веря, «будто и Господь, как простой человек, с принудительной необходимостью навлек на себя закон естества, а не движется самоопределением воли, напали на него, надеясь убедить и внедрить в Его воображение посредством страстей естественных страсти неестественные»²⁰⁷. Но, обращаясь к злым силам по поводу наших собственных искушений, Он «позволил им поиграть своими кознями»: «совлек их с Себя и изверг из естества, Сам оставшись недоступным и недосягаемым для них, конечно, нам, а не Себе приписывая победу»²⁰⁸.

После такого освобождения человеческой природы от власти бесов, осуществляемой посредством удовольствия. Он освободил ее от той власти, которую они осуществляли при помощи скорби и смерти. Между тем как Христос стяжал для нас эту первую победу, согласившись на искушения в пустыне, он добился для нас и второй, приняв искушения во время Его Страстей и на кресте и оставаясь непоколебимым в страданиях: «Итак, Господь, подвергнувшись первому искушению наслаждениями, истощил лукавые силы, начала и власти. Затем Он попускает им сделать второе нападение и причинить [Ему] другое испытание искушениями — через муку и страдания, чтобы, совершенно истощив в Себе пагубный яд их злобы, как то истощает огонь, полностью уничтожить [его] в естестве [человеческом] и совлечь с Себя во время крестной смерти начала и власти. Оставшись неодолимым для страданий и, более того, явившись страшным для смерти, [Господь] изгнал из естества [человеческого] страстность в отношении к боли, от которой малодушно убегала воля человека, в силу чего он постоянно и против желания был угнетаем страхом смерти,

²⁰⁴ Ср.: Преп. Максим Исповедник. Вопросы к Фалассию. 61.

²⁰⁵ Там же.

²⁰⁶ Там же.

²⁰⁷ Преп. Максим Исповедник. Вопросы к Фалассию. 21.

²⁰⁸ Там же.

придерживаясь рабства наслаждения ради того, чтобы жить. Стало быть, Господь совлек с Себя начала и власти при первом испытании искушениями в пустыне, исцелив страстность всего естества в отношении к наслаждению. Он вновь совлек их с Себя и во время смерти, подобным же образом изгнав из естества страстность в отношении к боли, по человеколюбию Своему делая Себя ответственным за наше исправление и, более того, даже вменяя нам, как Благой, славу совершённого [Им]»²⁰⁹.

Неизменность человеческой воли Христа во время страдания

Как можно видеть в приведенных ранее текстах, неизменность человеческой воли Христа в добре, Его постоянное и полное согласие с Божественной волей играют в учении преп. Максима о спасительном деле Христа существенную роль.

Бог Слово в человечестве, которое Он воспринял, лишен свободной воли, отмеченной грехом, развращенной, переменчивой, противящейся Богу и склонной ко злу, которая характеризует других людей, начиная с греха Адама.

В «Вопросоответах к Фалассию» преп. Максим Исповедник отмечает, что Христос, конечно же, имел свободную волю (проявляющуюся открыто в расположении воли (*гноме*) и в способности выбора (*проайресис*), но она не была развращенной²¹⁰. Вот почему, отмечает он, «Господь не ведал моего греха, то есть изменения моего произволения; Он не воспринял моего греха и не стал [им]»²¹¹. Он подчеркивает, что «непреложностью произволения [Господь Иисус Христос] исправил страстное начало естества»²¹². Пред лицом искушений (как в пустыне, так и во время Страстей) Его расположение воли и Его выбор остаются безупречными, неизменными, непреложными, несокрушимыми²¹³ и не отворачивающимися от добра²¹⁴, потому что в Его Лице человеческая природа соединена с Божественной природой и получает от нее устойчивость своих способностей и расположений. Вот почему, объясняет преп. Максим, Христос отринул злые силы и победил их, «когда они приступили к Нему для происков, и сделав их посмешищем на кресте при исходе души, после того как они вообще ничего не нашли в его страстности, чего-либо свойственного естеству, хотя особенно ожидали найти [в Нем] что-нибудь человеческое ввиду естественной страстности по плоти. Поэтому, разумеется, Он Своей силой и через [воспринятую] от нас святую Свою плоть, как через некий *начаток* (Кол. 1:18), освободил и все естество человеческое от примешавшегося к нему по страстности зла»²¹⁵.

Тогда как Адам, обратив расположение своей воли и свой выбор к злу, ввел в человеческую природу страстность, тление и смерть, Христос неизменностью расположения Своей воли и Своего выбора освобождает ее от греха и восстанавливает в человеческой природе бесстрастие, нетление и бессмертие: «Ибо если изменение произволения в Адаме ввело страстность, тленность и смертность в естество [человеческое], то непреложность произволения во Христе вновь вернула этому естеству

²⁰⁹ Преп. Максим Исповедник. Вопросы к Фалассию. 21. Ср.: Преп. Максим Исповедник. Вопросы и затруднения. 194.

²¹⁰ Ср.: Преп. Максим Исповедник. Вопросы к Фалассию. 42.

²¹¹ Там же.

²¹² Там же.

²¹³ Ср.: Преп. Максим Исповедник. Вопросы к Фалассию. 42. Толкование на молитву *Отче наш*: «Воплощенное Слово... сохранило волю свободной от страстей и несклонной к бунту, не поколебавшейся в своей естественной основе против самих распинателей».

²¹⁴ Ср.: Преп. Максим Исповедник. Вопросы к Фалассию. 42; Свт. Кирилл Александрийский. О Воплощении Единородного (SC. № 97. P. 230).

²¹⁵ Ср.: Преп. Максим Исповедник. Вопросы к Фалассию. 21.

через воскресение бесстрастность, нетленность и бессмертие»²¹⁶.

В то же самое время Христос направляет волю людей, которых Он пришел спасти, к исправлению и постоянству в добре²¹⁷. «[Свт. Григорий Богослов] говорит, что Христос “всего меня носит в Себе вместе со всем моим”²¹⁸, то есть — всецелое человеческое естество... с его неукоризненными страстями, коими расточив худшее (потому что естеством осудилась страстность — я имею в виду произошедший от непослушания закон греха, сила которого в противоестественном расположении нашего произволения (гномэ), пристрастие, прившедшее в естественную страстность сообразно ослаблению [одних ее проявлений] и усилению [других]), Он не только спас одержимых грехом, но и сообщил — разрешив в Себе нашу епитимью — тем, кто делом старается почтить благодать, Божественную силу, содейвающую в них непреложность души и нетление тела в тождестве произволения [пекущегося] о том, что по естеству добро»²¹⁹.

В рамках спора с монофелитами преп. Максим пришел к видоизменению своей предыдущей концепции (но без противоречия ей)²²⁰, утверждая, что Христос в Своей человеческой природе располагает естественной человеческой волей как источником самоопределения, но не «гномэ» и не «проайресис», так как нет в Его человеческой воле ни склонности ко греху, ни изменения воли в том или ином смысле, ни колебания, ни взвешивания за или против, ни, собственно говоря, самого выбора²²¹. Воплощенное Слово является полностью таким же человеком, как и мы, в соответствии с нашим логосом природы, но Он не является им полностью по нашему способу (тропосу) существования: Его человеческие способности приводятся Им в действие Божественным способом благодаря взаимопроникновению природ в Его Ипостаси, что, в частности, относится к Его воле²²².

Таким образом, Бог Слово не воспринимает на Себя образа действия, связанного с «гномэ», в соответствии с которой наше желание не всегда согласуется с волей Бога, но чаще всего противоречит ей и борется против нее²²³. Он сделал это, чтобы исцелить нас от всего того, что в нас есть против нашей природы Он принял ее, как доктор принимает страдания своих пациентов²²⁴. «Так как логос, содержащийся в страсти, имеет двойное значение: одно означает наказание, другое — бесчестье; одно характеризует нашу природу, а другое полностью искажает ее. Он принимает на Себя первое в качестве человека для нас, по существу желая этого, защищая сразу человеческую природу и истребляя осуждение, вынесенное нам. Второе — будучи другом человеку, Он домостроительно принимает его на Себя. Он, Которого мы распознаем по нашему тропосу, стремящемуся к непокорству, таким образом, что как огонь плавит воск, а солнце истребляет пар из земли, Он полностью разрушает его для нас²²⁵. Он уделил нам свойственные Ему блага и возвратил нас в бесстрастие и нетление согласно обетованию»²²⁶.

²¹⁶ Там же. 42.

²¹⁷ Преп. Максим Исповедник. Толкование на молитву *Отче наш*.

²¹⁸ Свт. Григорий Богослов. Слово 30, 6.

²¹⁹ Преп. Максим Исповедник. Амбигвы к Фоме. 4.

²²⁰ Ср.: Преп. Максим Исповедник. Послания богословские и полемические. 1 (PG. Т. 91. Col. 29С–32А).

²²¹ Ср.: Там же. 32А; Преп. Максим Исповедник. Диспут с Пирром (PG. Т. 91. Col. 308D); см. также: *Он же*. Послания богословские и полемические. 1 (PG. Т. 91. Col. 32AB).

²²² См.: Преп. Максим Исповедник. Послания богословские и полемические. 20 (PG. Т. 91. Col. 236D); 1 (PG. Т. 91. Col. 32AB).

²²³ Там же. 6 (PG. Т. 91. Col. 65B).

²²⁴ Там же. 20 (PG. Т. 91. Col. 237AB).

²²⁵ Ср.: Преп. Максим Исповедник. Амбигвы к Иоанну. 42 (PG. Т. 91. Col. 1333C); *Он же*. Амбигвы к Фоме. 4; Свт. Григорий Богослов. Слово 30, 6.

²²⁶ Преп. Максим Исповедник. Послания богословские и полемические. 20 (PG. Т. 91. Col. 91. Col. 237BC). См.: Там же. 1 (PG. Т. 91. Col. 32A).

Но именно в полном и постоянном согласии человеческой воли Христа с Божественной Отеческой волей преп. Максим видит спасительную силу для всей человеческой природы²²⁷. Это согласие открыто проявляется, в частности, в принятии страданий, Страстей и смерти на кресте²²⁸. Это послушание является ответом непослушанию Адама и способствует освобождению человека от его последствий²²⁹. Как пишет преп. Максим Исповедник, Христос Своим «послушанием расторгает осуждение прародительского греха»²³⁰.

Победа Христа над страданием

Христос победил страдание, поскольку противостоял ему. Как говорит преп. Максим, Господь «изгнал из естества [человеческого] страстность в отношении к боли»²³¹. Более точно, Он поборол ее господство, Он освободил человека от ее тирании, которую она имела над ним, и от ее власти, толкающей человека к греху. Он лишил бесов силы и влияния, которое они имели на падшего человека, легко порождая через скорбь порочные страсти и грехи. Таким образом, Он освободил и природу человека от влияния, которую оказывал на нее грех посредством скорби и деятельности бесов. Здесь можно было бы применить к страданию слова, которые апостол Павел применяет к смерти (1 Кор. 15:54–55): *поглочено страдание победою*. Страдание! где твое жало? страдание! где твоя победа?

Победа Христа над страданием является в то же самое время победой над бесовскими силами и над грехом. Преп. Максим констатирует это, отмечая, что диавол, начиная со страстей Христа, был «отвергнут в испытаниях невольных и нестерпимых», которым он подверг Его, и что Господь, восторжествовав над ним на кресте, сделал его пустым и недейственным²³². Он также пишет, что Христос, «оставаясь непоколебимым в страданиях, снова отбросил силы и господства»²³³, то есть сразу лишил их оружия и освободил человеческую природу, с которой они были связаны начиная с греха Адама. Подчеркивая победу Христа над грехом и страстями, введенными бесами, преп. Максим в равной степени отмечает, что, когда Он претерпевал страдания, исходящие от бесов, «чтобы, совершенно истощив в Себе пагубный яд их злобы, как то истощает огонь, полностью уничтожить [его] в естестве [человеческом]»²³⁴.

Как Адам, неся в своей природе природу всех людей, вынудил всех пасть в нем, так и Христос, Новый Адам, возглавляя все человечество в человеческой природе, которую Он воспринял, предоставил всем людям возможность пользоваться победой, которую Он одержал в Самом Себе. Вот почему преп. Максим выражается часто в общих терминах и отмечает, что Христос освободил человеческую природу от злых сил и от влияния, которое грех и злые силы оказывали на нее, пользуясь страданием. Он говорит также, что Христос «Своей силой и через [воспринятую] от нас святую Свою плоть, как через некий *начаток* (Кол. 1:18), освободил и все естество человеческое от примешавшегося к нему по страстности зла, подчинив самой этой страстности естества царствовавшее

²²⁷ Ср.: Преп. Максим Исповедник. Послания богословские и полемические. 20 (PG. Т. 91. Col. 241 A–244A).

²²⁸ Ср.: Преп. Максим Исповедник. Амбигвы к Фоме. 4.

²²⁹ Ср.: Преп. Максим Исповедник. Слово подвижническое. 1; *Он же*. Амбигвы к Иоанну. 31 (PG. Т. 91. Col. 1276C); *Он же*. Амбигвы к Фоме. 4.

²³⁰ Преп. Максим Исповедник. Слово подвижническое. 1.

²³¹ Преп. Максим Исповедник. Вопросыответы к Фалассию. 21.

²³² Преп. Максим Исповедник. Вопросы и затруднения. 194.

²³³ Преп. Максим Исповедник. Вопросыответы к Фалассию. 21; ср.: «Он совлек их с Себя... восторжествовав над ними (Кол. 2:15)» (Там же).

²³⁴ Там же.

некогда в ней, то есть в страстности, над естеством лукавое владычество»²³⁵. Это означает, что для всех людей, которые будут едины с Христом, страстность (источник страдания) не будет больше местом, которое укрывает силы порока, ни той силой, с помощью которой они могли бы господствовать над человеком и подчинить его греху и страстям, но, напротив, частью их самих, которой верные вновь овладеют и с помощью которой, как Христос и благодаря Ему, смогут одерживать верх над злом, отбрасывать лукавые силы и побеждать грех.

6. ВОЛЯ ХРИСТА СОСТОИТ В ТОМ, ЧТОБЫ ЛЮДИ БОЛЬШЕ НЕ СТРАДАЛИ

Цель Христа состоит в том, чтобы страдание было уничтожено и чтобы люди в конечном счете не страдали вовсе

Можно сказать, что Христос победил не только способность страдания приводить ко греху, но также и само страдание и что Он разрушил его в Себе и убрал прочь из человеческой природы.

Он уже в известной степени изгнал скорбь из Своей человеческой природы, поскольку Он был зачат девственным образом: никакое удовольствие не предшествовало этому зачатию, и никакая скорбь также не должна была следовать из этого для Того, Кто был зачат таким образом. Но мы видели, что Христос добровольно принял на Себя скорбь и, противостоя ей, предпочел ее победить. Преп. Максим Исповедник об этом пишет так: «Рождение естества [человеческого] начинается мукой; Господь же, родившись [от Девы], стряхнул это [свойство] естества и не согласился, чтобы Родившая [Его] была подвержена тлению. [И это для того,] чтобы изгнать из естества одновременно и добровольное наслаждение, и проистекающую через это наслаждение муку, творцом которой Он не был, но Разрушителем стал. А также для того, чтобы научить о начале иной жизни, возможно и берущей свой исток в муке и трудах, но завершающейся божественным наслаждением и беспредельной радостью. Поэтому Он, сотворивший человека, становится человеком и рождается как человек, дабы спасти человека, исцеляя страсти [Своими] страданиями»²³⁶.

Спасение, принесенное Христом, состояло в освобождении человеческой природы не только от власти греха и дьявола, но также от страстности, тленности и смерти, которые были следствием прародительского греха, и, таким образом, в восстановлении этой природы в ее первоначальном состоянии, таком, в каком она была создана и какое знал Адам в раю²³⁷, в каком она была чужда страстям, тленности и смерти и в каком, посему, она не знала страдания. Преп. Максим Исповедник, вспоминая драматическое положение падшего человека, отмечает, что надо было «уничтожить несправеднейшее наслаждение и [возникшие] вследствие него справедливейшие утруждения...» для исправления страдающего естества [в первоначальное состояние, чтобы] ...род человеческий вновь стал свободным от наслаждения и муки, получив обратно изначальный блаженный удел [своего] естества, не оскверняемого ни одним из признаков, внедряемых [в это естество зазорным]

²³⁵ Преп. Максим Исповедник. Вопросы к Фалассию. 21; ср.: «Он совлек их с Себя... восторжествовав над ними (Кол. 2:15)».

²³⁶ Преп. Максим Исповедник. Различные богословские и домостроительные главы. 14 (PG. T. 90. Col. 1185AB).

²³⁷ Деятельность Христа этим не ограничивается. Она, кроме всего прочего, состоит в том, чтобы позволить человеку обожиться.

происхождением и тлением»²³⁸. Вот что взял на Себя Христос, Который, «как Всесильный, не ослабевал, исполняя исцеление [людей]»²³⁹. Комментируя это утверждение, схолиаст «Вопросоответов к Фалассию» отмечает, что Своим всемогуществом Христос, «[пройдя] через страдания и смерть, создал для естества [человеческого] вечную жизнь и непреложное бесстрашие»²⁴⁰. В действительности, отмечает далее преп. Максим, Христос «опять восстановил естество [человеческое], даровав ему бесстрашие посредством [Своих] страданий, отдохновение — посредством [Своих] утруждений»²⁴¹. Свт. Григорий Богослов со своей стороны отмечает, что страсть, смерть и воскресение Христа — «Все сие было для нас Божиим некоторым детоводительством и врачеванием нашей немощи, возвращающим ветхого Адама туда, откуда он ниспал, и приводящим к древу жизни»²⁴².

Возрожденная в Лице Христа, умершего и воскресшего, человеческая природа вновь возвращает себе полное здоровье. Она вновь обретает свои первоначальные свойства, сообразовываясь с их качествами так, что ничто не может изменить их к худшему или ослабить. Преп. Дорофей Газский говорит о том, что Христос «принял самое естество наше, начаток нашего состава, и сделался новым Адамом, по образу Бога, создавшего первого Адама, обновил естественное состояние и чувства опять сделал здоровыми, какими они были в начале»²⁴³. Многие святые отцы также подчеркивали, что Спаситель, воплощаясь, вновь повернул человеческую природу к самой себе и, таким образом, возвратил ей первоначальное здоровое состояние, которое познал Адам в раю. Преп. Иоанн Дамаскин пишет: «Через преступление мы из согласного с природою попали в то, что противно природе. Господь же снова возвел нас из противоестественного состояния в естественное»²⁴⁴. Преп. авва Исаия также отмечает: «Слово стало плотью, то есть соделалось совершенным человеком, во всем нам подобным, кроме греха, чтобы посредством святого Воплощения Своего возвести нас опять в первоначальное состояние наше. Так, являя милость Свою человеку, открыл Он ему снова вход в рай»²⁴⁵. И схолиаст «Вопросоответов к Фалассию» отмечает, что «естество [человеческое], подверженное наслаждению по произволению и муке вопреки произволению, было вновь призвано к изначальной жизни»²⁴⁶.

От того, что Христос реализовал в Себе действительным образом, все люди получили пользу (потому что Он воспринял на Себя все человеческое естество, иначе говоря, возглавил в Себе все человечество), но потенциально. Только в конце времен, после Всеобщего Воскресения, все будет действительно обновлено и все люди на деле станут носителями естества, которое Христос в Самом Себе сделал совершенным и показал Своим ученикам после Своего воскресения.

Окончательное исчезновение страдания в Царствии Небесном

В конце времен через Христа, с Ним (1 Фес. 4:14) и в Нем (1 Кор. 15:22), силой Святого Духа (Рим. 8:11), Бог вернет жизнь тем, кто умер, воскресив тела. Он излечит их от всех их бед в соответствии со словами пророка Исаии: *Воскреснут мертвый и встанут еже во гробех, и возрадуются иже на земли: роса бо, яже от Тебе, изцеление им есть* (Ис. 26:19). Другими словами,

²³⁸ Преп. Максим Исповедник. Вопросы к Фалассию. 61.

²³⁹ Там же.

²⁴⁰ Там же. Вопросы к Фалассию. 61. Схолия 8.

²⁴¹ Преп. Максим Исповедник. Вопросы к Фалассию. 61.

²⁴² Свт. Григорий Богослов. Слово 2, 25.

²⁴³ Преп. авва Дорофей Газский. Душеполезные поучения. I, 4.

²⁴⁴ Преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. III, 7.

²⁴⁵ Преп. авва Исаия. Слово 2, 2.

²⁴⁶ Преп. Максим Исповедник. Вопросы к Фалассию. 61. Схолия 6.

тело тогда будет освобождено от своих немощей и вновь обретет свою целостность²⁴⁷. «Воскресение не иное что есть, как восстановление нашего естества в первоначальное состояние»²⁴⁸, — говорит свт. Григорий Нисский, который посвящает пространное рассуждение, чтобы доказать это²⁴⁹. «Но в первой жизни, Создателем которой был Сам Бог, не было... ни страданий от многообразных недугов, ни другого какого-либо бедственного телесного положения»²⁵⁰. Иначе говоря, не было, как мы это видели ²⁵¹, никакого страдания, и человек знал только безоблачное блаженство. Вот почему свт. Григорий Нисский говорит, что «все блаженство, какое произрастет нам в Воскресении, восходит до первоначальной благодати»²⁵².

После воскресения тела и его восстановления в целостности Бог сделает его нетленным и бессмертным. Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие (1 Кор. 15:53). Это означает, что тогда мы изменимся (1 Кор. 15:52). Тело будет полностью избавлено от недостатков, слабостей, страстности, тленности и смертности, которые характеризуют его нынешнюю природу. Так и при воскресении мертвых: сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в уничижении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе (1 Кор. 15:42–43). Оно не будет больше существовать в материальном виде, в котором является ныне, и, таким образом, не узнает ни обусловленностей, ни нужд, ни ограничений всякого рода²⁵³, которые являются для него источником страданий, но оно будет подобно телу воскресшего Христа²⁵⁴, которое, как могли убедиться апостолы, превосходило границы человеческого естества. Тело в этом новом состоянии, в котором больше не будет образа перстного, но образ небесный (1 Кор. 15:49), не будет, таким образом, подвержено никаким формам тления. Оно больше не будет знать ни болезни²⁵⁵, ни скорби²⁵⁶, ни изменения никакого рода²⁵⁷. Свт. Иоанн Златоуст подчеркивает, комментируя апостола Павла, что «тогда тело уже... не станет страдать»²⁵⁸.

Что касается души, то она познает в свою очередь также изменение своего состояния и оставит все ограничения и воздействия падшего земного существования и более не будет подвергаться естественным страстям. «Ибо, — пишет свт. Григорий Нисский, — как пшеничное зерно по разложению своем в земной тверди, оставив количественную малость и в качестве наружного вида отличительное свойство свое, не утратило само себя... таким же образом и естество человеческое, оставив в смерти все свои отличительные свойства, какие приобрело страстным расположением... но как бы в колос, какой применяется в нетление, славу, честь, силу, совершенство во всем; и жизнь его не естественными управляется уже [земными] свойствами, но переходит в некое духовое и бесстрастное состояние»²⁵⁹.

В Царствии Небесном душа, соединенная с Христом, больше не будет знать страдания. И

247 См.: Свт. Григорий Нисский. Диалог о душе и воскресении. 115; 117; 120; 125.

248 Там же. 125; 133.

249 Там же. 133.

250 Свт. Григорий Нисский. Диалог о душе и воскресении. 125.

251 В 1-й главе.

252 Свт. Григорий Нисский. Диалог о душе и воскресении. 133.

253 Ср.: Там же. 125; Свт. Григорий Нисский. Об умерших (PG. Т. 46. Col. 532, 536); Свт. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих. I, 3, 36.

254 Ср.: Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Послание к Филиппийцам. XIII, 2.

255 Ср.: Свт. Иоанн Златоуст. Об утешении при смерти. Слово I, 6; Св. Аммон. Послания. I, 2.

256 Ср.: Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Второе Послание к Коринфянам. X, 1–2; Он же. Беседы на Первое Послание к Коринфянам. XLI, 1; Св. Аммон. Послания. I, 2.

257 Ср.: Свт. Григорий Нисский. Об умерших (PG. Т. 46. Col. 532, 536).

258 Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Второе Послание к Коринфянам. X, 1.

259 Свт. Григорий Нисский. Диалог о душе и воскресении. 132.

действительно. Царство Небесное является местом (или состоянием), где «нет ни печали, ни болезни, но веселье»²⁶⁰. Здесь надо было бы отметить все написанное святыми отцами, которые упоминают о блаженстве спасенной души, наполненной Божественными благами, блаженстве, которое полностью «чуждо страстей»²⁶¹ которое исключает всякое страдание, но также и всякое чувственное удовольствие, которое оно бесконечно превосходит.

Христос даровал начатки уничтожения страдания в Царствии Небесном в облегчении страданий тех, кто обращался к Нему

Избавляя от бед и освобождая от их бед и всех скорбей больных и недужных, пришедших к Нему, Христос тем самым также давал пророческие знаки и начатки прекращения страдания в Царствии Небесном. Делая это, пишет святой Иринеи, «Господь, чрез временное предызображая вечное, показывал, что Он может дать Своему созданию и исцеление и жизнь»²⁶².

Своими чудесами Христос ясно показал всем, что не было Его воли в том, чтобы люди страдали, что Его желание было, напротив, в том, чтобы освободить их от страдания.

Своими чудесами, Своим поведением и Своими словами по отношению ко всем страдающим Он также очевидно доказал Свое сострадание и Свою заботу о всех страдальцах.

И Он продолжает открыто показывать это желание и давать доказательства после Его Вознесения и до наших дней всем тем, кого Он поддержал Своим присутствием, укрепил Своей благодатью и чудесно исцелил Своей силой.

Облегчить людям их страдания — важнейшая задача христианского милосердия

Апостолы и все последователи Христа восприняли, по мере их способности и полученной ими благодати, то же отношение, что и Он.

Ранее мы показали, что Церковь сразу же предоставила в распоряжение людей духовные средства, имеющие целью облегчение страданий людей: физических, душевных и нравственных²⁶³, и что с ранних времен христиане считали своим долгом, связанным с милосердием, по возможности освобождать людей от страдания, активно участвуя в медицинском обслуживании, в создании и развитии больниц²⁶⁴, а также во всех формах социальной помощи бедным и людям, находящимся в затруднении. Что касается святых, то они принесли облегчение и исцеление множеству страдающих людей.

Это конкретным и неопровержимым образом доказывает, что христианство не оправдывает страдание и не принимает его с фатализмом и пассивностью, но считает его аномалией, злом, с которым надо по мере возможности бороться и стараться его победить.

Ничего нельзя добавить к страданиям Христа

Тем не менее некоторые высказывания Священного Писания дали место недоразумениям в том, каким образом христианство должно понимать страдание.

²⁶⁰ Св. Аммон. Послания. I, 2; Преп. Максим Исповедник. Амбигвы к Иоанну. 48 (PG. T. 91. Col. 1361C).

²⁶¹ Свт. Григорий Нисский. Диалог о душе и воскресении. 126.

²⁶² Свт. Иринеи Лионский. Против ересей. V, 13, 1.

²⁶³ См. наши работы: *Theologie de la maladie*. Paris, 1991. 3-e ed. 2001. P. 84–101; *Therapeutique des maladies mentales*. 2-e ed. Paris, 2007. P. 77–93.

²⁶⁴ Ibid. P. 101–114.

Так, утверждение апостола Павла: *Ныне я... восполняю недостаток в плоти моей скорбей Христовых за Тело Его, которое есть Церковь* (Кол. 1:24) — часто понималось на Западе с августиновской точки зрения²⁶⁵, в том смысле, что христиане были призваны не только страдать вместе с Христом, но и дополнить Его страдания в интересах Церкви и во спасение всех людей. Но отсюда проистекает одно смысловое искажение, посягающее на Христа, поскольку данное толкование позволяет предположить, что Он якобы не исполнил Сам до конца искупительное дело, что оно оказалось несовершенным, требующим продолжения, дополнения и законченности. На самом же деле ничего не недостает страданиям Христа: посредством Своих страданий, Своей Страсти и Своей смерти на кресте Он совершенно спас всех людей на все времена, без того, чтобы людям нужно было добавлять что-либо к Его Домостроительству, и без того, чтобы Ему Самому было нужно страдать вновь. Как говорит святой апостол Петр, *Христос... однажды пострадал за грехи наши* (1 Пет. 3:18).

Слово, используемое в Кол. 1:24 святым апостолом Павлом, не означает, впрочем, «страдание», но скорее «беду», «испытание» или «скорбь». Все экзегеты сегодня согласны в том, чтобы считать, что святой апостол Павел имеет в виду собственные апостольские невзгоды как логическое продолжение трудностей и скорбей, которые встретили Христа в осуществлении Его миссии среди людей.

Христос не оправдывал страдание

В глазах Христа страдание не является обязательным последствием личного греха. Это ясно показывают два эпизода из Евангелия. Прежде всего эпизод со слепорожденным (Ин. 9:1–3). На вопрос Своих учеников: *Равви! кто согрешил, он или родители его, что родился слепым?* (вопрос, который вытекает из логики Ветхого Завета) — Христос отвечает недвусмысленно: *не согрешил ни он, ни родители его. Затем эпизод с расслабленным* (Мф. 9:1–6; Мк. 2:1–12; Лк. 5:17–26). *Сначала Христос говорит: прощаются тебе грехи твои, вторым чудом Он избавляет его от паралича, говоря ему: встань, возьми постель твою, и иди в дом твой. Если бы его телесная немощь была бы следствием греха, этого было бы достаточно, что Христос Сам отпустил ему грехи, чтобы он излечился от болезни своего тела в то же время, как и от болезни его души, и повторное вмешательство (чудо) бы не потребовалось.*

Некоторые слова Христа как будто бы допускают мысль, что Он Сам оправдал и даже превознес страдание.

1. Иногда в этом смысле толковались Его слова по поводу болезни Лазаря: *эта болезнь не к смерти, но к славе Божией, да прославится через нее Сын Божий* (Ин. 11:4). Но эти слова, которые в равной степени могут быть адресованы всем тем, кто находится в той же ситуации, что и Лазарь, не означают, что болезнь или страдание людей необходимы для славы Божией и вызваны Богом с этой целью. Они, возможно, могут быть поняты так: *болезнь тела не влечет ни смерть души, ни окончательную смерть тела. Она может быть и должна быть употреблена человеком для прославления Бога и Его Сына, Который пришел от Его имени принести избавление человеческому роду от всех бед. Другая возможная интерпретация этого же отрывка только подтверждает предыдущую: через исцеление этой болезни и избавление от смерти, которую она может породить, Бог открыто показывает Свое могущество в Своем Сыне, в Котором и через Которого люди должны будут Его прославлять.*

В том же смысле можно понять и другое поучение Христа, касающееся слепорожденного. *Это для того, чтобы на нем явились дела Божии* (Ин. 9:3). *Дела Божии* — это исцеление души и тела, совершенное Христом, но также, в равной степени, и прославление Бога в случае любой болезни или

²⁶⁵ См., например: *Блж. Августин Иппонский. Толкования на псалмы. LXI, 4.*

немощи, если представится случай²⁶⁶.

2. Другие слова Христа, которые как будто бы оправдывают страдание, фигурируют среди «блаженств»: Блаженны плачущие, ибо они утешатся (Мф. 5:4). Эти слова часто понимаются как [высоко] оценивающие страдания, в том смысле, что «те, кто страдают, — блаженны». Но и здесь речь идет о смысловом искажении. Святой Григорий Нисский в своих проповедях «О блаженствах» изобличает такую интерпретацию и заблуждения, к которым она приводит: «Посмеется, конечно, у кого в виду этот мир, и, издеваясь над словом сим, скажет так: если ублажаются по жизни истощаемые всяким бедствием, то следует, конечно, что бедствуют те, у кого жизнь беспечальна и благоденственна... и если еще какое страдание, касающееся или тела, или души, приключается людям в сей жизни, все опишет в слове и тем, по его мнению, докажет, будто бы достойно осмеяния слово, ублажающее плачущих. Но мы, не обращая много внимания на тех, которые имеют тесный и низкий взгляд на мысли Божественные, постараемся, сколько возможно, рассмотреть заключающееся в глубине сказанного богатство, чтобы и чрез это сделалось явным, сколько разности в разумении плотском и перстном с разумением возвышенным, небесным»²⁶⁷.

Это позволяет уточнить смысл утверждения: *Блаженны плачущие, ибо они утешатся* (Мф. 5:4).

Отметим прежде всего то, что те, которые плачут, названы блаженными не потому, что они плачут, но по причине утешения, которое они получают.

Затем спросим себя: о каком плаче идет речь? В первом значении можно считать, что речь идет о страданиях тех, кто должен претерпевать различные беды. Блаженство будет им даровано Богом как компенсация в Царствии Небесном или уже в этом мире. Так, свт. Иоанн Златоуст отмечает: «Ибо они утешатся, говорит Христос. Скажи мне, где они утешатся? И здесь и там... Подлинно, когда Бог утешает, то хотя бы тысячи горестей с тобой случились, все победишь, потому что Бог всегда награждает труды с преизбытком»²⁶⁸. Тот же святой уточняет, однако, что это утешение, которое подает Бог, не является «заслужкой», которую человек заслужил через страдание, но это дар, даром данный Богом: «...когда Он сказал, что плачущие блаженны, — не потому, что это блаженство соответствует заслуге принимающих его, но благости Божией, которая дает этот дар»²⁶⁹.

Однако слово «плач» имеет много значений, поскольку он является открытым проявлением скорби, которая и сама имеет много смыслов.

В первом, самом распространенном смысле плач происходит от некой формы печали, которая оплакивает потерю каких-то благ сего мира. Посему эта скорбь относится к порочной страсти²⁷⁰. Согласно свт. Григорию Нисскому, это не тот плач, который имеет в виду Христос, но скорее тот, который вызван духовной печалью (которая является добродетелью). Она в первую очередь состоит для человека в том, чтобы скорбеть перед Богом по причине своих грехов (эта скорбь является формой раскаяния, которую греческие святые отцы называют «пентос»)²⁷¹, и во вторую очередь, чтобы сокрушаться, будучи удаленными от Божественных благ. Эта скорбь имеет высшую форму выражения в виде слез, которые считаются святыми отцами даром Святого Духа, где духовная радость смешивается с печалью и в конце концов занимает ее место²⁷².

²⁶⁶ См. следующую главу.

²⁶⁷ Свт. Григорий Нисский. О блаженствах. III, 1.

²⁶⁸ Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Матфея. XV, 3.

²⁶⁹ Там же.

²⁷⁰ См. нашу работу: *Therapeutique des maladies spirituelles*. 5-e ed. Paris, 2007. P. 195–205.

²⁷¹ Ibid. P. 609–632.

²⁷² См.: Lot-Borodine M. *Le Mystere du don des larmes dans l'Orient chretien // Supplement a la «Vie spirituelle»*, 1936, repris dans «La Douleoureuse Joie». Bellefontaine, 1993. P. 121–172.

Согласно свт. Григорию Нисскому, именно эту вторую форму печали и именно этот плач Христос имеет в виду, когда Он говорит: Блаженны плачущие, ибо они утешатся (Мф. 5:4). «С первого взгляда блаженным можно, — пишет он, — признать плач о проступках и о грехах, по учению о печали Павла, который сказал, что не один вид печали, но есть печаль мирская и есть печаль, ради Бога совершаемая, и дело печали мирской — смерть, а вторая печаль покаянием доставляет печалующимся спасение (2 Кор. 7:10). Ибо подлинно не недостойно убожения такое состояние души, когда, пришедши в чувство худости, оплакивает она порочную жизнь»²⁷³. Свт. Иоанн Златоуст дает похожую интерпретацию: Христос «здесь опять не просто разумеет плачущих, но плачущих о грехах своих, так как есть другой плач, вовсе непозволительный, — плач о житейских предметах, на что указывал и Павел: Ибо... печаль мирская производит смерть (2 Кор. 7:10)»²⁷⁴.

Однако свт. Григорий Нисский идет еще дальше в своем комментарии: «...мне кажется, что слово усиленным действием плача означает нечто имеющее более глубокий смысл... кажется мне, не хорошо ограничиться такою одною мыслию, будто бы словом сим уделяется блаженство одним плачущим о грехах. Ибо найдем многих, проводивших жизнь безукоризненно, и, по свидетельству самого Божия Слова, отличившихся всяким добрым делом... Не будет ли нелепо признать таковых лишенными божественного убожения за то, что не грешили и не врачевали греха плачем? Или в таком случае грешить не будет ли предпочтительнее того, чтобы жить безгрешно, если одним кающимся дана в удел Утешителя благодать?»²⁷⁵ Таким образом, имеется другой смысл печали и слез, который мы находим у того, кто «гораздо обильнейшие прольет слезы, взирая вместо благ сравнительно с ними на скорби и благоденствию противоположные бедствия»²⁷⁶. Для свт. Григория этим благом является стремление к первоначальной природе человека в раю: «И сего-то блага, превышающего всякую силу постижения, мы, люди, были некогда причастниками; и в естестве нашем оное превысшее всякого понятия благо было в такой мере, что, обладаемое человеком, по самому точному сходству с первообразом, казалось новым благом, принявшим на себя образ первого. Ибо что теперь гадательно представляем об оном благе, все то было у человека: нетление и блаженство, самообладание и неподвластность, беспечальная и не озабоченная жизнь, занятие божественным»²⁷⁷. Таким образом, можно сказать, что «посему Убожающий плач, кажется, втайне учит душу обращать взор к истинному благу и не погружаться в настоящую прелесть сей жизни»²⁷⁸. Итак, «поэтому Слово убожает плач, признавая его блаженным не потому, что таков он сам по себе, но по тому, что от него происходит»²⁷⁹ в нас.

В еще более высоком смысле можно считать, что печаль и слезы, которые открыто ее проявляют, относятся к скорби, которую испытывает человек, оставаясь удаленным от Самого Бога, не будучи пока еще полностью единым с Ним²⁸⁰. Свт. Иоанн Златоуст отмечает, что сокрушение состоит в том, чтобы «непрестанно измерять то пространство пути, на которое мы отстоим от Царства Небесного», и говорит о том, что «отлучение от кроткого и человеколюбивого Христа... больше всякого наказания»²⁸¹. Обещанное блаженство состоит в таком полном союзе, какой благодать Божия дарует тем, которые тянутся к нему через добродетель и безоговорочную любовь.

²⁷³ Свт. Григорий Нисский. О блаженствах. III, 2.

²⁷⁴ Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Матфея. XV, 2.

²⁷⁵ Свт. Григорий Нисский. О блаженствах. III, 3.

²⁷⁶ Свт. Григорий Нисский. О блаженствах. III, 3.

²⁷⁷ Там же. 5.

²⁷⁸ Там же. 6.

²⁷⁹ Там же.

²⁸⁰ См.: Преп. Ефрем Сирий. Толкование на книгу пророчества Исаии. XXVI, 10.

²⁸¹ Свт. Иоанн Златоуст. О сокрушении. I, 10.

3. Другие слова Христа, которые кажутся оправдывающими и превозносящими страдание и едва ли не делающими его фундаментом христианской жизни и условием спасения, таковы: *если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною* (Мф. 16:24; Мк. 8:34; Лк. 9:23). Текст Евангелия от Луки усиливает наставление уточнением: *возьми крест свой, и следуй за Мною каждый день* (Лк. 9:23). То же Евангелие подчеркивает в другом месте абсолютную необходимость этой задачи для всякого, кто хочет быть христианином: *кто не несет креста своего и идет за Мною, не может быть Моим учеником* (Лк. 4:27). То же с некоторым отличием говорит и Евангелие от Матфея: *кто не берет креста своего и следует за Мною, тот не достоин Меня* (Мф. 10:38).

Хотя Христос, когда Он произносит эти слова, еще не нес Свой крест, нельзя не видеть в них пророческое предвосхищение Его Страстей, несения креста и Его распятия. Тем не менее эти слова не могут пониматься в буквальном смысле, как если бы Христос требовал, чтобы все те, которые хотят быть Его последователями, испытали те же страдания и принесли ту же жертву, которую принесет Он во время Своих Страстей. «Нести свой крест» понималось здесь в духовном и символическом смысле. Христианин действительно должен принести жертву, но жертва — это самоотречение: христианин должен убить (или распять) ветхого человека, который есть в нем по причине рождения от падшего Адама, чтобы в нем родился и жил новый человек во Христе. Речь идет о том, чтобы умереть для старой жизни, плотской, для того, чтобы жить жизнью новой, духовной. Это очень ясно следует из контекста, в котором находятся эти слова Христа. Повеление *возьми крест свой* не только предваряется повелением *отвергнись себя*, но и за ним следует констатация: *кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради Меня* (у Марка: *ради Меня и Евангелия*), *тот обретет ее* (Мф. 16:26; Мк. 8:35; Лк. 9:24). За словами из Евангелия от Матфея также следует это утверждение: *Сберегший душу свою потеряет ее; а потерявший душу свою ради Меня сбережет ее* (Мф. 10:39; Лк. 17:33; Ин. 12:25).

Крест является символом этой смерти, но также, разумеется, и страдания, которое она неизбежно содержит в себе, поскольку является разрывом со старым образом жизни, к которому человек был привязан, как следствие такого отказа, но совсем не как цели, ни даже как средства, которого надо было бы добиваться. Именно в этом содержится аскетический смысл несения креста и распятия, о которых часто говорят духовные тексты. Преп. Максим Исповедник пространно напоминает о способе, которым христианин должен пережить смерть и воскресение Христа, а именно путем умерщвления в самом себе греха и воскрешения добродетели²⁸². Последователи Христа, пишет он, испытывают «в веке сем (который Писание называет “[нынешним] временем”) страдания естества для Христа или ради Христа; о них Святой Дух заранее предвозвестил [ученикам Господа], чтобы были они “соединены с Ним подобием смерти”, умерщвляя грех, “и подобием воскресения” (Рим. 6:5), осуществляя добродетель. Ведь тому, кто [стремится] быть спасенным, надлежит не только умерщвлять грех произволением, но и само произволение грехом; и не только воскрешать произволение добродетелью, но и саму добродетель произволением, чтобы все мертвое произволение, сокрушенное всем мертвым грехом, потеряло способность [что-либо] чувствовать, а все живое произволение, [воскрешенное] всей живой добродетелью, обрело эту способность соответственно нераздельному соединению»²⁸³. Страдание, которое часто является предметом рассмотрения аскетических трудов святых отцов в связи с умерщвлением греха и страстей и практикой добродетели, не является любым каким ни на есть страданием. Оно означает скорби, которые, с одной стороны, связаны с отказом от порочных желаний, которые систематически проявляются в порочных страстях и порочных удовольствиях, с которыми они связаны, и, с другой стороны, с усилиями приобретения нового образа поведения, который состоит из добродетелей. Именно в этом контексте надо понимать

²⁸² Преп. Максим Исповедник. Вопросыответы к Фалассию. 59.

²⁸³ Преп. Максим Исповедник. Вопросыответы к Фалассию. 59.

этот пассаж, где преп. Максим Исповедник комментирует выдержку из проповеди свт. Григория Богослова, где христианин уподобляется Симону Киринейскому, который нес крест Христа: «“Симон”, — как говорят, — толкуется как “послушание”, а “Киринейский” — как “готовность”. Всякий, стало быть, готовый к послушанию Евангелию и с готовностью ради добродетели подвергающийся злостраданию, бывающему от умерщвления своих земных членов посредством деятельного любомудрия, соделался Симоном Киринейским, добровольно проходящим поприще добродетели, на плечах имея крест и следуя за Христом, показывая тем, что жизнь по Богу всецело удалена от земли»²⁸⁴.

Преп. Максим Исповедник рассматривает и другой символический смысл распятия христианина, который состоит в том, чтобы чувствовать себя виновным за свои грехи и страдать от этого, делая из себя доброго разбойника вблизи Христа, которому его раскаяние позволяет вместе со Христом войти в Царствие²⁸⁵. Но, далекий от того, чтобы считать, что христианин должен страдать таким же образом, как страдал Христос, и что распятие (или страдания, идентичные Его страданиям) могли бы быть обязательны для его спасения, преп. Максим, наоборот, считает, что Христос страдал вместо нас (хотя Он был невиновен), чтобы сделать нас причастниками Его блаженства и Его славы²⁸⁶. В другом месте он отмечает, что Христос «от грешников и ради грешников стойко перенес все ужасные муки. Ибо цель Давшего заповеди — освободить человека от мира и природы»²⁸⁷.

7. НОВЫЙ СТАТУС СТРАДАНИЯ В ХРИСТИАНСКОЙ ЖИЗНИ

Почему продолжает существовать страдание?

Результаты спасительной деятельности Христа, которые немедленно и своевременно осуществились в Его человеческой природе, не осуществляются для всех людей (а через них и для всех творений) без уважения к их свободе²⁸⁸. Они не были им навязаны, но их осуществление было предложено их свободному выбору и предполагает их согласие и свободное сотрудничество²⁸⁹. Тем, кто спрашивает, почему благодать спасения не предписана всем, свт. Григорий Нисский отвечает: Бог, «имеющий власть над вселенной, по преизбытку чести, уделенной человеку, предоставил чему-то быть и в нашей власти, и над этим каждый сам единственный господин. А это есть произволение, нечто не рабственное, но самовластное, состоящее в свободе мысли... Но говорят [наши противники]: “Бог, если бы хотел, мог бы и упорно противящихся принужденно привлечь к принятию проповеди”. Но где будет их свобода? Где добродетель? Где похвала преуспевающим?»²⁹⁰

Восстановление человеческой природы, реализованное в Ипостаси Христа, остается виртуальным для людей, коль скоро они не едины с Ним и не уподоблены Ему. Это единение и это уподобление осуществляется в Церкви, которая является Телом Христа через благодать Святого Духа, которая передается через Таинства. Человек между тем должен помогать этому изменению, он должен

²⁸⁴ Преп. Максим Исповедник. Амбигвы к Иоанну. 52 (PG. Т. 91. Col. 1372C).

²⁸⁵ Там же. 53 (PG. 91. Col. 1372C).

²⁸⁶ Преп. Максим Исповедник. Амбигвы к Иоанну. 53 (PG. 91. Col. 1372C).

²⁸⁷ Преп. Максим Исповедник. Письмо. 9 (PG. Т. 91. Col. 448C).

²⁸⁸ В этой главе мы вновь исследуем соображения, которые были изложены в нашей книге «Theologie de la maladie». P. 40 и далее.

²⁸⁹ Ср.: Свт. Кирилл Иерусалимский. Беседы огласительные. VII, 13.

²⁹⁰ Свт. Григорий Нисский. Большое огласительное слово. 30–31.

с помощью благодати и сам трудиться (Флп. 2:12) над ее усвоением, открыться и уподобляться ей с постоянными усилиями. Через Крещение он *совлекается ветхого человека* (Еф. 4:22) и *облекается во Христа* (Гал. 3:27), *в нового человека* (Еф. 4:24), но потенциально. Он должен осуществлять это изменение в себе от падшего естества к естеству восстановленному и обоженному²⁹¹, и это может осуществиться только в постоянном процессе возрастания, который предполагает, с одной стороны, отказ от падшего состояния естества, борьбу с искушениями, очищение себя, и, с другой стороны, приобретение другого естества во Христе через исполнение заповедей. В этом длительном и трудном процессе (Мф. 7:14; 11:12) падения и взлеты постоянно следуют друг за другом, и никто не может назвать себя безгрешным (1 Ин. 1:8-10; Рим. 3:10–12).

Кроме того, множество людей по своей воле отказываются от спасения, принесенного Христом, и сохраняют в себе выбор зла.

Так как грех непрерывно действует в мире, его последствия принимает на себя не только человеческая природа, но и вся вселенная.

Христос на деле упразднил обязательность греха, разрушил власть дьявола, положил конец тирании удовольствия и скорби, обезвредил смерть, но Он не упразднил ни грех, ни деятельность бесов, ни страдание и другие страсти, ни тление, ни физическую смерть, ни вообще последствия греха, чтобы не насиловать свободную волю, которая является причиной этого²⁹².

Как мы уже сказали, только в конце времен, когда это решит Отец Небесный (Мф. 24:36; Деян. 1:7), совершится восстановление всего (Деян. 3:21) и появятся *новое солнце и земля, где будет обитать правда* (2 Пет. 3:13), где порядок и гармония, разрушенные грехом, будут восстановлены и где блага, приобретенные Христом в Его Божественной и спасительной деятельности, будут переданы всем.

Верный, то есть тот, кто живет во Христе в Церкви, где находится полнота благодати, получая «задатки Святого Духа», в большей или меньшей степени знает об обетовании будущих благ. *Бесстрастие, нетление и бессмертие для него заранее подтверждены и даже некоторым образом уже приобретены. Однако они станут реальны для человеческого тела только после Воскресения и Страшного Суда, точно так же, как обожение его существа найдет свое полное осуществление только в этот последний момент* (1 Кор. 15:28).

С другой стороны, можно подумать, что так как все люди из-за факта общности их природы находятся в некоторой степени взаимно поражены последствиями своих грехов и что имеется таким образом некая солидарная ответственность в переносимых бедах, то та же солидарность будет и в получении будущих благ. И действительно, Бог имеет в виду спасение и обожение не только каждого человека, но и всего человечества, и в мыслях святых отцов это никогда не разделялось одно от другого. «Есть только одно тело, которое ждет своего искупления», — отмечает Ориген²⁹³. Именно поэтому блага, приготовленные для нас, не даны нам лично и немедленно в их полноте, но существует отсрочка, которая дана для полного раскрытия человечества, для осуществления предоставленной каждому человеку возможности быть спасенным и обоженным. На вопрос о причине, по которой «переход от скорбной жизни к вожделенному не мгновенно происходит, но какое-то определенное время продолжается тяжелая и телесная эта жизнь, дожидаясь конца исполнения всего, чтобы тогда уже, освободившись от узды, человеческая жизнь, снова несдерживаемая и свободная, возвратилась бы к блаженному и бесстрастному бытию», святитель Григорий Нисский предлагает следующее

²⁹¹ См. нашу статью: Le Bapteme selon saint Maxime le Confesseur // Revue des sciences religieuses. 65. 1991. P. 51–70.

²⁹² См.: *Свт. Иринея Лионский*. Против ересей. IV, 37; *Преп. Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. IV, 19.

²⁹³ *Ориген*. Гомилии на книгу Левит. VII, 2.

объяснение²⁹⁴: создавая человека в начале, Бог сотворил не индивидуум, а «полноту нашего естества»; «все это предведательной энергией предразумевая о человеческой полноте», «все человечество объемлется в себе этим первым устройением». Бог не только знал, что Адам будет грешить и вследствие этого произведет потомство, но «знал также Держащий в руке все пределы... точное число всех людей, составляющих человечество». «Все это предведательной энергией предразумевая о человеческой полноте, управляющий всем через порядок и связь Бог... видящий наравне с настоящим и будущее, по этой причине предусмотрел для человеческого устройства соразмерное время — так, чтобы продолжительности времени хватило для рождения определенного числа душ и текучее движение времени остановилось бы тогда, когда оно (время) уже не рождало бы из себя ничего человеческого. А когда кончится рождение людей, тогда же получит конец и время... и человеческое изменится из тленного и землистого в бесстрастное и вечное... когда полнота человеческой природы придет к концу по предуведенной мере, потому что уже не останется, куда возрастать числу душ».

Эта общность между всеми людьми и как следствие отсрочка получения полноты всех благ подчеркнута Псалмопевцем: Вокруг меня соберутся праведные, когда Ты явишь мне благодеяние (Пс. 141:8) и особенно апостолом Павлом, который, вспоминая о святых патриархах, пишет, что они не получили обещанного, потому что Бог предусмотрел о нас нечто лучшее, дабы они не без нас достигли совершенства (Евр 11:40). Именно в этом смысле этот последний отрывок понимается свт. Григорием Нисским²⁹⁵, так же как и свт. Иоанном Златоустом, который комментирует это так: «Подумайте, что значит и чего стоит Аврааму и апостолу Павлу ожидать, когда ты достигнешь совершенства, чтобы тогда иметь возможность получить награду... [Бог] определил увенчать всех в одно время... и они ожидают своих братьев. Если все мы — одно тело, то для этого тела более удовольствия, когда оно увенчается всецело, а не по частям»²⁹⁶.

Даже если он будет членом Церкви, где Царствие Небесное присутствует уже сейчас, человек остается подверженным в своей настоящей телесности условиям этого мира, последствиям греха, который приводит вселенную в беспорядок. Из-за этого он неизбежно подвержен болезни, страданию и биологической смерти. «Тот, кто причастен Духа... не исключен из-под действия необходимостей тела и естества»; так же отмечает преп. Симеон Новый Богослов²⁹⁷. И свт. Киприан Карфагенский, объясняя этот факт, подчеркивает единство в физическом плане между всеми людьми в их земном состоянии: «Доколе мы находимся здесь, в мире, доколе мы связаны с родом человеческим одинаковостью плоти, а отделяемся духом. И потому пока это тленное не облечется в нетление и это смертное не облечется в бессмертие (1 Кор. 15:53), пока Христос не приведет нас к Богу Отцу, — до тех пор все немощи плоти будут для нас общи со всем родом человеческим. Так, тощая земля, не давши урожая, производит общий голод; так, при покорении какого-либо города неприятелем, все граждане подвергаются плену. Во время продолжительной засухи недостаток воды чувствуется одинаково всеми; когда разбивается корабль о скалы — все без изъятия, плившие на нем, терпят кораблекрушение. Подобным образом глазная болезнь, лихорадочные припадки, расслабление всех членов не могут не быть общими для нас с прочими людьми, пока в этом веке мы носим с ними одинаковую плоть»²⁹⁸.

На самом деле только в загробном мире, после того как оно будет воскрешено и станет нетленным, тело сможет быть по милости Бога совершенно единым и подчиненным душе и полностью

²⁹⁴ См.: *Свт. Григорий Нисский*. Об устройении человека. 22 (PG. Т. 44. Col. 204C–209A). Некоторые из этих утверждений были сделаны в главе 16 (PG. Т. 44. Col. 185BC). Именно из этих двух глав, но особенно из главы 22, были взяты цитаты, которые мы приводим.

²⁹⁵ См.: *Свт. Григорий Нисский*. Об устройении человека. 22 (208D).

²⁹⁶ *Свт. Иоанн Златоуст*. Беседы на Послание к Евреям. 28, 1.

²⁹⁷ *Преп. Симеон Новый Богослов*. Главы богословские, умозрительные и практические. III, 60.

²⁹⁸ *Сщмч. Киприан Карфагенский*. О смертности. 8.

одухотворенным (ср. 1 Кор. 15:44). Хотя оно тесно связано с душой на этом свете и может быть вместе с ней преображено до некоторой степени Божественными энергиями²⁹⁹ уже сейчас, в его настоящем, являясь *телом душевным* (1 Кор 15:44), оно располагает собственными природой и предназначением³⁰⁰. Оно остается связанным через свое устройство и свой образ существования с вселенной, которая соответственно влияет на него. По причине своей материальной природы оно подчинено законам материи. Будучи живым, организм разделяет одинаковые условия существования с другими живыми существами³⁰¹. Из-за этого тело восприимчиво к «рассечению, истечению, изменению» и ухудшению³⁰². Оно остается «изменчивым по природе... и нестабильным по существу»³⁰³. Таким образом, в наших настоящих условиях «невозможно избежать ни болезней», ни страдания «и не быть изнуренным возрастом, так как способность оставаться всегда в том же состоянии» не является нашей собственностью, которая нам принадлежит³⁰⁴. Тем более что любая часть тела человека не подвластна полностью его воле и таким образом не может быть ни подчинена ей, ни контролироваться ею³⁰⁵. «Многочисленные изменения в теле проистекают чаще всего от его природы», — констатирует преп. Симеон Новый Богослов³⁰⁶.

Страдание остается реальностью, которую надо перенести как можно лучше

Страдание в этом мире, таким образом, является фактом, и, по недостатку сил его избежать, надлежит переносить его как можно лучше. В этом заключается поведение, которое можно определить не только как мудрость, но и как реализм и здравомыслие.

Христос, хотя Он и не упразднил сразу же и в тот же момент страдание для всех людей, дал им тем не менее эффективное оружие, чтобы противостоять ему в духовном плане. Это оружие является самым существенным фактором противостояния страданию, дабы оно не только не навредило людям, но чтобы они могли извлечь из него пользу (из чего никоим образом не следует, что они должны искать его с этой целью).

Страдание получает во Христе и для христиан новый статус: оно теряет свою власть приводить к греху и страстям и может быть, наоборот, использовано как средство победы над ними

Победа Христа над страданием глубоко изменила природу страдания и его смысл для христианина.

Страдание прежде всего было разъединено с грехом, с которым прежде оно было связано.

В самом деле, по милости Христа оно теряет тираническую власть, которую оно имело над человеком, толкая его творить зло. Разумеется, оно остается орудием, посредством которого бесовские силы пытаются привести человека к греху и развить и поддержать в нем порочные страсти, но, по

²⁹⁹ Преп. Максим Исповедник. Амбигвы к Иоанну (PG. Т. 91. Col. 1088C).

³⁰⁰ Ср.: Преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. II, 12; Преп. Симеон Новый Богослов. Беседы огласительные. XXV, 53–68; 124–146.

³⁰¹ Ср.: Преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. II, 12; Преп. Никита Стифат. О душе. 32; Свт. Иоанн Златоуст. Беседы о статуях. XVIII, 3.

³⁰² Преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. II, 12.

³⁰³ Преп. Симеон Новый Богослов. Беседы огласительные. XXV, 63–66.

³⁰⁴ Феодор Петрский. Житие преп. Феодосия. XLVIII, 25–49. 1–2.

³⁰⁵ Ср.: Преп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. II, 12; Преп. Никита Стифат. О душе. 31.

³⁰⁶ Преп. Симеон Новый Богослов. Беседы огласительные. XXV, 53–55; Преп. Никита Стифат. О душе. 32; Свт. Иоанн Златоуст. Беседы о статуях. XVIII, 3.

милости Христа, крещеный человек получает силы бороться с ухищрениями злых сил и не позволить привести себя к злу. То, что перед приходом Христа было привилегией нескольких праведников, таких как Иов, принадлежит с тех пор каждому христианину.

Так, свт. Иоанн Златоуст показывает, что страдание не может причинять никакого вреда с духовной точки зрения тому, кто переносит его как подобает³⁰⁷. Преп. Максим Исповедник объясняет более пространно, что Крещение для христианина означает новое рождение в духовном смысле, которое освобождает его от рабства и цепей его плотского происхождения. Хотя это последнее заставило страдать потомков Адама от последствий прародительского греха, Крещение, которое объединяет христианина с телом Христа и дает ему возможность получить блага спасения, приобретенные через Него для человеческой природы, позволяет верующему, по благодати, которая ему даруется, действовать, ниспровергая смысл и последствия страдания. Страдание, которое происходило от греха (прародительского) и обладало властью вводить в грех (личный), становится отныне средством борьбы с грехом. «От возникновения таинства Вочеловечения воплотившийся Бог совершенно уничтожил в тех, которые были рождены по Нему в Духе, рождение естества по закону наслаждения. Как сказал [апостол], *наступило время начаться суду с дома Божия* (1 Пет. 4:17), то есть [наступило время] осуждения греха и начало этого осуждения положено, через страдания, верующими, познавшими Истину и отложившими благодаря Крещению рождение соответственно наслаждению. Их назвали *домом Божиим*, как свидетельствует божественнейший апостол Павел: *Христос... в доме Его. Дом же Его — мы* (Евр. 3:6)»³⁰⁸.

Что касается свт. Иоанна Златоуста, то он подчеркивает, насколько христианин, наделенный благодатью Христовой, полученной от Крещения и могущественно поддерживаемый и укрепляемый ею, лучше вооружен, чтобы победить искушения, связанные со страданием, чем люди Ветхого Завета и даже сам Иов: «Если же скажешь: то был Иов и поэтому перенес, а я не таков, как он, то этими словами ты только больше осудишь себя, а праведника похвалишь. Тебе бы надлежало более перенести, нежели ему. Почему же? Потому что он жил до благодати и до Закона, когда не было большой строгости в жизни, не было такой благодати Духа, когда трудно было побеждать грех, когда владычествовала клятва, когда смерть была страшна; а теперь борьба стала легче, потому что, по пришествии Христовом, все эти препятствия уничтожены»³⁰⁹.

Быть духовно отстраненным и бесстрастным по отношению к страданию

С тех пор христианин может и должен обрести в духовном плане в отношении к страданию позицию духовной отстраненности от него и бесстрастия. Преп. Максим Исповедник подчеркивает эту способность «оставаться полностью непреклонным, когда приходят невольные беды»³¹⁰ и хранить «душу бесстрастной», «даже когда страдает тело»³¹¹. Надо достигнуть того, чтобы «выпрямлять посредством воздержания кривизны добровольных страстей, то есть движения наслаждения, и через терпение выравнять и делать гладкими неровные пути невольных искушений»³¹². Мы должны, говорит он, «выказать в том, что претерпеваем, наше тайное стремление к Богу, которое никакие приключаящиеся нам скорби не могут изменить»³¹³. Развивая эту мысль, он пишет: «Не презирающий... наслаждение и скорбь не стяжал еще совершенной любви. Ибо совершенная любовь

³⁰⁷ Свт. Иоанн Златоуст. Письма из изгнания Олимпиаде и всем верным. 3–5.

³⁰⁸ Преп. Максим Исповедник. Вопросыответы к Фалассию. 61.

³⁰⁹ Свт. Иоанн Златоуст. Беседы о диаволе. III, 7.

³¹⁰ Преп. Максим Исповедник. Вопросыответы к Фалассию. 58.

³¹¹ Преп. Максим Исповедник. Письмо 5 (PG. T. 91. Col. 421B).

³¹² Преп. Максим Исповедник. Вопросыответы к Фалассию. 47.

³¹³ Преп. Максим Исповедник. Письмо 16 (PG. T. 91. Col. 577D).

презирает все это»³¹⁴. И еще: «Любовь к Богу внушает тому, кто причастен ей, презирать всякое преходящее наслаждение, всякую боль и скорбь»³¹⁵.

Духовная бесстрастность, которую можно также рассматривать как постоянство или непреклонность души в страдании (поведение, в котором, как мы увидим в дальнейшем, терпение играет главную роль), не имеют ничего общего с храбростью или стоическим героизмом. Для христианина это значит с помощью Бога, но никак не только собственными силами не согнуться духовно от страдания, не дать ему господствовать и тиранить духовно душу, что означает не дать быть ведомым через страдание (а также через бесов, которые используют его в их целях) ко греху и развитию порочных страстей, которые извращают его взаимоотношения с Богом. Речь идет о том, чтобы не уступать искушениям, которые появляются вместе со страданием: искушению печали, упадка духа, уныния и особенно осуждения Бога и бунта против Него, даже богохульства и отрицания. Речь идет также о том, чтобы не обратиться в бегство или уклонение от страдания в порочное движение души, то есть предаться страстям, которые связаны с ним в том смысле, о котором пространно пишет преп. Максим Исповедник. Иначе говоря, речь идет о сходстве с Христом, о том, чтобы оставаться непоколебимым перед атаками бесов, непреклонным перед искушениями, твердым против стремления избежать страдания в страстях и нерушимо сохранять свою волю в согласии и единстве с волей Бога.

Вершина бесстрастности в страдании открыто проявляется в способности страдать с радостью (что не значит «с удовольствием» и не имеет ничего общего с мазохизмом) и еще более в способности благодарить Бога в страдании. Преподобный Максим Исповедник пишет, касаясь этого поведения, так: «*Неровные пути*, то есть натиски невольных искушений, станут гладкими путями, когда ум, благосклонно приняв [все] немощи, скорби и нужды, [не перестает пребывать в духовной] радости и благодушии и через невольные труды лишает всякой силы владычество добровольных страстей»³¹⁶.

Страдание как возможность (но не источник или необходимое условие) духовного роста

Комментируя апостола Павла, свт. Иоанн Златоуст замечает, что страдания «приносят пользу тем, кто переносит их с мужеством»³¹⁷ и «рождают всякого рода блага для тех, кто терпит их со смирением»³¹⁸. Принимать духовно страдания — значит позволять человеку иметь прогресс во внутренней жизни. «[Терпеливо] принимающий скорбь плоти, — пишет преп. Максим Исповедник, — становится испытанным, совершенным и цельным. Испытанным, потому что обрел опыт противоположностей, присущих чувству; совершенным, потому что с помощью воздержания и терпения он непреклонно сражается и с плотским наслаждением, и со скорбью плоти; цельным, потому что, имея дело с воюющими друг против друга противоположными расположениями чувства, сохраняет непоколебимыми и незапятнанными [духовные] навыки, которые всегда пребывают у него тождественными своему логосу»³¹⁹.

Только тогда страдание может дать ему возможность быть очищенным от грехов. Эта очистительная функция страдания часто подчеркивается святыми отцами³²⁰ вслед за апостолом

³¹⁴ Преп. Максим Исповедник. Главы о любви. I, 72.

³¹⁵ Там же. II, 58. Преп. Максим Исповедник. Вопросы к Фалассию. 47.

³¹⁶ Преп. Максим Исповедник. Вопросы к Фалассию. 47.

³¹⁷ Свт. Иоанн Златоуст. Письма из изгнания Олимпиаде и всем верным. 4.

³¹⁸ Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Второе Послание к Коринфянам. X, 1.

³¹⁹ Преп. Максим Исповедник. Вопросы к Фалассию. 58.

³²⁰ См.: Достопамятные сказания о жизни блаженных отцов (алфавитный патерик). Мать Синклитикия. 10; Свт. Григорий Богослов. Письмо 31, 3; Свт. Иоанн Златоуст. Беседы об Анне. I, 2; Он же. Беседы на Второе Послание к Коринфянам. XXVIII, 3; Он же. Беседы о статуях. VI, 4; VII, 1; Он же. Письма к Олимпиаде. IX, 3; XVII, 3; Он же.

Петром, который утверждает: страдающий плотию перестает грешить (1 Пет. 4:1). «Вменяются нам в оставление грехов... и болезнь, и немощь, и измождение плоти», — говорит свт. Иоанн Златоуст³²¹, видящий в них «печь, в которой мы очищаемся»³²². Преп. Варсануфий пишет одному из своих духовных чад: «...сколько попустит тебе [Бог] поскорбеть в теле, столько подаст и облегчения в согрешениях твоих»³²³. Свт. Василий Великий со своей стороны отмечает, что часто «телесные страдания служат к обузданию греха»³²⁴. И Преп. Максим Исповедник констатирует, что «скорби телесные смывают позор души»³²⁵. Свт. Иоанн Златоуст подчеркивает парадокс: «За [прародительский] грех нам дана была печаль, и этой печалью мы очищаемся от греха... Грех породил печаль, печаль истребила грех»³²⁶. И святой пророк Исаия восхваляет совершающиеся изменения: Вот, во благо мне была сильная горесть (Ис. 38:17).

Надо, однако, подчеркнуть, что этот эффект очищения менее обязан самому страданию, чем милосердному прощению Бога, которое свидетельствует о Его сострадании и которое в недрах страдания рождает человеческое терпение. Преп. Марк Подвижник пишет об этом так: «В невольных скорбях сокрыта милость Божия, которая влечет переносящего оные к покаянию и избавляет от вечной муки»³²⁷.

В равной степени страдание позволяет человеку быть очищенным и освобожденным от его страстей. Святая Синклитикия учит: «Изнемождения нашего тела» и все подобные вещи «являются очищением наших желаний»³²⁸. Преп. Максим Исповедник отмечает, что душа, «которая принимает скорби и нужды... лишает всякой силы владычество добровольных страстей»³²⁹. И преп. Варсануфий констатирует: «Скорбь избавляет нас от плодов болезни души»³³⁰.

Духовно переносимое страдание может в равной степени предохранить человека от новых страстей, потому что, поскольку оно принято, оно не дает больше места страстям, которые рождались из-за желания избежать его. С другой стороны, оно составляет противовес и тормоз влечению, рожденному удовольствием³³¹, и таким образом позволяет избавиться от страстей, которые порождают это влечение.

Преп. Максим Исповедник развивает эти две идеи и объясняет, как тот, кто един со Христом, по Его милости отвергающий всякое влечение к удовольствию и всякий страх перед скорбью, находит себя освобожденным от того, что эти две страсти порождают и питают: самолюбие и страсти, которые проистекают из него, и как, став бесстрастным, он неизменно живет во Благе: «Стало быть, кто не стремится к телесному наслаждению и совершенно не боится страдания, тот стал бесстрастным в

Письма из изгнания Олимпиаде и всем верным. 4; Преп. Варсануфий Великий. Письмо 348; Преп. Максим Исповедник. Главы о любви. I, 76; II, 41; 45; Он же. Главы о богословии и Домостроительстве Воплощения Сына Божия. I, 97; Он же. Десять глав. 4; Преп. Иоанн Карпафский. Сотницы. 68; Илия Эджик. Цветособрание. 8.

³²¹ Свт. Иоанн Златоуст. Беседа на притчу о должнике десятью тысячами талантов, взыскивавшем сто динариев (Мф. 18:23–35), и о том, что злопамятство хуже всякого греха. 5.

³²² Свт. Иоанн Златоуст. Беседа о расслабленном, спущенном чрез кровлю. 2.

³²³ Преп. Варсануфий Великий. Письмо 72 (163 в рус. изд.).

³²⁴ Свт. Василий Великий. Беседа 9. О том, что Бог не виновник зла. 5.

³²⁵ Преп. Максим Исповедник. Десять глав. 4.

³²⁶ Свт. Иоанн Златоуст. Беседы о покаянии. VII, 6.

³²⁷ Преп. Марк Подвижник. К тем, которые думают оправдаться делами. 139 (130).

³²⁸ Достопамятные сказания о жизни блаженных отцов (алфавитный патерик). Мать Синклитикия. 10. См. также: Преп. Иоанн Лествичник. Райская лествица. XXVI, 37.

³²⁹ Преп. Максим Исповедник. Вопросыответы к Фалассию. 47. См. также: Преп. Никита Стифат. Сотница. I, 65.

³³⁰ Преп. Варсануфий Великий. Письмо 527.

³³¹ См.: Преп. Максим Исповедник. Десять глав. 3; 10; Вопросыответы к Фалассию. 26; схолия 3. См. также у преп. Исаака Сирина: «Наслаждения страстей умерщвляются скорбями» (Преп. Исаак Сирин. Слова подвижнические. 27).

отношении их; вместе с рождающим их самолюбием он убил и все [происходящие] через них и от них страсти совокупно с неведением — изначальнойшим из зол — и весь предался устойчивому, пребывающему и всегда тождественному Благу, по естеству всецело пребывая с Ним неподвижным, *открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу* (2 Кор. 3:18) Божию и созерцая из световидного сияния в себе божественную и неприступную славу»³³².

В самом деле, невольное страдание может стать «добровольной добродетелью»³³³ для того, кто переносит его духовно. Преп. Максим Исповедник отмечает, что «благодаря... терпению в отношении того, что от нас не зависит, мы выращиваем прекрасные и зрелые плоды добродетелей»³³⁴.

Страдание дает человеку возможность развивать, в частности, добродетель терпения до самой высокой степени. В связи с этим свт. Иоанн Златоуст отмечает, что «нет ничего равного терпению, проявляющемуся при болезнях. Подлинно, эта добродетель — царица благ по преимуществу и вершина венцов; и подобно тому, как оно царствует над остальными добродетелями, так точно и в нем самом в особенности этот вид блистательнее прочих»³³⁵. Терпение в страдании порождает другие добродетели, в частности верность (или постоянство в вере), которая в свою очередь порождает надежду, как это подчеркивает апостол Павел (Рим. 5:3–4)³³⁶.

Страдание в равной степени дает человеку возможность стать более смиренным³³⁷, ибо смирение прямо связано с покаянием, для развития которого, как мы это видели, страдание предоставляет благоприятную почву³³⁸. Как отмечает преп. Максим Исповедник, «смирение составляется сначала внешне, телесно, через перенесенные скорби»³³⁹.

В связи с таким воздействием страдание располагает человека к молитве³⁴⁰, которая сама является источником множества других духовных благ, потому что она взывает к благодати Бога и открывает человека к ее принятию.

В целом страдание дает человеку возможность приблизиться к Богу и тесно соединиться с Ним. Страдание часто открывает человеку тщетность человеческой помощи, ее бессилие или по меньшей мере ее временный и ограниченный характер. Только обратившись к Богу, человек может в страдании найти самую сильную поддержку, наиболее важную помощь и самое большое утешение. В страдании человек усиленным и трагическим образом познает ограниченность своей природы в ее падшем состоянии. Теряет ощущение силы (и даже саму силу) и самодостаточности, которыми он часто обладал, когда был полностью здоров. Наоборот, он остро осознает слабость, хрупкость, недостаточность, относительность своего существования и положения в этом мире. Он видит себя в своей бедности и онтологической наготе (ср. Быт. 3:7), признает, что он — прах (Быт. 3:19). В опыте страдания он невольно теряет то, что привязывает его к этому миру, обнажается, упрощается. Он приходит к концентрации на главном или желает прийти к этому. Все это предрасполагает его повернуться к Богу и привязаться к Нему одному и возлагать свои надежды только на Него, постоянно

³³² Преп. Максим Исповедник. Вопросы к Фалассию. Предисловие.

³³³ См.: Преп. Максим Исповедник. Амбигвы к Иоанну. 53 (PG. Т. 91. Col. 1372D).

³³⁴ Преп. Максим Исповедник. Письмо 5 (PG. Т. 91. Col. 421B).

³³⁵ Свт. Иоанн Златоуст. Письма к Олимпиаде. IV, 2. Ср.: Преп. Варсонуфий Великий. Письмо 189.

³³⁶ См. также: Преп. Максим Исповедник. Письмо 16 (PG. Т. 91. Col. 580A).

³³⁷ См.: Свт. Иоанн Златоуст. Беседы об Анне. I, 2; Блж. Диадок Фотикийский. Сто глав умозрительных. 95; Преп. Иоанн Лествичник. Райская лестница. XXVI, 37; Преп. Максим Исповедник. Главы о любви. II, 43; Он же. Вопросы к Фалассию. 26; Преп. Симеон Новый Богослов. Беседы огласительные. XXV, 158–159; Преп. Никита Стифат. Сотница. I, 87.

³³⁸ См.: Свт. Иоанн Златоуст. Беседы о покаянии. VII, 7; Преп. Марк Подвижник. К тем, которые думают оправдаться делами. 130; Свт. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих. II, 2, 6.

³³⁹ Преп. Максим Исповедник. Вопросы к Фалассию. 26.

³⁴⁰ См.: Свт. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих. II, 2, 6.

искать Его помощи, во всем полагаясь лишь на Его благодать.

Иначе говоря, страдание дает человеку возможность развить свою любовь к Богу.

Но оно также предоставляет ему возможность усилить эту любовь. В самом деле, страдание испытывает человека, предоставляя ему искушения потерять веру и надежду на Бога, удаления от Него, бунта против Него и Его отрицания. Борясь с этими искушениями и оставаясь единым с Богом, чего бы это ни стоило, человек свидетельствует о своей нерушимой привязанности к Нему.

По всем причинам, которые мы только что привели, страдание может стать возможностью к освящению и таким образом к святости, как это отмечает свт. Григорий Богослов³⁴¹. Это, однако, предполагает предварительное духовное предрасположение, которое обуславливает его испытание и определяет, каким образом его правильно употребить.

Первоначальные условия правильного использования страдания — смирение, терпение, надежда, молитва и любовь к Богу

Надо подчеркнуть, что духовная польза, которую приносит страдание, не является следствием самого страдания, но благом, которое христианин может получить³⁴² при условии, что он будет переносить его как подобает, то есть с адекватным духовным расположением. В первом ряду надлежащего поведения находятся: смирение, терпение, молитва и надежда, которые, как мы только что убедились, являются необходимыми нормами поведения в страдании, которые дают человеку возможность развиваться и, по благодати Божией, возвышаться в добродетелях.

Смирение

Смирение представляет собой необходимую форму поведения, с помощью которой можно как подобает и с пользой противостоять страданию. Мы видели, что одним из искушений, которых должен опасаться тот, кто страдает, является отвержение Бога или даже бунт против Него. Здесь речь идет о гордом расположении, от которого может предохранить того, кому оно угрожает, только одно смирение. Кроме этой профилактической функции, смирение в равной степени имеет функцию очищения по отношению к грехам и страстям. Преп. Максим Исповедник отмечает по этому поводу: «Всякий терпящий скорби вследствие осознания совершенного им [зла] должен добровольно и с надлежащим благодарением воспринимать тяготы и нападки невольных искушений, не покидая при этом благодати и навыка в добродетели и ведении, наподобие древних [жителей] Иудеи и Иерусалима. Как добровольно подчинившийся ярму царя Вавилонского и принимающий натиски мучений как должную расплату, он, пребывая в них, платит царю Вавилонскому мзду вынужденными скорбями от страстного начала [своего] естества и, как должник их вследствие предвосхищения грехов, [отдает ему свое] мысленное соизволение на них. Но [в то же время] он приносит Богу через истинное служение — я имею в виду смиренный нрав — исправление грехов»³⁴³.

Как объясняет это в символических терминах преп. Максим Исповедник, смирение заключается также в принятии ограничений и подверженности, как и все прочие люди, падшему состоянию, которое в настоящее время принуждает физически подчиняться его законам и сохраняет наше тело под его игом.

Начиная со Своих Страстей, Христос был отличным примером такого смирения, которое проявилось не только в допущении, при том что Он был в божественном состоянии, всех страданий,

³⁴¹ Ср.: Свт. Григорий Богослов. Слово 14, 34.

³⁴² Преп. Максим Исповедник говорит в этом отношении о «причине, вызванной обстоятельствами» (Преп. Максим Исповедник. Вопросы к Фалассию. 26).

³⁴³ Преп. Максим Исповедник. Вопросы к Фалассию. 26.

связанных с условиями падшего человечества, ни в молчаливом приятии всего того, что Его мучители неправедно заставляли Его вынести, но и в том, что все это Он делал в полном подчинении Его человеческой воли воле Своего Отца: *Отче Мой! если не может чаша сия миновать Меня, чтобы Мне не пить ее, да будет воля Твоя* (Мф. 26:42; Лк. 22:42).

Терпение

Терпение представлено Священным Писанием и святыми отцами как одна из основных форм поведения, которых следует придерживаться пред лицом страдания³⁴⁴. Двум страдающим братьям преп. Иоанн Газский напоминает: «Господь сказал: *терпением вашим спасайте души ваши* (Лк. 21:19), и апостол, следуя Ему, сказал: *терпение нужно вам* (Евр. 10, 36), и пророк: *терпя потерпех Господа, и внят ми* (Пс. 39:2). Сладчайший же Владыка наш Бог еще говорит: *претерпевший же до конца спасется* (Мк. 13:13). Пребывайте оба в терпении»³⁴⁵. Одному из этих двоих братьев преп. Варсануфий также советует: «Потерпим, перенесем, будем учениками апостола, сказавшего: *в скорби будьте терпеливы* (Рим. 12:12)»³⁴⁶. Ранее он замечает: «...блажен, кто может потерпеть ради добродетели, ибо он делается соучастником терпения святого Иова»³⁴⁷. Преп. Илия Эдик рекомендует принимать и потом переносить страдания, которые случаются с нами, если мы хотим извлечь из них духовную пользу, и прежде всего избегать, чтобы они нанесли нам вред³⁴⁸. Свт. Иоанн Златоуст также видит в терпении главное условие извлечения духовной пользы из страдания³⁴⁹. В свою очередь преп. Максим Исповедник рекомендует принимать страдания и переносить их с терпением³⁵⁰. Терпение позволяет человеку быть «полностью непоколебимым по отношению к натиску противоестественных и недобровольных терзаний»³⁵¹. Он же отмечает, что через «стойкость и терпение»³⁵² во всех нежеланных испытаниях, благодаря которым мы, и страдая телесно, остаемся невозмутимы душой и неодолимы, не колеблясь ни при каких ударах»³⁵³. Он утверждает, что «терпением в страданиях совершается осуждение в нас греха и наше оправдание»³⁵⁴. И он не колеблется, говоря: «через терпение выровнявший и сделавший гладкими неровные пути невольных искушений, случившихся с ним... *узрит спасение Божие* (Лк. 3:6)»³⁵⁵.

Особенно важно, как советует преп. Максим Исповедник, не поддаваться отчаянию в скорбях³⁵⁶. Отчаяние в страдании представляет собой, совместно с другими, одно из главных искушений, которыми бесы не упускают возможности искушать человека в такой ситуации: подавленности, печали, уныния, но также и ожесточения³⁵⁷ и, что наиболее опасно, — потери веры и надежды на Бога и даже бунта против Него.

344 Кроме ссылок, данных ниже, см. также: *Свт. Григорий Богослов. Письма. 32, 1; Преп. Петр Дамаскин. Слово 5. О терпении // Преп. Петр Дамаскин. Творения. СТСЛ., 2009. С. 204–207.*

345 *Преп. Иоанн Газский (Пророк). Письмо 76 (167 в рус. изд.).*

346 *Преп. Варсануфий Великий. Письмо 74 (165 в рус. изд.).*

347 *Преп. Варсануфий Великий. Письмо 532 (529 в рус. изд.).*

348 См.: *Илия Эдик. Цветособрание. I, 49; 69.*

349 См.: *Свт. Иоанн Златоуст. Беседы на Второе Послание к Коринфянам. X, 1.*

350 См.: *Преп. Максим Исповедник. Десять глав. 10.*

351 *Преп. Максим Исповедник. Вопросыответы к Фалассию. 58.*

352 Слово «атрепсия» может означать также душевную силу, твердость, постоянство, терпение.

353 *Преп. Максим Исповедник. Письмо 5 (PG. T. 91. Col. 421B).*

354 *Преп. Максим Исповедник. Вопросыответы к Фалассию. 61.*

355 Там же. Вопросыответы к Фалассию. 47.

356 *Преп. Максим Исповедник. Письмо 35 (PG. T. 91. Col. 629B).*

357 См.: *Преп. Максим Исповедник. Вопросыответы к Фалассию. 47.* В отличие от ожесточения сердца, которое может породить плохо переносимое страдание, терпение позволяет человеку стяжать радостную легкость; как отмечает преп. Максим Исповедник, «тот, кто с радостью воспримет все неровные пути, то есть натиски невольных искушений, и благодаря терпению пребывает в радости, делает скорби легкими и гладкими путями» (Там же).

Терпение же является исключительным средством победоносно встречать эти искушения. Преп. Максим пишет: «... тот совершен, кто побеждает невольные искушения будучи сильно укреплен в терпении»³⁵⁸.

Преп. Исаак Сирин замечает в общем, что именно терпение мучеников «победило великое страдание, которому подвергались их тела»³⁵⁹. Надо, однако, подчеркнуть, что терпение, если оно осуществляется по инициативе человека и его усилиями, не ограничивается, как терпение стоическое, лишь собственными его силами. Как подчеркивает преп. Исаак Сирин, оно «черпает свои силы в любви Христовой»³⁶⁰.

Надежда

Тот, кто страдает, может помочь себе надеждой и даже уверенностью в том, что его страдание не только закончится, но за ним последуют, ему на смену придут в Боге радость и вечное блаженство в Царствии Небесном. Так, преп. Максим Исповедник одному из своих корреспондентов советует: «...будем взирать на начальника и совершителя нашего спасения Иисуса (Евр. 12:2), и станем мужественно претерпевать происходящее. Вель конец всякой скорби — радость, и всякого страдания — отдых, и всякого позора — слава, и вообще, конец всех горестей, переносимых ради добродетели, — уподобление Богу во всем и наслаждение вечным беспредельным покоем»³⁶¹. Он также цитирует слова апостола Павла: *Ибо думаю, что нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с тою славой, которая откроется в нас* (Рим. 8:18) и не колеблется заключить из этого: «Мне кажется, таким образом, что человек может радоваться от того, что он страдает»³⁶², не потому, что он мог бы найти радость в самом этом страдании, но потому, что в страдании он уверен, что в Царствии Небесном оно не только будет уничтожено, но на его месте будет нескончаемая высшая радость. Христианин может даже уже получить задатки «радости ожидаемых благ» и через них быть в некоторой степени «победителем сегодняшних скорбей»³⁶³.

Надежда окончания страдания и последующих за ним благ, но также и прежде всего надежда на помощь Бога создает мощную поддержку в страдании, которая помогает душе переносить трудности, которые она испытывает, и оставаться верной Богу.

Молитва

Молитва также является важнейшим образом действия для страдающего человека, даже таким, которому некоторые святые отцы отдают наибольшее предпочтение³⁶⁴. Молитва позволяет человеку просить и получать от Бога помощь, которая ему необходима если и не для того, чтобы получить облегчение в страдании, то, по крайней мере, чтобы вынести его. Она позволяет ему также «все возложить на Бога»³⁶⁵. В равной степени она дает ему возможность получить помощь благодати, чтобы победоносно противостоять искушениям, которые одолевают его в случае страдания.

Молитва также позволяет христианину направить с наибольшей возможной степенью свое внимание к Богу и соединиться с Ним. «Иисусова молитва»³⁶⁶, которая коротка и требует минимума усилий, чтобы быть произнесенной вслух или мысленно, с этой точки зрения является особенно

³⁵⁸ Преп. Максим Исповедник. Вопросы-ответы к Фалассию. 58.

³⁵⁹ Преп. Исаак Сирин. Слова подвижнические. 25.

³⁶⁰ Там же.

³⁶¹ Преп. Максим Исповедник. Письмо 35 (PG. T. 91. Col. 629B).

³⁶² Преп. Максим Исповедник. Вопросы-ответы к Фалассию. 58.

³⁶³ Преп. Максим Исповедник. Письмо 16 (PG. T. 91. Col. 580B).

³⁶⁴ См.: Преп. Исаак Сирин. Слова подвижнические. 21; Преп. Варсануфий Великий. Письмо 570; Преп. авва Дорофей Газский. Житие святого Досифея. 103.

³⁶⁵ Преп. Варсануфий Великий. Письмо 532 (529 в рус. пер.).

³⁶⁶ См. нашу книгу: «Therapeutique des maladies spirituelles». 5-e ed. Paris, 2007. P. 384–395.

драгоценной, чтобы позволить человеку даже в случае большого страдания направить свой ум к Богу и соединиться с Ним. Кроме того, ее повторение позволяет сделать молитву непрерывной и таким образом остаться связанным с Богом и соединенным с Ним.

Тот, кто молится, полностью обращаясь к Богу, возвышается над скорбью, ускользает от ее господства и остается свободным по отношению к ней. «Тот, — пишет преп. Максим Исповедник, — кто добровольно не тяготеет к зримым вещам, потому не уступает случающимся с ним телесным печалям»³⁶⁷.

Молитва может даже позволить христианину, ум которого сконцентрирован в Боге, возвыситься над страданием до того, чтобы больше не чувствовать его. «Если бы ум твой находился там, где бы ему надлежало быть, то и угрызения ядовитых змей и скорпионов не могли бы низвести тебя оттуда к ощущению телесной болезни», — пишет преп. Варсанофий одному больному брату³⁶⁸. И Палладий отмечает случай со Стефаном Ливийским, который при операции по живому на особенно чувствительном месте его тела показал свое полное безразличие к боли. «При отсечении зараженных частей он оставался неподвижен и показывал такое терпение, как будто резали чье-нибудь чужое тело или как будто у него отсекли не члены, а волосы: казалось, он совсем не чувствовал боли. Так укрепляла его помощь Божия!»³⁶⁹ Свт. Григорий Нисский, со своей стороны, приводит пример своей сестры Макрины: «Подобно тому, что мы слышим в истории Иова... лихорадка сжигала все ее силы и гнала ее к смерти, но она, как если бы тело ее охлаждалось росой, беспрепятственно устремляла свой ум к созерцанию высокого, не испытывая никакого ущерба от такого недуга»³⁷⁰.

Любовь Божия

Любовь к Богу, которую страдание, как мы это видели, дает возможность развить и усилить, с другой стороны, также является средством, с помощью которого можно победить негативные последствия страдания, преодолеть его и извлечь из него духовную пользу. Любовь к Богу приходит на замену страстной любви к себе (самолюбию), которая, как мы уже показали, в своем стремлении к поиску удовольствий и избежанию страданий является источником всех страстей. Напомнив об этом, чтобы показать, как человек, полагающий, что укрепляет свое тело, в действительности только разрушает его, преп. Максим Исповедник пишет: «Избавление же от всех этих зол и краткий путь ко спасению есть истинная и сообразная с [духовным] познанием любовь к Богу и всецелое отречение от душевной любви к телу и миру сему. Благодаря этому отречению мы, отвергая похотливое желание наслаждения и страх перед страданием, освобождаемся и от злого самолюбия; восшедши же к ведению Творца и получив вместо лукавого самолюбия благое, духовное и отделенное от телесной любви самолюбие, мы непрестанно служим Богу этим прекрасным самолюбием, всегда от Бога взыскуя устройства души»³⁷¹. В «Вопросоответах к Фалассию» преп. Максим Исповедник отмечает по этому поводу: «... тот не ведает чувственного опыта наслаждения и страдания, кто становится свободным от телесной привязанности, когда он прилепляется умом к Богу»³⁷², то есть через любовь к Богу он достигает преодоления удовольствия и скорби и не подчиняется им и не зависит от них, но полностью свободен от их влияния, находясь в состоянии духовного бесстрастия.

³⁶⁷ Преп. Максим Исповедник. Толкование на молитву *Отче наш*. Другие подробности о роли молитвы в страдании можно найти в нашей работе «Theologie de la maladie» (3-е ed. Paris, 2001. P. 70–74).

³⁶⁸ Преп. Варсануфий Великий. Письмо 514 (511 в рус. изд.).

³⁶⁹ Свт. Палладий Еленопольский. Лавсаик. 24, 2.

³⁷⁰ Свт. Григорий Нисский. Житие святой Макрины. 18.

³⁷¹ Преп. Максим Исповедник. Вопросы к Фалассию. Предисловие.

³⁷² Там же. Схолия 14.

Иметь Иисуса Христа в качестве Образца и Учителя

Иисус Христос дает нам благодать, которая позволяет нам не испытывать негативные последствия страдания, переносить его с терпением и использовать его для нашей духовной пользы. Эта благодать является силой, которая нам дана, но которая может быть нами получена, только если мы сделаем с нашей стороны то что нужно (в этом заключается принцип синергии у греческих святых отцов). Мы увидели, что главными качествами, которые человек должен стараться иметь, являются терпение, молитва, надежда и любовь к Богу, качества, которые укрепляются и усиливаются благодатью, дающей им, кроме всего прочего, всю полноту добродетели. Примером нам должно служить поведение Самого Иисуса Христа в страданиях, которые Он вынес. Преп. Максим Исповедник советует переносить страдания, которым подвергаются люди, «взирая на Иисуса... Который за все блага, еще никем полностью не познанные, от грешников и ради грешников стойко претерпел все ужасные муки»³⁷³. И свт. Григорий Богослов отмечает, что Христос нас «Своими страданиями уча страдать, Своим прославлением дарует возможность с Ним прославиться»³⁷⁴.

Хотя и имеется возможность извлечь из страдания некоторую духовную пользу, однако не следует искать его с этой целью

Надо подчеркнуть, что если и можно извлечь какую-то духовную пользу из страдания, то никогда нельзя искать его с этой целью. Всякий поиск страдания, не только как цели, но и как средства, является духовным извращением, и искусственное завышение ценности страдания в таком контексте в целом чуждо греческим святым отцам.

Тот факт, что человек в связи со страданием может получить какие-то духовные блага, не исключает того, что он должен пытаться уменьшить, а если возможно, то и устранить страдание (например, лечиться, если ты болен³⁷⁵, или принимать медицинские препараты против боли). В этой связи Феодорит Кирский без колебаний говорит, что надо изгонять недуги из тела так же, как мы изгоняем врагов³⁷⁶.

Совет принимать и терпеть страдания ценен только тогда, когда оно неизбежно. Святые отцы отвергают уклонение от страдания в одном-единственном случае: когда оно вызвано страхом перед страданием и могло бы привести и приводит человека, уклоняющегося от него, к греху или к развитию порочных страстей.

Все духовные блага, которые человек может обрести в связи со страданием, часто могут быть получены другим путем и при других обстоятельствах.

Святые отцы хорошо знают, что страдание, если оно значительно, скорее создает препятствие для духовной жизни. Преп. Никита Стифат по поводу больных, которые страдали, отмечает, что болезни «вредны для тех, кто продвинулся в трудах добродетели и, недавно препобедив чувственное восприятие, созерцанием направились к небесному... мешают они им в занятиях Божественным, огрубляют страданиями и скорбями мыслящую способность их души, затемняют ее тучей уныния, и [слезное] сокрушение иссушают тяготами»³⁷⁷.

Страдание забирает у человека физическую и психическую энергию, которая лучше была бы использована по-другому. Оно мешает ему посвятить себя Богу со всеми силами, которые Он ему дал

³⁷³ Преп. Максим Исповедник. Письмо 9 (PG. Т. 91. Col. 580A).

³⁷⁴ Свт. Григорий Богослов. Слово 45, 21.

³⁷⁵ См.: Блж. Феодорит Кирский. О Промысле. 3 (PG. Т. 83. Col. 588C).

³⁷⁶ Там же.

³⁷⁷ Преп. Никита Стифат. Сотницы. I, 87.

при его создании. Было бы предпочтительней, чтобы энергия, которая напрасно тратится в борьбе тела, была использована в деле соблюдения заповедей и восхваления Бога, в деле, для которого даже всех человеческих сил в полном здравии оказывается недостаточно по сравнению с тем, что необходимо, чтобы служить Богу так, как это подобает.

Мы показали, как отрывки из Евангелия, которые описывают исцеления, совершенные Христом, прославляют вновь обретенное здоровье, поскольку оно позволяет тому, кто излечился, служить и прославлять Бога (Мф. 8:15; Лк. 5:25–26), и именно это мы находим в молитвах православного Таинства по поводу больных³⁷⁸.

Тяготы аскезы и их значение

В связи с тем, что только что было сказано, необходимо уточнить смысл тягот аскезы. Речь идет о тяготах телесных, которые верующий налагает на себя добровольно. Преп. Максим Исповедник поэтому называет их «добровольными тяготами», отличая их от «тягот невольных», то есть страданий, которые приходят к нам без нашего желания и которые связаны с традиционной практикой телесной аскезы, понимаемой в точном смысле: голод и жажда (во время поста), сон (во время бодрствования) и особенно усталость (связанная с тяжелыми трудами, продолжительными стояниями и «метаниями» (земными поклонами), которые сопровождают, согласно правилам, часть монастырских молитв). На эти трудности намекает в различных отрывках своих Посланий апостол Павел: *порабощаю тело мое* (1 Кор. 9:27); *во всем являем себя, как служители Божии, в великом терпении... в трудах, в бдениях, в постах* (2 Кор. 6:4–5); *много раз был... в труде и в изнурении, часто в бдении, в голоде и жажде, часто в посте, на стуже и в нагоде* (2 Кор. 11:27).

Телесная аскеза имеет множество целей.

Ее самая ближайшая цель — положить конец противоестественному подчинению души плоти, освободить душу от господства тела, восстановить господство души над телом, подчинить душу и тело главенству духа³⁷⁹.

Вторая цель телесной аскезы, принимая во внимание влияние состояния тела на жизнь души, состоит в том, чтобы уничтожить некие душевные состояния, способные создать препятствия для духовной жизни, и, наоборот, вызвать другие, которые благоприятствовали бы развитию духовной жизни³⁸⁰. Например, пост и бдение уменьшают волнение и рассеянность мыслей, способствуют установлению спокойствия («исихии») в душе и облегчают концентрацию в молитве³⁸¹; состояние слабости, порожденное постом и работой или утомительными занятиями, благоприятствует покаянию и смирению³⁸², пост облегчает ум, а бдение обостряет его, что делает его более способным к его духовным функциям³⁸³.

Третья цель телесной аскезы заключается в том, чтобы способствовать борьбе со страстями и как следствие этого — приобретению добродетелей.

³⁷⁸ Larchet J.-C. *Theologie de la maladie*. 3-e ed. Paris, 2001. P. 77–79.

³⁷⁹ Об этом же свидетельствует апостол Павел. Говоря сначала, что я *порабощаю свое тело*, он добавляет затем: *я усмиряю его* (1 Кор. 9:27) См. также: *Преп. Исаак Сирий*. Слова подвижнические. 16; 83; *Преп. авва Дорофей Газский*. Душеполезные поучения. II, 39; *Преп. Фалассий Ливийский*. Сотницы о любви. II, 5.

³⁸⁰ Более детальное рассмотрение сущности и конечных целей телесной аскезы можно найти в нашей работе: *Therapeutique des maladies spirituelles*. 4-e ed. Paris, 2000. P. 547–560.

³⁸¹ Ср.: *Преп. Исаак Сирий*. Слова подвижнические. 27; *Свт. Григорий Палама*. Триады в защиту священнобезмолвствующих. II, 2, 6.

³⁸² Ср.: «Апофтегмы» № 323; *Преп. авва Дорофей Газский*. Душеполезные поучения. II, 38–39; *Преп. Исаак Сирий*. Слова подвижнические. 27; *Свт. Григорий Палама*. Триады в защиту священнобезмолвствующих. II, 2, 6.

³⁸³ Ср.: *Преп. Никита Стифат*. Сотница I, 91.

Согласно преп. Максиму Исповеднику, как мы это видели, все страсти рождаются и развиваются на основе двух тенденций, которые воздействуют на страстную часть души падшего человека: поиске удовольствия и бегстве от скорби. Трудности телесной аскезы используются для противодействия этим двум тенденциям с целью уменьшения и в конечном счете истребления этих страстей.

С одной стороны, телесная аскеза позволяет уменьшить, а затем и уничтожить тягу, которую человек испытывает к удовольствию, порождающему и питающему страсти. И действительно, через связанные с ней тяготы «страстная часть» души усмиряется³⁸⁴, вождление не может усилиться³⁸⁵, порочные желания угасают³⁸⁶, и человек постепенно становится, таким образом, нечувствительным к «плотским похотениям»³⁸⁷ и более легко сопротивляется искушениям, связанным с удовольствием. Преп. Максим Исповедник объясняет, что «когда желательное начало души часто разжигается, то в ней образовывается устойчивый навык сластолюбия», который «исцеляется постоянным подвигом поста, бдения и молитвы»³⁸⁸. Преп. Фалассий со своей стороны отмечает, что «истребляют похоть злострадание и печаль, произвольные ли или Промыслом посылаемые»³⁸⁹. И преп. Исаак Сирий также отмечает, что «по мере того, как удобство питает и умножает удовольствие страстей, добровольные трудности его убивают»³⁹⁰.

С другой стороны, телесная аскеза позволяет противостоять, уменьшить и, в конечном счете, уничтожить стремление избежать скорби, так как добровольный поиск трудностей, который она предполагает, противоречит этому стремлению. Через это человек становится способным к более легкому преодолению искушений, связанных со скорбью, и не имеет более стремления развивать и питать в себе страсти, которые рождаются из-за бегства от скорби. Добровольное возложение на себя трудностей в рамках обычной аскезы имеет воспитательную функцию³⁹¹ и соответствует тому, что аскеза означает в этимологическом смысле слова, — упражнение. Речь идет о том, чтобы приучить душу и тело не бегать от скорби (поскольку это бегство является источником великого множества страстей), но, наоборот, принимать его по доброй воле (что вовсе не означает — с удовольствием) таким образом, чтобы не быть потрясенным им и оставаться бесстрастным и непреклонным перед искушениями, которые оно порождает.

Эта двойная функция аскезы часто упоминается преп. Максимом Исповедником³⁹², который видит ее основание в поведении Христа, Который в пустыне устоял перед искушениями, связанными с тягой к удовольствиям, и во время Его Страстей, и на кресте Он устоял перед искушениями, связанными с уклонением от страдания, одержав победу над бесовскими силами, которые используют слабость страстности человеческой природы в ее падшем состоянии и увлекают людей к страстям, соответствующим этим двум стремлениям. При этом Господь дает благодать тем, кто будет един с Ним, чтобы и им одержать подобную победу³⁹³.

Надо еще уточнить, что тяготы телесной аскезы несравнимы по силе со скорбями и страданиями, которые человек может испытывать в рамках некоторых болезней или увечий, — причина, по которой

384 Ср.: Преп. Исихий Иерусалимский. К Феодулу душеполезное и спасительное слово о трезвении и молитве. 112.

385 Ср.: Преп. Максим Исповедник. Главы о любви. II, 47.

386 Ср.: Евагрий Понтийский. Главы деятельные. 15.

387 Ср.: История египетских монахов. Иоанн Ликопольский. 29.

388 Преп. Максим Исповедник. Главы о любви. II, 70.

389 Преп. Фалассий Ливийский. Сотницы о любви. I, 33.

390 Преп. Максим Исповедник. Слова подвижнические. 27. См. также: Преп. Никита Стифат. Сотницы. I, 86.

391 Ср.: Преп. Максим Исповедник. Вопросы-ответы к Фалассию. 26: «Но для нас лучше, проходя школу закона заповедей, воспитать себя добровольными трудами для уничтожения плотского помышления».

392 См., в частности, его произведение «Десять глав», являющееся как бы рефератом по этому вопросу.

393 Свт. Григорий Нисский. О девстве. XII, 1; Свт. Василий Анкирский. О девстве. 8.

их называют тяготами скорее, чем скорбями и страданиями.

Следует также отметить, что большинство святых отцов рекомендуют умеренную аскезу таким образом, чтобы не истощать тело, забирая у души ее внимание и силы, которые ей необходимы для ее духовной деятельности, что согласно с теми замечаниями, которые мы сделали в конце предыдущей главы³⁹⁴. Ослаблять тело — значит делать его непригодным для решения его духовных задач и значит ослаблять душу, учитывая связь, которая их объединяет. В некоторых случаях это могло бы даже приводить ее ко греху. Плохо руководимая и чрезмерная телесная аскеза рискует вместо достижения ослабления страстей, напротив, породить их и придать им силу и вместо поднятия духа опустить его до земных забот, в частности, вследствие ощущения боли, которое, если оно слишком сильно, может стать навязчивым и обратить на себя все внимание. Свт. Григорий Нисский и свт. Василий Анкирский постоянно предупреждали об этой опасности³⁹⁵. Последний, в частности, пишет: «...опытом доказано, что господство тела над душой является преградой для достижения блага, а с другой стороны, слабость тела не может служить желаниям души и точно так же исключает движение к благу»³⁹⁶. И свт. Григорий Великий в этом случае советует: «Через аскезу хотят избавиться от пороков плоти, но не от самой плоти. Каждый должен стать хозяином своего тела, но с такой умеренностью, чтобы тело в своем восстании не толкало нас к какой-нибудь ошибке и чтобы оно хранило достаточно жизненных сил, чтобы успешно продолжать выполнять то, что оно должно делать»³⁹⁷.

Таким образом, никогда не следует терять из виду конечную цель телесной аскезы, которая должна благоприятствовать духовной жизни. «Совершеннейшая цель воздержания, — говорит свт. Григорий Нисский, — имеет в виду не изнурение тела, но его легкое служение душевным потребностям»³⁹⁸. На основании этого принципа практическое правило аскезы состоит в том, чтобы, как отмечает свт. Григорий Нисский, «равно избегнуть неумеренности как в том, так и в другом случае, чтобы ни утучнением плоти не подавить ума, ни, в свою очередь, излишним ее истощением не сделать его слабым и презренным и занимающимся только телесными трудами, но всегда помнить правило, которое равно воспрещает уклонение как в правую, так и в левую сторону» (ср.: Притч. 4:27; Чис. 20:17; Втор. 5:32)³⁹⁹. Речь идет о том, чтобы поступать таким образом, *чтобы кто собрал много, не имел лишнего; и кто мало, не имел недостатка* (2 Кор. 8:15; Исх. 16:18), «но отсекая в том и другом случае неумеренность, он будет заботиться о приращении того, чего недостает, и в обоих случаях равно остерегаться вредного телу, чтобы ни излишним угождением плоти не сделать ее непокорной и необузданной, ни чрезмерным изнурением — болезненной, расстроенной и не имеющей сил для необходимой работы»⁴⁰⁰. Те же рекомендации даны свт. Василием Анкирским⁴⁰¹, который, в частности, пишет: «С этим верховым животным (то есть телом), с которым нас объединяет естественная связь, нам надо двигаться в сторону благочестия, избегая или слишком ослаблять вожжи, или излишне их натягивать. По этой же причине следует заботливо следить за состоянием, в котором находится тело»⁴⁰².

³⁹⁴ Безусловно, иногда можно встретить в житиях святых и в «апофтегмах» случаи, когда монахи добровольно подвергали себя телесным наказаниям, но почти всегда мы в этом случае имеем дело с отдельными эпизодами, когда через сильное страдание хотят избавиться от такого же сильного искушения. Ни в коем случае здесь не идет речь о повседневной практике и нельзя в этом искать какого-то дополнительного значения самоистязания, искупления или «сатисфакции».

³⁹⁵ Свт. Григорий Нисский. О девстве. XII, 1; Свт. Василий Анкирский. О девстве. 8.

³⁹⁶ Там же. 10; ср.: Там же. 11.

³⁹⁷ Свт. Григорий Великий. Моралии на книгу Иова. LXX, 41. Ср.: XXX, 18.

³⁹⁸ Свт. Григорий Нисский. О девстве. XXII, 2.

³⁹⁹ Там же. XXII, 1.

⁴⁰⁰ Там же. XXII, 2. Ср.: Свт. Василий Великий. Слово подвижническое. 13 (PG. Т. 31. Col. 876D).

⁴⁰¹ Свт. Василий Анкирский. О девстве. 8–11.

⁴⁰² Там же. 8. Великий аскет святой Арсений призывает к тому же в своем Послании (71; 72). См. также: Преп. Фалассий

Страдание само по себе не является источником духовных благ, которые можно из него извлечь

Страдание никогда не является источником духовных добродетелей, которые можно из него извлечь. Оно является только благоприятным поводом. Страдание само по себе не производит никакого блага. Обратное мнение привело бы как к отрицанию фундаментальной роли Бога, дарующего эти духовные блага, так и необходимой роли человека для их достижения. Поведение человека с этой точки зрения является определяющим. Именно оно определяет смысл и духовные последствия, которые человек будет иметь из-за страдания: негативные, если он будет иметь по отношению к нему неадекватное поведение, и положительные, если он воспримет его как надлежит. Таким образом, рассмотрение вопроса смысла и ценности страдания самого по себе не имеет никакого значения, потому что именно человек определяет его значение таким образом, как он ему противостоит.

Фактически страдание представляет собой испытание, из которого важно выйти победителем

Страдание представляет собой испытание, поскольку, в соответствии с поведением, которое человек выбирает относительно страдания, он может либо погубить себя, либо быть спасенным. Этот вид испытания наиболее показателен в книге Иова и неоднократно подтвержден святыми отцами. По отношению к злу, к которому этот опыт может привести, страдание показывается как искушение. По отношению же к благу, источником которого оно может быть, оно, наоборот, оказывается возможным путем спасения.

Действие благодати в страдании. Условия и значение

Святые отцы иногда рекомендуют благодарить Бога за страдание, однако следует не ошибиться в толковании смысла этого совета.

Само собой разумеется, что человек не может благодарить Бога за страдания, если они привели ко греху или удалили от Бога, но он обязан это сделать за страдание, из которого он смог извлечь духовную пользу, которое явилось для него источником внутреннего прогресса, которое позволило ему приблизиться к Богу и стать более тесно связанным с Ним. Это означает, что он благодарит Бога не за страдание само по себе, но за духовные блага, которые он получил от Бога по этому поводу. Следовательно, только если это страдание было действительно поводом к извлечению духовной пользы, он может за него благодарить Бога.

Второе подтверждение, которое можно дать этому, заключается в том, что с того времени, как человек благодарит Бога, когда он страдает, он показывает, что он не находится под гнетом страдания, отрицательно властвующим над ним, и что оно не удалило его от Бога, но что оно, напротив, было использовано, чтобы соединиться с Ним в молитве. Он открыто показывает, что он не уступил искушениям, связанным со страданием, и не позволил втянуть себя в потерю своей веры в Бога, что не разуверился в Нем или не взбунтовался против Него, но возвысился до противоположного поведения — бесстрастности в страдании, смирения и любви к Богу.

Можно отметить, что благодарение Богу означает некую форму освобождения от страдания и создает большее единение с Богом, чем просительная молитва, так как оно не подчиняется более какому-то состоянию или заинтересованности, но является полностью благодарственным и

незаинтересованным.

Верный может прийти до благодарения Бога за страдание в соответствии с тем, когда он получил от него возможность возрасти духовно, таким же образом, как он благодарил бы Его за другую причину, которая помогла бы ему достигнуть того же прогресса (надо помнить, что человек призван благодарить Бога в здоровье так же, как и в болезни, в радости так же, как и в печали, в удовольствии так же, как и в скорби, как это советует апостол Павел: *За все благодарите* (1 Фес. 5:18)).

Таким образом, благодарение в страдании свидетельствует о совершенном безразличии по отношению к страданию и о полной приверженности Богу⁴⁰³.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Наше исследование последовательно привело нас к некоторому числу выводов, краткий перечень которых мы здесь приводим.

1. Страдание чуждо замыслу Бога по отношению к человеку и миру и не было заложено в них Создателем.

Святые отцы осуждают как еретические верования, которые утверждают, что Бог был творцом бед, считая, что они тем самым отрицают благодать Бога и посягают на самую Его суть.

Страдание является частью противоестественной реальности, свидетельствующей об извращении, порче и разложении той природы, которая была изначально утверждена Богом, и, как и любое другое зло, оно заключается в недостатке бытия и отсутствии добра.

Человек в своем первоначальном райском состоянии не знал страдания, и в замысле Бога не было того, чтобы он узнал его когда-либо.

2. Страдание, по мнению святых отцов, находится в ряду тех зол, которые проистекают из прародительского греха, без которого оно не существовало бы. Эта существенная связь страдания, начиная от его истоков, с прародительским грехом может сопровождаться (хотя и не обязательно) связью с личными грехами потомков Адама, которые подтверждают, умножают и распространяют в различной степени последствия прародительского греха.

Изначально связанное со злом тем фактом, что грех был его первичной или вторичной причиной, оно связано со злом еще и потому, что может быть в равной степени результатом порочной и злокозненной деятельности бесов.

Важно, однако, отметить, что предыдущие выводы не содержат в себе ни мысль о том, что люди обязательно виновны (в силу своей природы или лично) в страданиях, которые выпадают на их долю, преследуют, терзают их, ни мысль о том, что страдание является Божиим наказанием.

3. Отрицательный характер страдания вытекает также из того факта, что оно становится у падшего человека источником греха, а затем рождения и развития порочных страстей (которые являются для него способами бежать или уклониться от страдания). Скорбь, как и удовольствие, хотя

⁴⁰³ Перечитывая советы святых отцов по этому поводу, можно увидеть, что все они могут легко истолковываться в этом смысле. См., например: *Преп. Иоанн Газский (Пророк)*. Письма. 123; Достопамятные сказания о жизни блаженных отцов (алфавитный патерик). Мать Синклитикия. 10; *Преп. Диадок Фотикийский*. Сотница умозрительных глав. 54; Достопамятные сказания о жизни блаженных отцов (алфавитный патерик). Авва Пимен. 19.

и принадлежат к естественным и безукоризненным страстям, создают между тем самую основу, на которой рождаются и развиваются порочные и противоестественные страсти и даже то, что их питает.

Человек остается склонным к греху и страстям по той причине, что он воспринимает удовольствие как добро, а скорбь как зло, имея запутанное и туманное моральное и духовное сознание.

Скорбь (так же как и удовольствие) оказывает на человека очень сильное давление, которое может легко принять форму тирании тем более сильной, что он соглашается на зло и таким образом утверждает ее власть.

По меньшей мере страстность падшего человека (являющаяся источником его скорби и страдания) создает сферу слабости и непрочности, которая легко дает злу взять верх.

Бесы пользуются этим, воздействуя по большей части на страстность человека, когда хотят, как это обычно бывает, ввести его в грех и довести его до возрастания порочных страстей.

4. Книга Иова подтверждает множество предыдущих выводов.

В ней, в частности, можно увидеть, что Бог не является причиной бед, которые происходят с Иовом.

Восприятие самого Иова порывает с логикой Ветхого Завета, согласно которой Бог якобы осуществляет правосудие, вознаграждая праведников и наказывая грешников. Постоянным и фундаментальным учением книги Иова является то, что беды, которые происходят с Иовом, не только не являются карой за личные грехи, но и не имеют абсолютно никакой связи с этими грехами. Наоборот, Иов страдает, потому что он праведен и его праведность возбуждает зависть и злобу дьявола.

Именно из-за действий дьявола с Иовом происходят эти беды и связанные с ними страдания. Им содействует слабость природы человека, в которой Иов предполагает связь с прародительским грехом, последствия которого сказываются на каждом человеке.

Страдание предстает в виде искушения, которое Иов с помощью Бога и своих личных добродетелей может преодолеть. Своими вопросами, своей жаждой Посредника и Спасителя Иов во имя человечества, которое живет под властью Ветхого Завета, призывает, ждет и предвозвещает Христа. Своим достоинством «страдающего праведника» и нерушимым согласием его воли с волей Бога даже до самых великих испытаний Иов также предобразует Его.

Кроме того, своей верой, своей безупречной преданностью Богу и надеждой на Него, а также своей победой в конце над искушениями в испытании страданием он предобразует христианина, приобретающего пользу из благодати, усвоенной человечеством через Христа, и провозглашает новый статус страдания в Новом Завете.

5. Христос является Тем Посредником и Спасителем, Которого призывает Иов. Так как Он был девственно зачат, Он не унаследовал страстность, которая господствовала бы над Ним, и остался полностью свободным по отношению к закону греха, который воздействует на падшую природу других людей и мучает их через страдания.

Именно потому, что Он добровольно принимает страдание, и потому, что Его человеческая воля получает помощь Его Божественной силы, Он может противостоять искушениям, которые творят бесы посредством страдания, не завися ни от греха, ни от порочных страстей, которые порождаются ими. Против этих страданий Его воля остается непоколебимо согласованной с Божественной волей, даже находясь на самом пике страдания, и свободной от всякого греха и, *a fortiori*, от всякого бунта против Бога.

Этим Христос демонстрирует нам поведение, которое следует принять по отношению к страданию и связанным с ним искушениям. Но самое главное в том, что Христос дал нам благодатную силу следовать тому же поведению, что и Он, не быть более подчиненным духовно страданию, избегать пагубных последствий (грехов и страстей), которые бесы стремятся через него вызвать.

6. Замысел Христа состоит в том, чтобы страдание было уничтожено и чтобы люди больше не страдали. Иначе говоря, он состоит в том, чтобы окончательно освободить от него человеческую природу и восстановить ее в первоначальном, райском состоянии.

Этот замысел Христос осуществил в Самом Себе действительным и совершенным образом, но для людей он остается пока лишь в потенциальном виде: только в конце времен, после воскресения, человеческая природа приобретет новую форму существования, которую она получила во Христе. Доступ в Царство Небесное для тех, которые будут едины со Христом, будет означать бесповоротный конец страдания тела и души.

Тем не менее Христос предвосхитил уничтожение страдания в Царствии Небесном, облегчая страдание тех, кто во время Его земной жизни приходил к Нему, и Он продолжает совершать такие чудеса.

Ни одним Своим словом Он не оправдывал страдание.

Своим поведением Он, наоборот, показал, что освобождение людей от их страданий есть важнейшее измерение любви к ближнему.

Развитие медицинской помощи христианами первых времен христианства наглядно показывает, что последнее не относилось пассивно и фаталистически к страданию, но считало своим духовным долгом бороться с ним, чтобы его уменьшить и даже по возможности преодолеть.

7. Многочисленные доводы объясняют, что страдание, хотя и было потенциально уничтожено Христом, будет существовать в мире до тех пор, пока в конце времен не изменится человеческая природа.

Таким образом, оно остается фактом, который, за неимением силы полностью избежать его, должен быть принят и которому следует сопротивляться наилучшим образом — такой мудрый и прагматичный вывод делает христианство. Христианин располагает для этого значительными преимуществами.

Действительно, для христианина страдание обрело во Христе новый статус. Оно утратило свою тираническую власть приводить к греху и страстям, и бесы потеряли власть использовать его по их прихоти, чтобы приносить человеку зло. Наоборот, отныне оно может быть использовано как средство борьбы с грехом и страстями и как средство победы над силами зла.

Благодатью Христа, полученной в Крещении, ибо сила Христова совершается в немощи человека (2 Кор. 12:9), отныне христианин получает возможность быть духовно отделенным и бесстрастным по отношению к страданию. Он может не только избежать того, чтобы оно приводило его ко греху, но, напротив, сделать из него средство духовного роста. Далекое от того, чтобы привести его ко греху и развить страсти, страдание может быть для него возможностью быть очищенным от этих грехов и этих страстей и развить в себе добродетельные свойства.

Правильное использование страдания предполагает, однако, четыре главные предписания, регулярное исполнение которых позволяет им подняться в ряд совершенных добродетелей: терпение, надежда, молитва и любовь к Богу.

При этом в усилиях, которые христианин предпринимает, чтобы ему как надо развить эти

духовные свойства, он имеет Христа в качестве Образца и Учителя.

Надо, однако, уточнить, что, хотя возможно извлекать из страдания известную духовную пользу, ни в коем случае нельзя искать его с этой целью (добровольные трудности умеренной аскезы имеют особый статус). Христианство не делает из страдания какую-то конечную цель духовной жизни. Духовные блага, достигнутые в страдании, получены *не из него самого, но по поводу него*. И они в меньшей степени зависят от него, чем от поведения человека в нем. И как блага они являются даром Бога.

На самом деле страдание является испытанием, которое в зависимости от расположения человека к Богу может либо привести его к гибели, либо быть для него путем спасения и святости. Для избрания этого пути и обретения успеха на нем христианин имеет Христа как опытного и сострадающего Руководителя.