

Библейско-богословская коллекция
Патрологическая серия
Богословские исследования

Сидоров А.И., проф.

**СМЕРТЬ КАК НАКАЗАНИЕ
И СМЕРТЬ КАК БЛАГОДЕЯНИЕ
СОГЛАСНО УЧЕНИЮ
ПРЕП. МАКСИМА
ИСПОВЕДНИКА
(«ВОПРОСООТВЕТЫ
К ФАЛАССИЮ», 61)**

Приложение к кн.: Избранные творения
преподобного Максима Исповедника.
М., 2004. С. 475-493

© Сидоров А.И., 2010



Аксион эстин
Санкт-Петербург
2010

ПРИЛОЖЕНИЕ

Смерть как наказание и смерть как благодеяние согласно учению преп. Максима Исповедника («Вопросоответы к Фалассию», 61)

Вряд ли будет преувеличением сказать, что главной проблемой бытия как всего человечества, так и каждой конкретной личности является смерть. Она, с одной стороны, есть непреложный и неизбежный факт, а с другой, есть тайна и вечный вопрос для всякого человека, приходящего в этот мир. Многие и многие поколения людей пытались хотя бы приподнять покров этой тайны. И несмотря на то, что мысли человеческой, как казалось, в ее языческом состоянии иногда удавалось приблизиться к решению вечной загадки смерти¹, подлинный ее смысл обнаруживается лишь в свете Божественного Откровения. В Священном Писании и Священном Предании ясно обозначены основные ориентиры раскрытия этого смысла. Здесь четко показано, что смерть, как духовная, так и телесная², является результатом грехопадения прародителей; что, будучи наказанием, она стала, тем не менее, и благом³; наконец, что Во-

¹ См. на сей счет краткий, но содержательный обзор в кн.: *Василиадис Н.* Тайнство смерти. Сергиев Посад, 1998, с. 5–44. В частности, здесь отмечается значение Платона: «В знаменитом диалоге "Федон" мы обнаруживаем все то, что смогла постичь и выразить о тайнстве смерти человеческая мысль вне Божественного Откровения, отнюдь не решая при этом самой проблемы» (с. 28).

² При многосмысленности понятия «смерть», прямое значение его предполагает в первую очередь смерть телесную, которая «сделалась необходимым последствием грехопадения наших прародителей, с одной стороны, потому что грех привнес в тело их разрушительное начало болезней и изнеможения; а с другой – и потому, что Бог удалил их, по падении, от древа жизни, плодами которого они могли бы поддержать свою жизнь навсегда» (*Макарий, митр.* Православно-догматическое богословие, т. I. М., 1999, с. 490).

³ Хорошо эту общеизвестную мысль в святоотеческом богословии выразил св. Кирилл Александрийский: «Человек в начале полу-

площение Бога Слова и Его добровольная Крестная Смерть разрушили державу смерти: Господь, «смертию смерть поправ», открыл для человека путь к вечной жизни. Эти основные ориентиры понимания смысла смерти постоянно прослеживаются в церковном Предании, но каждый отец Церкви акцентирует различные моменты их, углубляя и обогащая данное понимание все новыми и новыми чертами. И стремясь как бы в капле воды постигнуть суть всей водной стихии, можно обратиться к творчеству преп. Максима Исповедника и, в частности, к одному из «вопросов» его фундаментального труда «Вопросоответы к Фалассию», где тема смерти обретает весьма свособразное звучание, вписываясь, естественно, в общий контекст святоотеческой сотериологии. А так как эта сотериология обычно предполагает перспективу трех главных этапов Домостроительства спасения: 1) состояние человека до грехопадения, 2) бытие его в падшем состоянии и 3) преображение человеческого естества Господом и становление нового по Христу человека, то именно в такой перспективе целесообразно рассмотреть рассуждения преп. Максима о смерти в указанном 61 «вопросе»¹. Сразу бы хотелось отметить, что все рассуждения преподобного отца здесь определяются сопряжением двух противоположных понятий — «наслаждение» (ἡδονή) и «мука» (ὀδύνη), диалектичес-

чил свободное и непринужденное стремление ума ко всему тому, что должно было делать; но по обольщению от змия неразумно обратился к тому, что не следовало делать, и за ничто почел совершить преступление. За это и осужден был на смерть и тление, так как Бог, думаю, предвидел имевшую быть от происшедшего большую пользу: ибо как скоро человек однажды уклонился ко греху и естество его стало недуговать стремлением к порочному, почти наподобие того, как и естество нечистых духов, он постоянно был избличаем во зле, совершаемом на земле. Итак, с пользой придумана смерть плоти, не к совершенной гибели приводящее животное (живое существо. — А. С.), но скорее к обновлению и, так сказать, к будущей переделке соблюдающая его, как бы разбитый сосуд» (Творения святителя Кирилла, архиепископа Александрийского. Книга 2. М., 2001, с. 13-14) В схожем духе высказывается и В. Н. Лосский: «Его (Бога. — А.С.) наказание воспитывает для человека лучше смерть, то есть отлучение от древа жизни, чем закрепление в вечности его чудовищного положения. Сама его смертность пробудит в нем раскаяние, то есть возможность новой любви» (Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991, с. 253).

¹ Текст его берется по «Патрологии» Миня: PG 90, 625-646.

кая взаимосвязь которых и проясняет многие аспекты проблемы смерти¹.

1) Идеальное бытие человека до грехопадения

Как отмечают исследователи творчества преп. Максима, этому идеальному бытию преп. Максим уделяет сравнительно мало места в своих творениях². Тем не менее, собирая его разрозненные мысли по этому вопросу, С.Л.Епифанович суммирует их так: «Первому человеку было все дано, что могло облегчить его задачу объединения всего в Боге. Он не имел нынешнего грубого и тленного (животного) состава тела, ибо элементы его тела еще не были подвержены противоборству, этому источнику разложения, тления, страдания. Состав тела его был легким и нетленным, и человек мог не обременять себя заботой о поддержании его чувственным питанием. Человек не был также подчинен закону скотского рождения от семени: в первоначальное намерение Божие и не входило размножение человека путем брака, и если человек и создан был как мужчина и женщина, то лишь по предведению падения. Не увлекаемый бременем тела и плотской жизни, человек имел все силы для жизни духа.

¹ Как это констатирует Х.Шёнборн, данная пара понятий играет весьма заметную роль преимущественно в «Вопросоответах к Фалассию», сравнительно редко встречаясь в других творениях преп. Максима. См.: *Shönborn Ch. Plaisir et douler dans l'analyse de S. Maxime d'après les Quaestiones ad Thalassium // Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur. Fribourg, 2–5 septembre 1980. Ed. par F. Heinzer et Ch. Schönborn. Fribourg, 1982, p. 273.*

² Можно заметить, что этому факту дается не всегда верное толкование. Так, Х. Урс фон Бальтазар по данному поводу говорит: «Земной Рай интересует преподобного Максима лишь как исходный пункт мирового движения, как место грехопадения. И здесь его взгляд следует исключительно за смысловым направлением становления: он надеется обрести утраченное первоначальное состояние, исходя только из конечной цели, а не из ретроспективы» (*Урс фон Бальтазар Х. Вселенская Литургия. Преподобный Максим Исповедник // Альфа и Омега, № 2 (16), 1998, с. 118*). Подобное утверждение следует откорректировать: ретроспектива, т.е. рассмотрение нынешнего, падшего, состояния человека в контексте сравнения его с состоянием райским является важным ключевым моментом мирозерцания преп. Максима, но она определяет это мирозерцание не столько явно, сколько подспудно.

Задатки добра естественно влекли его на путь добродетели, и чистый от страстей дух не нуждался для этого ни в каких тяжелых подвигах. Ум его без труда созерцал сущность вещей и достигал духовного ведения. В него, наконец, вложена была любовь к Богу, естественное влечение к Нему, которое нуждалось только в движении, в осуществлении, чтобы человек мог из рая земного взойти в рай мысленный (2 Кор. 12, 2), в непосредственное общение с Богом в экстазе (обожение)»¹. В 61 «вопросе» есть намёк на то, что в райском состоянии отсутствовал тот способ скотского размножения, который обычен для падшего состояния: здесь говорится, что праотец Адам, преступив Божию заповедь, положил начало иному рождению (ἄλλην ἀρχὴν γενέσεως). Другими словами, явно предполагается, что по Божиему замыслу размножение людей (если оно состоялось бы) должно было осуществляться неким иным способом. Подобное предположение частично объясняется одним высказыванием преподобного в «Амбигва» (другом его монументальном произведении) относительно того, что до грехопадения тело человека отличалось от нынешнего своим «смешением» (κράσεως)², т.е. способом соединения материальных элементов или структурой, а такое «смешение» вряд ли предполагало наличие нынешних грубых органов размножения.

Для понимания райского состояния человека весьма важно самое начало 61 «вопроса», где говорится: «Бог, создав естество человеков, не создал вместе с ним ни чувственного наслаждения, ни чувственной муки (κατὰ τὴν αἴσθησιν οὔτε ἡδονὴν οὔτε ὀδύνην), но Он устроил в уме этого естества некую силу для [духовного] наслаждения (δύναμιν τινα κατὰ νοῦν αὐτῆι πρὸς ἡδονὴν), благодаря которой человек мог бы неизреченным образом [постоянно] изведывать сладость Его (букв. «вкушать Его» — ἀπολαύειν αὐτοῦ). Эту силу, то есть соответствующее естеству ума устремление к Богу (τὴν κατὰ φύσιν τοῦ νοῦ πρὸς τὸν Θεὸν ἔφεσιν), первый человек, как только он был создан (или: «одновременно с приведением в бытие — ἅμα τῷ γενέσθαι), отдал чувству (τῷ ἀσθήσει)». В этой фразе прежде всего обращают внимание последние слова, которые предполагают, что период райского состояния человека продолжался весьма краткое

¹ *Епифанович С.Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 2003, с. 75-76.

² PG 91, 1352-1353.

время¹. Как верно отмечает Ж.-К.Ларше, ἄμα здесь нельзя понимать в смысле полной одновременности творения человека и его грехопадения, но лишь в качестве указания на очень непродолжительный срок пребывания первых людей в Раю; само это пребывание, тем не менее, отнюдь не было призрачным, но вполне реальным². Далее, по мысли преп. Максима, сама способность наслаждения была заложена в человеке Богом, но эта способность должна была реализоваться, по замыслу Божию, только как бы «в восходящей вертикали», т.е. в устремленности к Богу и к горнему миру, но отнюдь не «в нисходящей вертикали» и не «в горизонтали», т.е. не в тяготении к чувственному, не в суетном любопытстве относительно окружающего человека мира и не в бесплодном самоанализе³. По словам самого преподобного отца в «Амбигва»⁴, первый человек не должен был вообще «развлекаться» («раздергиваться») ничем из того, что под ним, или что окрест него, или что в нём (μηδενὶ τὸ σύνολον περισπόμενον τῶν ὑπ' αὐτὸν, ἢ περὶ αὐτὸν, ἢ κατ' αὐτὸν); для своего совершенства он нуждался лишь в движении к Тому, Кто над ним, т.е. к Богу. Однако это своё назначение первый человек не исполнил, и в результате произошла страшная по своим последствиям (и одновременно спасительная) драма грехопадения.

2) Грехопадение Адама и падшее состояние человека

Преп. Максим Исповедник, естественно, отчетливо осознает роль диавола в грехопадении и в рассматриваемом «вопросе»

¹ Это, кстати сказать, может быть одной из причин того, что данному состоянию преп.Максим уделяет мало места в своих творениях — краткость времени не предполагает большого материала для размышления: человек там ни в чем не мог особенно проявить себя.

² Larchet J.-C. La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. Paris, 1996, p.179-180; *Idem*. Saint Maxime le Confesseur. Paris, 2003, p. 149-150.

³ Ср. учение св. Григория Нисского, согласно которому «жить в Раю значит не иное что, как жить беспечно и ни в чем не иметь нужды; возделывать Рай значит силою чистой проникать в самое существо добра; наслаждаться плодами райских древ значит наслаждаться чистым ведением, нетленною жизнью и всеми вообще благами, как-то принадлежали некогда неиспорченной природе человека» (Несмелов В. Догматическая система св. Григория Нисского. Спб., 2000, с. 390).

⁴ PG 91, 1353.

замечает, что оно «было подстроено семенем греха (τῷ σπορέῃ τῆς ἀμαρτίας) и отцом зла — лукавым диаволом, который вследствие гордыни (ἐξ ὑπερηφανίας) лишил себя пребывания в Божественной славе, а из-за зависти к нам и Богу изгнал Адама из Рая, чтобы уничтожить дела Божии и расторгнуть то, что было образовано для бытия¹. Однако основной акцент преподобный ставит на свободной воле или свободном произволении самого человека. В 42 «вопросе» он достаточно четко высказывается на сей счет: «Когда в прежние времена произволение естественного разума в Адаме подверглось тлению, то вместе с ним истлело и естество, отказавшееся от благодати нетления. Тогда возник грех, первый и достойный порицания, то есть отпадение произволения от блага ко злу; через первый [грех возник] и второй — не могущее вызвать порицания: изменение естества из нетления в тление. Ибо два греха возникли в праотце [нашем] вследствие преступления Божественной заповеди: один — достойный порицания, а второй, имевший своей причиной первый, — не могущий вызвать порицания; первый — от произволения, добровольно отказавшегося от блага, а второй от естества, вслед за произволением невольно отказавшегося от бессмертия»². В 61 «вопросе» он, в развитие этой мысли, описывает драму грехопадения следующим образом: передав свою способность («силу») наслаждения чувству, человек, посредством этого чувства, начал первое движение к чувственным вещам (πρὸς τὰ αἰσθητὰ), в результате которого возникло «наслаждение, приводимое в действие вопреки естеству» (παρὰ φύσιν ἐνεργουμένην τὴν ἡδονήν). В противоположность такому противоестественному наслаждению в естество человеческое внедрена была Богом другая сила — мука, являющаяся как бы неким «карателем» (ὡσπερ τινὰ τιμωρὸν); впрочем, учитывая наличие иного смысла понятия τιμωρός можно подразумевать в муке и «заступника, защитника, хранителя». В соответствии с мукой Бог «укоренил в природе тела закон смерти, ставя пределы безумному устремлению ума (τῆς τοῦ νοῦ μανίας), которое

¹ Ср. также его высказывания о диаволе, «изначала прельстившем человека», и о «тиранической власти лукавого, обманом подчинившего нас» (Творения преподобного Максима Исповедника. Книга I. М., 1993, с. 79, 188).

² Творения преподобного Максима Исповедника. Книга II. М., 1994, с. 129.

вопреки естеству движется к чувственным [вещам]». Если чувственное наслаждение противоречит смыслу человеческого естества (*παρὰ λόγον ἡδονήν*), то мука стала тем, что соответствует этому смыслу (*ἡ κατὰ λόγον ὀδύνη*), ибо она (и следующая за мукой смерть) уничтожает противоестественное наслаждение. Рождение от такого наслаждения, на которое после грехопадения были обречены все потомки Адама и которое произошло от Адама, стало тиранически властвовать над человечеством и доставлять пищу (*βορᾶν*) смерти. Таким образом, согласно преп. Максиму, в муке и смерти, в отличие от чувственного наслаждения, содержится глубинный смысл, ибо они препятствуют бесконечному расширению греха, которое может абсолютно уничтожить сам принцип («логос») человеческой природы, созданной Богом¹. Поэтому они являются несомненным благодеянием для падшего человечества.

В этой связи преп. Максим, наряду с понятием *ὀδύνη*, вводит и термин *πόνος*, имеющий достаточно богатую гамму смысловых значений, помимо «труда, работы, усилия, дела, занятия», обозначая еще «тяготу, заботу, страдание, мучение»; причем все эти значения часто находятся в тесной взаимосвязи. Используя этот термин (который мы в конкретном случае переводим как «утруждение»), преп. Максим говорит: «После преступления [заповеди] естественному рождению всех людей предшествует наслаждение, и не было ни одного человека, который по природе был свободен от этого страстного рождения (*ἐμπαθοῦς γενέσεως*). И как то необходимо, все [люди] естественным образом платят [за это наслаждение] утруждениями

¹ Ср. на сей счет верное замечание отца Иоанна Мейендорфа: «Первозданная человеческая природа не была сотворена ни для наслаждения, ни для страдания посредством чувств. Она испытывала блаженство, только восходя умом к Богу. Когда же человек обратился к чувственным удовольствиям (*ἡδονή*), он неизбежно стал причастным страданию (*ὀδύνη*), предполагающему смерть. Сама Божественная Природа предусмотрела это справедливое средство, чтобы дух человека понял свое безумие: поиск чувственных удовольствий влечет за собой разрушение человеческой природы. То, что противно естеству, не способно существовать, и смерть полагает ему предел; для поврежденной природы страдание есть предостережение от соблазна считать чувственные удовольствия естественным для человека, смерть же есть освобождение и милость» (*Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Иисус Христос в восточном православном богословии* М., 2000, с. 158).

(τοὺς πόνους), а вслед за ними следует смерть». Чувственное наслаждение преподобный называет «неправеднейшим (самым несправедливым) наслаждением» (τῆς ἀδικωτάτης ἡδονῆς), а утруждения и смерть — «справедливейшими» (δικαιοτάτων πόνων, δικαιοτάτου θανάτου). Относительно смерти он замечает: «Она была необходима для уничтожения неправеднейшего наслаждения и [возникших] вследствие него справедливейших утруждений, которыми растерзывался страдающий человек, берущий начало своего рождения сообразно наслаждению в тлении и завершающий свою жизнь также в тлении через смерть».

Таким образом, смерть прерывает бессмысленный «бег в никуда» падшего человека, т.е. его погоню за все новыми и новыми наслаждениями. В логической причинной связи двух крайних пределов земного бытия людей «наслаждение — смерть» средними звеньями являются мука и утруждение (труд, боль, скорбь), служащие естественными препятствиями (в конечном счете непреодолимыми) на этом ристалище безумия¹. Кроме того, в эту логическую связь входит и грех, непосредственно увязываемый преп. Максимом с чувственным наслаждением². Ибо, по его словам, грех посредством наслаждения «вонзил себя в самое основание естества» (τῷ πυθμένι τῆς φύσεως) Адама и «осудил на смерть всю природу, гоня, через человека, естество произведенных на свет (τὴν φύσιν τῶν γεγονότων) к исчезновению в смерти (πρὸς ἀπογένεσιν κατὰ τὸν θάνατον)». Эту мысль преподобного отца, наверное, можно понимать в том смысле, что преступление заповеди первым человеком имело вселенское значение, ибо повлекло не только его личную смерть и смерть его потомков, но и смерть всякой твари, которая, как можно предполагать, через человека должна стать причастной бессмертию (вероятно, в доступной для каждой твари

¹ Интересна в этом плане мысль Златоустого отца, который по поводу труда (утруждения) замечает: Бог «еще наложил на человека подвиги и труды; потому что ничто так не малоспособно пользоваться покоем, как человеческая природа. Если уже и теперь, когда на нас лежат такие труды, мы грешим непрестанно, то на что не дерзнули бы, если бы Бог оставил нас при удовольствиях еще и в бездействии?» (Полное собрание творений св.Иоанна Златоуста, т. I, кн. 1. М., 1991, с. 170).

² См.: Larchet J.-C. Maxime le Confesseur, mediateur entre l'Orient et Occident. Paris, 1998, p. 83-86.

степени)¹. Невыполнение человеком своего назначения было несомненным бедствием для всего мира, а возникшая в результате смерть являлась, конечно, наказанием. Причем, как следует подчеркнуть, не Бог наказывает, но сам человек наказывает себя. Или, как говорит сам преп. Максим: «Через преслушание Адама был установлен закон рождения соответственно наслаждению (τὸν καθ' ἡδονὴν τῆς γενέσεως νόμον), вследствие которого естество [человеческое] было осуждено на смерть и все [люди], получившие бытие от Адама согласно этому закону рождения от наслаждения, необходимо имели, не желая этого, и сопряженную по силу (κατὰ δύναμιν — можно: „в возможности, в потенции“) с рождением смерть, на которую было осуждено естество. Это было время осуждения естества по причине греха, поскольку закон рождения соответственно наслаждению властвовал над природой [человеческой]». В результате образовался порочный круг: рождение человека по закону чувственного наслаждения уже необходимо несло в себе потенцию смерти, пройдя неизбежную череду страданий и мук; тщетно пытаясь избежать этих страданий и смерти, человек пытался обрести ложное утешение всё в том же чувственном наслаждении. Или, по словам самого преподобного, «желая избежать тяжкого ощущения муки, мы ищем убежища в наслаждении, пытаемся утешить естество, подавляемое насилием муки»². Прорвать

¹ Человек, будучи изначально по замыслу Божию микрокосмом, должен был стать посредником между Богом и тварным миром, приведя множественность его к единству с Творцом. См.: *Thunberg L. Man and the Cosmos. The vision of St. Maximus the Confessor. New York, 1985, p. 80.* Подобное приведение твари к единству с Богом предполагает её причастие некоторым Божественным свойствам, в том числе и бессмертию.

² В 21 «вопросе» преп. Максим говорит об этом так: «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, обладая действенным преступлением вследствие страстности. Ведь содержа в самой страстности, по причине естественно-принудительных обстоятельств, умножение греха, оно в силу [гнездящегося] в страстности родового греха подвергалось воздействиям всех

этот порочный круг и вырваться из него сам человек был не в силах — это возможно было только Богу.

3) Попраие смерти воплотившимся Богом Словом и становление нового по Христу человека

Итак, после грехопадения образовался некий «псевдо-естественный» порядок вещей в пределах двух крайних точек земного бытия всего человечества, то есть «рождения-смерти». Должно было произойти нечто сверхъестественное и ошеломляющее, чтобы уничтожить такой порядок. Таким сверхъестественным и величайшим событием вселенского бытия стало Вочеловечивание Бога Слова, рождению которого не предшествовало чувственное наслаждение, а также Крестная Смерть Его¹. Последнее событие преп. Максим называет «несправедливейшим утруждением и несправедливейшей смертью» (λόγος καὶ θάνατος ἀδικώτατος); их несправедливость состояла в том, что они не являлись следствием («преемником» — διάδοχον) страстной жизни; кроме того, они являлись еще и беспричинными, ибо им не предшествовало чувственное наслаждение. На сей счет преп. Максим высказывается, что Бог Слово, вочеловечившись, «добровольно и по человеколюбию [Своему] принял муку, являющуюся следствием наслаждения и концом естества. И это для того, чтобы, несправедливо страдая, Он мог бы истребить [происшедшее] из несправедного наслаждения начало рождения, тиранически владычествующее над естеством. Смерть Господа не была для этого начала как бы выплачиваемым [ему] за наслаждение

небесных сил, начал и властей, [проявляющимся] через неестественные страсти и сокрытым в естественных страстях; посредством них действовала всякая лукавая сила, по страстности естества побуждая волю через естественные страсти [обратиться] к глению неестественных страстей» (Творения преподобного Максима Исповедника. Книга II, с.71-72).

¹ Можно отметить, что в мирозерцании преп. Максима, как и в богословии подавляющего большинства святых отцов, Вифлеем и Голгофа были столь неразрывно сопряжены, что он никогда не мыслил одно вне другого, как и прочие отцы Церкви. В этой связи не совсем корректным представляется утверждение священномученика Илариона, что «богословская мысль древней Церкви благоговейно ходила не столько около Голгофы, сколько около Вифлеема» (*Архиепископ Иларион (Троицкий)*). Церковь как союз любви. М., 1998, с. 420).

долгом, подобно смерти других людей, но, наоборот, она стала [оружием], направленным против него (κατ' αὐτῆς προβεβλημένον). И через [Свою] смерть [Господь] уничтожил справедливый конец естества, не имея того [наслаждения], благодаря которому [смерть] вошла [в мир]». Ту же самую мысль преп. Максим выражает несколько по-иному: Бог Слово «явил беспристрастность («равенство, справедливость») [Своей] Правды в величии Нисхождения (τὴν ἰσότητα τῆς δικαιοσύνης, ἐν τῷ μεγέθει τῆς συγκαταβάσεως ἔδειξε)¹, добровольно облачившись в осужденное на страдание [наше] естество и само это осуждение сделав оружием (ὄπλον) для уничтожения греха, а вслед за ним и смерти». Следовательно, в Воплощении Бога Слова и в Крестной Смерти Господа происходит разрыв порочного круга рождения — смерти, в котором вынуждена вращаться падшая человеческая природа. Относительная противоположность смерти-наказания и смерти-благодеяния, также как и связанная с этой противоположностью дурная бесконечность наслаждения-муки, перестают как бы существовать, ибо бытие человечества переходит в совсем иную «онтологическую плоскость».

Об этих новых перспективах, открывшихся для человеческой природы, преп. Максим высказывается так: Господь «явил мощь [Своей] преизбыточествующей Силы, осуществив для естества [человеческого] рождение [в вечную жизнь], ставшее непреложным [и недоступным] для противоположностей, от которых Он Сам претерпел»². Он восстановил (ἀπεκατέστησε) естество [человеческое], даровав ему бесстрашие посредством [Своих] страданий, отдохновение (τὴν ἄνεσιν) — посредством [Своих] утруждений и жизнь вечную — посредством смерти [Своей]. Своими лишениями по плоти Он возобновил [изначаль-

¹ Термин *συγκατάβασις* («нисхождение») в святоотеческой лексике нередко обозначал Боговоплощение. См. «По благоволению Бога и Отца, едиnorodный Сын и Слово Божие, и Бог, сый в лоне Бога и Отца, единосущный с Отцом и Святым Духом, ... — наклонив небеса, нисходит, то есть неуничтожимую Свою высоту неуничтоженно уничтожив, нисходит к Своим рабам Нисхождением неизреченным и непостижимо (ибо нисхождение обозначает именно это)» (Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. М., 2002, с. 235).

² Так мы понимаем фразу: τὴν δὲ τῆς ὑπερβαλλούσης δυνάμεως ἰσχύν, δὴλῆν κατέστησε; τῶν οἷς αὐτὸς ἔπασχεν ἐναντίων, ὑποστήσας τῆ φύσει τὴν γένεσιν ἄτρεπτον

ные] владения [нашего] естества (τὰς ἕξεις ἀνακαινίσας — или «свойства естества»), а Своим Воплощением даровал этому естеству сверхъестественную благодать — обожение (τὴν ὑπὲρ φύσιν χάριν δωρησάμενος τῇ φύσει, τὴν θέωσιν)». В этом небольшом рассуждении преподобного отца содержится важнейшая для православной сотериологии мысль: человеческое естество, преображенное Спасителем, не является простым возвращением к естеству первозданного Адама. Само собою разумеется, что Господь восстановил то, что принадлежало этому естеству изначально, но кроме того Он еще даровал ему то, что превосходит природу человеческую — обожение¹.

Кроме того, преп. Максим говорит еще следующее: «Господь, ставший Человеком, создал для естества [человеческого] другое начало второго рождения (ἄλλην ἀρχὴν δευτέρας γενέσεως) от Духа Святого, восприняв справедливейшую смерть Адама через утруждение, которая в Нем стала, разумеется, несправедливейшей, поскольку началом Его собственного рождения [по человечеству] не являлось несправедливейшее наслаждение, [возникшее] вследствие преслушания праотца [нашего]. Господь уничтожил обе крайности (ἀμφοτέρων τῶν ἄκρων): я имею в виду — начало и конец человеческого рождения (γενέσεως — бытия; подразумевается, естественно, греховное рождение или бытие), которые первоначально не существовали от Бога. И всех духовно возрожденных Им Он соделал свободными от лежащей на них вины, ведь они, будучи от Адама, не обладают наслаждением рождения, [происходящим] от него, но обладают одной только мукой, [возникшей] вследствие Адама, которая действует в них не как долг за грех (οὐκατὰ χρέος ὑπὲρ ἁμαρτίας), но по Домостроительству и вследствие естественно случившегося с ними состояния против греха, [то есть обладают одной только] смертью (ἀλλὰ κατ'οἰκονομίαν διὰ τὴν κατὰ φύσιν περίστασιν, κατὰ τῆς ἁμαρτίας, τὸν θάνατον). Той смертью, которая не имеет уже своей матерью наслаждение, породившее её, и которой присуще быть карателем наслаждения; [эта смерть]

¹ В «Амбигва» преп. Максим порой делает акцент на той мысли, что естество человеческое не может быть обожено, если предварительно оно не будет восстановлено в своем изначальном состоянии. См. предисловие к французскому переводу: *Saint Maxime le Confesseur. Ambigua. Introduction par J.-C. Larchet. Avant-propos, traduction et notes par E. Ponsoye. Commentaires par le Père D. Staniloae. Paris, 1994, p. 59.*

становится со всей очевидностью отцом вечной жизни¹. Ибо подобно тому, как жизнь Адама соответственно наслаждению стала матерью смерти и тления, так и смерть Господа ради Адама, будучи свободной от наслаждения, стала родителем вечной жизни». Стало быть, крайние пределы бытия падшего человечества, т.е. рождение от семени мужского через наслаждение и смерть через муку, которые замыкают существование каждого человека в порочный круг безысходности, уничтожены в принципе Воплощением Бога Слова и Крестной Смертью Богочеловека². Отсюда и смерть обретает иной смысл: она становится началом вечной жизни. Вместе с тем, и сама земная жизнь человечества наполняется новым смыслом. Эту мысль преп. Максим считает нужным развить более пространно.

По его словам, Господь «ниспроверг обыкновение смерти (τὴν χρῆσιν τοῦ θανάτου)³, совершив осуждение греха, но не осуждение природы. И по обращении вспять смерти наступило время для начала приговора, чтобы [окончательно] осудить грех». Иначе говоря, Крест Господень рассек и по вертикали и по горизонтали порочный круг бытия падшего человечества. Поэтому смерть стала наказанием только греха, а не наказанием естества. Ведь Господь, «став Человеком, не воспринял предшествовавшего Его рождению по плоти неправедного наслаждения, вследствие которого над природой [человеческой] был вынесен справедливый приговор в виде смерти, но, добровольно восприняв в страстное [начало Своей человеческой] природы смерть, Он, разумеется, претерпел [её], однако обратил

¹ Следует заметить, что слово «смерть» (ὁ θάνατος) в греческом языке — мужского рода.

² Ср.: «Господь принял на Кресте действие смерти и при этом сохранил Свое тело от тления. Ради Крестной Смерти Его род человеческий воспринял первую жизнь, объял бессмертие. Смерть потерпела тогда умерщвление, тление упразднилось, сила диавола умертвилась. Опочивший сном смерти на Крестном Древе успокоил утружденных прегрешениями, оживил их, обессмертил их существо и мертвым источил бессмертную жизнь. Смертию за всех людей Он привел всех к нетлению» (*Вениамин (Милов), епископ. Чтения по литургическому богословию. Брюссель, 1977, с. 36*).

³ Букв. «использование, употребление смерти». По нашему мнению данное выражение предполагает, что после грехопадения смерть «сделалась свойством нашей природы» (*Василиадис Н. Указ. соч., с. 77*).

вспять обыкновение смерти, которое было в Нём, как это совершенно очевидно, не осуждением естества, а осуждением греха. Ведь в Том, Кто родился не от наслаждения, смерть не могла быть осуждением естества, но [она могла быть только] уничтожением греха прародителя, благодаря которому страх смерти владычествовал над природой [человеческой]». Таким образом, разрыв теснейшей связи между рождением и наслаждением в непорочном зачатии Христа и в Его Рождестве имел следствием столь же полный разрыв между смертью и осуждением человеческого естества. Отсюда тёмный ужас осужденного на смерть преступника, который довлел над человечеством до Рождества Христова, сменился надеждой и радостным упованием.

Отсюда контраст между Адамом и Христом особенно подчеркивается преп. Максимом, который, как и во многих других случаях, следует лучшим святоотеческим традициям, углубляя и развивая их¹. Согласно ему, в Адаме смерть стала осуждени-

¹ Этот контраст по разному оттенялся и акцентировался святыми отцами. Например, св. Кирилл Александрийский, изъясняя «причину, по которой Спаситель в Божественных Писаниях называется вторым Адамом, говорит: «В том первом род человеческий произошел из небытия к бытию и, происшедши, подвергся тлению, ибо оскорбил Закон Божий. Во втором же, то есть Христе, снова восходит к началу, преобразуемый к обновлению жизни и к возвращению нетления, ибо „кто во Христе — новая тварь“, как говорит Павел (2 Кор 5, 17). Итак, нам дан обновляющий Дух, то есть Святой, Виновник вечной жизни после прославления Христова, то есть после Воскресения, когда, раторгнув узы смерти и явив Ссбя победителем всякого тления, ожил опять, имея в Себе природу (человеческую), поскольку был человеком и одним из нас» (Творения святителя Кирилла архиепископа Александрийского. Книга 3. М., 2002, с. 158). Для преп. Макария этот контраст еще более резок: он считает, что «христиане принадлежат иному веку, суть сыны Адама Небесного, новое рождение, чада Духа Святого, светносные братья Христовы, подобные Отцу своему духовному и светносному Адаму; из того они града, из того рода, той причастны силы; не сему принадлежат миру, но миру иному». В другом месте этот святой отец говорит: «После того, как Адам преступил заповедь, ниспал из прежней славы и подчинился духу мира, и покрывало тьмы спизошло на душу его — от него и до последнего Адама — Господа, не видел человек истинного Небесного Отца, благосердой и доброй матери — благодати Духа, сладчайшего и вожеленного брата — Господа, друзей и искренних своих — святых ангелов, с которыми некогда радостно ликовал и праздновал. И не только до последнего Адама, даже

ем естества, поскольку имела началом своим чувственное наслаждение, а во Христе она стала осуждением греха, ибо Он явил рождение, чистое от этого наслаждения. Ибо первый, страдая вследствие греха во осуждение естества, справедливо претерпел смерть; Христос же, не страдая вследствие греха, а скорее даруя, по Домостроительству, благодать естеству [человеческому], добровольно во осуждение греха воспринял [возникшую] вследствие [этого] греха смерть для того, чтобы ее уничтожить». Поэтому в Господе получают новое бытие «все те, которые по собственной воле (κατὰ θέλησιν) возрождаются Христом (ἀπὸ Χριστοῦ) в Духе через баню пакибытия». Важно подчеркивание значения воли в деле такого возрождения человека, которое вообще характерно для преп. Максима¹: как Господь добровольно принял смерть во осуждение греха, так и новый по Христу человек добровольно принимает спасение, дарованное Христом. Вследствие чего христиане, как говорит преподобный, «через благодать отстраняют от себя первое рождение Адамово соответственно наслаждению и сохраняют через закон евангельских заповедей благодать безгрешного состояния (χαρίν τῆς ἀναμαρτησίας), [даруемую] в [таинстве] Крещения, соблюдая также неумаляемой и незапятнанной силу таинственного усыновления в Духе (τῆς ἐν πνεύματι μυστικῆς υἰοθεσίας τὴν δύναμιν)». В общем, в этих словах преподобного отца повторяются, как кажется, общеизвестные христианские истины о смысле таинства Крещения², но весьма важно подчеркивание

и ныне, для кого не воссияло Солнце Правды – Христос, у кого не отверзлись душевные очи, просвещенные истинным светом, все те покрыты тою же тьмою греха, имеют в себе то же действие сластолюбия, подлежат тому же наказанию и нет у них очей, которыми бы могли видеть Отца» (Творения преподобного Макария Египетского. М., 2002, с. 351, 405–406).

¹ С.Л.Епифанович, суммируя его высказывания на сей счет, замечает: «Свободная воля . . . составляет необходимое условие в деле спасения: спасение всегда совершается по воле, а не по принуждению» (Епифанович С. Л. Указ. соч., с. 95).

² Ср., например, у св. Кирилла Иерусалимского высказывание о Крещении: «Оно есть пленный искупление, грехов отпущение, смерть греха, возрождение души, одежда светлая, святая, нерушимая печать, колесница на небо, утешение райское; царствия ходатайство, дар усыновления». Еще он говорит: «С грехами нисходишь ты на воду: но Благодатное призывание, запечатлевшее душу твою, уже не попустит

им значения соблюдения благодати, даруемой во Крещении: высказывания преп. Максима предполагают, что в принципе каждый христианин должен вести строгую целомудренную и аскетическую жизнь, которая только и позволяет быть ему подлинным учеником Христовым.

Как говорит преподобный далее, возрожденные баней пакибытия имеют в себе, естественно, «обыкновение смерти, которое действует для осуждения греха, используя удобное время для [этого] осуждения греха во плоти (καίρὸν λαβόντες κατακρίνειν ἐν τῇ σαρκὶ τὴν ἀμαρτίαν): в общем (γενικῶς) [это есть] по природе и благодаря благодати, [дарованной] вследствие величия таинства Вочеловечивания, само то время, которое [началось] от Воплощения Слова, а в частности (ἰδικῶς), по осуществлению (κατ' ἐνέργειαν) и благодаря благодати, это то [время], начиная с которого каждый [человек] воспринял через [таинство] Крещения благодать усыновления». Данную мысль преп. Максима несколько проясняет схолия: «Потому что общее (γενικῆ) осуждение закона, вследствие преступления [заповеди] владычествующего над естеством, есть, по его словам, истинное Вочеловечивание (κατ' ἀλήθειαν ἐνανθρώπησις) Бога, а частное (ἰδικῆ) осуждение этого закона есть добровольное по Христу возрождение каждого [человека] (ἢ κατὰ Χριστὸν γνωμικῆ τοῦ καθ' ἕκαστον ἀναγέννησις)». В этой мысли преподобного отца важно прежде всего то указание на значение времени в деле Домостроительства спасения: течение и круговорот его утрачивает безнадежную цикличность, управляемую фатумом, роком; эта цикличность с момента Вочеловечивания Бога Слова как бы «разворачивается» в восходящую к горнему миру спираль, по которой и должен в принципе следовать каждый возрожденный в таинстве Крещения человек, шествуя путем обожения. Во Христе была обожена человеческая природа вообще,

быть тебе поглощену страшным драконом. Нисшедши мертвым грехами, восходишь оживотворенным правдою. Ибо ежели ты сделался подобным подобию смерти (Рим. 6, 5) Спасителя, то удостоишься и воскресения. Поелику, как Иисус, восприяв на Себя грехи вселенной, умер, дабы, умертвивши грех, воскресить тебя правдою: так и ты нисшедши на воду, и некоторым образом погребшись в оной, подобно как Он во гробе каменном, востаешь паки, дабы ходить во обновлении жизни (Рим 6, 4)» (*Святитель Кирилл, архиепископ Иерусалимский*. Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991, с. 10-11, 38-39).

но это не означает, что все люди тем самым автоматически спасаются и удостоиваются полноты обожения: обожение человеческой природы остается пока в потенции, которую каждый человек должен добровольно актуализировать с помощью церковных таинств и подвигом добрым подвизаясь¹.

Поэтому, согласно преп. Максиму, получивший благодать усыновления в таинстве Крещения, мужественно переносит «обыкновение смерти», приносящее многие страдания. Осуществляя заповеди Божии, он «ввергается в смерть не как в нечто должное вследствие греха (ὡς χρέος ὑπὲρ ἁμαρτίας) и из-за него, но он принимает обыкновение смерти для осуждения самого греха, [а поэтому] смерть таинственным образом посылает (или «пересылает» — μυστικῶς παραλέμψουσαν) его в божественную и нескончаемую жизнь. Святые, мужественно свершив своё жизненное поприще во многих страданиях ради Истины и Правды, в самих себе освобождают естество [человеческое] от осуждения смерти, [возникшей] вследствие греха, и оружие смерти, [предназначенное] для уничтожения [этого] естества, они, подобно Родоначалнику их собственного спасения, используют для уничтожения греха. Ибо если грех имел смерть в тех, которые подобно Адаму подвергались ей, как оружие для уничтожения естества, то тем более естество будет иметь смерть в тех, которые через веру осуществляют Правду во Христе, как оружие для уничтожения греха». Стало быть, Нисхождение Бога сделало возможным восхождение человека. Альфой и Омегой Домостроительства спасения, несомненно, является Сам Бог, человеколюбием и благодатью Которого устрояется

¹ См.: Larchet J.-C. La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur, p. 375. Ср. учение св. Григория Паламы: «Соединение человека с новым корнем во Христе не обусловлено естественными причинами в отличие от связи со старым корнем в Адаме. Со старым корнем связывает человека его происхождение от Адама, а соединение с новым корнем осуществляется свободным личным участием в возрождении во Христе. Таким образом, «естественная» точка зрения на обожение, которой придерживался Григорий Палама наряду с другими отцами Церкви, предполагает не механическое изменение человеческой природы, но онтологическое возрождение ее в ипостаси воплощенного Слова, доступное каждому человеку, лично и свободно участвующему в жизни Христа» (Мандзаридис Г. Обожение человека по учению святителя Григория Паламы. Сергиев Посад, 2003, с. 24-25).

это Домостроительство¹, но осуществляется оно также и собственными усилиями человека. Естественно, что далеко не все люди желают прилагать подобное усилие и следовать тесным и узким путем, а потому значительная часть человечества пребывает еще в состоянии ветхого Адама. Участь этой части печальна, ибо «всякий, кто не причаствует (μη μεθέξωv), каким-либо образом и по мере силы [своей] благобытию (τοῦ εὖ εἶναι), будет подобен члену тела, совершенно лишенному жизненной энергии, которая в душе». Ибо только причастие (предполагающее «синэргию») Господу нашему Иисусу Христу, а через него и всей Животворящей Троице, дарует человеку подлинную жизнь, а без этого причастия его земное существование становится мертвенным и логично завершается безысходностью безблагодатной смерти.

Итак, преп. Максим Исповедник, опираясь на Священное Писание и предшествующее святоотеческое Предание, довольно ясно изложил в рассматриваемом «вопросе» свои воззрения на смерть. Она является для него совсем не естественным фактом человеческого бытия, ибо искажает смысл и как бы умную структуру (λόγος) этого бытия, хотя отнюдь не уничтожает данный. Искажение λόγος'а естества человеческого в смерти, связанное с плотским наслаждением, превратило саму смерть в наказание, но сохранение λόγος'а, даже в его искаженном виде, т.е. в падшем состоянии человека делало смерть одновременно и благодеянием, ибо смерть неразрывно связана с муками и страданиями, а они прежде всего и препятствуют окончательному уничтожению λόγος'а богозданной природы человека Добровольное Нисхождение, т.е. Воплощение Бога Слова целиком и полностью изменило это печальное положение человечества.

¹ В 21 «вопросе» преп. Максим говорит. «Если Сам Он (Бог. — А.С.) достиг пределов в таинственном осуществлении Вочеловечивания, всячески, за исключением одного только греха, уподобшись нам и снизойдя в преисподние места земли (Ефес. 4:9), куда человека толкнула тирания греха, то, конечно, и в таинственном осуществлении обожения человека Он достигнет конца, когда всячески, за исключением только, разумеется, тождества с Собою по сущности, уподобит Себе человека и возведет его превыше всех небес, куда пребывающее там естеством величие благодати и призывает, по беспредельной благодати своей, лежащего долу человека» (Творения преподобного Максима Исповедника. Книга II, с. 76).

Поскольку смерть является логическим следствием внедрения в человеческое бытие плотского наслаждения, а соответственно ненормального, скотского зачатия и рождения человека, то Рождество Христа не от семени мужского и от Девы прервало такую логическую связь. Добровольное же принятие Им муки на Кресте изменило смысл смерти, ибо она стала отныне не наказанием естества, а наказанием и осуждением греха. Само собою напрашивается предположение, что, по мнению преп. Максима, Крестная Смерть Господа в принципе соделала физическую смерть каждого человека одним только благодеянием. Однако она становится таким благодеянием только в возможности, реализация которой зависит от выбора, свободной воли и усилий человека, которые немислимы, естественно, вне Церкви, её таинств и благодатных даров. В то же время, если эта возможность не осуществляется, то она становится еще худшим наказанием, чем она была до Рождества Христова. И опять же, как и при грехопадении первого Адама, не Бог наказывает человека (ибо от Бога исходит одно только Добро), но он сам добровольно (хотя и не всегда отдавая себе ясный отчет в этом) карает себя. В таком случае человек, как говорится в «Амбигва», вместо причастия благобытию, а затем и присно-благобытию (τὸ ἀεὶ εὖ εἶναι), становится участником присно-ужаснобытия (τὸ ἀεὶ φεῦ εἶναι)¹; поэтому он делается добычей «ужаснейшего огня» и «червя неусыпающего», подвергающих его бесконечным мукам и постоянному пожиранию (ἀπεράντως κατεσθίει καὶ βασανίζει διηλεκῶς)². В результате физическая смерть становится духовно-телесной вечной смертью, т.е. вечным наказанием, от которого нет избавления.

Сидоров А.И.

¹ PG 91, 1392.

² См.: Maximī Confessoris Quaestiones et dubia. Edidit J.H. Declercq. Turnhout; Leuven, 1982, p. 76 В данном случае преп. Максим изъясняет высказывание св. Григория Богослова. «Есть еще и сих ужаснейший огонь, который заодно действует с червем неусыпающим, не угасим, но увековечен для злых» (*Святитель Григорий Богослов. Собрание творений, т. 1. Сергиев Посад, 1994, с. 568*) Важно подчеркнуть, что как преп. Максим, так и св. Григорий Богослов целиком и полностью отрицают еретическое учение об «апокатастасисе»



**Издательство православной
богословской литературы
“АКСИОН ЭСТИН”
(Санкт-Петербург)**

Книги издательства “Аксион эстин” — это православные исследования, удачно сочетающие высокий научно-академический уровень и доступную форму изложения. Они будут интересны и полезны преподавателям и студентам богословских и гуманитарных ВУЗов, православных духовных академий и семинарий, всем верующим, желающим лучше понять христианское вероучение.

Посетите наш сайт в интернете по адресу:

www.axion.org.ru

На сайте:

- подробная информация о новоизданных книгах;
- возможность бесплатной загрузки большого количества электронных книг по богословию, библеистике, патрологии, которые легко читать на компьютере или распечатать на принтере;
- возможность заказать книги для доставки по почте (в том числе и электронные книги, которые высылаются на компакт-дисках).

Ваши вопросы и пожелания направляйте, пожалуйста, по электронной почте: info@axion.org.ru