

ВОЛГОГРАДСКАЯ ЕПАРХИЯ  
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

БОГОСЛОВСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ  
ЦАРИЦЫНСКОГО ПРАВОСЛАВНОГО УНИВЕРСИТЕТА  
преп. СЕРГИЯ РАДОНЕЖСКОГО

ВОЛГОГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

# МИР ПРАВОСЛАВИЯ

*Сборник статей*

Выпуск 9

Волгоград 2015

Т. А. Сенина, монахиня Кассия

## АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ ИЕРОСХИМОНАХА АНТОНИЯ (БУЛАТОВИЧА)<sup>1</sup>

При знакомстве с подробностями спора об имени Божиим между имяславцами и имяборцами в начале XX века<sup>2</sup> у человека, далекого от христианской жизни, вероятно, может возникнуть вопрос: а какая, в сущности, разница, является имя Бога Его энергией или не является, сила оно Божия или просто «посредство» и «канал» для передачи благодати, реально оно или номинально? Почему афонские монахи так упорно отстаивали имяславческие взгляды и не отступили от них даже под угрозой изгнания из монастырей, церковного отлучения, притеснений и гонений? Стоило ли поднимать такой шум вокруг «отвлеченного вопроса»? Недоумение это разрешается, если учесть, что имяславческий конфликт был связан далеко не только с разным пониманием молитвенного делания у спорящих сторон. Монахи-имяславцы сразу почувствовали, что позиция их противников, по выражению В. Эрна, «абсолютно разрушает молитву и не оставляет от православного опыта камня на камне», поскольку из их учения вытекает, что молитва не ставит человека «в реальное отношение к Богу»<sup>3</sup>, откуда, в свою очередь, вытекала и разница в сoterиологических взглядах спорящих. И если в начале конфликта еще можно было предполагать, что спорящие стороны просто плохо поняли друг друга, то после публикации Послания Синода 1913 г.<sup>4</sup> и докладов, на которых оно основывалось<sup>5</sup>, стало ясно, что речь идет действительно о разной вере и о разных представлениях о путях спасения человека, о его духовной жизни, о том, для чего человек был создан Богом и в чем состоит цель христианской жизни. В первую очередь эта разность в вере проявилась в отрицании имяборцами того, что энергия Божия есть Сам Бог, каковую позицию, напротив, горячо отстаивал о. Антоний (Булатович)<sup>6</sup>. В его книгах можно найти далеко не только защиту божественности имени Божия и энергии Божией, но и основанную на этом антропологию, основные темы которой я постараюсь рассмотреть в данной работе.

## Образ и подобие Божии в человеке

Следует подчеркнуть, что антропологические взгляды Булатовича тесно связаны с его воззрением на цель жизни христианина как обожение, что согласуется с православной патристической традицией. То, что в имяславческом споре возникла тема обожения, является, можно сказать, маркером этого конфликта как спора догматического, в котором шла речь о противостоянии православного учения и ереси: совершенство обожения человека-христианина, равное совершенству вочеловечения воплощенного Слова, является тем основным принципом православного богословия, который на протяжении истории Церкви постоянно отстаивали православные и отвергали еретики<sup>7</sup>. У о. Антония эта тема сразу зазвучала вполне по-византийски:

«Ради чего создал Бог человека? Ради того, чтобы осчастливить созданное существо приобщением ему Божества Своего. Ради чего создал Бог человека? – Ради того, чтобы, сделав человека способным воспринимать и усваивать совершенные свойства Божии и сделав его образом Божиим, дать ему возможность сделаться и возможно совершеннейшим подобием Божиим. Для чего создал Бог человека? – Для того, чтобы соединить его с Собою союзом Божественной любви и сделать человека причастником Божественного Естества. <...> Итак, Бог создал человека, чтобы обожить его, обожение же человека заключается в том, что в человека вселяется Энергия Божества. Сущность Божества Божия неприобщима твари, но Деятельность – приобщима» (ММ, 65–66; курсив о. Антония).

Этот взгляд на христианское спасение всегда был центральной идеей богословия всех восточных отцов, от Григория Богослова до Григория Паламы<sup>8</sup>. Примечательно, что о. Антоний, не имея доступа ко многим святоотеческим сочинениям<sup>9</sup>, развивал, тем не менее, те же идеи, опираясь на библейские и литургические тексты. Человек, согласно Булатовичу, приобщается Богу через евхаристию, через восприятие и уразумение Откровения Божия и исполнение заповедей, а также через

молитву, которая является не просто плодом человеческой деятельности, но результатом синергии Бога и человека<sup>10</sup>.

Определив цель жизни, для которой был создан человек, как обожение, о. Антоний рассматривает в своих сочинениях, каким образом этой цели можно достичь, и в связи с этим говорит об устройении человека. Впервые последнюю тему он поднимает в *An.*, но там она имеет у него прикладное значение. Образ и подобие Божие в человеке, говорит он, состоит в том, что человек носит «в душе своей подобие триипостасности Божества: в уме, слове и духе и в нераздельности сих трех. Все, что ведает ум, то именует и слово, и чего не в силах наименовать слово, того не в силах постичь и ум человеческий», — и далее он развивает мысль, что Слово Божие, рождающее Умом-Отцом, «отображает в едином, простом, непостижимом Слове все сущее в мысли Отчей», т.е. все свойства Отца, тем самым именуя свойства Отца и являясь «неименуемым Именем Божиим» (*An.*, 29). Таким образом, здесь Булатович учение о трехчастности человека обращает в одно из доказательств того, что Сын Божий может именоваться Именем Божиим.

Более пропренно этот антропологический аспект о. Антоний затрагивает в *MM*. Указав, что душа человека «представляет из себя образ Триединого Божества в триединстве трех душевных сил: силы владычественно-волевой, силы мысленно-словесной и силы чувствительно-жизненной. Первая именуется Святыми Отцами иногда “умом”, иногда – “сердцем”; вторая, именуется Св. Отцами “словом” или “разумом”; а третья именуется Св. Отцами “душою” и “жизнью”» (*MM*, 15). В качестве источника о. Антоний указывает *Богословские слова* св. Симеона Нового Богослова. Действительно, учение о тройственности человека (ум – слово – душа/дух) по образу Бога-Троицы содержится в его первом и втором *Богословских словах*<sup>11</sup>.

«Такое же подобие, – продолжает о. Антоний, – существует и между действиями человека и Действиями Божества. В каждом действии человека – помыслит ли он что, скажет ли он что, сделает ли он что, – всегда одновременно участие принимают все три силы его души. Инициатива всякого действия человеческого принадлежит владычест-

венному — “уму” его; и всякое движение воли и хотение “ума” одновременно же отображается в мысленно-словесной части души — “слово” ее; и также одновременно сие определенное мыслию хотение души ощущается чувством “души”» (ММ, 16, ср. 67).

Такая тройственность действия сил души проявляется и при всяком помысле, и при всяком слове, и при всяком деле. Кроме того, образом Божиим в человеке является, помимо трехчастности сил души, ее бессмертие (ММ, 66).

Подобие же Божие в человеке, согласно о. Антонию, «состоит в усвоении Богоподобных качеств», чего человек может достичь не своими силами, а только «при условии, если Сам Бог Духом Благодати Своей приобщится духу человека и вселится в него». А «когда Дух Божий отступает от человека, и духовное самочувствие в человеке прекращается», тогда человек умирает духом, и это может случиться еще до смерти тела (ММ, 67). Жизнь духа «проявляется в присном самочувствии человеком своего духовного состояния», «в присном ощущении взаимоотношения своего к Богу и отношения Бога к этому человеку», «в присном ощущении Богообщения» и «сожительстве с Триединым Действием Божиим»; душа человека тяготеет к земным интересам, дух же — «тяготение к небесному, к духовному и к Богу» (ММ, 69).

Таким образом, в человеке существует и иного рода трехчастность: тело, душа, дух, причем последний бывает живым только тогда, когда человек устанавливает общение с Богом, в противном же случае — то есть живя только телесными и душевными интересами — человек не отличается от животных, которые «двуихчастны»: человек отличается от животных тем, что Бог дал ему «тончайшее духовное чувство — “очи еже видети” Бога и “уши еже слышати” Бога», дал уму человека «способность сознательно познавать Его в Глаголах Его» и «свободу повиноваться или не повиноваться Глаголам Божиим». Этим человек и отличается «от прочих живых существ на земле, которые не имеют ни свободы воли, ни дара слова и познания Глаголов Божиих, ни живущего в них Духа Божия, приобщенного им», хотя в животных и вложен Б-

гом некий инстинкт, которым «тварь ощущает волю Божию и повинуется ей»<sup>12</sup> (ММ, 75–76).

Жизнь духа человеческого тоже трехчастна: дух «воспринимает в себя Дух Триединой Деятельности Божества в три свои тончайших духовных чувства», чувства эти – «вера в Бога, надежда на Бога и любовь к Богу», они «всегда совместно и нераздельно действуют в духе человеческом, и всякое действие духа человеческого происходит по вине этих побуждающих его чувств», что соответствует единой и в то же время трехчастной энергии Лиц Троицы:

«Дух человеческий в чувство любви своей Богу воспринимает Дух Отчего Благоволения, в чувство веры воспринимает Дух Сыновнега Откровения и в чувство надежды воспринимает Дух Крепости и Силы Духа Святого, Дух утешения и ободрения» (ММ, 70).

Эти «духовные» веру, надежду и любовь следует отличать от «душевных», которых не чужды не только люди, «не ведущие истинного Бога», в том числе «отъявленнейшие злодеи», но и животные, у которых тоже бывает доверие, надежда и любовь в отношении человека. У «душевных» людей и все чувства душевые, «духовное же чувство у них мертвое и требует воскрешения его в бане Крещения». Злые люди тоже любят, но не Бога, а грех, верят не в Бога или в божественные истины, а в себя или в других людей и в собственную безнаказанность, надеются на успех, «но чужды ощущения укрепляющего надеждою Духа Святого». Таким образом, «во всякой душе есть чувства веры, надежды и любви к чему-либо и к кому-либо, но духовные чувства веры, надежды и любви к Истинному Богу и к Божественному могут быть лишь в тех, в коих живет Дух Божий» (ММ, 71–72).

Византийские отцы рассматривали образ и подобие Божие в человеке в целом одинаково, хотя с разными нюансами<sup>13</sup>.

На заре формирования антропологических концепций, в IV столетии, св. Григорий Нисский писал, что образом Божиим в человеке является, прежде всего, его нематериальная составляющая, т.е. разумная душа, наделенная свободой выбора, подобием же – способность прича-

ствовать божественным благам и то, чего человек может достичь через уподобление Богу<sup>14</sup>. Образом Божиим в человеке считал «разумную душу» и св. Григорий Богослов<sup>15</sup>. Св. Иоанн Златоуст говорил, что образ Божий в человеке состоит в его господствующем положении по сравнению с прочими тварями, в «образе владычества», а подобие – в возможности уподобляться Богу добродетелями<sup>16</sup>.

Перечисляя эти концепции, св. Анастасий Синайт высказывает свое мнение: все упомянутое свойственно и ангелам, поэтому библейские слова надо понимать глубже, в частности – что имеется в виду «тройчность души», поскольку «в единстве и бессмертной и мыслящей сущности нашей души, словно в образе, были показаны некие три ипостасные свойства: нерожденность души, рожденность разума (*λόγος*, что в греческом означает слово, и разум) и исхождение духа или ума»<sup>17</sup>.

Согласно св. Максиму Исповеднику, душа человека «является образом Самого Божественного Логоса, проявившегося в мире Своими энергиями. <...> Как в мире Логос являет Себя сущим в ипостасной Бытийности и Жизни, так и в душе человека обнаруживает Себя как Розум, имеющий Ум и Жизнь», подобие же Божие он может получить, достигая благобытия и обожения<sup>18</sup>.

Св. Иоанн Дамассин считает образом Божиим в человеке «душу, одаренную разумом и умом»: «“по образу” обозначает разумное и одаренное свободной волей; выражение же “по подобию” обозначает подобие через добродетель»<sup>19</sup>. В другом месте он же пишет, что человек есть образ Божий «третьего рода», «происшедший от Бога через подражание»: «Ибо как Ум (Отец) и Слово (Сын) и Святой Дух – один Бог, так и ум, и слово, и дух – один человек»<sup>20</sup>. Похожее учение, впрочем, можно найти еще у блж. Феодорита Кирского: образ Св. Троицы можно найти в душе человека, «потому что имеет она в себе и разумную и жизненную силу. Ум рождает слово, с словом же исходит дух, не рождаемый, подобно слову, но всегда сопровождающий слово, исходящий вместе с рождаемым словом»<sup>21</sup>.

С особенной силой тема трехчастности образа Божия в человеке, во образ Св. Троицы, зазвучала у св. Григория Паламы – это «сважней-

шее для его антропологии положение»: он «учит о троичности духовной составляющей человеческого естества: ум – слово – дух»<sup>22</sup>. Как замечает Д.И. Макаров, Палама настаивает на «полном взаимопроникновении» – тоже во образ Ипостасей Св. Троицы – этих трех составляющих «внутреннего человека», их едином и одновременном действии. Этую аналогию затем будет использовать последний богослов византийской эпохи св. Марк Ефесский:

«И самый ум в нас <...> рождает из себя слово и изводит дух; этого – как вестника своих движений и мыслей, другого же – как живителя и двигателя тела и союзителя и возвестителя слова. Итак, слово и дух одновременно в отношении друг друга исходят из ума, и первое возвещает внешним то, что относится к родителю, а второй живит и движет тело так, как это пожелал бы изводитель. <...> Таким же образом и Вечное Слово имеет Духа происходящим вместе с Ним от Первого Ума и Отца <...> образ чудесным образом соответствует Первообразу. Ибо как у нас слово является возвестителем движений ума, таким же образом и Божественное Слово именуется Возвестителем великой воли Отца; и как у нас дух является живительным и двигателем началом тела, таким же образом и Божественный Дух, являясь животворящим и двигателем и сохраняющим и освящающим Началом для твари, именуется Жизнью»<sup>23</sup>.

Можно видеть, что этому рассуждению св. Марка почти дословно соответствуют рассуждения о. Антония, приведенные нами выше, – и это при том, что Булатович, совершенно очевидно, с текстами Ефесского митрополита знаком не был. Скорее всего, о. Антоний воспринял это святоотеческое учение опосредованно – через творения св. Игната (Брянчанинова), чье слово «Об образе и подобии Божиих в человеке» очень близко по содержанию и выражениям:

«Образ Троицы-Бога – троица-человек. <...> В Священном Писании и в писаниях святых Отцов иногда вообще душа называется духом, иногда называется духом отдельная сила души. Отцы называют эту силу души словесностью или силой словесности. Они разделяют ее на

три частные силы: ум, мысль или слово и дух. Умом они называют сам источник, само начало и мыслей, и духовных ощущений. Духом, в частном значении, называется способность духовного ощущения. Нередко в Отеческих писаниях словесная сила или дух называются умом, нередко называются умами сотворенные духи. Целое получает имя от главной своей части.

<...> Ум наш – образ Отца; слово наше (непроизнесенное слово мы обыкновенно называем мыслью) – образ Сына; дух – образ Святого Духа. <...> Ум наш родил и не перестает рождать мысль, мысль, родившись, не перестает снова рождаться и вместе с тем пребывает рожденной, сокровенной в уме. <...>

Что – дух человека? – Совокупность сердечных чувств, принадлежащих душе словесной и бессмертной, чуждых душам скотов и зверей.

Сердце человека отличается от сердца животных духом своим. Сердца животных имеют ощущения, зависящие от крови и нервов, не имеют ощущения духовного – этой черты Божественного образа, исключительной принадлежности человека.

<...> Милосердый Господь украсил Свой образ и подобием Своим. Образ Бога – самое существо души, подобие – душевые свойства<sup>24</sup>.

Итак, учение о. Антония о трехчастности души (ум – слово – дух) как образа Св. Троицы вполне вписывается в учение как византийских, так и русских отцов Церкви, почти дословно повторяя его.

Что же касается другого рода трехчастности, упомянутой у о. Антония (дух – душа – тело), которая проявляется в человеке только при условии его жизни по Богу, то она также вполне традиционна для византийской антропологии. Так, например, св. Григорий Палама говорит о «духовном человеке, состоящем по ипостаси из трех частей: благодати небесного Духа, разумной души и земного тела» (*Триады*, I.3.43)<sup>25</sup>. Он же, вслед за другими отцами, пишет о том, что человек видит Бога особыми «умными очами», «очами души»<sup>26</sup>.

Учению о. Антония о трехчастности жизни человеческого духа (вера – надежда – любовь) я не нашла прямых аналогий у византийских отцов, но в целом можно сказать, что его учение об образе и подобии Божием в человеке абсолютно традиционно для святоотеческой антропологии.

## Жизнь людей до и после грехопадения

Итак, человек был сотворен по образу и подобию Божию. «Вду-  
новение» Божие в Адама означало, согласно о. Антонию, «что Бог  
приобщил Адаму Дух Тройственной Деятельности» Св. Троицы, дав  
человеку «тончайшее тройственное чувство, именуемое “духом”, ко-  
торого он не дал прочим земнородным существам», состоявшее в  
«божественных вере, надежде и любви»; таким образом Бог удостоил  
человека «сознательного Богообщения» (ММ, 72, ср. 74). Первоздан-  
ный человек «пребывал в особо облагодатствованном состоянии, оза-  
рялся особо богатыми откровениями Божиими», обладал «совершен-  
ством душевных, умственных и физических сил», ему «по богатству  
его ума и даруемых ему Божественных откровений дано было не до-  
гадываться о свойствах вещей, но в Духе Святом знать свойства вся-  
кой твари», именно поэтому он мог наречь по поведению Божию  
имена всем животным (Быт. 2:19–20), и жизнь первых людей в раю  
«была одним сплошным созерцанием совершенств Божиих, которое  
доходило до дерзновенной беседы с Богом, как со своим Отцом, – ли-  
цом к лицу» (OB, 66).

Утверждая это, о. Антоний полемизирует с С. Троицким, который  
заявлял, что первые люди вообще не знали никаких имен Божиих и ста-  
ли нарекать их постепенно, с развитием человечества<sup>27</sup>. По учению  
Церкви, замечает о. Антоний, по грехопадении Адам «сошел с высшей  
ступени мысленного озарения на низшую», тогда как теория Троицкого  
подразумевает, что Адам «и до грехопадения был первобытным дика-  
рем, и по изгнании из рая, причем по изгнании из рая стал постепенно  
развиваться и делаться умнее и сведущее, чем в раю»; но такое понима-  
ние больше похоже на учение Дарвина и «отнюдь не православно», по-  
скольку раз Адам в раю общался с Богом, то, значит, «знал Бога в той  
полноте свойств Его, которая перестала быть доступной и для него са-  
мого по грехопадении», а раз знал, то «несомненно и именовал»  
(OB, 67, ср. 189).

Может возникнуть впечатление, что слова о. Антония о созерца-  
нии Адамом Бога в раю противоречат словам св. Григория Богослова,

что древо познания, запрещенное для вкушения человеку в раю, было «созерцанием», к которому человек должен был восходить постепенно, приобретая необходимый опыт<sup>28</sup>. Однако о древе познания добра и зла мнения византийских отцов расходятся. Так, например, современник Григория Богослова св. Григорий Нисский считал это древо «смешанным ведением», которого человек не должен был вкушать, довольствуясь вкушением со «всякого дерева», «вобравшего всякое благо», имеется в виду божественное<sup>29</sup>. В любом случае отцы согласны в том, что человек в раю пребывал в состоянии блаженства, имел великую мудрость, познание сущих и духовные дарования, в том числе пророческий дар<sup>30</sup>, – поэтому изложенное у о. Антония учение и здесь выглядит вполне традиционно: в соответствии с высокой целью сотворенного Богом человека и великим значением его в мире, возвышенным было и его первоначальное состояние, о котором возможно судить по человеческому бытию, явленному во Христе<sup>31</sup>. В качестве примера святоотеческого взгляда на изначальное состояние людей можно процитировать также вопросоответы св. Макария Египетского:

«Адам [до грехопадения] <...> имел в себе и Духа Святого? – Пока в нем пребывали Слово Божие и заповедь – имел он все. Ибо само Слово Было его наследием; Оно было одеждою и покрывающею его славою, Оно было учением. Адаму внушено было, как дать имена всему <...> Как был научаем, так и нарекал имена.

Имел ли Адам ощущение и общение Духа? – Само пребывающее в нем Слово было для него всем: и ведением, и ощущением, и наследием, и учением. И что говорит Иоанн о Слове? “В начале бе Слово” [Ин. 1:1]. Видишь, что Слово было всем. <...>

Как в пророках действовал Дух и научал их, и внутри них был, и являлся им совне, так и в Адаме Дух, когда хотел, пребывал с ним, учил и внушал: “Так скажи и нареки”. Ибо всем было для него Слово, и Адам, пока держался заповеди, был другом Божиим<sup>32</sup>.

После падения человек «утратил дерзновение призывать Имя Господа Бога, но стал приносить жертвы молча, <...> низойдя до глубины

покаянного чувства, не дерзал искать <...> созерцания Творца своего и Благодетеля, Которого он так тяжко оскорбил, и поэтому не дерзал призывать Его Имя, которое для него было Сам Бог, и молитвенный его подвиг состоял только в сокрушенном плаче о грехе своем» (*OB*, 68), поэтому и «три поколения людей после Адама не дерзали призывать Имя Господне» (*OB*, 190), призывать Бога начали только при Еносе, сыне Сифы и внуке Адама (*OB*, 63). Отец Антоний основывает это толкование на Быт. 4:26: «Энос, сей упова призывасти имъ Господа Бога». Таким образом, по его мнению, гласное призывание имени Божия началось при Еносе не потому, что, как утверждал Троицкий, в это время люди изобрели первые имена для Бога, но потому, что до этого они, хотя и знали имя Божие, не имели дерзновения призывать его — что личный раз иллюстрирует благоговейное отношение к имени Божию в ветхозаветной Церкви (см. *An.*, 1, 122, 139; *OB*, 63–64).

Здесь мы, по-видимому, имеем дело с оригинальным толкованием о Антонии, основанном на церковнославянском переводе Библии. В греческом данное место читается так: Ἔνως οὗτος ἥλπιεν ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ Θεοῦ, — и византийские отцы понимали его по-разному. Св. Кирилл Александрийский считал это просто указанием, что Енос был праведным порождением праведного семени (Сифы, в отличие от братоубийцы Каина) и за святость жизни сподобился «быть названным от других по имени Господа Бога своего, то есть Богом»<sup>33</sup>. Так же толкует это место и блж. Феодорит Кирский, говоря, что именно с того времени пошло выражение «сыны Божии», т.е. потомки Еноса, названного «богом» за благочестие<sup>34</sup>; ему дословно следует св. Фотий Великий<sup>35</sup>. Св. Григорий Нисский в толковании на Песнь Песней упоминает, что Енос «начал уповать на Бога»<sup>36</sup>, но ничего не говорит о призовании имени Божия. У св. Григория Богослова находим: «Енос первый возуповал призывать Господа, сей же [св. Василий Великий] и призвал, и другим проповедал, что гораздо драгоценнее призывания»<sup>37</sup>. Св. Максим Исповедник сравнивает с Еносом человека, который, твердо уповая на будущие блага, «стяжал сильное (молитвенное) призываение»<sup>38</sup>. Таким образом, мысль о том, что Енос первым стал призывать Бога, уви-

зантийских отцов почти не развита, не говоря уж о том расширенном толковании, которое дает этому месту из Бытия о. Антоний. Однако, думается, что в целом толкование Булатовича не противоречит святым отцам, но является очередным размышлением на данную тему в рамках православной традиции.

Отстаивая мнение, что люди от Адама знали имя Божие, а не изобрели его сами со временем, о. Антоний подчеркивает, что если бы имена Божии сознавались людьми как «только продукт деятельности человеческой», то проповедь апостолов не имела бы успеха: люди, подобные «корифеям нынешнего рационализма», даже проникнувшись высотой христианского учения, вряд ли поверили бы, что при крещении именем Божиим можно очиститься от грехов и возродиться в новую жизнь (OB, 96). Самые чудеса, производимые «Именем Иисуса, в коем действует “Рука” Божия [ср. Деян. 4:30], т.е. энергия Его, <...> необходимы для проповеди слова Господня и для спасения людей, которые должны быть крещены во Имя Господня и для этого должны утверждаться в вере во Имя Иисуса» (OB, 90). Таким образом, по мысли о. Антония, «вера в реальную Святость и силу Имени Божиего и в неотделимое и таинственное присутствие Бога во Имени Своем была той почвой, на которой только и возможна была проповедь христианства, а именно проповедь крещения во Имя Божие», равно как и «проповедь христианской нравственности возможна была лишь потому, что основания нравственности, хотя весьма поврежденные диаволом, все-таки хранились в человечестве незыблемыми» (OB, 96).

В чем же состояло дьявольское повреждение, которому подвергся человек? Какой «смертью умерли» (Быт. 2:17) первые люди, вкусив от запрещенного дерева? Эта смерть состояла в отнятии от души того «тончайшего духовного чувства», которое вдунул Бог в человека при сотворении:

«Это духовное чувство умертвило в душе своей Адама в момент своего грехопадения. Поколику смерть тела человеческого состоит в прекращении деятельности телесной, поколику и смерть духовная есть прекращение в человеке его деятельности духовной; поколику смерть

телесная состоит в прекращении самочувствия телесного, потолику и смерть духовная есть прекращение самочувствия духовного. <...> Смерть тела человеческого состоит в том, что душа, оживотворяющая тело, отступает от тела, а смерть духовная состоит в том, что Дух Божий, обоготворяющий душу, отступает от души. Воскресение тела человеческого состоит в воссоединении его с душою своею, а воскресение духа человеческого состоит в воссоединении его с Духом Деятельности Божества. Тогда в мертвом духом душе снова возобновляется тончайшее чувство к Божественному и духовному, которое до сего было мертвое и неспособно к восприятию Божественных Действий» (ММ, 72–73).

Это «воскресение духа человеческого чрез вселение в него Духа Божия» и есть «брак Агнчий» (Апок. 19:7), «действенное воцарение Бога в человеке» (ММ, 85), достижение чего и является целью христианской жизни.

Но не все люди принимают христианское благовестие, ибо Бог «дал человеку свободу повиноваться или не повиноваться Глаголам Божиим» (ММ, 76). В словах Христа «отныне пятеро в одном доме станут разделяться, трое против двух, и двое против трех» (Лк. 12:53) о. Антоний видит указание на вражду «плотских» и «духовных» людей: первые, как не имеющие в себе Духа, двухчастны, тогда как вторые трехчастны. Эта вражда проявилась еще при убийстве Авеля Каином:

«С самого начала человеческого рода произошла ненависть душевно-телесного человека против человека духовно-душевно-телесного. Так с самого начала бытия людей в одном доме разделились “два на три и три на два”. Под словом “два” подразумевается плотской человек, Духа Божия в себе не имущий, а под словом “три” подразумевается духовный человек, в коем Бог живет Духом Своим. Так и Апостол говорит: есть человек духовный, и есть человек душевный<sup>39</sup>, и душевный человек, подразумеваемый под словом “два”, искони ненавидел человека духовного, подразумеваемого под словом “три”. И борется, как говорит Апостол, дух на плоть и плоть на дух<sup>40</sup>, <...> и так до

кончины века в “одном дому”, т.е. в одном человечестве будут разделяться два на три и три на два» (ММ, 77–78).

Но при грехопадении человек не просто лишился благодати Св. Духа – он еще и дал доступ к своей душе дьяволу и из жилища Бога стал жилищем дьявола:

«Когда человек согрешил, то духовною смертию мгновенно умер, и утратился в нем дух веры, надежды и любви к Богу, померк в душе его Свет Истины, исчез из души Дух Животен, замолк в душе Дух Сынноположения, вопиющий “Авва, Отче”, – и вселился в человека дух хлада, смертного бесчувствия души к Богу, дух тьмы, ненавидения Света и Истины. Лишился человек сладкого, светлого, светоносного, теплого и живоносного причастия Духа Божественной Детели Божества и приобщился темному, и мрачному, и смертоносному духу энергии диавола. Приобщился человек диаволу, восприняв, во-первых, глаголы его в словесно-мысленную деятельность свою, восприняв волю диавола в произволительную деятельность свою, восприняв чувства и силы диавола в ощущительно-совершительную деятельность свою. <...> Поскольку приобщение Духа Божия человеку делало человека Сыном Божиим и Богом по благодати, постольку же и приобщение духа диавольского к духу человека делало человека <...> “сыном дьявола”<sup>41</sup>, как то изрек Сам Господь» (ММ, 78–79).

Именно это имел в виду Христос, говоря в притче о плевелах (Мф. 13:24–30, 36–43) о «синах Царствия» и «синах лукавого» («неприязнении» по-церковнославянски). Воспринимающие в душе «слово Царствия», т.е. слово Божие – «добroe семя», становятся «синами Царствия», под Царствием же надо понимать «воцарение Божественной Энергии» в человеке (ММ, 99). Люди же, воспринявшие злые внушения дьявола – «словесное семя советований диавола в человеческую деятельность свою», становятся «синами дьявола», приобщаясь «злой энергии дьявола, которая есть во-первых – “вражда на Бога” [Иак. 4:4], неприязнь ко всякой Божественной Истине, противоборство всякому Глаголу Божьему» (ММ, 100).

Далее (ММ, 100–101) о. Антоний вкратце говорит о разных чинах спасающихся и погибающих. Среди верующих во Христа есть сыны Божии, которые «любят Бога совершенною сыновнею любовью <...> и с охотой творят всякую добродетель»; купцы, которые подвизаются ради вечной награды, – они любят добродетель, но «не чужды пристрастия ко греху», однако стараются постоянно совершенствоваться ради награды; и рабы, которые «добротель не любят, склонны предпочитать грех, однако воздерживаются от греха и, сильно принуждая себя, творят всякую добродетель». Есть градации и грешников: «одни всею свою душою любят грех и наслаждаются грехом», т.е. полностью стали «сынами дьявола»; другие же, «хотя и творят бесчисленные грехи, но творят все это по обольщению, по насилию и принуждению дьявольскому и, в сущности, ненавидят грех и были бы счастливы, если бы могли избавиться от своей греховной деятельности. Таковые не приняли в любовь сердца своего энергии дьявола, но суть пллененные им овцы Христовы».

Все это учение о состоянии человека после грехопадения вполне традиционно. Так, например, св. Макарий Египетский пишет:

«Адам, преступив заповедь, погиб двояко: потому что утратил, во-первых, чистое, прекрасное, по образу и подобию Божию созданное достояние природы своей, а во-вторых, самый образ, в котором, по обетованию, состояло все его небесное наследие. <...> как скоро Адам возымел худые помыслы и мысли, погиб он для Бога. Не говорим, что человек всецело утратился, уничтожился и умер; он умер для Бога, живет же собственным своим естеством»<sup>42</sup>.

О том, что Бог, угрожая Адаму смертью в случае преслушкиания, имел в виду «не так смерть по телу, как смерть души», подробно говорит св. Григорий Палама в своей 31-й гомилии:

«Но в чем выражается смерть души? – В оставлении Божием. Поэтому что <...> когда Бог, сущий Сама Жизнь и Жизнь всех живущих и особенно живущих духовной жизнью, присутствует в наших душах, невозможно, чтобы и смерть там была. Когда же Бог оставит ее, прибли-

жается к ней смерть, имеющая свое бытие не от Бога, но по причине оставления души Богом, а причина сему — грех. <...> Но каким образом оставляет душу Тот, Кто вездесущий и Который нигде не отсутствует? — Тем, что сперва она сознательно оставляет Его и что Он не применяет силу в отношении самовластной души; так что не Бог, создавший нас, а сами мы являемся для себя виновниками оставления нас Богом. <...> Потому что, оставив живительный Свет и по причине преступления оставил Бога и сознательно отступив от Жизни, мы приняли смертоносный совет сатаны и этим сами в себе поселили его, сущего мертвого духа, как уже прежде оставившего Бога и ставшего самого виновником для нас умерщвления и смерти, пока, говорю, смерти души, которая, когда отделяется от Бога, как говорит Павел, “живая умерла”. <...> Духовный и начало злобный змий, после того как, в начале притек ко злу, лишился добра и истинной жизни, справедливо будучи лишен ее, от которой сам первый уклонился, и стал мертвым духом, мертвым не по природе, потому что природы смерти как таковой не существует, но вследствие уклонения от Сущей Жизни. Не насытившись же свою страстью к злу, он себя делает духом, несущим смерть, и путем обмана, увы, он увлек человека в соучастники своей мертвости<sup>43</sup>.

Приведу также следующий отрывок на ту же тему из св. Каллиста Ангеликуда:

«Бог <...> вдохнул в Адама дыхание жизни, благодать животворящего Духа, и так Адам стал совершенным человеком, он стал “душою живою”, а не просто “душою”. Ибо Дух Божий не есть душа человека, но [становится] “живой душою” духовно. Таким образом, животворящий Святой Дух Божий поистине становится душой для души, живущей так, как и должно жить разумной и боговидной душе. Если Дух Божий не сопребывает с душой или, к несчастью, отлетел [от нее], то и богоподобие утрачивается, и подобающее жизни разумной души состояние ужасным образом совершенно заменяется скотоподобным или даже зверообразным. <...> Итак, это дыхание, которое Бог вдохнул в Адама, как сказано, пока пребывало в нем, делало его причастным немалой славе и богоподобной чести, так что он прозорливо и проро-

чески взирал на вещи и был поистине творцом после Бога и вторым Богом по благодати. Потому премудрому Создателю всех вещей были угодны его светозарные видения и пророчества<sup>44</sup>. Когда же Адам *<...>* плачевно поддался злайшему преслушанию и, увы, от него отлетел жививший и просвещавший Святой Дух, тогда *<...>* он поистине оказался причтен к неразумным скотам *<...>* и вообще низко и безумно отошел далеко от Божественного замысла [о нем], и словно очутился во всеужасающем мраке, будучи не в состоянии даже приподняться глову по причине явного лишения Божественного и сверхъестественного дара – того дыхания, которое в него вдохнул Бог» (Главы, 2<sup>45</sup>).

Что касается толкования выражений «сыны Божии» и «сыны лукавого», то здесь о. Антоний очень близок к аскетической традиции, выраженной у св. Макария Египетского:

«Вследствие Адамова преслушания, *<...>* прившедший грех, как разумная некая сила и сущность сатаны, посеял всякое зло: он тайно действует на внутреннего человека и на ум»<sup>46</sup>.

«Человек хотя сокрушается и утруждается, делая доброе, однако же сокровенно действует в нем Господь и во время утруждения и сокрушения утешает и обновляет сердце *<...>* То же бывает и во зле: когда человек повинуется и делается готовым, тогда сатана побуждает и изощряет его, как разбойник меч»<sup>47</sup>.

«Один Бог имеет силу собрать помышления души и овладеть ею во исполнение Своей воли, *<...>* привлекает душу к Себе, и всеми помыслами ее правит, и ведет, и изгоняет примесь чуждого ей мирского духа. Потому что от преступления Адамова весь человеческий род принял в свое естество, в душу и тело, горькое снадобье смерти, мрака и греха, склонившись к прегрешению, и никто не может излечить и изгнать болезнь, *<...>* как только Божий Дух. *<...>* Осязаемо чувствующий в себе работу силы Божией, через которую убивается грех, *<...>* приближается и приобщается к Божественной природе, по слову Писания: “чтобы вы сделались причастниками Божеского естества” [2 Пет. 1:4]; и “имеющий в себе семя Божие” [1 Ин. 3:9] становится причастником Духа Святого [Евр. 6:4], будучи уже как бы теперь сыном истины [1 Ин. 3:19]. *<...>*

“Ожирело, — говорит пророк, — как тук, сердце их” [Пс. 118:70]. Два жирения он тут разумеет: души, жиравшей в Боге и плотнеющей в благодати вышнего мира, и души, жиравшей во зле, плотнеющей в веке сем и всецело отдающейся злу: как эти плотнеют и отвердеваю во зле, так те плотнеют и утверждаются в Господе. Как страна птиц есть воздух, <...> так и ум грешников: они томятся в стране темной и беспросветной, всегда пребывая с лукавыми духами в своих злых помыслах <...>. Равно и ум и помыслы праведных в стране жизни, в светлой стране Духа укореняются, и там движутся, и там уже сейчас пребывают <...>. Новую землю света и новое небо Духа и, словом, новый мир, вечное Царство уготовал Он, куда увел принявшие и возлюбившие Его души из страны смерти и от духов темной злобы»<sup>48</sup>.

Св. Григорий Нисский, толкуя выражение «сыны Божии» (Мф. 5:9), прямо отождествляет усыновление Богу с обожением:

«Человек выходит из пределов своего естества, делается из смертного бессмертным, из скорогибнувшего пребывающим, из однодневного вечным, одним словом — из человека Богом, потому что сподобившийся стать сыном Божиим, без сомнения, будет иметь в себе достоинство Отца» (*О блаженствах*, 7) <sup>49</sup>.

Что касается трех чинов благоугождающих Богу — раб, наемник («купец» у о. Антония), сын, то здесь Булатович также излагает классическое для святоотеческой антропологии учение, которое можно найти, например, у аввы Дорофея, чьи творения всегда были популярным чтением у монахов <sup>50</sup>.

Итак, достижение утраченного богоподобия для человека возможно только через приобщение благодати Духа (ММ, 67). Богообщение, согласно о. Антонию, как было сказано выше, происходит через «духовные» веру, надежду и любовь.

Особое внимание Булатович уделяет вопросу веры в Бога и, если можно так выразиться, «механизму» ее зарождения и развития в человеке, тому, почему одни люди, слыша христианскую проповедь, веруют

и спасаются, а другие не веруют, отчего зависит сила веры и т.п.; однако эта тема, так же как и взгляды о. Антония собственно на молитвенное делание, заслуживают отдельного рассмотрения.

В целом можно сделать вывод, что в области антропологии о. Антоний во всем придерживался учения византийских отцов, черпая вдохновение, по-видимому, преимущественно в сочинениях представителей «монашеской традиции». Задействованные из творений святых отцов и лiturгических произведений воззрения на устройство человека, пути его спасения и цель христианской жизни о. Антоний органично сочетал с представлением об имени Божием как божественной энергии, изложив в своих сочинениях достаточно цельную систему взглядов на Бога и человека, на их взаимоотношения от сотворения мира и до наступления вечности после конца истории. В целом можно сказать, что в его сочинениях мы находим достаточно краткое, хотя и не всегда систематизированное изложение той антропологии, которой придерживались отцы византийской традиции, от Великих каппадокийцев до Григория Паламы и его последователей.

### **Примечания**

<sup>1</sup> Сокращения, использованные в работе:

Ап. – Антоний (Булатович), иеросхим. Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус. М., 1913.

ММ – Он же. Моя мысль во Христе. О Деятельности (Энергии) Божества. Петроград, 1914.

ОВ – Он же. Оправдание веры в Непобедимое, Непостижимое, Божественное Имя Господа нашего Иисуса Христа. Петроград, 1917.

<sup>2</sup> См.: Сенина Т. Имяславцы или имябожники? Спор о природе Имени Божия и афонское движение имяславцев 1910–1920-х годов. СПб., 2002 (то же в: Имяславие. Сборник богословско-публицистических статей, документов и комментариев. Т. II / общ. ред., сост. и комм. протоиерея К. Борщ. М., 2005. С. 996–1043 = Афонский разгром. Спор о почитании Имени Божия и движение имяславцев 1910–20-х годов. СПб., 2006. С. 3–39); Иларион (Алфеев), епископ Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров. СПб., 2002. Т. I. С. 289–637; Лескин Д., свящ. Спор об имени Божием.

философия имени в России в контексте афонских событий 1910-х гг. СПб., 2004. (Византийская библиотека. Исследования). С. 21–137.

<sup>3</sup> Эрн В. Разбор Послания Святейшего Синода об Имени Божием. М., 1917. С. 18.

<sup>4</sup> Божию милостию, Святейший Правительствующий Синод всесвятым братиям, во иночестве подвизающимся // Церковные ведомости. 1913. № 20. С. 277–286 (= Святое Православие и именобожническая ересь. Харьков, 1916. С. 39–49).

<sup>5</sup> Антоний (Храповицкий), архиепископ. О новом лжеучении, обоготворяющем имена и об «Апологии» Антония Булатовича // Святое Православие и именобожническая ересь. Харьков, 1916. С. 78–101; Никон (Рождественский), архиепископ. Великое искушение около святейшего имени Божия // Там же. С. 50–78; Троицкий С. Афонская смута // Там же. С. 142–143. Первоначально доклады были напечатаны в приложении к тому выпуску «Церковных ведомостей», в котором было опубликовано Послание Синода.

<sup>6</sup> Краткий обзор его основных произведений см.: Сенина Т. А. Место иеросхимонаха Антония (Булатовича) в русской религиозной философии XX столетия // Вестник Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина. 2010. № 1. Т. 2: Философия. С. 33–41. К сожалению, подобный обзор отсутствуют в работах об имяславии, появившихся в последние годы: Иларион (Алфеев), епископ. Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров. Т. I–II. СПб., 2002; переизд. в одном томе: СПб., 2007; Лескин Д., священник. Спор об имени Божием. Философия имени в России в контексте афонских событий 1910-х гг. СПб., 2004. (Византийская библиотека. Исследования), – из всех работ Булатовича авторы рассматривают только *An.*, фактически не признавая за последующими сочинениями о. Антония большой содержательной ценности, между тем как *MM*, на мой взгляд, имеет куда большее значение, чем *An.*, особенно для уяснения взглядов Булатовича на божественные энергии, молитву и спасение человека.

Подробно религиозно-философские взгляды о. Антония я рассмотрела в диссертационной работе: Сенина Т. А. Философско-антропологические воззрения А.К. Булатовича в контексте византийской культуры : автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2011. Жизни и воззрениям о. Антония посвящена также монография: Сенина Т. А. (монахиня Кассия). Последний византиец. Религиозно-философская мысль иеросхимонаха Антония (Булатовича) и ее византийский контекст. СПб., 2013 (в печати).

<sup>7</sup> См.: Лурье В.М., при участии Баранова В.А. История византийской Философии. Формативный период. СПб., 2006. С. 75–77.

<sup>8</sup> См., напр.: Мейендорф И., протопресвитер. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение / пер. Г.Н. Начинкина под ред. И.П. Медведева и В.М. Лурье. СПб., 1997 (*Subsidia byzantinorossica*, 2). С. 210–213; Его же. Иисус Христос в восточном православном Богословии. М., 2000. С. 124–146; Епифанович С.Л. Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. М., 2003 (1-е изд. Киев, 1917). С. 70–72, 84–92; Golitzin A. St. Symeon the New Theologian. On the Mystical Life: the Ethical Discourses. Vol. 3: Life, Times and Theology. Crestwood, NY, 1997. Р. 11–12; Лурье В.М. История византийской Философии... С. 75–77, 358–363; Бирюков Д.С. Тема «причастности» у Никифора Григоры и ее предыстория в святоотеческой мысли // Георгий Факрасис. Диспут свт. Григория Паламы с Григорием философом. Философские и богословские аспекты паламитских споров. М., 2009. С. 118–151, с библиографией.

<sup>9</sup> В имяславческом «флорилегии» среди сочинений отцов Церкви доминируют в основном аскетические, а не догматические произведения.

<sup>10</sup> См., напр.: ММ, 123–125, 130, 162, 175, 188–189, 192–194, 234–235; ОВ, 119–120 и др.; подробнее об учении о. Антония об обожении см.: Сенина Т.А. (монахиня Кассия). Тема обожения в русском богословии: вклад иеросхимонаха Антония (Булатовича) // Национальное своеобразие в философии: материалы межвуз. конф., г. Москва, 8–9 декабря 2009 г. / отв. ред. А.Н. Круглов. Москва, 2009. С. 117–124.

<sup>11</sup> См.: Syméon le Nouveau Théologien. Traité théologiques et éthiques / Introd., texte crit., trad. et notes par J. Dartouzès. T. I. Paris, 1966. (Sources Chrétiennes, 122). Р. 112–115, I. 217–239 (*Theol.* I), и р. 134–141, I. 63–130 (*Theol.* II); рус. пер.: Слова преподобного Симеона Нового Богослова / пер. с новогреч. еп. Феофана [Говорова]. Т. 2. М., 1890 (репр.: Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1993). С. 83–84 и 93–96.

<sup>12</sup> В качестве примера повиновения животных Богу о. Антоний приводит, в частности, случай рыб в Тивериадском озере, которые собрались к тому месту, где был Христос, и ученики смогли их поймать (см. Ин. 21:1–11), а также следующим образом толкует слова Христа, что Бог питает птиц (см. Лк. 12:24): «Бог питает их, то есть указывает их инстинкту, где добывать себе пищу» (ММ, 76).

<sup>13</sup> Краткий обзор данной темы см.: Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. М., 1991. Гл. VI: Образ и подобие.

<sup>14</sup> См.: Бирюков Д.С. Св. Григорий Нисский // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2 т. / под ред. Г.И. Беневича и Д.С. Бирюкова; сост. Г.И. Беневич. СПб., 2009. (Византийская философия, 5–6). Т. 1. С. 401–402.

<sup>15</sup> См. его *Слово 38, На Богоявление или на Рождество Спасителя* // Григорий Богослов. Собрание творений. Минск ; М., 2000. Т. I. С. 638.

<sup>16</sup> См.: *Беседы на Бытие*, VIII.3–4, IX.2–3 // Иже во святых отца нашего Иоанна Златоустого, архиепископа Константинопольского, избранные творения. Беседы на Книгу Бытия. Т. 1. СПб., 1898. С. 61–63, 68–69.

<sup>17</sup> *Слово первое об устройении человека по образу и подобию Божию*, 3 // Анастасий Синаит, преп. Избранные творения / вступ. ст., пер. и комм. А.И. Сидорова. М., 2003. С. 50, см. также с. 31–37.

<sup>18</sup> Епифанович С.Л. Преп. Максим Исповедник... С. 70–72.

<sup>19</sup> *Точное изложение православной веры*, II.12 (26), цитирую здесь и далее по изд.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания / пер. и комм. Д.Е. Афиногенова, А.А. Бронзова, А.И. Сагарды, Н.И. Сагарды. М., 2002. (Святоотеческое наследие).

<sup>20</sup> *Третье слово против порицающих святые иконы*, 20; привожу свой перевод по изд.: Kotter P.B. Die Schriften des Johannes von Damaskos. Vol. 3. Berlin : De Gruyter, 1975. (Patristische Texte und Studien, 17). Рус. перевод А. Бронзова (Иоанн Дамаскин, св. Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения. СПб., 1893) весьма вольный.

<sup>21</sup> *Толкование на Книгу Бытия*. Вопрос 21 // Творения блаженного Феодорита, епископа Кирского. Ч. 1. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1905. С. 27.

<sup>22</sup> См.: Макаров Д.И. Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий). СПб., 2003 (Библиотека христианской мысли. Исследования). С. 194–196, там же цитаты из Паламы и научная библиография. Однако представляется необоснованным утверждение автора, что подобная тринитарно-антропологическая аналогия до Паламы встречается лишь у некоторых византийских богословов XII века: как мы видели выше, ее использует гораздо раньше св. Иоанн Дамаскин, а еще раньше похожую концепцию находим у блж. Феодорита Кирского и св. Анастасия Синаита.

<sup>23</sup> Святейшего митрополита Ефесского кир. Марка Евгеника силлогические главы против латинян, 47 // Амвросий (Погодин), архим. Святой Марк Ефесский и Флорентийская Уния. М., 1994. С. 274. Аналогичное учение о трехчастности человека во образ Троицы можно найти и у Симеона Солунского, см. его «Послание в поддержку благочестия, против агарян», § 9 в: Византийские сочинения об исламе (тексты переводов и комментариев) / под. ред. Ю.В. Максимова. М., 2006. С. 200–201).

<sup>24</sup> Игнатий Брянчанинов, святитель. Аскетические опыты. Т. II. М., 1993. С. 129–131. Булатович вполне мог знать это слово, поскольку в его произведениях приводятся цитаты из «Слова о молитве Иисусовой», которое содержится в этом же томе творений св. Игнатия (см.: *An.*, 77–80, 82; *OB*, 39, 152–155). Из-

вестно, что св. Игнатий был начитан в греческих отцах и читал их в подлинниках, специально выписывая себе соответствующие издания, см.: Из записок высокопреосвященного Леонида, архиепископа Ярославского // Отец современного иночества. Воспоминания современников о святителе Игнатии Ставропольском. М., 1996. С. 30, ср. с. 27 (совет заниматься греческим языком, чтобы читать отцов Церкви в оригинале, т.к. мало хороших переводов).

<sup>25</sup> См. также об этом аспекте учения св. Григория: Макаров Д.И. Антропология и космология св. Григория Паламы... С. 197, 200–202.

<sup>26</sup> См.: Там же. С. 204–205, и о предшествующей традиции в прим. I на с. 205. См. также: Мейendorf И., протоиерей. Введение в святоотеческое богословие. Клин, 2001. С. 35–36 и 405–406.

<sup>27</sup> См.: Троицкий С.В. Об именах Божиих и имябожниках. СПб., 1914. С. 61–63, особенно прим. 5.

<sup>28</sup> См.: Слово 38, На Богоявление или на Рождество Спасителя // Григорий Богослов. Собрание творений. Т. I. С. 639.

<sup>29</sup> См.: Григорий Нисский, св. Об устройении человека / пер., послесл. и прим. В.М. Лурье. СПб., 2000. С. 80–82 (гл. XIX).

<sup>30</sup> См., помимо указанных слов Григория Богослова и Григория Нисского, напр., Точное изложение православной веры, II.12 (26), св. Иоанна Дамаскина.

<sup>31</sup> См.: Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник... С. 73–77.

<sup>32</sup> Духовные беседы XII.6–8 // Творения преподобного Макария Египетского / общ. ред.: А. И. Сидоров. М., 2002. (Библиотека отцов и учителей Церкви). С. 318.

<sup>33</sup> О Каине и Авеле, 4, в: Глафира, или Искусные объяснения избранных мест из Пятикнижия Моисея // Творения святителя Кирилла, архиепископа Александрийского. Кн. 2. М., 2001. С. 28.

<sup>34</sup> См.: Толкование на Книгу Бытия. Вопрос 48 // Творения блаженного Феодорита... Ч. 1. С. 43.

<sup>35</sup> См.: Амфилогия 255, Кого называл сынами Божиими Моисей? в TLG 4040.009, по изданию: Laourdas B. and Westerink L.G. Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia, Vols. 1–6.2. Leipzig : Teubner, 1983–1988.

<sup>36</sup> τῆς εἰς θεὸν ἐλπίδος τὸν Ενώς φησιν ἄρξασθαι (гл. 15); греч. текст: Langbeek H. Gregorii Nysseni opera. Vol. 6. Leiden, 1960. P. 453; рус. пер.: Григорий Нисский, святитель. Точное изъяснение Песни песней Соломона. М., 1997. С. 461.

<sup>37</sup> Слово 43, Надгробное Василию, архиепископу Кесарии Каппадокийской, 70.3; даю свой перевод по изд.: Grégoire de Nazianze. Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée / ed. F. Boulenger. Paris, 1908 (TLG 2022.006).

<sup>38</sup> Вопросы к Фалассию, 47; греч. текст: Laga C. and Steel C. Maximi confessoris quaestiones ad Thalassium. 2 vols. Turnhout: Brepols, 1:1980, 2:1990. (*Corpus Christianorum. Series Graeca*, 7 & 22), TLG 2892.001.

<sup>39</sup> Ср. 1 Кор. 2:14–15.

<sup>40</sup> Ср. Гал. 5:17.

<sup>41</sup> Ср. Ин. 8:38.

<sup>42</sup> Духовные беседы XII.1–2 // Творения преподобного Макария Египетского. С. 316.

<sup>43</sup> Цит. по: Беседы (Омилии) святителя Григория Паламы / пер. с греч.: архим. Амвросий (Погодин). Монреаль, 1974. Ч. 2. С. 58–59, 63. См. анализ этого места с параллельными местами у Паламы, а также библиографию по этому учению в православной традиции: Макаров Д.И. Антропология и космология св. Григория Паламы... С. 221–222 и прим. 3; ср. с. 256. О грехе и душевной смерти см. также: Мейendorf И. Жизнь и труды святителя Григория Паламы... С. 172–174.

<sup>44</sup> Имеется в виду наречение Adamom имен всем животным, а также своей жене Eve (Быт. 2:19–24).

<sup>45</sup> Цит. по: Антология восточно-христианской богословской мысли... Т. 2. С. 622–623.

<sup>46</sup> Духовные беседы XV.47 // Творения преподобного Макария Египетского. С. 346.

<sup>47</sup> Духовные беседы XXXVIII.11 // Там же. С. 431–432.

<sup>48</sup> Поучение XVIII из Собрания рукописей типа III // Там же. С. 564–566.

<sup>49</sup> Григорий Нисский, святитель. О блаженствах. М., 1997. С. 102.

<sup>50</sup> См. Поучение четвертое, О страхе Божием: Преподобного отца нашего аввы Дорофея душеполезные поучения и послания, с присовокуплением вопросов его и ответов на оные Варсонуфия Великого и Иоанна Пророка. Псково-Печерский монастырь, 1995. С. 65–83, особ. 65–69. О том же пишет и другой популярный монашеский автор св. Иоанн Кассиан в своем Собеседовании XI.6–10: Писания преподобного отца Иоанна Кассиана Римлянина / пер. с лат. епископа Петра. М., 1892. С. 370–376. Ср. также учение св. Максима Исповедника о людях обоженных (ведомых Богом и «начисто отделенных» от мира и природы), природных (ведомых природой и находящихся «между Богом и миром») и плотских (увлеченных миром и превратившихся «в скотину, то есть в сплошную плоть»): Письмо пресвитеру и игумену Фалассию // Максим Исповедник, преп. Письма / пер. Е. Начинкин. СПб., 2007. (Византийская философия, 2). С. 120.