

Религиозная организация,  
учреждение профессионального религиозного образования  
«Теологический Институт Церкви Ингрии на территории России»

Теологический факультет

**Понимание подражания Христу в трудах Апостолических отцов**

Дипломная работа студента IV курса

о. Б.И. Чупрова

на соискание степени бакалавра

Подпись \_\_\_\_\_

Научный руководитель:

о. К. Миронов

Подпись \_\_\_\_\_

Колтуши 2014

## **Оглавление.**

### **Введение**

#### **Гл. 1 Понятие аскетизм, т.е., что мы вкладываем в этот термин согласно конфессиональному учению о вере и добрых делах, и какие аспекты вопроса будут разобраны**

1.1 Краткий обзор существующих на данный момент учений о вере и добрых делах, претендующих на связь с учением ранней Церкви: 1.1.1 Лютеранское понимание веры и добрых дел. 1.1.2 Лютеранское учение о вере и добрых делах в свете учения Апостола Павла о Законе и Евангелии

1.2 Современные аскетические доктрины в свете церковной истории и Священного Писания; Термин «аскетизм» в истории христианской теологии: 1.2.1 Аскетизм ранней Церкви в понятии образа жизни христиан. 1.2.2 Влияние хилиазма на образ жизни христиан. 1.2.3 Практики, приготавливающие христиан к подвигу мученичества в условиях гонений. 1.2.4 Термин «Аскетизм», его появление, значение и развитие в истории христианской теологии. 1.2.5 Значение термина в античной культуре. 1.2.6 Использование термина в текстах Нового Завета. 1.2.7 Религиозное и философско-этическое измерение термина на период Апостольского века. 1.2.8 Морально-нравственное значение термина в эпоху ранней патристики

1.3 Нравственное учение в трудах Апостолических Отцов. 1.3.1 Основной понятийный аппарат нравственного учения корпуса творений времён Апостолических Отцов. 1.3.2 Учение о Двух Путях. 1.3.3 Учение о Двух Путях в Библии. 1.3.4 Учение о Дух Путях в дискурсе современных христианских доктрин. 1.3.5 Церковная дисциплина

1.4 Отношение Апостолических Отцов к Священному Писанию

#### **Глава 2 Подражание Христу в нравственном учении Апостолических Отцов в свете аскетических доктрин и Священного Писания:**

2.1 Обзор новозаветного учения о мире и человеке в свете церковной традиции и творений Апостолических Отцов. 2.1.1 Понятие «мир» в писаниях Нового Завета. 2.1.2 Мир и человек в системе гностических учений I-II вв. 2.1.3 Понятие «мир» в творениях Святых Апостолов и их учеников

2.2 Подражание Христу как основной принцип христианского аскетизма. 2.2.1 Подражание Христу в творениях Апостолических Отцов. 2.2.2 Подражание Христу в Писаниях Нового Завета

2.3 Формы подражания Христу в истории Церкви, в трудах Апостолических Отцов и в Священном Писании. 2.3.1 Девство или христианское безбрачие в Священном Писании и в трудах Апостолических Отцов. 2.3.2 Пост. 2.3.3 Молитва

**Заключение**

**Библиография**

## Введение

«Для восстановления Церкви требуется нечто вроде современного монашеского движения – вовсе не такого, как в прошлом, но жизнь в бескомпромиссном ученичестве, в следовании Христу согласно заветам Нагорной проповеди. Я убеждён, что настало время собрать людей и осуществить это.»

(Дитрих Бонхёффер)<sup>1</sup>

Слова Господа являются авторитетным удостоверением при разрешении существенного вопроса христианской веры – «что нам делать, чтобы творить дела Божии?» (Ин.6:28) Эта же мысль о необходимости и важности обращения к практическому воплощению веры, к её добрым делам, к смиренной любви, способной уподобить христианина Господу, лежит в основе и нашего предмета, на который указывают уже само понятие - «подражание Христу».

Фома Кемпийский в начале своего аскетического произведения «О подражании Христу» (I. I. 1) пишет: «звет нас Христос подражать жизни и нравам Его, если хотим воистину просветиться и избавиться от всей слепоты сердечной. Итак да будет нам главное попечение - поучаться в жизни Христа Иисуса»<sup>2</sup>. В современном христианском мире встречаются различные интерпретации одной из основополагающих для аскетики заповедей о подражании Христу: «если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною» (Мф.16:24 ср. Мк.8:34; Лк.9:23; 14:26-27). Фома Кемпийский в своём произведении «О подражании Христу». (II. XII. 1,15). рассматривает эти слова Спасителя в связи с аскетической концепцией подвижничества, которое переживает аскет вследствие отречения от своей воли и отказа себе в чувственных удовольствиях, предлагаемых ему человеческим обществом (миром) и собственной плотью (личная человеческая воля повреждённая грехом и потому воюющая с волей Бога) (см. II. XII. 3-15). «Вся жизнь Христова была крест и мученичество; а ты себе

---

<sup>1</sup> Метаксас Э. Дитрих Бонхёффер: Праведник мира против Третьего Рейха: пастор, мученик, пророк, заговорщик. / Серия: Биография века. – М.: Издательство Эксмо, 2012 г. С. 298.

<sup>2</sup> Фома Кемпийский. О подражании Христу. / Пер. с латин. К.П.Победоносцева. -- Рим-Люблин: Fondazione Giovanni Paolo II, 1992 г. С. 9

ищешь покоя во радости? Обманываешься ты, обманываешься, когда иного ищешь, как бы не терпеть скорби, ибо вся эта смертная жизнь исполнена бедствий и крестами обставлена, и часто чем успешнее кто поднялся на духовную высоту, тем тому тяжелее крест достается, потому что в умножении любви возрастает и скорбь изгнания»<sup>3</sup>. (II. XII. 7). Святой Апостол Павел призывал христиан своего времени: «умоляю вас: подражайте мне, как я Христу». (1Кор.4:16) «Подражайте, братия, мне и смотрите на тех, которые поступают по образу, какой имеете в нас». (Фил.3:17) Именно в нравственном значении образа жизни христиан находила и по сей день находит осуществление заповедь Спасителя о совершенстве, примером которой является Сам Бог (Мф.5:48). Рационалистическое богословие, разделяемое большинством протестантских церквей, полагает, что совершенство, о котором говорит Спаситель в Нагорной проповеди, недостижимо в принципе. Современному человеку всё труднее и труднее увидеть, казалось бы, за вполне обыденной жизнью Церкви совершенство Божие, которое во всей полноте раскрывается в совершенстве принесённой Им жертвы (Кол.2:9). Однако увидеть, осмыслить и принять это как волю Божию необходимо (Мф.19:21). Это нужно не только для сохранения внешнего конфессионального благочестия, но и в силу слов Спасителя, что это отразится на человеческой участи в вечности. Господь свидетельствует в Евангелии от Матфея: «Не всякий, говорящий Мне: 'Господи! Господи!', войдет в Царство Небесное, но исполняющий волю Отца Моего Небесного». (Мф.7:21)

Цель данной работы заключается в том, чтобы проанализировать лежащее в основании христианской аскетики учение о подражании Христу представленное в творениях Апостолических Отцов, тем самым попытавшись приблизиться к тому пониманию веры, какое существовало в древней Церкви, и легло в основание дальнейшего богословского осмысления этого понятия. В рамках данной задачи была предпринята попытка соотнести существующие на сегодняшний день аскетические концепции с учением наиболее ранних Церковных писателей. При этом особое внимание уделялось вопросам нравственного богословия Апостолических Отцов, освещающим положительную сторону аскетических практик, лежащих в основании института христианского монашества.

---

<sup>3</sup> Там же. С. 58

Предметом исследования в представленной работе был небольшой по объему корпус трудов наиболее ранних Церковных писателей, объединенных под названием Апостолических Отцов или Мужей Апостольских: памятник раннехристианской письменности «Дидахэ или Учение Двенадцати Апостолов»; произведение «Пастырь Ерма»; «Послание Варнавы»; два Послания Климента Римского; семь Посланий Игнатия Антиохийского; одно Послание Поликарпа Смирнского». При этом, в связи с теснейшей связью творений этих писателей с Апостольской проповедью, достаточно большое внимание было уделено разбору Новозаветного нравственного учения, как необходимого базиса для верного понимания нравственного богословия Апостолических Отцов.

Стоит сразу оговориться об источниках и методах анализа нашего предмета. При написании данной дипломной работы была использована различная литература, которую можно разделить на несколько основных групп:

А) Следует отметить, что попытки проанализировать понимание Апостолическими Отцами нравственное измерение христианской веры уже предпринимались. Нередки ссылки на их творения в произведениях посвященных аскетическому богословию и истории монашества. Например, книга «Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества» профессора Петроградской Духовной Академии А.И.Сидорова; книга профессора П.С.Казанского «История Православного Монашества на Востоке»; монография В.М. Лурье «Призвание Авраама. Идея монашества и ее воплощение в Египте», в которой рассматривается идея монашества прежде монашества, и интересна для нашего исследования в связи с обзором подвижнической жизни предхристианской эпохи, а также девственного и обособленного жития как нормы христианской жизни. Стоит упомянуть произведение блаженного Иоанна Мосха (V в.) «Луг Духовный», полезное для обзора истории развития и идеализации аскетических идей, которые постепенно происходили в ходе развития института монашества. Особенно следует выделить монументальный труд по христианской аскетике профессора Петроградской Духовной Академии С.М.Зарина, в котором есть ссылки на труды Апостолических Отцов, но в котором внимание по большей части уделяется аскетизму по Православно-христианскому учению в свете учения Отцов

Церкви начиная только с IV века. Особенно примечательна критика профессора С.М.Зарина в адрес «Толкового Словаря живого великорусского языка» В.Даля<sup>4</sup>, где с именем «аскета» соединяется обычно представление о монахе, притом строгом отшельнике, пустыннике, а «аскетизм» рассматривается как упражнение в делах, ведущих преимущественно к угнетению и умерщвлению плоти<sup>5</sup>. Таким образом, среди людей время от времени заглядывающего в словари, «аскет» - в обычном словоупотреблении стал синонимом человека удалившегося от общественной жизни; чуждающегося людей и т.п. Обычно думают и говорят, - рассказывает в своих лекциях профессор С.М.Зарин, - что «аскетизм» дело совершенно не обязательное и даже не нужное для христианина вообще, причём одни считают его явлением ненормальным, противным природе, заслуживающим или порицания или сожаления. В «Журнале Русская Мысль», в статье Скабичевского находится следующее утверждение: «аскетизм есть особенного рода психическая болезнь»<sup>6</sup>. Несмотря на это находились также и голоса, которые в противовес первому мнению высоко поддерживали и ценили «аскетизм» как Божественный институт. Однако при этом всё же были убеждены, что «аскетизм» - это дело посильное только особым избранникам, а для них, как для христиан живущих в миру, т.е. в обычных условиях повседневной жизни, «аскетизм» ни в какой степени не обязателен и не осуществим. Такое понятие об «аскетизме», - профессор С.М.Зарин называет, - узким, односторонним, а потому и не вполне правильным.<sup>7</sup> Узким, вероятно оно является из-за того, что имеет под собой лишь смутное ощущение настоящей действительности, а не реальности. Эту реальность могут приоткрыть перед человеком только достоверные первоисточники, к которым необходимо обратиться, чтобы понять происхождение, цель и сущность самого аскетизма.

Б) Для того чтобы выделить нравственное учение в памятниках ранне-христианской письменности и отличить его от догматического богословия, были использованы труды посвященные Патристике и Патрологии: «Введение в святоотеческое богословие» протоиерея Иоанна Мейендорфа; «Патрология» Киприана Керна; Следует выделить лекции по Патрологии профессора

---

<sup>4</sup> См. Святые Отцы и Учителя Церкви в исследованиях православных учёных: С.М.Зарин. Аскетизм по Православно-христианскому учению. – М.: Полонник, 1996 г. С. 1.

<sup>5</sup> См. Там же.

<sup>6</sup> См. Там же.

<sup>7</sup> См. Там же.

Петроградской Духовной Академии Н.И. Сагарды, который пишет в введении: «В каждой науке принято обращаться к источникам и первоначальным носителям её»<sup>8</sup>.

В) Чтобы узнать историю христианского аскетизма, следовало обратиться к науке, изучающей великое наследие матери-Церкви. Наверное, это одна из причин почему дипломная работа вышла более объёмной нежели намечалось. Ведь если не обратиться к исследованию исторических условий, в которых развивалась христианская Церковь, путь познания её жизни может оказаться довольно узким и односторонним, поскольку не откроет настоящего прошлого и не приведёт в самую сердцевину христианской веры. В обзор истории ранней Церкви легла следующая литература: «Лекции по истории древней церкви» профессора Петроградской Духовной Академии В.В.Болотова; исследования профессора Московской Духовной академии А. П. Лебедева: «Духовенство древней Вселенской Церкви от времён апостольских до X века», как источники подробной исторической информации по периоду эпохи Апостолических Отцов и оценке нравственного состояния духовенства во II и III веках. Для оценки нравственного состояния христиан в этом историческом срезе времени была также полезна книга М. Э. Поснова: «История Христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054 г.)», а также его исследование на тему «Гностицизм II века и победа христианской Церкви над ним». Интересными в связи с обзором истории ранней Церкви представляются книги Н.Тальберга «История Христианской Церкви» и Й. Лортца «История Церкви рассмотренная в связи с историей идей».

Г) Промежуточное положение между книгами историческими и богословскими занимают такие книги как «История христианских доктрин» Луиса Беркхофа; «Очерки из истории догмата о церкви» архиепископа В.Троицкого; отрезвляющим от чрезмерной идеализации раннего христианства оказался историко-критический взгляд Алена Брента на историю мученичества Игнатия Антиохийского и сакрализацию церковной иерархии в ранней Церкви в его книге «Игнатий Антиохийский, епископ-мученик и происхождение епископата». Следует также выделить книгу «Христианская традиция. История развития вероучения. Возникновение католической традиции [100-600]» Ярослава Пеликана, которая содержит в себе обстоятельное исследование святоотеческих идей, повлиявших на

---

<sup>8</sup> Сагарда Н. И.; Сагарда А. И. Полный курс лекций по патрологии. - СПб.: Воскресение, 2004 г. С. 20.



формирование богословско-аскетической мысли в Древней Церкви. Полезной книгой для понимания истории Православного аскетизма стала книга протоиерея А.Шмемана «Исторический путь Православия», в которой христианский аскетизм рассмотрен как мироутвеждающий, а не мироотрицающий институт.

Д) Среди богословской литературы, используемой в дипломной работе можно найти имена не только лютеранских авторов, таких как Бенгт Хегглунд «История теологии» и Д.Т.Мюллер «Христианская догматика», но также православных и католических авторов, например, таких как митрополит Иларион Алфеев «Таинство веры», или Йозеф Ратцингер, в прошлом папа Бенедикт XVI, «В начале сотворил Бог....».

Ж) В каждой науке принято обращаться к источникам и первоначальным носителям её, а «зеркалом жизни того или другого народа в различные периоды его существования признаётся его *литература*»<sup>9</sup>. Эта мысль, высказанная профессором Н.И.Сагардой в отношении памятников свято-отеческой письменности вполне справедлива и в отношении письменных памятников корпуса Библии. Поэтому в данной работе были использованы труды посвященные вопросам библеистики и экзегетики текстов Священного Писания. Особо следует выделить книгу «Ветхий Завет на страницах Нового» под редакцией Г.К.Била и Д.А.Карсона, в которой произведена попытка прочесть новозаветный греческий текст в свете еврейских текстов Ветхого Завета.

З) Несомненно, Церковь во все времена направлялась одним и тем же Духом, поскольку черпала своё вдохновение из одного и того же источника, из Священного Писания. При этом обращение к Священному Писанию как к неизменному источнику духовной жизни Церкви, свидетельствует так же и о том, что во все времена Церковь искала ответы на современные ей вопросы ни где-нибудь, а именно в памятниках древности, несущих в своей форме универсальные боготкровенные истины. Эти истины изрекали святые Божии люди, будучи движимы Духом Святым. (2Пет.1:21) Следовательно формы, в которых боготкровенные истины Священного Писания были выражены и дошли до нас, указывают и на вдохновенных писателей, людей, которые были представителями своего времени, своего народа, своего общества, своей культурной традиции, под

---

<sup>9</sup> Н. И.; Сагарда А. И. Полный курс лекций по патрологии. - СПб.: Воскресение, 2004 г. С. 20.

влиянием которой они находились, жили и творили. Это следует учесть и при рассмотрении произведений первых приемников Апостолов, продолжателей их дела, подражателей их ревности и добродетелей, строителей Вселенской Церкви в первые века её исторической жизни, то есть в творениях древне-церковных писателей, называемых «отцами Церкви», которых сама Церковь признаёт преимущественными свидетелями и выразителями своего учения. Среди них стоит выделить «I Апологию» Иустина Мученика (II в.), как неоценимый источник сведений о жизни ранней Церкви; творения Григория Неокесарийского (Чудотворца) (III в.) ученика Оригена, интересного своим учением о благочестии; Иоанна Дамаскина (VII-VIII вв.), излагающего основы правоверия. Особое место среди святоотеческой литературы занимают четыре книги Фомы Кемпийского (XIV-XV вв.) в его аскетическом произведении «Подражание Христу», в котором подчеркивается, что «монах, когда он прилежно и благоговейно упражняется в святейшей жизни Господа и в Его страдании, все тут найдет в обилии, что ему полезно и нужно, и нечего ему искать чего-либо лучшего, кроме Иисуса».<sup>10</sup> (I. XXV. б) Полезным также служит произведение Франциска Сальского (XVI-XVII вв.), дающего руководство к благочестивой жизни.

И) Аскетическая литература чаще всего посвящена практической стороне веры. Но при таком определении предмета появляется риск натолкнуться на некоторые затруднения. Существенно, что каждая отдельная литература предполагает особый язык, стиль и подход автора, а, как известно, «всякий особый язык есть выражение духа известной особой нации»<sup>11</sup>. То, что отмечено профессором А.М. Прилуцким о языке мифа в его труде «Дискурс Теологии», справедливо отнести и к языку проповеди как способе устной передачи информации, существующей и развивающейся в соответствующих культурно-коммуникационных условиях<sup>12</sup>. А родным языком Апостолов, на котором они думали и говорили, являлся еврейский, причём даже еврейская письменность, несмотря на свою претензию иметь универсальное предназначение в качестве литературы народа Откровения, в сущности была национальной. Однако, как замечает профессор Н.И. Сагарда, если мы говорим о церковной литературе, то следует учесть, что данная литература

---

<sup>10</sup> Фома Кемпийский. О подражании Христу. / Пер. с латин. К.П. Победоносцева. -- Рим-Люблин: Fondazione Giovanni Paolo II, 1992 г. С. 40

<sup>11</sup> Н. И.; Сагарда А. И. Полный курс лекций по патрологии. - СПб.: Воскресение, 2004 г. С. 22.

<sup>12</sup> См. Прилуцкий А. М. Дискурс теологии. - СПб.: Светоч, 2006 г. С. 9.

обязана своим возникновением не литературно-эстетическим или художественным потребностям, а практически-религиозным, церковным и богословским. История этой литературы органически связана и протекает параллельно с историей Церкви, в особенности с её вероучением и наукой<sup>13</sup>. В связи с этим приходилось искать дополнительную информацию в периодических изданиях, таких как журнал «Альфа и омега» и обращаться к современным научным исследованиям.

3) Дошедшие до нас памятники Апостольского века в большинстве своём сохранились не на еврейском, а на греческом языке. Причём в новозаветных текстах греческий термин «аскеза» не употреблён, что, как будет показано ниже, не сыграло существенной роли в правомерности использования термина христианскими богословами применительно к учению Священного Писания. Сами творения ранних отцов Церкви сохранились для нас фрагментарно на разных языках, греческом, латинском, армянском, а современные переводы сделаны переводчиками которые находились или находятся в рамках своего языка, культуры и конфессиональной традиции. Следует так же учесть, что немаловажным затруднением при определении предмета может стать разное понимание термина аскетизм (Аскеза) христианскими богословами, находящимися под влиянием своей особой конфессиональной доктрины. Поэтому для написания дипломной работы были использованы в виде справочной литературы словари и энциклопедии, толковые Библии и комментарии к библейским текстам.

Дипломная работа состоит из двух глав. Для достижения поставленной задачи в первой главе кратко рассмотрена история возникновения термина «аскетизм» применительно к нравственному учению Апостолических Отцов. В этой же главе представлены основные современные аскетические концепции, претендующие на связь с учением Древней Церкви. Некоторые из них, а именно лютеранские, появились на волне Реформации, движения, которое самим названием постулирует возврат к первоначальной форме христианской веры, делая тем самым особенно актуальным свидетельство Апостолических Отцов, как наиболее ранних выразителей веры Церкви после окончания века Апостольского. В этой же главе, помимо разбора текстов, принадлежащих перу Апостолических Отцов, уделяется

---

<sup>13</sup> Сагарда Н. И.; Сагарда А. И. Полный курс лекций по патрологии. - СПб.: Воскресение, 2004 г. С. 66.

внимание культурно-историческому контексту, в котором формировались их творения. Важность обращения к событиям, происходившим как внутри Церкви, так и за ее границами в период жизни и служения Апостолических учеников, объясняется тем, что эти ранние Церковные писатели не создавали богословских трактатов. Всё, что ими было написано, носило во многом характер проповеди, наставления, как реакции на происходящие события, учитывать которые необходимо для верного понимания их учения. При этом особое внимание в этой главе следовало уделить нравственному учению Священного Писания Ветхого Завета, служившего базисом, на который, несомненно, опирались Апостолические Отцы, которые не имели в своем распоряжении окончательно оформленного Канона Нового Завета. Но, как будет показано ниже, именно Священное Писание как Ветхого, так и Нового Заветов, лежит в основе их нравственного учения.

Вторая глава посвящена непосредственно пониманию отрешения от мира в свете Церковной традиции и сопоставление его с воззрением на мир в нравственном учении Апостолических Отцов. В ней также рассмотрены тексты из произведений Апостолических Отцов, чтобы в свете их учения обнаружить связь с основополагающим принципом аскетизма, таким как «подражание Христу», который оказал серьёзное влияние на развитие идей монашества. Близость творений Апостолических Отцов ко времени написания книг Нового Завета, значительная схожесть или даже единство исторических условий возникновения, а также внутренняя, глубокая связь с Апостольской проповедью, делают небольшой по объему корпус писаний Апостолических Отцов существенным пособием к пониманию текста новозаветного<sup>14</sup>. Более того, по замечанию протоиерея Петра Преображенского, их творения выступают связующим звеном между «отеческой письменностью веков последующих» и писаниями самих Апостолов<sup>15</sup>. Поэтому в данной главе особое внимание уделяется текстам Нового Завета, которые со временем своей канонизации стали не только мерилем правоверия, но и мерилем христианской жизни. Завершает вторую главу обзор основных практик уподобляющих верующих Христу, такие как «девство», «пост» и «молитва».

В заключение была предпринята попытка обобщить то понимание подражания Христу, какое присутствует в творениях Апостолических Отцов, а также

---

<sup>14</sup> См. Писания мужей апостольских. – Издательский совет Русской Православной Церкви, 2008 г. С. 69

<sup>15</sup> См. Там же.

проанализировать легитимность претензий на связь с учением древней Церкви существующих на сегодняшний день основных аскетических практик монашества.

## **Глава 1 Понятие аскетизм, т.е. что мы вкладываем в этот термин согласно конфессиональному учению о вере и добрых делах, и какие аспекты вопроса будут разобраны.**

При всей однозначности Евангельского призыва к подражанию Христу в современной христианской Церкви нет единого мнения о том, как следует, буквально или метафорически, понимать учение Апостола Павла об умерщвлении плоти (1 Кор.9:24-27). Больше или меньшее согласие по этому вопросу между богословием Католической и Православной церквями, соседствует с полной разобщенностью конфессий появившихся на волне Реформации, или же унаследовавших сложившиеся в тот период учения. При этом удивительно, что рационалистические учения отрицающие аскетизм как таковой появились именно под эгидой Реформации, как возврата к первоначальной форме веры, наследницей которой являлась ранняя Церковь, преемница Апостольской проповеди. Исходя из такой предпосылки, стараясь найти фундамент для своих идей, представители рационалистических школ неизбежно обращались не только к Священному Писанию, но и к литературному наследию древней Церкви. При этом в современных протестантских исследованиях, так или иначе рассматривающих христианский аскетизм, можно встретить безапелляционные утверждения о том, что причиной появления аскетических воззрений является попытка человека умиловать Бога, основанием которому служит личный морализм<sup>16</sup>.

Причину, заставляющую некоторых протестантов делать подобные утверждения, прекрасно сформулировал в своём исследовании на тему ересей и расколов в раннем Лютеранстве к.и.н. С.А.Исаев, который в начале своего исследования заостряет внимание на специфике времени и богословия, в условиях которых происходила Реформация. Без понимания этих условий невозможна правильная оценка тех или иных высказываний реформаторов относительно

---

<sup>16</sup> См. Вейз мл. Джин Эдвард. Духовность Креста, путь первых евангельских христиан. - Duncanville, Texas-Minsk, Belarus, Издательство Фонд Лютеранское Наследие, 2001 г. С. 85

вопросов веры и спасения<sup>17</sup>. Следовательно, самая распространённая ошибка, которую совершают некоторые протестантские исследователи, заключается в том, что специфику идей Реформации они переносят в условия раннего христианства, чего делать не следует. Так, например, поступает Пауль Тиллих, который рассматривает аскетизм только в смысле пути самоспасения, а потому помещает его между легализмом и мистицизмом, выдавая последний за прямую противоположность аскетизму<sup>18</sup>. Слова Иисуса Христа: «если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником» (Лк.14:26-27), стали камнем преткновения для многих богословов, старающихся апеллировать в своих построениях не только к Священному Писанию, но и к богословскому наследию ранней Церкви. Рудольф Бультман испытал сильную неуверенность, что приведённые выше, и многие другие отрезвляющие евангельские слова, принадлежат именно Спасителю<sup>19</sup>.

С другой стороны, в Лютеранстве существует довольно умеренный взгляд на аскетизм как таковой, если он находит поддержку в трезвом анализе исторической действительности и несёт с собой позитивный заряд для христианской проповеди. Профессор А.М.Прилуцкий, ректор Теологического Института Церкви Ингрии, в предисловии к сборнику проповедей Мартина Лютера «Домашняя постилла» пишет следующее: «Теологическая рефлексия Лютера, как это видно из его проповедей, строится на мистико-аскетическом фундаменте его раннего монашеского опыта, который, несмотря на последующие события, продолжал сказываться всю жизнь. Кстати отмечу: нельзя противопоставить Лютера-монаха и Лютера-реформатора, без одного не было бы другого, а монашество это нечто большее, чем формальная верность обетам. Ведь можно же, как сказал Вольтер, открыть двери монастырей не для того, чтобы выгнать оттуда монахов, но чтобы загнать в них весь мир. Последнее – по словам А.М.Прилуцкого, - не более чем указание на потенциальную возможность: - и добавляет, - аскетическая мысль Лютера всё-таки развивалась в ином направлении. Праведность в миру, к которой призывает поздний Лютер, вовсе

---

<sup>17</sup> См. Исаев С. А. Ереси и расколы в раннем лютеранстве. - СПб.: Светоч, 2000 г. С. 8-9.

<sup>18</sup> См. Тиллих П. Систематическое богословие. Том I, II; Части I, II и III. – СПб.: Алетейя, 1998 г. С. 389

<sup>19</sup> См. Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. Том I-II. - М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004 г. С. 446-447

не является отрицанием аскезы»<sup>20</sup>. На фоне этой довольно сдержанной оценки аскетизма реформатора, наверное, более красноречиво будут звучать слова пастора, проповедника и мученика Дитриха Бонхёффера, который писал в письме к старшему брату о современной ему церкви в Германии: «Для восстановления Церкви требуется нечто вроде современного монашеского движения – вовсе не такого, как в прошлом, но жизнь в бескомпромиссном ученичестве, в следовании Христу согласно заветам Нагорной проповеди.»<sup>21</sup>

Идеи Реформации, как впрочем и идеи ранне-христианского аскетизма следует рассматривать в их оригинальных условиях, благодаря которым они собственно и возникли. Поэтому прежде чем обратиться непосредственно к исследованию нравственного учения Апостолических Отцов, наследников апостольской проповеди, мы рассмотрим основные теологические концепции связанные с учением о вере и добрых делах. Это поможет прояснить значение термина «аскетизм» в Лютеранстве и выявить его некоторые отличия от содержания термина в теологическом дискурсе Католической и Православной церковей. При этом внимание будет уделено пониманию слов «добрые дела», использованных Апостолом Павлом в проповеди против разнузданного образа жизни христиан, и будут опущены такие аспекты аскетизма, как результаты буквального понимания слов «умерщвление плоти», а также вопросы, касающиеся легитимности изуверских практик существующих в монашестве.

## **1.1 Краткий обзор существующих на данный момент учений о вере и добрых делах, претендующих на связь с учением ранней Церкви:**

### **1.1.1 Лютеранское понимание веры и добрых дел.**

Учение о добрых делах в главном вероисповедном документе Лютеранской Церкви, свидетельствует в пользу необходимости добрых дел для верующего, а также и о необходимости веры, для того чтоб их совершать (см. Аугсбургское Исповедание XX, 35-39). И поскольку реформаторы Церкви не могли обойти вниманием подобный вопрос, то думается и теперь, не стоит обходить его

---

<sup>20</sup> Лютер М. Домашняя постилла. Проповеди на все воскресные и праздничные дни церковного года. Виттенберг, 1544 / Пер. В.Володина. -- СПб: Светоч, 2011 г. С. 9-10.

<sup>21</sup> Метакас Э. Дитрих Бонхёффер: Праведник мира против Третьего Рейха: пастор, мученик, пророк, заговорщик. / Серия: Биография века. – М.: Издательство Эксмо, 2012 г. С. 298.

вниманием. При этом необходимо отметить, что в Лютеранских документах рассматриваются не только добрые дела согласно их определению, но и христианская вера вообще. Однако, как отмечает Дональд Мак-Ким, «развитие богословия нового времени оказалось вне рамок истории догмата в данном понимании».<sup>22</sup> Если подобное утверждение справедливо в отношении теологии, то вполне очевидно, оно справедливо и в отношении добрых дел.

В учительстве Католической Церкви, вера – это не просто согласие разума на отвлечённые богословские истины, но акт всей человеческой личности, посредством которого человек свободно и всецело предаёт себя Богу, принося Ему полное подчинение разума и воли<sup>23</sup>. Однако, несмотря на это ёмкое определение всё же следует признать, что в современной дискуссии не существует единого определения термина «вера»<sup>24</sup>. Нет чёткого определения термина «вера» и в Символических книгах Лютеранской Церкви.

В «Книге Согласия» изданной фондом «Лютеранское наследие» в 1998 году, можно найти попытку переводчика осуществить определение термина. «Термин означает не просто знание истории, так как последнее имеет место в случае с безбожниками и бесами, но это слово означает верование не только в исторические факты, но также и в последствия истории, а именно – верование в артикул о прощении грехов, а именно – что мы имеем благодать, праведность и прощение грехов через Христа».<sup>25</sup> В другом переводе, а именно в Книге Согласия изданной «Финляндской церковью лютеранского исповедания STLK LANTI» в 1999 году, 23 пункт XX артикула Аугсбургского Вероисповедания звучит следующим образом: «здесь ведётся речь не о той вере, какую имеют даже бесы и безбожники, которые тоже верят историям о том, что Христос страдал и восстал из мёртвых; но говорится здесь о вере истинной, которая верует, что через Христа мы обретаем благодать и прощение грехов». Как в двух русскоязычных переводах соотношение

---

<sup>22</sup> Мак-Ким Дональд К. Вестминстерский словарь теологических терминов. – М.: Республика, 2004 г. С.4.

<sup>23</sup> См. Католическая энциклопедия. Том I. / Ред.-изд. совет: о. Григорий Церох, В.Л.Задворный, И.В.Баранов и др. – М.: Издательство Францисканцев, 2002 г. / Дела добрые. С. 1583.

<sup>24</sup> См. Всемирная энциклопедия. Философия / Гл. науч. ред. и сост.: А.А.Грицанов. - Москва; Минск: АСТ; Харвест; Современный литератор, 2001 г. / Вера. С.156-159; Теологический энциклопедический словарь. 1200 статей / Под ред. Уолтера Элвелла; Пер. с англ.: Т.Васильева, Д.Горбатов, А.Графов и др. - М.: Ассоциация Духовное возрождение ЕХБ, 2003 г. / Вера. С. 232-235.

<sup>25</sup> Книга Согласия. Вероисповедание и учение Лютеранской Церкви / Перевод с англ. Комаров К; Ред. рус. текста Комаров А.; теол. ред.: К. Маркуарт, У. Шульц, Р. Ран, А. Бите. – Минск: Фонд Лютеранское Наследие, 1998 г. С. 35.



слов и смысла влияет на содержание интерпретируемого термина, так и в изложении на оригинальном немецком языке объяснение термина не выдерживает критики<sup>26</sup>. С первого взгляда может показаться, что всё ясно: верой надо верить. Но если исследователь последует этому определению, то ему непременно придётся иметь дело либо с тавтологией, либо он должен будет заключить что *верование* - это действие, а значит дело верующего. При данном взгляде на термин лютеранский исследователь неминуемо встанет перед проблемой противоречия. Ведь Аугсбургское Вероисповедание однозначно заявляет: «люди не могут оправдаться перед Богом собственными силами, заслугами или делами». (Articul IV, 1) Следовательно, если примириться с мыслью, что вера это дело верующего, то это будет уже не лютеранский взгляд.

В Лютеранском богословии различают: учение о добрых делах, проистекающих из веры и научающее христиан делам веры и; учение о делах праведных и, сверхдолжных (*opera supererogationis*), выходящих за рамки необходимых для спасения. В традиционной Римско-Католической теологии это – воззрение, согласно которому святые совершали благие дела, выходящие за границы требуемых Божественным законом<sup>27</sup>, в то время как праведные дела, это «воззрение, согласно которому человеческие дела могут обладать определённой ценностью для Бога и могут, полностью или частично, обеспечивать *спасение*».<sup>28</sup> Против *дел праведных*, а равно и *дел сверхдолжных* выступили реформаторы XVI века в лице своего яркого представителя доктора М.Лютера (см. Аугсбургское Исповедание IV. XX; Апология Аугсбургского Исповедания XXVII «XIII»). Реформаторы настаивали, что дела веры (*opera bona*) – это человеческие дела (поступки), проистекающие из живой веры христианина (ср. Аугсбургское Исповедание XX. 23-34.) «Наши церкви так же учат, что вера должна приносить добрые плоды, и что совершать добрые дела, заповеданные Богом, необходимо, ибо такова воля Божья». (VI. 1.) Следовательно, реформаторы выступали не против «добрых дел», а против «дел» вместо «веры».

---

<sup>26</sup> См. Die Augsburgische Konfession Mit einem Geleitwort des Ratsvorsitzenden der EKD und einer Einführung von Günther Gassmann. Martin Luther Verlag, Erlangen 1988. / Artikel 20. Vom Glauben und guten Werken. – С. 66. / Аугсбургское Вероисповедание с предисловием председателя Совета Евангелической Церкви в Германии и введением Гюнтера Гассманна. / Перевод на русский: Надя Симон.; – Эрланген.; Мартин Лютер, Грунер, 1988 г. С. 67.

<sup>27</sup> См. Мак-Ким Дональд К. Вестминстерский словарь теологических терминов. – М.: Республика, 2004 г. / Дела сверхдолжные. С. 104

<sup>28</sup> Там же / Дела праведные. С. 104.

При этом ими подчёркивалось, что говоря о вере, они имеют в виду веру в действии. Это действие может носить разный характер, но именно в нём вера обретает свою актуальность. Молитва, воздержание и удаление от зла являются неотъемлемой частью веры, которая, согласно Аугсбургскому вероисповеданию 1531 г., обнаруживает своё наличие у христианина не только в знании евангельских истин, но и в добрых делах (ср. *Одной лишь верою. Аугсбургское исповедание и апология.* / Перевод с немецкого и латыни В.К. Муштака. Под ред. Маркку Сяреля. - изд. Финляндской Церкви Лютеранского Исповедания STLK. – Lahti, Finland: Suomin Tunnustuksellinen Luterilainen Kirkko, 1997 г. - Аугсбургское Исповедание XX, 23-34), которые, согласно Вестминстерскому Словарю Теологических Терминов, есть «поступки, проявляющиеся в христианах как результат воздействия *Святого Духа*. Они служат ответом на Божью милость, явленную во Христе, и являются делами любви, заботы и справедливости, которые приносят практическую пользу другим»<sup>29</sup>.

### **1.1.2 Лютеранское учение о вере и добрых делах в свете учения Апостола Павла о Законе и Евангелии.**

Разногласия апостольского времени по поводу сосуществования веры и добрых дел имели место, но находилось на уровне спора двух полемизирующих сторон – иудаизма и христианства. Речь скорее шла о том, *что* (дела закона), или *Кто* (Христос) воистину спасает? Ибо, по словам апологета христианства, и фарисея из Тарса - Савла, известного как Апостол Павел, спасение возможно только через Иисуса Христа, Который спасает человека не по делам праведности, а изливанием Святого Духа, и происходит это не благодаря делам человеческим, а является следствием совершённого Иисусом Христом искупления. (Тит.3:4-7) Тема спасения и связанные с ней вопросы подвижничества находились в центре христианской проповеди с самых ранних времён (1 Кор.9:25). Закон и Евангелие не противопоставлялись друг другу, а скорее дополняли друг друга. Если христианский исследователь обнаруживает противоречие между Законом и Евангелием, значит, он либо неправильно понимает цели того и другого, либо неверно представляет себе их функции. Цель Закона – это свидетельство об абсолютной справедливости Божией в

---

<sup>29</sup> Мак-Ким Дональд К. Вестминстерский словарь теологических терминов. – М.: Республика, 2004 г. / Добрые дела. С. 112

отношении греха и грешника. Цель Евангелия – указать грешнику на Иисуса Христа как на совершенного Человека, исполнившего Закон вместо него. Исходя из этих предпосылок, исследователю гораздо яснее будет видно взаимодействие, а не противоречие Закона и Евангелия.

Когда Господь Иисус Христос, Сын Божий, встал перед выбором – человек или Закон, Он выбрал любимое создание – человека. Именно это открывает Евангелие, и именно в этом превосходство Евангелия над Законом. Ибо Евангелие говорит об ином Законе, - Законе божественной любви, который превышает Закон человеческой праведности. Разумеется, Апостолы в своей керигме указывали, что для спасения важна вера. Однако каждый из них не упускал возможности сказать при этом, что вера, которая не обрела актуальности в делах любви, обречена превратиться в набор религиозных правил и законов, способных со временем заменить для верующего Христа. Чтобы этого не произошло верующим напоминалось: христианство – это не религия законов и правил, а религия веры, которая живёт и развивается по определённым законам и правилам, и самое первое правило веры – это любовь к Богу и ближнему. Можно сказать, что любовь, является наипервейшим законом веры. Так, например, понимал это Игнатий Антиохийский, который в Послании к Ефессянам напишет: «впрочем, не безызвестно, если вы имеете к Иисусу Христу совершенную веру и любовь, которая суть начала и конца жизни. Вера начало, а любовь конец, обе же в соединении суть *дело* Божие; все прочее, относящееся к добродетели, от них происходит. Никто, исповедующий веру, не грешит, и никто, стяжавший любовь, не ненавидит. Дерево познается по плоду своему: так и те которые исповедуют себя христианами, обнаружатся по делам своим. Теперь дело не в исповедании *только*, а в силе веры, если кто пребудет в ней до конца». (XIV).

Разносторонний взгляд первых христиан из среды иудеев и язычников на догму Павла о Законе и Евангелии, вере и делах не служил камнем преткновения на пути к единству верующих, что продемонстрировал Иерусалимский (Апостольский) Собор I века. Как подмечено в словаре «Иудаизм и Христианство» Даном и Лавинией Кон-Шеброк, верующим необходимо было подражать Христу и стремиться служить делами любви тем людям, которые всегда находили отклик у Христа и Его учеников. Поскольку идеал христианской жизни Церковь с самого начала видела в

подражании Христу, то вера в Него как в единственного Спасителя являлась неотъемлемым нравственным условием для решения человека следовать за Христом и подражать Богу в Его делах.<sup>30</sup> Насколько это удастся, или не удастся осуществить человеку при его земной жизни, может быть оценено только Богом и только в судный день (Ис.58:6-10; Мф.25:31-46).

С развитием богословия древней Церкви, возможно именно Иоанн Дамаскин даст вере одно из самых лаконичных и точных определений, как в её широком, так и узком значении: «Вера, между тем, двояка; есть вера от слышания. Ибо слушая Божественные Писания, мы верим учению Духа. Вера же эта обретает совершенство через всё, что законоположено Христом: веруя делом, живя благочестиво и исполняя заповеди Обновителя нашего. Вера же есть, опять-таки, осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом (Евр 11:1) или несомненная и нерассуждающая надежда на то, что обещано нам Богом, и на успех наших прошений. Посему первая вера относится к нашему намерению, а вторая – к дарам Духа».<sup>31</sup>

Оставляя тему веры и дел в стороне, поскольку она не является основной темой дипломной работы, следует отметить, что по данной теме, и по теме их кажущегося противоречия, исследователю полезно ознакомиться с философско-религиоведческим исследованием профессора А.М. Прилуцкого, которое он совершает в своей книге «Семиотика религии». Исследуя объём понятия слова-термина «религия»<sup>32</sup> А.М.Прилуцкий обнаруживает глубокую связь понятий «вера» и «верования» с понятием «религия». А религия, как известно, предполагает деятельное участие человека.<sup>33</sup> В отношении веры было бы уместно использовать определение её величайшим теологом XX в. Карлом Бартом. Однако, как это видно из исследования доктора А.М.Прилуцкого, в данном случае, термин не может использоваться без дополнительных определений и оговорок<sup>34</sup>.

---

<sup>30</sup> См. Кон-Шеброк Дан, Кон-Шеброк Лавиния. Иудаизм и Христианство. Словарь. – М.: Гендальф, 1995 г. С. 224.

<sup>31</sup> Дамаскин Иоанн. Источник знания / Перевод с древнегреческого и комментарии Д.Е.Афиногенова, А.А.Бронзова, А.И.Сагарды, Н.И.Сагарды. – М.: Индрик, 2002 г.. С. 295, 296

<sup>32</sup> См. Прилуцкий А. М. Семиотика религии. - СПб.: Светоч, 2001 г. С. 8.

<sup>33</sup> Там же. С. 12.

<sup>34</sup> Там же. С. 11.

Специфика приведённой выше богословской терминологии ясно показывает, что употребление термина «аскетизм» в смысле «праведные» или «добрые дела», едва ли является подходящим для обозначения сферы исследования в трудах Апостолических Отцов. Принимая во внимание современное деление богословских дисциплин, определение – «дела веры» может тоже оказаться неподходящим в данном контексте. Это обусловлено в первую очередь тем, что в христианстве термин - вера (πιστις - fides) чаще всего используется для обозначения собственно толкования спасения, как в её древней, так и в современной форме<sup>35</sup>. Следовательно, в контексте учений Апостолических Отцов, таких как отречение от мира; подражание Христу; следование путём совершенства, - аскетизм будет рассмотрен нами скорее не как добрые или праведные дела веры, а как практическое воплощение христианской веры, как практика смиренной христианской жизни, отмеченная, как правило, основными добродетелями: молитвой, постом и безбрачием.

## **1.2 Современные аскетические доктрины в свете церковной истории и Священного Писания; Термин «аскетизм» в истории христианской теологии:**

### **1.2.1 Аскетизм ранней Церкви в понятии образа жизни христиан.**

Образ жизни первых христиан можно охарактеризовать в общих чертах исходя из характерного признака положения ранней Церкви. Как на Востоке, так и на Западе Римской империи, по словам профессора В.В.Болотова, положение Церкви определяется её названием - *ecclesia pressa*, «гонимая, угнетаемая Церковь».<sup>36</sup> Не сразу, но постепенно Церковь становится носителем высшего образования и благонравия. Она противостоит эгоизму, который являлся главным началом человеческой деятельности в языческом мире, и склоняется скорее к страданиям и ужасам мученичества, нежели к отступничеству от веры в Апостольское Предание. В первую очередь ценится не столько вера, сколько то, в чём она выражается.

---

<sup>35</sup> См. Кон-Шеброк Дан, Кон-Шеброк Лавиния. Иудаизм и Христианство. Словарь. – М.: Гендальф, 1995 г. / Спасение. С.224.

<sup>36</sup> Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви. Том II. История церкви в период до Константина великого. / Посмертное изд. под ред. А.Бриллиантова с предисловием. / Репринтное воспроизведение изд.: СПб., 1907 г. из фонд. Гос.Ист.биб. / Церк. Ист. Биб. - М.: Спасо-Преображенский Валаамский Ставропигиальный Монастырь, 1994 г. <sup>С. 2</sup>

Таковым является благочестие, о котором впоследствии ученик Оригена Григорий Неокесарийский скажет, «оно – начало и конец добродетелей. При всяких обстоятельствах должно иметь попечение о благочестии, которое справедливо называют матерью всех добродетелей». <sup>37</sup> Вера, в этот период, по словам профессора М.Э.Поснова, рассматривается христианами как сила стимулирующая воспитание в людях таких добродетелей, как: добросовестность в исполнении своих гражданских обязанностей; верность в супружеской жизни; добросовестное воспитание детей; преданность в службе своим господам; дружелюбие и поиск новых путей к человеческому сердцу. <sup>38</sup>

Христиане апостольского века, близкие ко времени Спасителя и видевшие перед собою жизнь Апостолов, наблюдали их веру в делах. Дело Апостолов не умерло вместе с ними, ведь любовь и самопожертвование по сей день являются отличительной чертой христианства. В книге «Деяний Святых Апостолов» евангелистом Лукой замечается: «У множества же уверовавших было одно сердце и одна душа». (Деян.4:32) Называя своих единомышленников братьями и сёстрами, первые христиане не вкладывали в него смысла, как – принадлежащие к одной деноминации верующих. По мысли Аркадия Шатова, пишущего о формах социального служения современной Церкви, стать братом или сестрой для первых христиан значило много больше, нежели для тех, кто спекулирует им в нынешнее время. Войти в братство, означало разделить образ жизни тех, кто верил в спасительную миссию христианской Церкви на земле. <sup>39</sup>

Н.Тальберг в своей книге «История Христианской Церкви» отмечает, что христианство принесло в мир новое начало, - учение о братстве и любви всех людей между собою <sup>40</sup>. Каждый из язычников, преследуя в жизни только свои личные интересы и цели, неминуемо нарушал человеческие права и достоинство другого. Отсюда в языческом мире происходила ненависть одних людей по отношению к

---

<sup>37</sup> Григорий Чудотворец, святой, и святой Мефодий епископ и мученик. Творения. - М.: Библиотека отцов и учителей Церкви; Православный полемик, 1996 г. С. 207.

<sup>38</sup> См. Поснов М. Э. История Христианской Церкви (до разделения Церквей - 1054 г.) / Фототипическое переизд., 1964 г. - Брюссель: Жизнь с Богом, 1988 г. С. 222, 223.

<sup>39</sup> См. Актуальные проблемы ухода за больными на дому и в стационаре и значение патронажных служб в их решении: Материалы конференции / Руководитель программы: А.В.Флинт. - М.: Свято-Димитриевское училище сестер милосердия, 2000 г. С. 3-5

<sup>40</sup> См. Тальберг Н. Д. История христианской церкви / Сост. цикла И.Розова; Репринтное изд. – Москва; Нью-Йорк: Интербук; Астра, 1991 г. С. 103 – 105;

другим. Отсюда же разного рода злодеяния, преступления и пороки. Говоря же о христианском образе жизни, виден контраст между теми делами, которые совершали язычники, и которые совершались верующими во имя Христа. Свидетельством тому, что самоотверженная забота о ближнем стояла на первом месте в образе жизни ранних христиан, являются слова Игнатия Антиохийского обращённые в Послании к Поликарпу Смирнскому, где в самом начале Послания слышен призыв: «Носи немощи всех, как совершенный подвижник.» (I).

Несомненно, одной из выдающихся черт ранней Церкви, является её благотворительная деятельность для общества, в котором жили христиане, и которое в полной мере могло ощущать положительное действие христианской веры. Среди язычников в отдельных местах Римской империи были люди способные к жалости в отношении других, как, например цезарь, который при восхождении на трон одаривал бедняков и неимущих хлебом и вином. Однако какая бы благотворительная деятельность не велась со стороны языческих властей и отдельных меценатов в Римской империи, в их деятельности недоставало самого важного качества, которое в свою очередь было присуще только христианам – единство и самопожертвование; бесстрашие перед смертью; самоотверженность в страданиях, даже за тех, кто менее всего этого достоин. Как отмечает в своей книге Й.Лортц, любовь, явленная христианами не на словах, а на деле, вот то качество, которое хотели иметь язычники, и не имели.<sup>41</sup> Образ жизни христиан и их поведение внутри ранних общин создавало разительный контраст поведению язычников, чем вызвало негативную реакцию на себя как со стороны государственной власти Римской империи, так и со стороны общественности. Ранняя Церковь имела в себе то, чем языческий мир стремился обладать и не обладал, а именно – любовью, благочестием и жизнью без компромиссов с совестью. Рассматривая историю идей в связи с историей Церкви, Й.Лортц отмечает, что любовь христиан к Богу выражалась в самоотверженной любви друг к другу, зачастую, в ущерб собственному благополучию. Корпоративность христиан в союзе любви подчас вызывала восхищение даже среди самых недоброжелательных язычников противостоящих христианству<sup>42</sup>. По словам Н.Тальберга, Констанций Хлор и ещё не

---

<sup>41</sup> См. Лортц Й. История Церкви ( рассмотренная в связи с историей идей). В 2-х томах. Том 1. Древность и средние века / Пер. с нем.; Науч. ред.: А.Пахомова; Ред.: Е.Гейнрихс. - М.: Христианская Россия, 1999 г. С. 158.

<sup>42</sup> См. там же.

принявший христианства Константин, считали христиан самыми лучшими из граждан общества, которым они управляли.<sup>43</sup>

### **1.2.2 Влияние хилиазма на образ жизни христиан**

По словам А.П.Лебедева, «в древней церкви весьма рано появились представители аскетической жизни; они отправлялись от того положения, что церковь есть тело Христово, и, следовательно, члены церкви должны отличаться высшей чистотой, и потому чуждались брака. Такие воззрения встречались ещё в конце I века. Так возникли аскеты»<sup>44</sup>. Здесь А.Лебедев указывает на мотивирование отказа от брака, а не на сопутствовавшие ему социальные и религиозные причины. Отказ от брака, как и отказ от социальных связей чаще всего сопряжён с трудностями, поэтому впоследствии те, кто этими связями не обладал, вероятно, стали рассматриваться как люди, обладающие преимуществом. Дело в том, что в атмосфере пронизанной силой ранне-христианских хилиастических умонастроений достаточно актуально звучали слова о Вавилонской блуднице записанные святым Апостолом Иоанном Богословом в книге Апокалипсис: «И услышал я иной голос с неба, говорящий: выйди от нее, народ Мой, чтобы не участвовать вам в грехах ее и не подвергнуться язвам ее» (Откр.18:4). Выход из языческого мира христианину зачастую мог представляться как обрыв всех социальных связей, соединяющих его с языческим обществом. Это могла быть не только жена-язычница или муж-язычник, но и вся языческая семья в целом, служба, друзья или родственники, ремесло и многое другое.

### **1.2.3 Практики, приготавливающие христиан к подвигу мученичества в условиях гонений**

Как отмечает в своём исследовании А.П.Лебедев, христианство конца первого, начала второго века, обладало явными преимуществами перед раздробленным Римским обществом, поскольку представляло собой союз, - общность людей объединённых не только верой, но и образом жизни. Корпоративный дух, которым обладало христианство, стало одним из важных условий неблагополучия

---

<sup>43</sup> См. Тальберг Н. Д. История христианской церкви / Сост. цикла И.Розова; Репринтное изд. – Москва; Нью-Йорк: Интербук; Астра, 1991 г. С.103 – 105;

<sup>44</sup> Лебедев А.П. Духовенство древней Вселенской Церкви от времён апостольских до X века. – СПб.: Алетейя, 1997 г. - III. Нравственное состояние духовенства во II и III веках. С. 274-275.



христианского сообщества во времена гонений императора Траяна.<sup>45</sup> Гонение этого императора (99-117 гг.) было не спонтанным, как предыдущие, а первым систематическим гонением на христиан, направленным именно на искоренение самого христианства<sup>46</sup>. Приблизительно в это время приносят на алтарь веры свою жизнь одни из выдающихся христианских мучеников, как, например, святые Симеон Иерусалимский и Игнатий Антиохийский.

Мученичество было реальностью, с которой неизбежно сталкивался в эпоху гонений любой христианин, и, столкнувшись с этой реальностью, не мог оставаться равнодушным. Отсюда множество актов мучеников, которые составлялись свидетелями гибели за веру своих собратьев непосредственно после этого события или спустя некоторое время, иногда через несколько лет; большое количество трактатов, посвященных мученичеству и мученикам, порой с подробными инструкциями, как вести себя, что следует и чего не следует делать; писем к мученикам и от них, а также упоминаний как о тех, кто завершил свое свидетельство смертью и тех, кто остался после всех испытаний в живых, так и о тех, кто, испугавшись или не выдержав мучений и угроз, совершил требуемое властями действие; наконец, даже поэтических произведений, посвященных мученикам.

По словам А.П.Лебедева, исследующего в своей книге эпоху христианских гонений, причинами гонений христиан являлись как политические, так и религиозные воззрения общества, в котором христианство развивалось как самостоятельная религия. Языческая идея государства стремилась к полноправному контролю над всей совокупностью жизни своих граждан. Религия и всё имеющее к ней отношение находилось в подчинении у государственных деятелей и поэтому открытое стремление христиан к свободе, к выходу в своей религиозной жизни из-под контроля языческой власти, рассматривалось зачастую как политический манифест христианского неповиновения существующему строю. Общество испытывало недовольство в отношении христиан, поскольку верующие, не всегда открыто, но выступали против религиозного культа Римского императора, - первого члена общества. Мало того, они прямо отказывались от участия в развратных ритуалах языческих культов и пренебрегали совместными пиршествами, носившими

---

<sup>45</sup> См. там же. С. 38.

<sup>46</sup> См. там же. С. 37.

зачастую религиозный характер. Это усугублялось ещё и ненавистью к христианам со стороны языческих философов, учённых и административных классов, что приводило к открытой вражде против них со стороны языческих народных масс<sup>47</sup>. Однако вся вина христиан сводилась к следующему: в первый день недели, перед рассветом, они собирались вместе, пели гимны Христу, как Богу, обязывались друг перед другом не грешить, отказывали себе в удовольствии иметь что либо путём воровства или грабежа, воздерживаться от блуда и порочных связей, не клеветать, не обманывать и не делать своему ближнему зла. Вечером этого же дня они снова сходились вместе для совместного принятия пищи простой и обычной<sup>48</sup>.

Отказ от религии язычников, а вместе с тем и от связанных с нею выгод и удовольствий, ставил христиан вне закона, и соответственно обрекал их на лишения, связанные с достойным существованием человека в цивилизованном мире язычества. Христиане могли потерять службу, дом и родственные связи в обществе, где религия зачастую выступала залогом консолидации человеческих интересов в получении выгод. Вероятно, поэтому некоторые христиане не видели для себя иного пути, как только выйти из языческого мира и став анахоретами, в посте и молитве реализовывать свою веру вдали от языческого мира. В противном случае христианина ждали преследования со стороны общества, репрессии со стороны государственных властей, насмешки, отчуждение от родственников, а также искушения, связанные с культурой языческого мира. При этом следует отметить достоинство христиан живущих в миру, которые вопреки соблазнам язычества всё же следовали путём христианского подвига.

В период не частых, но жестоких гонений I-II вв., мученичество за веру рассматривалось как одна из форм аскетической жизни христиан<sup>49</sup>. По словам протоиерея Иоанна Мейендорфа, уже на рубеже I-II вв. среди христиан начнёт развиваться стремление к венцу мученичества и даже к поиску его. «Гонений как таковых было не трудно избежать, но христиане сознательно стремились умереть или пострадать за Христа, тем самым демонстрируя истинную преданность Тому, Кто страдал и умер...».<sup>50</sup> Одним из ярких примеров добровольного стремления к

---

<sup>47</sup> См. там же. С. 5-36.

<sup>48</sup> См. там же. С. 42.

<sup>49</sup> Католическая энциклопедия. Том I. / Ред.-изд. совет: о. Григорий Церох, В.Л.Задворный, И.В.Баранов и др. – М.: Издательство Францисканцев, 2002 г. - Ст. В.Никитина, И.Баранова. \ Аскеза. С. 379

<sup>50</sup> Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. – Нью-Йорк: R.V.R, 1985 г. С. 20.

мученичеству служит Игнатий Антиохийский, который словно видел в мученичестве, соединяющем его с Христом, цель своего епископского служения. На это указывают и его известные слова из Послания к Римлянам: «Я пшеница Божия: пусть измельют меня зубы зверей, чтоб я сделался чистым хлебом Христовым» (Rom. IV). Вероятно, именно с этого времени христианская аскеза начнёт приобретать характерные черты системы практик, готовящих христианина к подвигу мученичества. Данный мотив можно угадать уже в так называемом Втором Послании Климента Римского к Коринфянам, где постоянно сменяются увещания проводить жизнь достойную звания христианина, стремиться к добродетелям, избегать пороков, каяться, грядущие обетования предпочитать удовольствиям настоящей жизни и, помня постоянно о суде и воздаянии, быть твёрдым в жизненной борьбе (III-IV).

В заключение краткого обзора, показывающего основные исторические условия в которых формировался образ жизни ранних христиан, следует всё же заметить, что воздержание, удаление от удовольствий мира, оставление родных и близких, это немногие практики, которые были призваны воспитать у верующего твёрдую решимость поставить Христа выше всякой ценности мира, выше своей жизни, и даже выше жизни своих близких, которых не редко пытали на глазах христиан чтобы те отреклись от Христа. Верующие для испытания себя, чтобы на деле испробовать прочность своей веры и узнать, не привязаны ли они к родным и близким более, нежели к Богу, на время покидали свои дома, уходили подальше от городских удобств и удовольствий, чтобы провести время в воздержании, в посте и молитве. Это в какой-то мере гарантировало им, что они в самый ответственный момент найдут в себе достаточные силы, чтобы сделать правильный выбор и не отречься Христа. Несомненно, путь отказа от преимуществ цивилизации и семейной жизни может показаться более лёгким, нежели жизнь в мире, поскольку имеет видимость побега от трудностей связанных с жизнью в мире. Однако это только видимость, ведь по верной христианской поговорке, если возьмёшься перевоспитывать дьявола, то скорее он перевоспитает тебя. Следовательно, путь ухода из мира это скорее результат смиренного признания человеком своего бессилия перед искушениями мира, дьявола и собственной плоти, нежели просто

уход от проблем. Это трудный путь, поскольку требует определённой решимости, внутренних усилий над собой и ограничения своей свободы в угоду целям Христовой Церкви. В эпоху зарождения аскетического движения христианину требовалась не малая вера и мужество, чтобы противостоять культуре языческого мира со всеми его выгодами и следовать путём самоотверженной веры. Сегодня христианину они нужны не меньше.

#### **1.2.4 Термин «Аскетизм», его появление, значение и развитие в истории христианской теологии.**

Аскетизм (греч. ασκησις – упражнение, отречение) зачастую определяется как «образ жизни, подразумевающий отказ от желаний или удовольствий во имя следования божественной воле»<sup>51</sup> или «путь к религиозно-нравственному совершенству» - так, подобное определение термина «аскетизм» приводится профессором А.И.Сидоровым в своей книге «Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества»<sup>52</sup>. И, хотя данное определение термина «аскетизм» в христианстве имеет достаточно распространённое и довольно устойчивое положение, всё же следует заметить, что термин этот не библейский. Как отмечают авторы статьи, посвящённой аскезе в «Католической энциклопедии», В.Никитин и И.Баранов, термин заимствован из эллинистической культуры, вероятней всего из стоицизма, и введён в теологический дискурс христианства только во II-III вв. Климентом Александрийским и Оригеном<sup>53</sup>.

#### **1.2.5 Значение термина в античной культуре**

У античных авторов, - подразумеваем античность, оставившую нам значительное количество письменных памятников, термин «аскетизм» изначально не имел столь выраженного религиозного характера как у христианских авторов, а использовался ими как технический термин, обозначающий систему физических

---

<sup>51</sup> См. Мак-Ким Дональд К. Вестминстерский словарь теологических терминов. – М.: Республика, 2004 г. / Аскетизм. С. 30.

<sup>52</sup> См. Сидоров А. И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. / Ред.: В.С.Горсков, А.Н.Сыщикова. -- М.: Православный Паломник, 1998 г. С. 21.

<sup>53</sup> См. Католическая энциклопедия. Том I. / Ред.-изд. совет: о. Григорий Церох, В.Л.Задворный, И.В.Баранов и др. – М.: Издательство Францисканцев, 2002 г. \ Ст. В.Никитина, И. Баранова. \ Аскеза. С. 379.

занятий, или совокупность практических упражнений<sup>54</sup>. По словам профессора Петроградской Духовной Академии С.М.Зарина, термин «аскетизм» греками связывался с занятиями атлетов, и потому чаще всего под аскетизмом ими подразумевались «закаливание и упражнение, необходимые для успешного состязания и борьбы на арене»<sup>55</sup>. Не смотря на то, что термин не носил у античных авторов столь выраженного религиозного характера как позднее в христианстве, будет ошибкой не учитывать условий оригинальной культуры, в которой жили греческие авторы, и в которой религия занимала не последнее место.

### 1.2.6 Использование термина в текстах Нового Завета

Религиозный аскетизм в дискурсе христианской теологии имеет скорее прикладной характер, практический, и потому, прежде всего, связан с первоначальной формой религиозного опыта, укоренённого в природе керигмы Господа Иисуса Христа и Его Апостолов, т.е. в проповеди, которая изначально имела форму изустного, а затем письменного Апостольского Предания<sup>56</sup>. Апостольская проповедь в своей догматической и в нравственной части была очень ограниченной в своём предмете. Следовательно, её содержание скоро должна было установиться в относительно неподвижной форме. Апостолы не были ораторами. Они были людьми из народа, которые не стремились давать своим мыслям разнообразное выражение, поскольку в этом не было особой нужды. Напротив, они больше излагали существенные части своей проповеди в одной форме<sup>57</sup>. Проповедь как способ устной передачи информации существует и развивается в соответствующих культурно-коммуникационных условиях, а родным языком Апостолов, на котором они думали и говорили, являлся современный им еврейский язык. И даже тогда, когда им пришлось говорить по-гречески среди язычников, они

---

<sup>54</sup> *ασκησις* 1) практическое изучение, практика (Plat., Plut., Xen., Thuc.), воспитание добродетели (Xen.); 2) образ жизни, занятие (Luc.); 3) образ мыслей, направление (Luc.); *ασκηθης, ου* 1) обученный, приобретший навыки (Xen.); 2) борец, атлет (Arph., Xen., Isocr., Plat.); *ασκητικος* 1) трудовой (Plat.); 2) свойственный борцам (Arph.); *ασκητος* 1) искусно сделанный (Hom., Theocr.); 2) украшенный, одетый (Theocr.); 3) опытный, сведущий (Plut.); 4) достигаемый упражнением, усваиваемый практически (Xen., Plat., Arst.). Древнегреческо-русский словарь. Том 1. / Составил И.Х.Дворецкий. Под редакцией С.И.Соболевского. С приложением грамматики, составленной С.И.Соболевским. - М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958 г. С. 248.

<sup>55</sup> Святые Отцы и Учителя Церкви в исследованиях православных учёных: С.М.Зарин. Аскетизм по Православно-христианскому учению. – М.: Паломник, 1996 г. С. II.

<sup>56</sup> См. Сагарда Н. И.; Сагарда А. И. Полный курс лекций по патрологии. - СПб.: Воскресение, 2004 г. С. 87.

<sup>57</sup> См. там же. С. 104.

продолжали мыслить по-еврейски, пользуясь образами еврейской речи<sup>58</sup>. Возможно, это одна из причин, почему авторы новозаветных текстов не употребляли греческое слово «аскеза». Однако, как будет показано ниже, это не сыграло существенной роли в правомерности использования термина христианскими богословами применительно к учению Священного Писания. Например, Сам Господь Иисус Христос называл христианскую жизнь борьбой, - напряжённым и неослабевающим «усилием», которым берётся Царствие Небесное (Мф.11:12); «тесными вратами», - требующими от входящих употребить усилие (Мф.7:14). Поэтому аналогия греческих борцов, атлетов с их аскетизмом в проповеди образованного Апостола язычников Павла, не понаслышке знакомого с греко-римской культурой и даже выросшего в ней, напрашивалась сама собой. Когда эта аналогия требовалась, Апостол Павел без колебаний прибегал к ней для раскрытия мысли о том, что христианам необходимо мужественно противостоять искушениям и бороться с препятствиями, возникающими на пути освящения христианской жизни. Так, например, аналогия с борцами и атлетами античности рельефно оттеняется в его Первом Послании к Коринфянам (9:24-27), и более очевидной становится в применении к его личному пасторскому служению во Втором Послании к Коринфянам (6:1-11), а так же в пастырских Посланиях, например в Первом Послании к Тимофею (4:7, 8). К подобной аналогии прибегает и Игнатий Антиохийский, когда пишет личное Послание Поликарпу Смирнскому: «Будь же бдителен, как подвижник Божий. (...) Стой твердо, как наковальня, по которой бьют. Великому борцу свойственно принимать удары и побеждать». (Polyc.Smyrn. II; III.)

### **1.2.7 Религиозное и философско-этическое измерение термина на период Апостольского века.**

Представители школы стоиков по своим философско-этическим воззрениям были наиболее близки к христианству. Уже во времена проповеди Апостола Павла термин  $\alpha\sigma\kappa\eta\sigma\iota\varsigma$  имел для стоицизма выдающуюся роль и, по словам профессора С.М.Зарина, употреблялся стоиками «в специфически этическом смысле, – в смысле

---

<sup>58</sup> См. там же. С. 105, 106.

упражнения в добродетели и воздержности»<sup>59</sup>. Мировосприятие стоиков стремилось не только к конструированию философско-этического дискурса, но и к его упорядочению, структуризации того, что в религиозном плане выступает как жизнь свободная от страстей. Сам же аскетизм рассматривался стоиками по большей части как система практических мер, направленных на обуздание порока и укрепления добродетели, служащая мерой самоограничения и воздержания, благодаря чему человек преодолевал себя, духовно возрастал в познании высшего и, наконец, достигал полнокровной духовной жизни.

Остаётся теряться в догадках, от чего Апостол Павел не прибегал к столь близкой христианству стоической терминологии для лучшего понимания его проповеди. По словам профессора Н.И.Сагарды, в эти времена отношения между христианством и язычеством не приняли ещё формы вполне отчётливой и непримиримой войны. В связи с чем ни внутренняя жизнь Церкви, ни внешние отношения не предъявляли требований к обнаружению сил и средств, которые хранились в глубине христианской веры. «Это было время консервативное, а не творческое»<sup>60</sup>. Следовательно, можно предположить, что Апостол не использовал термина «аскетизм» из опасения смешивания понятий греческой философии и религии Мессии. Подобное предположение вполне оправдано, поскольку связано с проповедью Апостола Павла у язычников. Услышав Апостола говорящим на языке философов, как это было однажды в Афинах (Деян.17:16-34), язычники могли бы усмотреть в его проповеди не Благую Весть о смерти и воскресении Сына Божьего для оправдания грешников через веру, на что в первую очередь и была направлена проповедь Павла, а всего лишь очередную пропаганду стоической философии; новый призыв к добродетели; проповедь о свободе духа, о бесстрастии и т.п. При таком обороте дел вся проповедь Апостола о Христе как воплощённом Боге могла бы разом свестись на «нет» не успев даже начаться. Ведь в этом случае Господь Иисус Христос выглядел бы тускло, лишь как один из учителей стоицизма, от лица которого Павел предлагал некую философско-этическую систему дел, а не религию веры.

---

<sup>59</sup> Святые Отцы и Учителя Церкви в исследованиях православных учёных: С.М.Зарин. Аскетизм по Православно-христианскому учению. – М.: Поломник, 1996 г. С. III.

<sup>60</sup> Н. И.; Сагарда А. И. Полный курс лекций по патрологии. - СПб.: Воскресение, 2004 г. С. 88.

Несмотря на то, что стоицизм был очень близок к нравственным воззрениям христиан, в конечном счёте, он не стал самим христианством, потому что главная страсть – гордыня, с которой борется христианский аскет – остаётся незатронутой. Не просветленный христианской любовью, стоический аскетизм может соблазниться ожесточением сердца. Стать апатичным к страданиям ближнего, и тем самым сблизиться с бесчувствием священника и левита из притчи Спасителя, которые прошли мимо человека израненного разбойниками (см. Лк.10:30-32). Христианский аскетизм означает иное: отвергнуть себя, взять на себя крест и следовать (ακολουθεω – NT, verb. praes. act. imperat. 3 sing.: следовать, подражать. – *Прим. наше.*) за Христом (ср. Мк.8:34). Всё остальное прилагается: постоянная самодисциплина, пост, молитва, воздержание, добровольная бедность и прочее, - всё это орудия, средства необходимые христианину для преодоления гордыни и воспитания смирения перед Богом. К монашеству это не обязывает, но впоследствии многие не находили иных путей для аскезы, кроме как в монашестве.

### **1.2.8 Морально-нравственное значение термина в эпоху ранней патристики.**

То, что было недопустимо во времена проповеди Апостола Павла, стало возможным во времена христианских Апологетов. Только когда более ясно определились основные постулаты христианства, когда гораздо контрастнее обозначились главные отличия религии христиан от иудаизма, язычества и какой бы то ни было философии, только тогда стало возможным использование христианами философских понятий из греко-римской культуры без опасения смешать или подменить понятия божественного учения христианской веры понятиями греческой философии. Не забудем, что в эпоху, условно называемую эпохой Апологетов, произошло усвоение христианством терминологии греческой философии, в которой, по словам профессора Н.И.Сагарды, христианским богословам «приходилось подыскивать соответствующие выражения для обозначения новых идей и при том в такой форме, чтобы быть понятными интеллигентным язычникам»<sup>61</sup>. Именно в эти времена жили и учили Климент Александрийский и Ориген, в устах которых термин ασκησις обрёл новый голос. Будучи преображён верой и просветлён светом евангельской истины, вобрав в себя весь свой практический, нравственный и

---

<sup>61</sup> Там же. С. 301.



этический потенциалы античной мысли, термин «аскетизм» зазвучал с новой силой, но уже в христианской Церкви. Всякому верующему во Христа он предлагал уже не философское бесстрашие стоиков, не античное совершенство атлетически-сложенного тела, а систему духовных и физических усилий, направленных на достижение нравственного совершенства, освящение тела и души христианина на пути более глубокого общения с Богом.

Несмотря на это остаётся не до-конца ясной правомерность использования христианского термина «аскетизм» применительно к трудам Апостолических Отцов, которые жили и учили в период времени предшествующий Апологетам. Как показывает история христианской теологии, содержание термина «аскетизм» со времени Климента Александрийского и Оригена значительно обогатился и приобрёл многогранное значение. Поэтому, разумеется, будет очень сложно, да, впрочем, и невозможно, рассматривать весь имеющийся потенциал термина, накопленный им за века существования христианства, применительно к эпохе Апостолических Отцов<sup>62</sup>. Следовательно, учение Апостолических Отцов о подражании Христу необходимо рассматривать не как «аскетизм» определяемый этим термином сегодня, а то, что является наиболее близким по его содержанию к их нравственному учению.

### **1.3 Нравственное учение в трудах Апостолических Отцов.**

Подражание Христу нередко понимается как поведение, образ жизни Господа Иисуса в Его земной жизни. В учении Апостола Павла, которое, по словам профессора С.М.Зарина, является классическим примером определяющим аскетическое отношение христианина к удовлетворению своих телесных потребностей<sup>63</sup>, подчёркивается ценность нового «образа жизни», но указывается, что без веры, сам по себе, «образ жизни» лишён своего глубокого духовного смысла, направленного на то, чтобы «облечься в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины» (Еф.4:24). Например, Игнатий Антиохийский в Послании к Траллийцам говорит об этом следующим образом:

---

<sup>62</sup> Подробнее о последующем развитии содержания термина в христианстве см. Святые Отцы и Учителя Церкви в исследованиях православных учёных: С.М.Зарин. Аскетизм по Православно-христианскому учению. – М.: Полоник, 1996 г. С. VI – XV.

<sup>63</sup> См. Святые Отцы и Учителя Церкви в исследованиях православных учёных: С.М.Зарин. Аскетизм по Православно-христианскому учению. – М.: Полоник, 1996 г. С. 606.

«Узнал я, что вы со всем постоянством держите непорочный и согласный образ мыслей, не во внешнем только поведении, но природное ваше свойство» (Трал. I). Следовательно, сущность христианского «образа жизни» заключалась для Игнатия в соединении с Христом в Его крестном страдании и смерти ради грядущего соединения с ним в воскресении.

Что касается христианства, то Апостолическими Отцами оно часто понималось как «новый закон», или любовь, ведущая к новому послушанию. Поэтому не милость Божия, а добрые дела иногда оказываются в их учении на переднем плане. При этом сильное морализирование в их учении следует рассматривать неотрывно от морализма языческого мира того времени, а нравственное «совершенство» предполагающим не достижение равенства с Христом, а достижение внутреннего уподобления, состоящего в том, чтобы всецело и вполне быть перед Богом и в Боге.

Подвиг Христа, как Искупителя, не всегда представлен Апостолическими Отцами одинаково. Иногда Его величайшее значение Апостолические Отцы видят в том факте, что Он через Свои страдания и смерть освободил человечество от греха и смерти; а иногда в том, что Он открыл Отца и учил новому нравственному закону. Л.Беркхоф, исследующий нравственное учение Апостолических Отцов в своей книге «История христианских доктрин», пишет, что в некоторых случаях смерть Христа представлена в трудах Апостолических Отцов скорее как «обеспечивающая для людей милость покаяния и открывающая путь для нового послушания, чем основу для оправдания человека, а вера — это первый шаг на пути жизни, от которого зависит нравственное развитие личности»<sup>64</sup>. После того как в крещении человеку даруется прощение грехов, человек далее заслуживает это благословение своими добрыми делами, что становится вторым и независимым принципом, наряду с верой<sup>65</sup>. Несмотря на это высказывание Л.Беркхофа относительно соотносённости веры и дел в нравственном учении Апостолических Отцов, следует всё же признать, что в этом мнении есть слабое место. Например, если обратить внимание на последовательность изложения учения о вере и добрых делах в Первом Послании к Коринфянам Климента Римского, где чувствуется настоятельная потребность изложить подробные наставления в христианской жизни, соблюдение которых

---

<sup>64</sup> Беркхов Л. История христианских доктрин. — СПб.: Библия для всех, 2000 г. С. 37

<sup>65</sup> См. там же. С. 37-38.

предотвращало бы в будущем повторения печальных раздоров, то становится ясно, что вера в нравственном учении Апостолических Отцов стояла на самом высоком месте, в то время как добрые дела служили только её актуализации. «...мы, будучи призваны по воле Его во Христе Иисусе, оправдываемся не сами собою, и не своею мудростью, или разумом, или благочестием, или делами, в святости сердца нами совершаемыми, но посредством веры, которою Вседержитель Бог от века всех оправдывал... Итак, что нам делать, братья? Отстать ли от добродетели и любви? Отнюдь нет, не дай Господь, чтоб это случилось с нами; напротив, со всем усилием и готовностью поспешим совершать всякое доброе дело. Ибо Сам Творец и Владыка всего веселится о делах Своих... Познаем также, что все праведные украсились добрыми делами; и Сам Господь радовался, украсив Себя делами. Имея такой пример, неленостно последуем воле Его, и всю силу будем творить дело правды.» (XXXII-XXXIII)

Совершенство, - по словам Фомы Кемпийского (Thomas a Kemp. De Imitatione Christi III. XXV. 3-5), - состоит «в том, что себя приносишь от всего сердца в жертву воле Божией и не спрашиваешь, что твое - ни в малом ни в великом, ни во времени ни в вечности, так чтобы всегда, и в благополучии и в несчастьи, оставаться тебе в благодарственном хвалении, не изменяя лица своего и все измеряя единою мерой»<sup>66</sup>. Это мнение более близко к учению о совершенстве в трудах Апостолических Отцов, которое не предполагает достижения равенства с Христом, а внутреннего уподобления, состоящее в том, чтобы всецело и вполне быть пред Богом и в Боге. За вопросом – способен ли человек достичь подобного «совершенства», следует ответ епископа Иннокентия (Кременского), который указывает, что «для христианского совершенства нет нигде конца и придела, что все последовавшие за Христом призываются к достижению такого величия духа, к такой высоте нравственного развития, которая столь беспредельна, как беспределен в Своих совершенствах небесный Отец»<sup>67</sup>.

В Дидахэ неоднократно подчёркивается важность совершенства, примером чего является изложение обязанностей христианина по отношению к своему ближнему и

---

<sup>66</sup> Фома Кемпийский. О подражании Христу. / Пер. с латин. К.П.Победоносцева. -- Рим-Люблин: Fondazione Giovanni Paolo II, 1992 г. С. 93.

<sup>67</sup> Сидоров А. И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. / Ред.: В.С.Горсков, А.Н.Сыщикова. -- М.: Православный Паломник, 1998 г. С. 28

в частности к врагам. Заповедуется благословлять проклинающих и молиться за врагов, а так же, поститься за преследующих. «Удаляйся от плотских и мирских похотей. Если кто ударит тебя в правую щеку, обрати к нему и другую и будешь совершен». (I) «Ибо если ты сможешь понести все иго Господне, то будешь совершен, а если не можешь, то делай то, что можешь». (VI) В эсхатологическом учении Дидахэ подчёркивается: «Вы должны часто собираться вместе, исследуя, что потребно душам вашим, ибо не принесет вам пользы все время вашей веры, если не сделаетесь совершенными в последний час». (XVI) Влияние на содержание этого учения о совершенстве в Дидахэ возможно оказало Послание к Евреям (6:1,2), где Апостол пишет: «Посему, оставив начатки учения Христова, поспешим к совершенству; и не станем снова полагать основание обращению от мертвых дел и вере в Бога, учению о крещениях, о возложении рук, о воскресении мертвых и о суде вечном».

Следующим вопросом может стать вопрос о необходимости «совершенства» для спасения человеческой души, но этот вопрос снимается, когда речь заходит о не идеальности христиан и идеальности самого христианства, нравоучение которого, несомненно, отличается от всех языческих и естественных религий, как, впрочем, и от ветхозаветного Откровения. Как пишет об этом Фома Кемпийский в своём произведении «О подражании Христу»: «Ко всякому совершенству в этой жизни какое-либо несовершенство привязано, и всякое умозрение наше не без темноты бывает».<sup>68</sup> (I. III. 4) В христианстве со всею определённою указано безмерно высокое предназначение человека, а нравственные заповеди не заключены в такие строго определённые формы, достигнув которых человеку ничего не оставалось бы больше делать. Стремление каждого отдельного члена к совершенству в единстве тела Христова, и есть «аскеза», или, как пишет иеромонах Софроний, сознательное и добровольное усилие верующего направленное к достижению «совершенства»<sup>69</sup>. Быть приобщённым к христианству и его учению, означает быть приобщённым к идеалу христианства, к его «совершенству» – Христу, Который и является залогом «совершенной» жизни и спасения. Поэтому «совершенство» и «спасение» осуществляются неотделимо от христианства. Неотделимо от Церкви или

---

<sup>68</sup> Фома Кемпийский. О подражании Христу. / Пер. с латин. К.П.Победоносцева. -- Рим-Люблин: Fondazione Giovanni Paolo II, 1992 г. С. 12

<sup>69</sup> См. Сидоров А. И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. / Ред.: В.С.Горсков, А.Н.Сыщикова. -- М.: Православный Паломник, 1998 г. С. 28

поместной общины. Они осуществляются вместе с христианами, с общиной верных, с Церковью, о чём могут свидетельствовать параллели между Апостолами Господа и пресвитерами, окружающими епископа в учении Игнатия Антиохийского (см. Magn.VI; Tral.2; Smyrn.8; ставни также Tral.3; Pfil.5.)

### **1.3.1 Основной понятийный аппарат нравственного учения корпуса творений времён Апостолических Отцов.**

Дидахэ по своему значению для истории нравственности и церковной организации представляет собой ценный документ, свидетельствующий о жизни и строе ранней Церкви. Нравоучительная часть документа (I-VI) излагает правила христианской нравственности в форме описания двух путей. Дисциплинарная часть (XI-XV) содержит предписания относительно лиц приходящих в общину – учителей, непременно странствующих Апостолов (XI), пророков и странников. Помимо этого в этой части документа говорится о правилах христианских общин и в частности о Евхаристии, епископах, диаконах и церковном суде. В этом отношении немаловажной является литургическая часть документа (VII-X), где речь идёт о таких практиках как молитва и пост предворяющих Крещение и Евхаристию.

Так называемое Послание Варнавы имеет важное значение для определения нравственных понятий ранней Церкви, поскольку в нём решается спорный вопрос об отношении христианства к иудейскому закону. Послание можно разделить на две части, из которых последняя (XVIII-XX) – носит нравоучительный характер. В первой части автор закладывает основание для своего нравоучительного учения, причём указывается, что воздержание служит вспомогательным средством для веры. «Помощники веры нашей суть страх Божий и терпение, а наши сподобники - великодушие и воздержание. С этими добродетелями, когда они бывают чисты пред Господом, вступают в радостный союз премудрость и ведение.» (II). В нравоучительной части автор излагает учение «о двух путях» (XVIII) переходящее в краткие наставления, изложенные без системы и постоянно прерываемые напоминаниями об обязанностях к Богу и самому себе в интересах сохранения сердечной чистоты. Путь света состоит в соблюдении Божественных заповедей, осуществлении христианских добродетелей в смирении и любви, в

послушании, молитве, общении со святыми, в исповедании грехов и очищении сердца (XIX). В заключении писатель говорит о необходимости поступать согласно изложенным заповедям, поскольку «исполняющий их прославится в царстве Божиим; а избирающий другое погибнет вместе со своими делами.» (XXI)

Особенное внимание следует уделить в обзоре нравственного учения ранней Церкви, произведению носящему название «Пастырь». Из содержания книги можно сделать вывод, что Церковь времён Ерма уже потеряла свою первоначальную свежесть и сделалась старой – как она представлена в образе пожилой женщины – многие отпали от неё, в ней появились предатели и любодои, проникла страсть к наслаждениям, любовь охладела. С древнейших времён «Пастырь» пользовался высоким уважением как в Восточной, так и в Западной церкви. Некоторые наиболее из авторитетных Отцов ранней Церкви рассматривали автора произведения как пророка, а его творение как Священное Писание<sup>70</sup>. Основной темой этого произведения является покаяние, увещание о котором направленно во первых к самому автору, Ерму, к его семейству, затем к Римской церкви и ко всему христианству. Из нравственного учения этого памятника можно выделить воззрение раннего христианства на грех и добродетель, т.е. на то, чего стоило избегать и к чему следовало стремиться.

Итак, основной понятийный аппарат нравственного учения корпуса Апостолических отцов, согласно исследованию проф. Н.И.Сагарды, можно свести к следующему: изложение правил христианской нравственности в форме описания Двух Путей и Церковной Дисциплины.<sup>71</sup>

### **1.3.2 Учение о Двух Путях.**

Одним из основных методов донесения нравственного учения ранней Церкви до своих слушателей являлся метод дихотомического деления понятий, называемый учением «двух путей». По словам архимандрита Киприана, «два образа жизни вдохновляли мысль того времени и каждый из этих памятников использовал эту

---

<sup>70</sup> См. подробнее Сагарда Н. И.; Сагарда А. И. Полный курс лекций по патрологии. - СПб.: Воскресение, 2004 г. С. 236-238.

<sup>71</sup> См. Сагарда Н. И.; Сагарда А. И. Полный курс лекций по патрологии. - СПб.: Воскресение, 2004 г. С. 94, 122, 229-230

тему сообразно своей эпохе»<sup>72</sup>. Для сравнения им приводится следующая таблица раннехристианских памятников, принадлежащих к литературе «двух путей»<sup>73</sup>: а) «Учение 12-ти апостолов», *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*; б) XVIII и следующие главы послания псевдо-Варнавы; в) I книга так называемых «Апостольских Постановлений» или «Апостольских Конституций» (условное обозначение в научной номенклатуре (С. А. VII); г) 1-я часть так называемых *Apostolische Kirchenordnungen*

Дидахи 1, 1	пс.-Варнава XVIII, 1	С. А. VII, 1.	Apost. KOrdn.
<p>Есть два пути: один — путь жизни, а другой — путь смерти. Велико различие этих двух путей. Вот путь жизни</p>	<p>Есть два пути учения и власти, или же света и тьмы; велико различие этих двух путей. Вот путь света: если хочешь шествовать путем по определенному месту...</p>	<p>Есть два пути: один — путь жизни, это путь естественный; другой — путь смерти путь чужой. Один из них от Бога, а другой от чуждого образа и воли.</p>	<p>Есть два пути: один — путь жизни, а другой — путь смерти; велико различие между этими двумя путями...</p>

К перечисленным памятникам можно добавить «II Послание к Коринфянам Климента Римского» и «Пастырь» Ерма, в которых возможно совершается попытка синтеза учения о Двух Путях с Церковной Дисциплиной. Учение о Двух Путях прямо не излагается в этих памятниках, однако его влияние на авторов ясно угадывается в них (см. например *Herm.I.3.7.*; *II Cor.7.1*).

### 1.3.3 Учение о Двух Путях в Библии.

При сравнении библейских текстов с памятниками раннехристианской письменности обнаруживается большой параллелизм между ними в использовании метода Двух Путей. Данный метод является близким по духу как для ветхозаветной пророческой мысли (см. *Втор.11:26; 30:15; Иер.21:8; Варух.4:1.*), так и для учения Господа нашего Иисуса Христа (см. *Мф.7:13,14; 22:16; Мк.16:16; Мк.13:33-37; Ин.14:4-6*). Использование метода возможно объясняется тем, что он проистекает из

<sup>72</sup> Керн К. Патрология. – Киев: Общество любителей православной литературы. Издательство им. свт. Льва, папы Римского, 2003 г. С. 27-28

<sup>73</sup> См. там же. С. 27

вполне естественного для человека бинарного анализа мира: право – лево, верх – низ, мужское – женское и т.п. Пользуясь обычным языком, как средством коммуникации для передачи божественного Откровения людям, Апостолы вполне могли использовать мотив «двух путей» и в области таких понятий, как жизнь и смерть, совершенство и несовершенство, добро и зло, истина и ложь, дух и плоть, святость и грех, свобода и рабство, и т.п. (см. Лк.1:79; Деян.2:28; 18:25,26; 19:9,23; Иак.5:20; 2Пет.2:2,15,21; Рим.3:12,17; 11:33; 1Кор.12:31; Отк.15:3). Подобный приём присутствует не только в писаниях Апостолов, но и в письменности Апостолических Отцов, например у Климента Римского в Первом Послании к Коринфянам: «Наглость, надменность и дерзость свойственны проклятым Богом; умеренность, смиренномудрие и кротость да будут у благословенных Богом. Итак, взыщем благословения Его и посмотрим, какие пути приводят к благословию.» (XXX-XXXI)

#### **1.3.4 Учение о Дух Путях в дискурсе современных христианских доктрин.**

Учение о двух путях вероятно лежит в основании монашеско-аскетического учения «О Царственном пути Святого Креста», которое представлено в аскетическом произведении Фомы Кемпийского «О подражании Христу» (II. XII. 1-15). «Так все состоит в кресте и все заключается в смерти: нет иного пути к жизни и к истинному и ко внутреннему миру, кроме пути святого креста и ежедневного умерщвления. (...) И как же тебе искать иного пути, кроме сего пути царственного, пути креста святого! (...) И когда бы было что для человеков лучше и спасительнее страдания, верно показал бы то Христос словом Своим и примером. И учеников вслед Его грядущих, и всех желающих идти вслед Его, явно призывает Он нести крест». (II. XII. 3,6,15). Иногда возникает желание рассматривать учение о «Двух Путях» не как метод, а как признак дуализма, и это вполне оправдано, при условии, как пишет об этом архимандрит Киприан, если под дуализмом подразумевается не онтологический, а скорее этический дуализм<sup>74</sup>. Этим в какой то мере объясняется желание комментаторов Библии толковать слово «путь» как поведение, направление жизни человека, а «путь Господень» как образ жизни, предписанный

---

<sup>74</sup> См. Керн К. Патрология. – Киев: Общество любителей православной литературы. Издательство им. свт. Льва, папы Римского, 2003 г. С. 28.



законом Божиим<sup>75</sup>. В свете этого будет немаловажным отметить, что согласно Дэвиду Пао и Экхарду Шнабелю, авторам экзегетического исследования Евангелия от Луки, словом *he hodos* («путь»), имеющим основание в Ис.40:3, именовалось само раннехристианское движение, на что указания имеются в Деян.9:2; 19.:9,23; 22:4; 24:14,22. Интересно также и то, что термин «путь» как самоименование имелся не только в христианской литературе, но и в литературе Кумрана, где еврейский эквивалент этого слова используется как указатель идентичности и имеет связь с Ис.40:3.<sup>76</sup> Следовательно, учение о Двух Путях могло иметь не только этический характер, но и онтологический, указывающий на христианскую Церковь как на путь Господень, а на иудаизм, отход от которого христианами становился всё более и более ощутимым, как на путь противоположный.

### 1.3.5 Церковная дисциплина

Говоря о церковной дисциплине следует прежде всего отметить, как это делает профессор Н.И.Сагарда, что Церковь к концу первого века представляла из себя организованное целое: во внешнем проявлении жизни имела определённое церковное управление, церковную дисциплину, праздничные времена, посты и имела литургию. Что касается внутренней стороны жизни, то Церковь отличалась чистотой, глубиной и определённой основой христианского учения, твёрдостью исповедания, ясностью и уверенностью в отношениях к окружающему миру<sup>77</sup>. Высокие требования, предъявляемые к христианам того времени, хорошо иллюстрирует воззвание Климента Римского к верующим Коринфской церкви: «Будем благоговеть перед Господом Иисусом Христом, Коего кровь предана за нас, будем почитать предстоятелей наших, уважать пресвитеров, юношей воспитывать в страхе Божиим, жен своих направлять к добру, чтобы они отличались достолюбезным нравом целомудрия, показывали чистое свое расположение кротости, скромность языка своего обнаруживали молчанием, любовь свою оказывали не посклонностям, но равную ко всем свято боящимся Бога. Дети ваши пусть получают воспитание христианина; пусть знают, как сильно перед Богом смирение, что значит перед Богом чистая любовь, как прекрасен и велик страх

<sup>75</sup> См. Библия. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1989 г. С. 1938, 1952.

<sup>76</sup> См. Ветхий Завет на страницах Нового. Т. II. Евангелие от Луки, Евангелие от Иоанна / под ред. Г.К.Била и Д.А.Карсона, - Черкассы: Коллоквиум, 20011 г. С. 82.

<sup>77</sup> См. Сагарда Н. И.; Сагарда А. И. Полный курс лекций по патрологии. - СПб.: Воскресение, 2004 г. С. 64.

Божий и спасителен для всех, свято-ходящих в нем с чистым умом». (I Cor. XXI.) При этом особенной сердечностью и настойчивостью отличаются нравственные наставления Поликарпа Смирнского в Послании к Филиппийцам, где кратко изложены обязанности всех христиан соответственно их церковно-общественному положению, находящие параллель с Апостольскими Посланиями.

Переходя к рассмотрению церковной дисциплины ранней Церкви в первую очередь необходимо обратиться к текстам Ветхого и Нового Заветов, которые могут пролить свет на аскетические практики ранней Церкви, нашедшие позднее в монашестве свою идеализированную форму. Очевидна связь христианской аскезы с аскетическими практиками Ветхого Завета. Так, например, В.М.Лурье полагает, что аскетические идеалы христианства восходят к ветхозаветной эпохе. В своей монографии «Призвание Авраама: идея монашества и её воплощение в Египте» он пишет, что Иудейский мир на пороге христианской эры был раздроблен на несколько, если не на множество, течений. «С точки зрения позднейшего талмудического иудаизма, из них только фарисейское было правоверным вполне, хотя и саддукейское имело некоторое право на существование (ведь все фарисеи были мирянами, а преобладание в священстве получили саддукеи). Однако, фарисеи были вполне чужды христианской аскетике. Христианство наследовало свои аскетические идеалы от других традиций — с точки зрения талмудизма, их нужно назвать сектантскими. С точки же зрения христианства, только эти традиции и представляли Ветхозаветную Церковь»<sup>78</sup>. О том же самом, но несколько в иных словах, говорит профессор А.И.Сидоров в своей книге «Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества». По его словам, «разрозненные идеи, содержащиеся в «естественном» и ветхозаветном Откровении, собрала, как, в фокусе, обогатила их новыми идеями и запечатлела печатью горней благодати религия Христова, которая заповедями её Божественного Основателя сразу же определила себя в качестве **религии аскетической**»<sup>79</sup>.

---

<sup>78</sup> Лурье В.М. Призвание Авраама. Идея монашества и ее воплощение в Египте: Т. 1. - СПб.: Алетейя, 2000 г. - [http://krotov.info/libr\\_min/l/lurye/avraam2.html](http://krotov.info/libr_min/l/lurye/avraam2.html) , 11.12.2012 г. - Монашество прежде монашества: 1.1. - Подвижническая жизнь в Ветхозаветной Церкви предхристианской эпохи.

<sup>79</sup> Сидоров А. И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. / Ред.: В.С.Горсков, А.Н.Сыщикова. -- М.: Православный Паломник, 1998 г. С. 26.

Действительно, в свете событий, произошедших в Иерусалимской общине после дня Пятидесятницы, некоторые страницы ветхозаветной истории приобретают прообразующее значение и наполняются аскетическим смыслом. По мысли В.М.Лурье: «формы монашеской жизни (аскетические идеалы и даже формы общежития) сложились еще в ветхозаветную эпоху. Потому они были известны христианам апостольских времен — и следовательно, жизнь апостольской общины в Иерусалиме недаром приводится святыми отцами как первый образец христианского монашеского общежития»<sup>80</sup>.

В Ветхом Завете можно найти ряд прямых указаний на такие практики, которые нашли своё место в христианской аскетике (Исх.19:15; Лев.15:16-18; 1 Цар.21:4,5; Иер.16:2). Например, говорится о постах, соблюдаемых всеми верными или некоторыми из них (Исх.34:28; Лев.16:29-31; 3 Цар.21:27; Зах.7:3-5). О воздержании от вина, и исполнении различных обетов (Лев.10:9; Числ.6 гл.; Суд.11:30-36; 13:13-14; Иез.44:21; Ам.2:11) и даже об особых способах умерщвления плоти (Иез.4 гл.; 24:16,17). Эту глубокую связь аскезы пророков, использующих воздержание, бедность, пост и молитвенный труд для актуализации своего пророческого служения, можно проследить на основании кратких указаний относительно пророков ранней Церкви, приводимого в Дидахе (XI-XIII).

Образы Ветхого Завета раскрываются в Новом Завете. Так, например, считает Йозеф Ратцингер, в прошлом папа Римский Бенедикт XVI, который в своей книге «В начале сотворил Бог...» пишет: «весь Ветхий Завет есть пребывание в пути со словом Божиим»<sup>81</sup>. Оно проходит вместе с Израилем через всю историю человечества. Только в нём «шаг за шагом формировалось настоящее содержание Библии»<sup>82</sup>. Поэтому познать истинное направление этого пути можно только в целом. Как путь, Ветхий и Новый Заветы взаимосвязаны. Ветхий Завет в целом представляется как движение вперёд, к Христу. «Только тогда, когда человек приходит к Нему, становится ясно, каков был истинный смысл, что означало это

---

<sup>80</sup> Лурье В.М. Призвание Авраама. Идея монашества и ее воплощение в Египте: Т. 1. - СПб.: Алетейя, 2000 г. - [http://krotov.info/libr\\_min/l/lurye/avraam2.html](http://krotov.info/libr_min/l/lurye/avraam2.html) , 11.12.2012 г. - Монашество прежде монашества: 1.1. - Подвижническая жизнь в Ветхозаветной Церкви предхристианской эпохи.

<sup>81</sup> Йозеф (Бенедикт XVI) Ратцингер. В начале сотворил Бог... О творении и грехопадении. С. 19.

<sup>82</sup> Там же.

движение шаг за шагом. Так каждая частность получает свой смысл от целого, а целое приобретает значение от своей цели – Христа»<sup>83</sup>. Подобный взгляд на интерпретацию писаний Ветхого Завета сквозь призму Нового использует в своём исследовании и В.М.Лурье, который рассматривает Мессианскую эпоху как эпоху дарования Нового Завета, предсказанную уже пророком Иеремией (Иер.31:31–33). Однако у В.М.Лурье Новый Завет представляется как Новый Исход, в котором Церковь Нового Завета уподобляется Израилю, странствующему в пустыне в виде воинского стана<sup>84</sup>. Если ранняя Церковь действительно представляла себя так, то самосознание Церкви как воюющего стана в пустыне подразумевало обособленность ее членов от прочих людей, и даже более — отношение к тем, кто вне стана, как к потенциальным врагам. Следовательно, к членам новой общины должны были предъявляться не те требования Закона, которые относятся к мирной жизни земледельцев и скотоводов, а требования к призываемым на войну. Подобный мотив встречается у Климента Римского, который видя потребность в порядке и твёрдости церковной дисциплины, прибег к иллюстрации военного повиновения: «Будем всеми силами воинствовать под святыми Его повелениями. Представим себе воинствующих под начальством вождей наших; как стройно, как усердно, как покорно исполняют они приказания. Не все епархи, не все тысяченачальники, или стона начальники, или пятидесятина начальники и так далее, но каждый в своем чине исполняет приказания царя и полководцев. Ни великие без малых, ни малые без великих не могут существовать. Все они как бы связаны вместе, и это доставляет пользу.» (I Cor. XXXVII.) В.М.Лурье ссылается на слова Святого Апостола Павла во 2 Послании к Тимофею: «Никакой воин не связывает себя делами житейскими, чтобы угодить военачальнику». (2Тим.2:4) В этих словах, по мысли В.М.Лурье, продолжается мысль находящаяся в Втор.20:1–8, где говорится о Израильтянах отправляющихся на священную войну, которым не следует быть боязливыми, а так же привязанными к собственности и к жене. Кроме того, даже в мирное время воины несли постоянную стражу. Насколько буквально ранняя Церковь переносила это ветхозаветное требование на себя, В.М.Лурье

---

<sup>83</sup> Там же. С. 19-20.

<sup>84</sup> См. Лурье В.М. Призвание Авраама. Идея монашества и ее воплощение в Египте: Т. 1. - СПб.: Алетейя, 2000 г. - [http://krotov.info/libr\\_min/l/lurye/avraam2.html](http://krotov.info/libr_min/l/lurye/avraam2.html), 11.12.2012 г. - Монашество прежде монашества: 1.2. - Девственное житие и житие обособленное как нормы христианской жизни.

пытается показать ниже<sup>85</sup>. Однако самое главное событие, с которым В.М.Лурье связывает аскетизм Ветхого Завета с Новым, это событие Исхода, праздник, в котором ежегодно празднуется сам Исход, праздник Пасхи, который был установлен именно как «ночь стражи», или «бодрствования», бдения. (Исх.12:42)<sup>86</sup> Несомненно, праздник Пасхи является главным праздником христианства и многие, если не сказать «все», аскетические практики сегодняшнего христианства вращаются именно вокруг Евхаристии, прообразом которой является ветхозаветная Пасха. Эту глубокую связь аскетических практик с Пасхальной трапезой и Тайной Вечерей, на которой произошло установления Святой Евхаристии, можно проследить на основании краткого литургического чина ранней Церкви, приводимого в Дидахэ и помещённый вслед за аскетическими с нашей точки зрения наставлениями<sup>87</sup>. Можно так же проследить подобную связь и у Климента Римского в Первом Послании к Коринфянам (XXIX-XXX.)

#### **1.4 Отношение Апостолических Отцов к Священному Писанию**

Священное Писание для христиан ранней Церкви было по большей части великой книгой откровения и рассматривалось ими совершенно свободным от всяких временных отношений и условий. В этом откровении для них содержалась воля Божия, как норма богоугодной жизни на все времена. Делая обзор нравственного учения Апостолических Отцов в свете Священного Писания, необходимо выяснить их отношение к нему, как к источнику богословского знания. Выше было сказано как В.М.Лурье не безосновательно полагает, будто аскетизм был унаследован христианской Церковью от Церкви ветхозаветной, что и явилось вскоре одной из наиболее резких граней, отделяющих христианскую Церковь от талмудического иудаизма. «Последний отверг саму идею Нового Исхода и мессианской эпохи. В глазах иудеев христианский аскетизм стал казаться ненормальностью (пригодной лишь для экстремальных условий на короткое время),

---

<sup>85</sup> См. там же.

<sup>86</sup> См. там же.

<sup>87</sup> См. Антология. Ранние отцы Церкви. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1988 г. С. 13.

а в глазах христиан принципиальное отрицание иудеями христианских аскетических принципов дало повод к обвинению их в блуде и нечистоплотности»<sup>88</sup>.

Отчасти можно согласиться с подобным взглядом на унаследование христианской Церковью некоторых аскетических практик у ветхозаветного Иудейства. Однако, не забывая при этом, что строго говоря, аскетизм в дискурсе христианской теологии, прежде всего, имеет связь с первоначальной формой религиозного опыта, укоренённого в природе керигмы Господа Иисуса Христа и Его Апостолов: в проповеди, которая изначально имела форму изустного, а затем зафиксированного, записанного Апостольского Предания. А потому основания для христианской аскетики следует прежде искать не в Ветхозаветных принципах благочестия, а в проповеди и образе жизни Господа Иисуса Христа и Его Апостолов. При этом отметим, что Христос не оставлял Апостолам каких-либо собственных письменных писаний, а положил начало церковной жизни, весь процесс которой, в том числе и формирование канона новозаветных книг, руководится Им. Архиепископ В.Троицкий пишет об этом следующим образом: «Дело Христово не в новом (*novitas*) учении, а в обновлении и животворении (*innovatura et vivificatura*) человечества, для чего Христу и нужно было быть воплотившимся Сыном Божиим».<sup>89</sup>

Церковь (*ἐκκλησία*)<sup>90</sup> была основана Христом на земле из 12-ти апостолов. Позже к ним присоединились и те, кто согласно повелению Христа прибывал с ними в Иерусалиме в день Пятидесятницы. Апостолы при основании общин не предлагали проект организации и устав,<sup>91</sup> определяющий их отношения между

---

<sup>88</sup> Лурье В.М. Призвание Авраама. Идея монашества и ее воплощение в Египте: Т. 1. - СПб.: Алетейя, 2000 г. - [http://krotov.info/libr\\_min/l/lurje/avraam2.html](http://krotov.info/libr_min/l/lurje/avraam2.html), 11.12.2012 г. - Монашество прежде монашества: 1.2. - Девственное житие и житие обособленное как нормы христианской жизни.

<sup>89</sup> Троицкий В., архиепископ. Очерки из истории догмата о церкви / Репринтное издание. - М.: Православный Паломник, 1997 г. С. 82

<sup>90</sup> Определение термина - *ἐκκλησία*, см. Троицкий В., архиепископ. Очерки из истории догмата о церкви / Репринтное издание. - М.: Православный Паломник, 1997 г. С. 11, 15; В Вестминстерском словаре теологических терминов, термин *Церковь* определяется как – «собрание или сообщество людей исповедующих веру в Иисуса Христа. В Новом Завете этот термин используется в узком смысле для обозначения отдельных общин и в широком смысле – для обозначения всех верующих». Мак-Ким Дональд К. Вестминстерский словарь теологических терминов. – М.: Республика, 2004 г. С.447. – *Прим. наше*

<sup>91</sup> «Известный историк права Рудольф Зом (Sohm) выдвинул утверждение о том, что любое церковное право противоречит сущности Церкви; лишь Дух должен управлять в Церкви, тогда как появившиеся учреждения являются признаком отпадения от изначального христианства (*Kirchenrecht I*, 1892). На это возражали, что порядок необходим. Он не является более поздним добавлением, но имеет происхождение ещё со времён апостолов; происходит именно развитие более чётких форм порядка и принятие новых форм (Зееберг; Seeberg). В связи с этим так же показано, что Дух и служение не противостоят друг другу, но тесно связаны между собой. Тот факт, что Церковь есть создание Духа, не противоречит тому, что существует порядок, служения, традиция. Служения и должности также связаны с действием Духа (Linton, "Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung", 1932)».

собою. Ветхий Завет не подтверждал право Апостолов на то, что они от лица Сына Божьего, имеют право учить и отправлять Таинства. «Сами апостолы, конечно, не имели каких-нибудь юридических правомочий, но они имели моральный авторитет, как апостолы Господа».<sup>92</sup> Отвергнуть Предание Апостолов, было равнозначным отвержению Самого Христа, а потому христиане должны были прибывать в их учении. (Ин 13:20)

Только в Церкви осуществлялась жизнь согласно учению Апостолов и отправление таинств согласно их Преданию.<sup>93</sup> Вполне очевидно: смысл Священного Писания всегда принадлежал Церкви, и только Ей,<sup>94</sup> как и Иустин Философ в толковании на 44 псалом, написал: «Слово Божие обращается к верующим в Него, которые суть одна душа, один сонм  $\sigma\upsilon\nu\alpha\lambda\omega\upsilon\eta$  и одна Церковь».<sup>95</sup> Именно в Церкви сохранялись писания Ветхого Завета и апостольское Предание Нового. Апостолы, разумеется - не все, но по большей части были людьми не книжными (Деян.4:13), а Священная история Нового Завета сохранялась Церковью в форме изустного предания продолжительное время.<sup>96</sup> Лишь только к концу III в. от Р.Х. полностью сформировался канон Нового Завета и верующие смогли получить полноту Священного Писания<sup>97</sup>. Поэтому читая Евангелия, следует учитывать голос Церкви, хранительницы Апостольского Предания, раздающийся со страниц писаний Нового Завета. При этом следует учитывать специфическую традицию той или иной христианской общности, в которой сохранялось изустное Предание, и формировалась письменная форма того или иного Евангелия. Например, Евангелие от Марка, племянника Апостола Варнавы которому приписано одно из посланий в корпусе трудов Апостолических Отцов<sup>98</sup>, хранилось Египетским христианством, где

---

Хегглунд Б. История теологии / Пер. со шведского: В.Володин; Теологический редактор: А. Прилуцкий (Учебный Центр Евангелическо-лютеранской Церкви Ингрии на территории России). - СПб.: Светоч, 2001 г. С. 14.

<sup>92</sup> Троицкий В., архиепископ. Очерки из истории догмата о церкви / Репринтное издание. - М.: Православный Паломник, 1997 г. С. 52.

<sup>93</sup> См. Генке В. Древняя Церковь (от апостольских времён до Августина). – СПб: Миссия Руфь, 2006 г. С. 44, 45.

<sup>94</sup> См. Троицкий В., архиепископ. Очерки из истории догмата о церкви / Репринтное издание. - М.: Православный Паломник, 1997 г. С. 73-78.

<sup>95</sup> Там же. С. 80.

<sup>96</sup> См. Хегглунд Б. История теологии / Пер. со шведского: В.Володин; Теологический редактор: А. Прилуцкий (Учебный Центр Евангелическо-лютеранской Церкви Ингрии на территории России). - СПб.: Светоч, 2001 г. С. 7-8, 10-11.

<sup>97</sup> Уже во II веке отбор канонических писаний был, по-видимому, закончен и всеми признан. Так, в 1740 году, итальянский учёный Муратори, библиотекарь Амвросианской библиотеки в Милане, опубликовал документ, который можно отнести приблизительно к 200 году и который содержит перечень книг Нового Завета. Канон Мураториев совпадает с нашим каноном, за исключением посланий апостола Иакова и апостола Петра, которых в нём нет. Подробнее о формировании канона Св.Писания см. Библия. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1989 г. - Приложения: Канон Священного Писания. С. 5-7. – *Прим. наше*

<sup>98</sup> См. Сагарда Н. И.; Сагарда А. И. Полный курс лекций по патрологии. - СПб.: Воскресение, 2004 г. С. 145.

пользовалось наибольшим авторитетом и спросом у александрийских христиан<sup>99</sup>. Известно, что именно с Египетского христианства начинается обширное распространение идей монашества<sup>100</sup>. В то время как Евангелие от Матфея сохранялось и формировалось в лоне сирийского христианства и оказало значительное влияние на христианскую традицию в Малой Азии, где формировался монархический епископат под авторитетным влиянием Игнатия Антиохийского<sup>101</sup>. По словам А.П.Лопухина, «при мужах апостольских было принято руководиться больше устным преданием о жизни Христа, чем записями о Нем; кроме того Евангелие от Луки, как имевшее, судя по написанию, частное назначение прежде всего, могло именно так и рассматриваться мужами апостольскими как частный документ. Только впоследствии он приобрел уже значение общеобязательного руководства для изучения евангельской истории»<sup>102</sup>.

Совершенно очевидно, по словам А.Фокина, существование преемства веры, согласия проповеди Апостолических Отцов с Евангельской вестью и корпусом новозаветных Посланий. Рассматривая творения Апостолических Отцов можно с уверенностью сказать, что они унаследовали от ветхозаветной израильской веры убежденность в богодухновенности Священного Писания<sup>103</sup>. Для них Писание это не плод человеческой деятельности, не квинтэссенция народной мудрости, но Слово Бога. Что же касается объема книг Священного Писания, признаваемых Апостолическими Отцами богодухновенными, то «прежде всего это были книги Ветхого Завета»<sup>104</sup>. Совершенно органично Мужья Апостольские усвоили отношение Господа Иисуса Христа и Его учеников к Ветхому Завету, как к непререкаемому Слову Божию. Так, Климент Римский, ссылаясь на тексты Ветхого Завета говорит, что записаны они были «по вдохновению Духа Святого» (I Сог. VIII). Для него Писание — это «истинные глаголы Духа Святого» (I Сог. XLV). Игнатий

---

<sup>99</sup> См. Библиейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Новый Завет. Том II.: Евангелие от Марка / Ред. тома: Т.К.Одэн, К.А.Холл; Ред. русск. изд.: К.К.Гаврилкин, С.С.Козин; Пер. с англ., греч., лат., сир. языков. -- Тверь: Герменевтика, 2001 г. С. xxiv

<sup>100</sup> См. Иларион (Алфеев), митрополит. Таинство веры: введение в Православное богословие / Серия: Религия. Золотой фонд христианства – митр. Иларион (Алфеев) – 7 издание. – М.: Эксмо, 2010 г. С. 242

<sup>101</sup> См. Brent A. Игнатий Антиохийский. Епископ-мученик и происхождение епископата. / Пер. с англ. С. Калюжный. (серия «История Церкви»). – М.: ББИ, 2012 г. С. 25-29.

<sup>102</sup> Толковая Библия или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета 3. / С иллюстр. Издание приемников А.П.Лопухина. – Петербург, 1911 г. Бесплатное приложение к журналу «Странник» за 1911 г. / Новый Завет. - Том IX. - Введение в Евангелие от Луки. С. 104.

<sup>103</sup> Фокин А. Учение о богодухновенности Священного Писания в древней Церкви (I-V вв.). // Альфа и Омега. – 2003 г. №2/36. С. 45

<sup>104</sup> Там же.



Антиохийский говорит о том, что пророки Ветхого Завета были вдохновляемы благодатью Иисуса Христа (Mag. VIII). Дидахэ, обращаясь с наставлением к верующему человеку призывает помнить «ночью и днем» «глаголющее тебе слово Божие» (IV, 1). Что касается правил интерпретации Ветхозаветных текстов, то, как отмечает архимандрит Киприан, в творениях Апостолических Отцов можно заметить тяготение к типологическому и духовному прочтению Ветхого Завета<sup>105</sup>. Их восприятие Священного Писания христоцентрично, глубоко согласно с призывом Господа, обращенным к фарисеям: «Исследуйте Писания, ибо вы думаете чрез них иметь жизнь вечную; а они свидетельствуют о Мне» (Ин.5:39). Осуществление пророческих образов Ветхого Завета они видели в жизни и служении Иисуса Христа. Такое отношение Апостолических Отцов к Писанию сыграло значительную роль в развитии экзегетики и помогло, по замечанию Иоанна Брека заложить «основы для выработки различных подходов и приемов толкования, развитых позже Отцами Церкви, как латинскими, так и греческими»<sup>106</sup>.

Но понятие богодухновенного Священного Писания для Апостолических Отцов не ограничивалось лишь текстами Ветхого Завета. Несомненно, оно включало в себя и Новый Завет. Оценивая частотность цитирования Библии, например, Варнавой, можно заметить, что основная часть ссылок приходится на Ветхий Завет (86 цитат) и только 4 ссылки можно отнести к текстам Нового Завета. Но читая творения Игнатия Антиохийского, по словам архимандрита Киприана, можно столкнуться с обратной ситуацией. В его посланиях находится «39 буквальных цитат или перифраз из Нового Завета, 6 из Ветхого и 1 из неизвестного источника»<sup>107</sup>. В посланиях святого Игнатия Антиохийского есть намеки, что ему было известно Евангелие от Иоанна. Так он говорит, что Христос ничего не делал без Отца (Magn. VII, I. ср. Ин. 5:19), говорит о хлебе жизни, который есть тело Христово (Rom. VII, III. ср. Ин.6:51), о Духе, который знает, куда он идет и откуда приходит (Phil. VII, 1. ср. Ин.3:8), об Иисусе как двери Отца (Phil. IX, I. ср. Ин.10:9). Становится очевидной та значимость, какой обладают Новозаветные тексты для Апостолических Отцов. На божественный авторитет книг Нового Завета мы

---

<sup>105</sup> См. Керн К. Патрология. – Киев: Общество любителей православной литературы. Издательство им. свт. Льва, папы Римского, 2003 г. С. 90

<sup>106</sup> Брек И. Чтение Священного Писания по учению святых отцов. // Альфа и Омега. – 2002 г. №2/32. С. 50

<sup>107</sup> Керн К. Патрология. – Киев: Общество любителей православной литературы. Издательство им. свт. Льва, папы Римского, 2003 г. С. 128

находим указание у Игнатия Богоносца в послании к Филадельфийцам VIII. Святой Поликарп Смирнский, цитируя текст Послания Апостола Павла к Ефесеям (4:26), называет его Священным Писанием (Philip. XII.). Также и во Втором Послании к Коринфянам, традиционно приписываемому Клименту Римскому, автор ссылаясь на слова Господа, приводимые в Евангелиях от Матфея 9:13 и от Марка 5:32, говорит о Писании, подчеркивая тем самым божественный авторитет Нового Завета (II Cor. II.).

Важным для уяснения отношения Апостолических Отцов к Писанию Нового Завета является объяснение данное профессором Киевской Духовной Академии С. М. Сольским. По его мнению, немногочисленность прямых ссылок Апостолических Отцов на Новый Завет, по сравнению со ссылками на Ветхозаветное Писание объясняется тем, что «апостольским мужам, писавшим наставление для христиан, не было нужды ссылаться на письменное учение апостолов, совершенно известное их современникам»<sup>108</sup>. Перед ними стояла задача раскрыть, актуализировать учение Господа и Апостолов, «живое в устах их читателей»<sup>109</sup>, а для этого они, подражая Господу Иисусу Христу и Его ближайшим ученикам, пользовались Ветхозаветными книгами. «Таким образом», говорит С. М. Сольский, «чтобы судить о близости писаний Апостольских Мужей к писаниям самих Апостолов, нужно обращать внимание не столько на внешнюю зависимость их от последних, сколько на внутреннее направление, тон, дух и содержание их писаний...»<sup>110</sup>.

Соглашаясь с рассуждениями С. М. Сольского, становится очевидной глубочайшая связь между творениями Апостолических Отцов с Писаниями Нового Завета. Сам язык, способ выражения истин христианской веры, свидетельствует о достаточном знании Апостолическими Отцами писаний Апостолов значительно больше, чем попытка апеллировать к частотности цитирования той или иной книги Нового Завета. Особенно же ясной становится связь учения Апостолических Отцов с Писаниями Нового Завета при рассмотрении их учения о мире.

---

<sup>108</sup> Там же. С. 93

<sup>109</sup> Там же.

<sup>110</sup> Там же. С.94

## Глава 2 Подражание Христу в нравственном учении Апостолических Отцов в свете аскетических доктрин и Священного Писания:

### 2.1 Обзор новозаветного учения о мире и человеке в свете церковной традиции и творений Апостолических Отцов.

Профессор Московской Духовной Академии П.С. Казанский в своём исследовании Истории Православного Монашества на Востоке определяет сущность иноческой жизни следующим образом: «Три обета составляют сущность иноческой жизни – обет целомудрия, обет послушания, обет произвольной нищеты. Цель сих обетов та, *чтобы отрешением от мира и его удовольствий (Курсив наш.)*, отсечением своей воли дать свободу духу и телу всецело посвятить себя на служение Богу»<sup>111</sup>. Подтверждением, что подобный взгляд был распространён среди аскетов древности, служат изречения монахов, приведённые в Достопамятных сказаниях о подвижничестве святых и блаженных отцов: «монаху приличны сии три подвига: странничество, бедность и молчание»<sup>112</sup>; не только от монаха, но и вообще от христианина «Бог требует трёх добродетелей: правой веры от души, истины от языка и целомудрия от тела»<sup>113</sup>; «три любимые добродетели сии: «нестяжание, кротость и воздержание»<sup>114</sup>. Насколько это соответствует, или не соответствует учению Священного Писания и воззрениям Апостолических Отцов, мы постараемся выяснить ниже.

#### 2.1.1 Понятие «мир» в писаниях Нового Завета.

Новозаветный аскетизм основан на том, что вера в Бога особенным образом актуализируется не столько в физических ограничениях, - в воздержании от половой жизни, в посте и молитве, сколько - в отношении к себе и окружающему миру, в верном мировоззрении, в правильной расстановке приоритетов, в христианской системе ценностей. Отношение, о котором идёт речь, можно подвергнуть дихотомическому делению, как это сделано, например, профессором

---

<sup>111</sup> Казанский П.С. История Православного Монашества на Востоке. Ч. 1. – М.: Паломник, 2000 г. С.31

<sup>112</sup> Луг Духовный. Творение блаженного Иоанна Мосха. / Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. – М.: Правило Веры, 2008 г. С. 473

<sup>113</sup> Там же. С. 482

<sup>114</sup> Там же. С. 518.

А.И.Сидоровым<sup>115</sup>, и которое условно можно свести к двум основным принципам: 1) *отрицательному*, выраженному словами Апостола Иоанна Богослова: «не любите мира, ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей. Ибо всё, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от Отца, но от мира сего» (1Ин.2:15,16); и 2) *положительному*, выраженному словами Апостола Павла: «Ибо всякое творение Божие хорошо, и ничто не предосудительно, если принимается с благодарением, потому что освящается словом Божиим и молитвою» (1Тим.4:4,5). Свести эти два принципа в одно отношение не просто, но всё же возможно. Так, например протоиерей А.Шмеман, в своей беседе на тему «Внутренний человек», осуществляет подобную попытку, он пишет: «*Не любите мира, ни того, что в мире* (1Ин.2:15) - так сказано в Новом Завете. Это совсем не значит, что мы не призваны любить мир Божий, данный нам Богом; но мы призваны не любить ту злостную и страшную карикатуру его, что видим вокруг»<sup>116</sup>. То есть, иными словами, не должно получиться так, чтобы христиане во имя потустороннего, загробного мира обесценивали этот мир, эту жизнь, уступая ее бессмыслице и злу, будто только там нет бессмыслицы и нет зла.

Говоря о новозаветном учении о мире, необходимо обратиться к синоптическим Евангелиям, повествующим об установлении Господом правила самоотверженного следования ученика за Ним (Мф.16:24-26; Мк.8:34-38; Лк.9:23-26), а также к Первому Соборному Посланию Святого Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова, во второй главе которого Апостол призывает не любить мира, и к Первому Посланию к Тимофею Святого Апостола Павла, в четвёртой главе которого Апостол говорит о разумном использовании сотворённого Богом мира. Несомненно, важным является также дать правильную оценку воззрению Апостолов на мир и человека, что станет возможным только в свете отношения Самого Сына Божьего к миру и человеку (Мф.13:38; 16:26; Мк.8:36; Лк.9:25; Ин.1:9,10; 3:16,17,19; 6:14; 7:7; 9:39; 10:36; 11:27; 12:19,46,47; 14:17,19,27,31; 15:18,19; 16:8,20,21,28,33; 17:14,18,21,23,25; 18:37). Но в начале имеет смысл кратко ознакомиться с неверным, – небиблейским

---

<sup>115</sup> См. Сидоров А. И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. / Ред.: В.С.Горсков, А.Н.Сыщикова. -- М.: Православный Паломник, 1998 г. С. 28.

<sup>116</sup> Шмеман А. Исторический путь Православия. - М.: Книжный Клуб Книговек, 2010 г. С. 386

представлением о мире и человеке у представителей раннего гностицизма, который существовал уже в век Апостольский и получил развитие во времена проповеди Апостолических Отцов. Это не только создаст контраст библейскому учению, но и позволит определить некоторые границы между христианским и гностическими воззрениями, представлявшими существенную угрозу для молодой Церкви.

### 2.1.2 Мир и человек в системе гностических учений I-II вв.

Профессор Н.И.Сагарда исследуя вопрос времени написания Послания к Филиппийцам Поликарпа Смирнского, отмечает, что перед лицом Поликарпа прошли такие гностики как Менандр, Керинф, Карпократ, Сатурнин, Василид, Кердон, Валентин, Маркион<sup>117</sup>. Профессор М.Э.Поснов в докторской диссертации о гностицизме пишет, что уже в Апостольский век начала набирать силу опасность, исходящая от сирийского, т.н. «симонианского» гностицизма. Название гностическая система получила от имени Симона волхва (См. Деян.8:9-24; Iren. Haer, I.23.1.), по учению которого складывалась система искупления от тирании тела и этой земли через пришествие того, кто должен восстановить всё сущее<sup>118</sup>. Другая, не меньшая угроза, исходила от учения гностика Керинфа, учителя, по словам В.С. Соловьёва, явившегося со своим учением в Апостольский век из Египта<sup>119</sup>, а так же от Сатурнина из Антиохии (ок. 125 г.)<sup>120</sup>, который по свидетельству святого Иринея Лионского, развивал некоторые раввинистические идеи о сотворении мира, доводя их до резкого дуализма между творением и искуплением. Например, им училось, что Христос сошёл с неба в образе раба, чтобы принести откровение об искуплении от тварного мира, от греха и половой жизни, «пришёл для уничтожения Бога иудейского и для спасения верующих в Него» (Iren. Haer. I.24.2).

В книге посвящённой истории возникновения и развития христианской традиции, Ярослав Пеликан даёт краткое определение гностицизму, как системе космического

---

<sup>117</sup> См. Сагарда Н. И.; Сагарда А. И. Полный курс лекций по патрологии. - СПб.: Воскресение, 2004 г. С.233.

<sup>118</sup> См. Поснов М. Э. Гностицизм II века и победа христианской Церкви над ним. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1991 г. С. 137; Пеликан Я. Христианская традиция. История развития вероучения. Возникновение католической традиции [100-600]. Том 1. – М.: Духовная библиотека, 2007 г. С. 79

<sup>119</sup> См. Христианство. Энциклопедический словарь. Православная богословская энциклопедия в 3-х томах. Том 1. А-К / Ред.колл.: Аверинцев С.С.(гл.ред.) и др.. -- М.: Большая Российская Энциклопедия, 1993 г. - Ст. Вл. С. Соловьёва. / Керинф. С. 727.

<sup>120</sup> См. Христианство. Энциклопедический словарь. Православная богословская энциклопедия в 3-х томах. Том 2. Л - С / Ред.колл.: Аверинцев С.С.(гл.ред.) и др.. -- М.: Большая Российская Энциклопедия, 1995 г. С. 513.

искупления духа через знание<sup>121</sup>. Практические или этические воззрения гностиков в своём большинстве имели предметом человека, его происхождение и судьбу. Теоретические воззрения гностиков вращались около четырёх главных предметов: бог, материя, демиург и Христос. Профессор М.Э.Поснов пишет, что общими признаками систем восточных и западных гностиков, являются - докетизм, демиургизм, трихотомия, дуализм. «Основным признаком служит **дуализм**, остальные – производные»<sup>122</sup>. По словам профессора М.Э.Поснова, демиургизм можно охарактеризовать как учение о существе, избавляющем благого бога от непосредственного соприкосновения со злою или «не-сущею» материей при создании космоса. Трихотомия также соответствует учению о происхождении космоса, однако в котором Демиург выступает низшим созданием благого бога. Он образует посредствующий мир из духа и материи, из чего и происходит трёхчастность всего универса – благой бог, смешанный мир и материя.

Материальный мир, как произведение меньшего и, возможно, злого бога, является злым в основе своей. Однако в нем находится остаток духовного мира, а именно: душа человека, искра света из высшего мира чистоты, который какими-то необъяснимыми путями оказался вовлеченным в злую материю. Ее освобождение может быть достигнуто только вмешательством доброго Бога. Путь освобождения был обеспечен тем, что из царства света в мир тьмы послан специальный посланец. В христианском гностицизме этот посланец всегда ассоциируется со Христом. Он представлен по-разному, то, как небесное существо, появляющееся в кажущемся теле, то, как земное существо, с которым временно соединяются высшая сила или дух. Так как материя сама по себе зла, этот высший дух не мог иметь обычное человеческое тело. Великой целью гностиков было удовлетворить жажду более глубокого знания, желание мистического единения с Богом и надежду обеспечить верный путь для души в ее подъеме в высший мир при смерти.

Из учения гностиков о материальном мире вытекало их отношение к человеку, что отчасти объясняет их образ жизни. Можно найти достаточно много примеров относительно образа жизни некоторых последователей гностических учений.

---

<sup>121</sup> См. Пеликан Я. Христианская традиция. История развития вероучения. Возникновение католической традиции [100-600]. Том 1. – М.: Духовная библиотека, 2007 г. С. 78

<sup>122</sup> Поснов М. Э. Гностицизм II века и победа христианской Церкви над ним. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1991 г. С. 541

Поскольку спасение необходимо только душе человека и обеспечить его может таинственное знание, то в некоторых случаях образ жизни последователей гностицизма достигал крайностей в отношении к своему телу, выраженной в стремлении к полному удовлетворению физических инстинктов, что приводило к оргиям, пьянству и другим извращениям. Против подобного отношения к своему телу выступал автор Второго Послания к Коринфянам, традиционно носящему имя Климента Римского. «Никто из вас не должен говорить, что эта плоть не будет судима и не воскреснет. Знайте: в чем вы спасены, в чем прозрели, если не во плоти? Поэтому нам должно хранить плоть, как храм Божий.» (IX). Очевидно, лжеучителя, против которых здесь выступает автор Послания, отрицали христианскую эсхатологию: общее воскресение душ и тел на последний суд, с чем, несомненно, соединялось их свободное отношение к плотским порокам, как не имеющих значения для нравственной жизни. Другие гностики полагали, что поскольку душе для спасения необходимо освободиться от тлетворного действия злой материи, то некоторые, например Елкесаиты, впадали в иную крайность, которая подчас достигала самой строжайшей аскезы и, как правило, выражалась в механическом умерщвлении плоти: оскотлении, хождении нагим, полным пренебрежением телом, строжайшими пищевыми постами и в одиноком жительстве. В этике или моральной философии, сопровождающей эти взгляды на искупление, доминировали ложные оценки чувственного опыта, что приводило либо к строгому аскетическому воздержанию, либо к низменной чувственности, разврату, рожденному из уверенности, что ничто в действительности не может служить помехой для тех, кому благоприятствуют небеса. Как пишет об этом Л.Боркхоф в книге «История христианских доктрин», «с одной стороны, это был аскетизм, и с другой — распутство»<sup>123</sup>. Обычная эсхатология Церкви не находила себе места в этой системе, потому что учение о телесном воскресении мертвых не признавалось. Когда душа окончательно освобождалась от материи, она возвращалась к плероме, и это означало конец. Участие в искуплении или победе над миром у гностиков завоевывалось только с помощью тайных обрядов, важную часть из которых играло посвящение в мистерии брака с Христом, со своеобразным крещением, магическими именами и специальным помазанием, через которые достигалось тайное знание

---

<sup>123</sup> Беркхов Л. История христианских доктрин. – СПб.: Библия для всех, 2000 г. С. 47.

высшего Существа<sup>124</sup>. Возможно даже, что некоторые подобные практики всё же были впоследствии восприняты Церковью, следы которых можно наблюдать, например, в обычае венчать епископа с Церковью при его хиротонии, как пишет об это митрополит Иларион Алфеев в книге «Таинство веры», одним из важных условий которой является аскетическая жизнь священника, предполагающая монашеский постриг и безбрачие<sup>125</sup>.

Во времена Апостолических Отцов, опасность, исходящая от гностицизма, была велика ещё и потому, что Церковь на то время не располагала адекватными внешними критериями идентификации: новозаветный канон не был ещё установлен, не наступила пора Вселенских Соборов, и вселенский авторитет в полной мере ещё не использовался ею. Это, в свою очередь, по меткому замечанию Л. Беркхофа, может отчасти объяснить «почему эти Ранние Отцы так часто цитируют устную традицию, а не написанные слова»<sup>126</sup>. Следовательно, чтобы оценить воззрения Апостолических Отцов на материальный мир и человеческую телесность, и отличить их от воззрений ранних гностиков, следует вначале, в общих чертах, привести апостольский взгляд на мир и человека. Это будет возможным, если перед тем как подойти непосредственно к самим текстам новозаветных книг, мы обратим свой пристальный взгляд на язык Апостолов.

### **2.1.3 Понятие «мир» в творениях Святых Апостолов и их учеников.**

Один из тезисов о «ясности Священного Писания» Лютеранского догматика Байера, которого цитирует Д.Т.Мюллер в своей книге «Христианская Догматика», гласит: «Всякий человек, знакомый с языком, способный мыслить на общем уровне и уделяющий должное внимание словам, может познать истинное значение слов... и постичь основные учения»<sup>127</sup>. В связи с этим отметим, что будучи евреями, Апостолы Иоанн Богослов и святой Павел, возможно, пытались передать греческим словом «мир» то представление о нём, какое было наиболее близким еврейскому, ветхозаветному мировоззрению. Дело в том, что еврейский Ветхий Завет не знает

---

<sup>124</sup> См. там же.

<sup>125</sup> См. Иларион (Алфеев), митрополит. Таинство веры: введение в Православное богословие / Серия: Религия. Золотой фонд христианства – митр. Иларион (Алфеев) – 7 издание. – М.: Эксмо, 2010 г. С. 235-239.

<sup>126</sup> Беркхов Л. История христианских доктрин. – СПб.: Библия для всех, 2000 г. С. 35.

<sup>127</sup> Мюллер Д. Т. Христианская Догматика. – Минск: Фонд Лютеранское наследие, 1998 г. С. 163.



единого понятия для обозначения «мира», поэтому часто оно выражается различным образом. Так, например, словосочетание «небо и земля» используется Библией для обозначения «всего сотворённого мира» (Быт.1:1; 2:1; 14:19,22), «всей вселенной», и это то же, по словам Д.Т.Мюллера, что Апостол Павел называет словом «всё» (Деян.17:24; Кол.1:17), т.е. «мир и всё, что в нём»<sup>128</sup>. Подобное объяснение может оказаться несколько натянутым, поскольку не учитывает разницу в определении границ «мира» в патриархальный и Апостольский периоды. Например, в книге Бытие глава 10, «мир» в понятии «вся земля» ограничивался территорией простиравшейся до гор между Каспийским морем и Персидским заливом, до Малой Азии и Красного моря, а у Апостолов его границы уже простирались до самых отдалённых участков Римской Империи. Следует так же учесть что альтернативой греческому слову «мир» нередко выступало слово  $\eta$   $\alpha$   $\nu$   $\tau$   $\omicron$   $\mu$   $\epsilon$   $\nu$   $\eta$  которое в эпоху поздней античности могло означать и весь мир, и населённую землю, и Римскую империю, как например у Оригена<sup>129</sup>.

В эпоху Апостолов существовал альтернативный перевод еврейских Писаний, да и сами новозаветные Писания дошли до нас по большей части на греческом языке. Соответственно, греческий язык позволил существенно расширить еврейское представление о мире и дополнить его. LXX в значении «мир» преимущественно использует слово  $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ , производное от глагола  $\kappa\omicron\sigma\mu\epsilon\omega$  – «полировать», слово, которое в некоторых книгах Ветхого Завета употребляется так же для обозначения различного рода украшений (см. Исх. 33:5; Ис.3:18; 49:18). В большинстве случаев под  $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ (ом) LXX подразумевает упорядоченную совокупность небесных тел и вселенную в целом, поскольку расположение всех его частей возвещает совершенство высшего порядка (Быт.2:1; Втор 4:19; 17:3). Поэтому уже в Новом Завете слово  $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$  употребляется в значении а) упорядоченное устройство всего Божьего творения, «порядок» (Деян.17:24; Рим.1:20; Ин.17:5); б) «место» пребывания человечества, «порядок вещей», внутри которого существует человечество и представляет собой «центр мира» (Деян.17:26); в) «человечество» всех времен (Мф.18:7; Рим.3:6,19) или «совокупность живущих» в определённое время людей (2Пет.2:5; 3:6). В еще более общем значении это слово может означать

---

<sup>128</sup> См. там же. С. 214.

<sup>129</sup> См. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Новый Завет. Том II.: Евангелие от Марка / Ред. тома: Т.К.Одэн, К.А.Холл; Ред. русск. изд.: К.К.Гаврилкин, С.С.Козин; Пер. с англ., греч., лат., сир. языков. -- Тверь: Герменевтика, 2001 г. С. 21

вообще «всех людей» (Ин.12:19; 18:20), а так же г) отпавший от Бога «порядок вещей», в котором правит «князь мира сего» (Ин.14:30). Последнее значение довольно близко автору Соборного Послания, приписываемого Апостолу Иакову (Праведному), брату Господнему, который, согласно Евсевию Кесарийскому, получил управление Церковью вместе с Апостолами (Eus. HE. II. 23. 1-2, 24,25), и согласно Егезипу, со слов которого пишет Евсевий, имел наименование «Праведного» за свою довольно аскетическую жизнь (Eus. HE. II. 23. 4-7).

О жизни Апостола Иакова Праведного известно немного: «одежду носил он не шерстяную, а льняную. Он входил в храм один, и его находили стоящим на коленях и молящегося о прощении всего народа; колени его стали мозолистыми, словно у верблюда, потому что он всегда молился на коленях и просил прощения народу» (Eus. HE. II. 23. 6-8.). В Соборном Послании Апостола Иакова граница между понятием «мир», как «мира людей омрачённых грехом» и понятием «материального мира, сотворённого Богом изначально благим», пролегает через этические нормы, в соответствие с которыми должны были выстраиваться правильные отношения человека с Богом и ближним. Так, например, по его словам, дружба с «миром», есть вражда против Бога; кто хочет быть другом «миру», тот становится врагом Богу (Иак.4:4); бедных «мира» избрал Бог быть богатыми верою и наследниками Царствия, которое Он обещал любящим Его. (Иак.2:5) Возможно именно поэтому под чистым и непорочным благочестием автором понималось в первую очередь забота о сиротах и вдовах и хранение себя неоскверненным от «мира». (Иак.1:27) Подобный взгляд ясно угадывается и в рассуждениях о мире Второго Послания к Коринфянам, приписываемом Клименту Римскому. Автор пишет: «братья, оставивши жительство мира этого, будем исполнять волю призвавшего нас, и не убоимся выйти из мира этого. (...) странствование плоти нашей в мире этом мало и кратковременно, а обещание Христово велико и дивно, именно: покой будущего царства и вечной жизни. Чем же можем мы достигнуть этого, если не жизнью благочестивою и праведною, мирские блага почитая чуждыми для себя и не желая их? Ибо, если мы желаем приобрести их, то отступаем от пути правого.» (V). Нечто похожее наблюдается и в Послании к Римлянам Игнатия Антиохийского: «Никакой пользы не принесут мне удовольствия мира, ни царства века сего. Лучше мне умереть за Иисуса Христа, нежели царствовать над всею землею [*ибо какая польза*

*человеку, если он приобретает целый мир, а душе своей повредит?].» (VI).* Завершить краткий анализ слова «мир» в Апостольской письменности можно распространённой иллюстрацией последнего в эсхатологической перспективе книги «Пастырь», где в «Четвёртом видении» толкуются цвета на голове зверя, представшему в видении Ерму (I.4.1). Из четырёх цветов на голове зверя чёрный означает мир; огненный и кровавый – то, что этому миру должно погибнуть посредством крови и огня; золотистая часть – христиане, которые избегают этого мира и, подобно золоту, испытываются и очищаются; белая же часть означает будущий век, в котором будут жить избранники Божии, непорочные и чистые. (см. Herm.I.4.3) Поэтому христиане в Первой притче «Пастыря» изображаются в подобии граждан Небесного Града. Если же это мир для рабов Божиих не является истинным отечеством, следовательно не нужно заботиться о приобретении полей, домов и не иметь подобных вещей, но искупать души от нужд, богатства и всестяжания употреблять на помощь нуждающимся. (см. III.1)

Приведённый краткий анализ слова «мир» используемый авторами книг Библии показывает, что Апостолами не всегда использовалась ветхозаветная терминология с идентичным для неё содержанием. Это не вступает в противоречие с тезисом о «ясности Священного Писания», а лишь только позволяет понять, что «ясность Священного Писания» заключена не в формальном лингвистическом содержании термина, не в букве, а в духе понимания термина Церковью, которая есть столп и утверждение истины (1Тим.3:15). Поэтому разрешение терминологической задачи, связанной с отношением Апостолов к «миру», мы находим в том, что Лютеранским богословием называется Церковным преданием, а именно, в трудах Апостолических Отцов, учеников Апостолов. Несмотря на некоторую скудость их учения, писания Апостолических Отцов важны, поскольку они свидетельствуют о каноничности и целостности книг Нового Завета и образуют богословскую связь между Новым Заветом и более умозрительными писаниями апологетов, которые появятся во втором веке. Важность их памятников заключается ещё и в том, что они помогают увидеть дальнейшее развитие Апостольской проповеди, керигмы, разделяемую Л.Беркхофом на несколько типов: проповедь Петра, Павла и Иоанна, которые относительно фундаментальных истин находятся в совершенном согласии, но

каждый из них подчёркивает различные стороны истины<sup>130</sup>. При этом Л. Беркхоф подчёркивает, что Апостолические Отцы более предпочитали тип Иоанновой проповеди, с которой, по его словам, «они, возможно, были лучше знакомы», но при этом, они «не имеют определённой привязанности ни к одному» из выше перечисленных им типов.<sup>131</sup> Можно согласиться с данным предположением, но только от части, потому что при более тщательном анализе имеющихся в распоряжении памятников, на примере сравнения Первого Послания к Коринфянам Климента Римского, явно подражающего в стиле Апостолу Павлу, и Посланий Игнатия Антиохийского, подражающего Апостолу Иоанну Богослову, привязанность Апостолических Отцов к стилю Апостолов и к их манере выражать мысли становится очевидной.

Протоиерей Иоанн Мейендорф в своей книге «Введение в Святоотеческое Богословие», давая оценку сотериологическому учению святого Игнатия Антиохийского (Богоносца) о телесности Христа, которое служило основой христианской нравственности, пишет: «В богословском отношении святой Игнатий принадлежит к малоазиатской традиции. По терминологии он приближается скорее к святому Иоанну Богослову, нежели к Апостолу Павлу»<sup>132</sup>. Действительно, разницу в словоупотреблении Апостолов демонстрирует использование ими слова σῶμα. Так, например, Павел пользуется словом σῶμα (тело), в положительном смысле, тогда как слово σαρξ (плоть), в его писаниях имеет чаще всего отрицательный, негативный оттенок. Святой Иоанн говорит о «плоти» положительно: «И Слово стало плотию» (Ин. 1, 14), и в этом смысле он близок к еврейской традиции, называющий словом басар, «плоть», нечто благое, сотворенное и благословлённое Богом<sup>133</sup>. Таким образом, появляется возможность правильно оценить выражение Иоанна Богослова: не любите мира, ни того что в мире, и верно оценить эти слова в их непротиворечивости учению о мире Апостола Павла.

В Апостольских Посланиях наблюдается не разное отношение Апостолов к миру, а разность в акцентах, которые они расставляют при употреблении термина «мир», используя позитивные и негативные коннотации. Апостол Иоанн

---

<sup>130</sup> См. Беркхов Л. История христианских доктрин. – СПб.: Библия для всех, 2000 г. С. 35-36

<sup>131</sup> См. там же. С. 36

<sup>132</sup> Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. – Нью-Йорк: R.V.R, 1985 г. С. 19

<sup>133</sup> См. там же.

употребляет термин «мир» чаще всего с негативными коннотациями, противопоставляя мир греха миру святого Бога, что Павел делает крайне редко, полагая, что «мир», как творение Божие, изначально благ, ибо сотворён благим Богом. Однако, вследствие грехопадения, человек, являющийся венцом творения, поставил собственные ресурсы, такие как разум и тело, а так же ресурсы тварных вещей «мира» на службу греху и обратил их против Бога. Таким образом «мир» оказался вовлечённым в грех человека и находится вместе с ним в плену у греха и тления.

Греческое слово *κοσμος* используемое в Первом Соборном Послании Апостола Иоанна Богослова и переведённое на русский язык словом «мир» означает также «пространство», «порядок», «образ вещей», предназначенных для жизни человека. В употреблении Апостолом Иоанном термина *κοσμος* чётко прослеживается противопоставление Бога и «мира»: человек рождается в «мире» (Ин.16:21); живет и действует «по-мирски» (Ин.14:27) и, будучи частью этого «мира», отвергает свет пришедший в «мир» (Ин.1:11; 3:19). Спаситель, Который происходит «не от мира сего» и потому может принести жертву за грех «мира», т.е. за грехи всех людей (Ин.2:2), явился в извращённый людьми «мир», чтобы стать светом, озаряющим им обратный путь к Богу (Ин.1:9; 3:19; 8:12; 9:5; 12:46). В соответствии с этим выстраивается новое отношение Апостола Иоанна к «миру», который с пришествием Спасителя не считает себя более принадлежащим к «миру» развращённых людей, ибо он отделён от «мира» Христом (Ин.15:19; 17:14,16). Разумеется, Апостол пребывает ещё в «мире» (Ин.17:11), но поскольку Иисус посвятил Себя за него, чтобы освятить его истиной (17:19), то он вместе с другими Апостолами посылается в «мир» (Ин.17:18) и прибывает в нём под охраной Отца (Ин.17:15). Следовательно, последователи Апостолов могут быть уверены, что они тоже посланы в «мир» на подобии Сына (Ин.17:18; 1Ин 4:17), и способны победить «мир», ибо Тот, Кто в них, «больше того, кто в мире» (1Ин.4:4). Возможно именно это представление о мире закладывает основание для учения Игнатия Антиохийского об образах мира и Бога в рамках церковной дисциплины. В Послании к Магнезийцам святой Игнатий пишет: «Ибо есть как бы две монеты, одна Божия, другая мирская, и каждая из них имеет на себе собственный образ,

неверующие образ мира сего, а верующий в любви образ Бога Отца чрез Иисуса Христа.» (V).

Иными коннотациями, нежели Апостол Иоанн Богослов, пользуется Апостол Павел в определении своего отношения к сотворённому Богом миру, и миру людей находящихся в рабстве греха. Разорванные отношения между небом и землей, между Богом и сотворённым Им «миром», проявляются в том, что отпавший от Бога человек обращает окружающий его «вещественный мир» против установленного Богом порядка. Там, где Апостол Павел употребляет термин κόσμος, он исходит из использования человеком вещей этого «мира» против Бога. «Мир» у него может соответствовать «веку сему» (1Кор.1:20), а угодное Богу в «мире» иметь принципиальное отличие от того, что исходит от «мира» (1Кор.1:27; 2:12; 7:33; 2Кор.7:10). Апостол Павел иногда ставит знак тождества между понятиями «мир» и «язычники», и тогда противопоставляет «мир» избранному Израилю (Рим.11:12; Лк.12:30), что не мешает ему впоследствии свидетельствовать о явлении Бога в теле, Который проповедан в народах и принят в «мире» верою (1Тим.3:16). В соответствии с обновлёнными через Христа отношениями между Богом и Его творением, Павлу открывается новое отношение к «миру»: «для меня мир распят, и я для мира» (Гал.6:14), а цель христиан - быть «чадами Божиими непорочными среди строптивного и развращенного рода», где они должны «сиять, как светила в мире» (Флп.2:15) и пользоваться вещами этого «мира» не злоупотребляя ими (1Кор.7:31); живя в «мире» с простотой и с богоугодной искренностью (2Кор.1:12). Таким образом, становится ясным, что Апостол Павел не противоречит Апостолу Иоанну, а лишь указывает на благость сотворённого Богом «мира», внутри которого человек создал свой, враждебный Богу «мир», паразитирующий на творении Божиим и служащий не изначальным божественным, а греховным целям человека.

В библейском рассказе о рае дважды сказано, что человек призван обладать миром и владычествовать над живыми тварями. Рай есть обладание миром, главенствующее положение человека, исполнение самого мира как сферы человеческого творчества и знания. И весь смысл грехопадения в том, что вместо обладания материей, природой, миром человек подчинил себя им, стал их рабом,

предпочёл материальное и плотское тому, что возвышало его над ними. Человек утратил свободное общение с миром, и вся его жизнь стала трудом, борьбой за существование, аскезой, упражнением в смерти и воскресении. Подобный мотив мы встречаем уже в посланиях Игнатия Антиохийского, который выражает горячее стремление к мученичеству, объяснимое отчасти полемикой с докетами.

Характерной чертой докетизма, противостоящего Игнатию Антиохийскому, было дуалистическое мировоззрение, на основе которого выстраивался негативный взгляд на окружающий мир, материю и телесность. Если свести учение докетов к краткому значению, как это сделано профессором М.Э.Посновым, то о докетизме можно сказать как об учении о призрачности тела и телесной жизни Иисуса Христа, что служило прямым следствием их воззрения на материю, как на зло. Христос, в представлениях докетов, был пневматическим существом, которому нельзя было стать в непосредственную близость к злой материи; а если это было так, то это не было в действительности, но лишь казалось, было видимостью<sup>134</sup>. Отсюда красноречивое высказывание Игнатия Антиохийского: «А если иные, как некоторые безбожники, то есть неверующие, говорят, что Он (Иисус – *Прим. наше.*) страдал только призрачно, сами они призрак, то зачем же я в узах? Зачем я пламенно желаю бороться с зверями? Зачем, я напрасно умираю? Значит, я говорю ложь о Господе?» (Tral. X.)

Вера в Бога-Творца – и отрицание Его творения, жажда уйти из этого Божьего мира, является изуверской. Но вера Игнатия Антиохийского мало имеет общего с подобной верой. Содержание традиционной малоазиатской сотериологии, служащей основанием для нравственного учения Игнатия Антиохийского и, по словам И.Мейендорфа, выражающегося в учении о «подражании Христу»<sup>135</sup>, сводилась к настойчивому утверждению реального, телесного характера Боговоплощения, внушающего христианам уверенность в реальности спасения. По мнению святого Игнатия, чтобы спасти людей Христос должен был в точности уподобиться людям, а, следовательно, облечься настоящей живой человеческой плотью (см. Tral. IX; Eph. VII). Мысль Игнатия Антиохийского заключается в том, что плоть, а, следовательно, материя, не являются злом, как это представляли себе докеты. Ибо

---

<sup>134</sup> См. Поснов М. Э. Гностицизм II века и победа христианской Церкви над ним. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1991 г. С. 541

<sup>135</sup> Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. – Нью-Йорк: R.V.R, 1985 г. С. 19

восприняв на Себя плоть, Бог освятил её, и соделал средством спасения всего человеческого рода. Эта мысль будет звучать рефреном во всех посланиях Игнатия, особенно там, где будет утверждаться пришествие Бога в теле. Именно эта мироутверждающая, а не мироотрицающая точка зрения христианского аскетизма объединяет учение о смирении, покаянии, молитве и посте, содержащиеся в керигме Апостолов, с учением их приемников - Апостолических Отцов, находящемся в сохранившихся письменных памятниках. Так, например, в Первом Послании к Коринфянам Климента Римского присутствует мироутверждающая, а не мироотрицающая точка зрения, которая была присуща Апостолу Павлу. Климент связывает тварную природу с волей Божией. По мнению Климента с послушанием воле Божией связаны согласие и мир. Это воззрение на природу им перенесено на человеческую жизнь. Гармония, которая как отпечаток присутствует в природе, обнаруживается в людях как плод совершенного послушания воле Божией. Этот взгляд Климента встречается во всём его послании. Жизнь человека, по мнению Климента, должна отражать в себе твёрдый и закономерный порядок. В связи с этим он ищет твёрдые нормы, господствующие в жизни общественной и устанавливающие в ней гармонию, подобную той, какая отмечена в природе. Подобные нормы Климент обнаруживает в ветхозаветных законах о Богослужении и в установленной Апостолами церковной организации, а также Богослужебном чине (см. I Cor. XL-XLI и далее). Подобным образом он рассуждает и об отдельно взятом человеке, рассматривая материальное тело как позитивную иллюстрацию, жизнь которого также должна быть совершенным выражением Божьей воли. Последняя одна является руководящей силой христианской жизни (см. XXXVII.)

## **2.2 Подражание Христу как основной принцип христианского аскетизма.**

Митрополит Иларион Алфеев в своей книге «Таинство веры» указывает, что по своему первоочередному замыслу монашество является подражанием образу жизни Христа. «Евангельский Христос, - поясняет он, - открывается нам как идеал совершенного монаха: Он не женат, свободен от родственных привязанностей, не имеет крыши над головой, странствует, живёт в добровольной нищете, постится,



проводит ночи в молитве»<sup>136</sup>. Таким образом, монашество, согласно митрополиту Илариону, - это стремление в максимальной степени приблизиться к тому идеалу, который явил в Своей земной жизни Спаситель<sup>137</sup>. Уподобление, подражание, или следование Христу, согласно исследованию С.М.Зарина, является содержанием и целью религиозно-нравственного совершенствования христианина. Мистический момент является основным, но не исчерпывающим средством усвоения праведности Христовой. Наряду с этим должно осуществляться и действительное уподобление Христу в области нравственной жизни христианина. Чаще всего это осуществляется путём сознательного самоотверженного подвига, совершаемого верующим при помощи благодати Божией<sup>138</sup>. Здесь можно также привести слова Фомы Кемпийского, размышляющего о сущности монашеской жизни: «Наружный обычай и пострижение немного значит; - пишет Фома в Первой книге «О подражании Христу», - «но изменение нравов и внутреннее умерщвление страстей - вот что совершает истинного монаха».<sup>139</sup> (I. XVII. 2) Пастор Дитрих Бонхёффер, размышляя о воплощении пришёл к выводу, что христианская жизнь строится по определённому образцу. По его мнению «Иисус не только делился идеями, правилами, принципами жизни – Он жил среди своих учеников и таким образом показывал им, как надо жить, какую жизнь предназначил для нас Бог»<sup>140</sup>.

### 2.2.1 Подражание Христу в творениях Апостолических Отцов.

Следование за Христом было одним из главных постулатов нравственного учения Апостолических Отцов, сотериология которых, согласно протоиерею Иоанну Мейендорфу, основывалась на учении о телесности Спасителя и потому не ограничивалась лишь соблюдением нравственного закона. «Но – как Спаситель полностью и реально воспринял человеческую участь, так и они должны были сознательно уподобиться Его жизни и особенно страстям и смерти»<sup>141</sup>. Принцип, провозглашённый Спасителем в Нагорной проповеди: «Итак будьте совершенны,

---

<sup>136</sup> Иларион (Алфеев), митрополит. Таинство веры: введение в Православное богословие / Серия: Религия. Золотой фонд христианства – митр. Иларион (Алфеев) – 7 издание. – М.: Эксмо, 2010 г. С. 240.

<sup>137</sup> См. там же.

<sup>138</sup> См. Святые Отцы и Учителя Церкви в исследованиях православных учёных: С.М.Зарин. Аскетизм по Православно-христианскому учению. – М.: Поломник, 1996 г. С. 65.

<sup>139</sup> Фома Кемпийский. О подражании Христу. / Пер. с латин. К.П.Победоносцева. -- Рим-Люблин: Fondazione Giovanni Paolo II, 1992 г. С. 24

<sup>140</sup> Метаксас Э. Дитрих Бонхёффер: Праведник мира против Третьего Рейха: пастор, мученик, пророк, заговорщик. / Серия: Биография века. – М.: Издательство Эксмо, 2012 г. С.155

<sup>141</sup> Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. – Нью-Йорк: R.V.R, 1985 г. С. 19.

как совершен Отец ваш Небесный» (Мф.5:48), призывает учеников стать детьми Божьими через уподобление Сыну, Который явил в этом мире образ совершенного Отца. Игнатий Антиохийский в Послании к Филадельфийцам скажет об этом следующим образом: «будьте подражателями Иисусу Христу, как и Он Отцу Своему». (Philad. VII).

Несколько в ином ключе пишет о подражании Климент Римский. В Первом Послании к Коринфянам Климент не ограничивается только стремлением призвать к порядку возмутителей мира в церкви, но вместе с тем даёт цельный образ истинно христианского поведения, богато иллюстрированный примерами благочестия из Ветхого Завета. Так, например, Климент увещевает подражать пророкам в их аскетическом образе жизни: «Будем подражать и тем, которые скитались в козьих и овечьих кожах, проповедуя о пришествии Христовом: разумеем пророков Илию, Елисея и Иезекииля, а также и тех, которые получили свидетельство». (I Cor. XVII). О подражании Христу написано Климентом в ключе церковной дисциплины: Христос принадлежит смиренным, а не тем, которые возносятся над верующими в Него. В Себе Самом, в Своей земной жизни Христос дал образец величайшего смирения. «Видите, возлюбленные, какой дан нам образец: ибо если Господь так смирил Себя, то что должны делать мы, которые через Него пришли под иго благодати Его?» (XVI.) Далее Климент предлагает быть в единстве с христианами, которые подобно пророку Даниилу в Вавилоне, подобно Азарии, Мисаилу и Авденаго переносят скорби за веру и остаются верны Богу даже перед лицом мученичества: «Таким примерам и мы должны подражать, братья. Ибо написано: "прилепитесь к святым; ибо прилепляющиеся к ним освятятся". И опять в другом месте сказано: "с мужем невинным будешь невинен, и с избранным будешь избран, а с развращенным развратишься". Итак, присоединимся к невинным и праведным, они-то суть избранные Божий» (XLVI). В этом Климент Римский обнаруживает большое сходство с проповедью Апостола Иакова Праведного, брата Господня, указавшего верующим на пример ветхозаветных пророков, которым следует подражать. «В пример злострадания и долготерпения возьмите, братия мои, пророков, которые говорили именем Господним». (Иак.5:10) Однако Климент не заиклен только на примерах подвижничества Ветхого Завета. Для него как никогда

актуален пример Апостолов и его современников: «Но оставив древние примеры, перейдем к ближайшим подвижникам: возьмем достойные примеры нашего поколения. По ревности и зависти величайшие и праведные столпы [Церкви] подверглись гонению и смерти. Представим перед глазами нашими блаженных апостолов... К этим мужам, которые вели святую жизнь, присоединилось великое множество избранных, также из-за зависти претерпевших многие поругания и мучения и оставивших для нас прекрасный пример» (I Cor. V-VI). Итак, для Климента Римского подражание Христу – это, прежде всего, подражание делам Божиим, о которых он пишет следующее: «Познаем также, что все праведные украсились добрыми делами; и Сам Господь радовался, украсив Себя делами. Имея такой пример, без лени последуем воле Его, и всюю силою будем творить дело правды». (I Cor. XXXIII). Завершает Климент своё Послание не менее красноречивым увещанием к подражанию: «Итак, справедливо, - следуя столь великим и многим примерам, - склонить выю и занять место послушания, дабы успокоившись от суетного волнения, достигли мы в истине предлежащей нам цели без всякого позора» (I Cor. LXIII.). Интересным может оказаться замечание, что призыв верующих к подражанию Апостолам и святым в аскетической литературе станет довольно распространённым методом утверждения, что постулируемое учение аскетизма вполне по силам человеку. Например, данный метод применяется Фомой Кемпийским в своём произведении «О подражании Христу». Фома пишет: «Смотри на живые примеры святых отцов, в ком просияло истинное совершенство, и увидишь, как бедно и по истине ничтожно то, что мы делаем. (...) О, как велика была горячность у всех иноков в начале святого их учреждения! Какое возросло благоговение в молитве, какое соревнование в добродетели, какая строгость жизни! Каким цветом процвело во всех под правилом благоговение и послушание! Еще свидетельствуют оставшиеся следы, что были то мужи по истине святые и совершенные, преодолевшие мир такую крепкую бранью. А ныне уже тот непременно почитается великим, кто не сделался нарушителем, кто мог с терпением понести то, что на себя принял». (I. XVIII. 1-5.)

В отличие от Климента Римского, Игнатий Антиохийский пользуется несколько иными посылками к увещанию христиан подражать Господу. Он хвалит Ефесян за

то, что те в лице епископа Онисима, «мужа несказанной любви», стали подражателями Богу в посещении его как узника за веру, и оказали ему финансовую помощь на пути в Рим (Eph. I). Нечто подобное он скажет и Траллийцам в отношении их епископа Поливия (Tral. I), а в Послании к Смирнянам поставит в пример Вурра, которого Смирненяне послали вместе с Игнатием и некоторыми Ефескими братьями: «О, если бы все подражали ему, так как это истинно образец служения Богу» (XII). Ниже, в Послании к Ефесянам, Игнатий будет призывать христиан молиться за врагов, терпеть убыток там, где это необходимо, быть снисходительными и тем самым быть подражателями Господу. «Пусть кто-нибудь более потерпит неправду, понесет убыток, подвергнется уничтожению, только бы не нашлось в вас какого-либо плевела дьявольского, но все вы во всякой чистоте и целомудрии пребывали во Иисусе Христе телесно и духовно» (X). В Послании к Магnezийцам Игнатий обличает христиан склонных перенимать иудейские традиции и жить согласно им. Он пишет, что если Христос «будет подражать нам по делам нашим, то мы погибли. Посему, сделавшись Его учениками, научимся жить по-христиански. Ибо кто называется другим, а не этим именем, тот не Божий». (X). Однако только в своём мученичестве за Христа Игнатий Антиохийский видит подлинный идеал подражания страданиям Господним. В Послании к Римлянам он напишет: «Дайте мне быть подражателем страданий Бога моего. Кто сам имеет Его в себе, тот пусть поймет, чего желаю, и окажет сочувствие мне, видя, что занимает меня». (VI).

Взгляд на мученичество как на идеал подражания Христу присущ не только Игнатию Антиохийскому, но и Поликарпу Смирнскому, который в Послании к Филиппийцам о Христе напишет: «Будем подражателями Его терпения; и если будем страдать за имя Его, - прославим Его. Ибо такой образ Он представил нам в Самом Себе, и мы уверовали этому» (VIII). Однако в отличие от Игнатия, для которого уподобление Христу есть уподобление Его страданиям и мученической смерти, Поликарп рассматривает ряд добродетелей, которые так же способны уподобить верующего Господу: «Стойте в этих добродетелях и следуйте примеру Господа: будьте тверды и непоколебимы в вере, храните братство во взаимной любви и единении истины, оказывайте друг другу кротость Господа, никого не презирая.

Когда можете благотворить, не откладываете этого, ибо "милостыня избавляет от смерти". Все будьте уступчивы друг другу, чтобы "поведение ваше было безупречно среди язычников", и таким образом и вы получили похвалу за свои добрые дела и имя Господне не подверглось из-за вас хулению. Горе же тому, кем хулится имя Господне! Итак, всех учите умеренности и воздержанию, в котором, впрочем, вы и живете». (X).

### 2.2.2 Подражание Христу в Писаниях Нового Завета.

Следование за Христом в аскетической литературе чаще всего рассматривается в понятии «подражания Христу»<sup>142</sup>, учения, близкого Апостолам в достижении ими совершенства заповеданного Христом (Мф.5:48; 1Пет.2:21; 1Кор.4:16). В Евангелии Иисус призывает своих последователей отвергнуть себя, взять свой крест, и следовать за Ним (Мк.8:34), исполняя это, Апостолы оставили всё и последовали за Господом (Мф.19:27; Лк.5:11). Следует отметить, что в этих текстах прямо не говорится о подражании Христу. И только в Евангелии от Иоанна Господь Иисус прямо говорит о подражании Себе: «Ибо Я дал вам пример, чтобы и вы делали то же, что Я сделал вам». (Ин.13:15) Принцип, провозглашённый Спасителем в Нагорной проповеди: «Итак будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф.5:48), призывает учеников стать детьми Божьими через уподобление Сыну, Который явил в этом мире образ совершенного Отца. Подобный мотив встречается на страницах Евангелий, когда Сын Божий указывает молодому юноше на путь совершенства, которым Тот следует Сам: «если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною». (Мф.19:21) Этот же мотив обнаруживается и в 1 Соборном Послании Святого Апостола Петра, который пишет: «Как послушные дети, не сообразуйтесь с прежними похотями, бывшими в неведении вашем, но, по примеру призвавшего вас Святого, и сами будьте святы во всех поступках. Ибо написано: будьте святы, потому что Я свят». (1Пет.1:14-16) «Ибо вы к тому призваны, потому что и Христос пострадал за нас, оставив нам пример, дабы мы шли по следам Его». (1Пет.2:21)

---

<sup>142</sup> См. наприм. Сидоров А. И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. / Ред.: В.С.Горсков, А.Н.Сыщикова. -- М.: Православный Паломник, 1998 г. С. 27.

Пастырям Святой Апостол Пётр напишет особо: «Пасите Божие стадо, какое у вас, надзирая за ним не принужденно, но охотно и богоугодно, не для гнусной корысти, но из усердия, и не господствуя над наследием Божиим, но подавая пример стаду». (1Пет.5:2,3) Святой Апостол и Евангелист Иоанн Богослов в 1 Соборном Послании о подражании Христу скажет следующее: «Кто говорит, что пребывает в Нем, тот должен поступать так, как Он поступал». (1Ин.2:6) «Любовь до того совершенства достигает в нас, что мы имеем дерзновение в день суда, потому что поступаем в мире сем, как Он». (1Ин.4:17). В пастырском Послании старец Иоанн напишет Гаию: «Возлюбленный! не подражай злу, но добру. Кто делает добро, тот от Бога; а делающий зло не видел Бога». (3Иоан.1:11)

Святой Апостол Павел неоднократно призывает в своих письмах: «Посему умоляю вас: подражайте мне, как я Христу». (1Кор.4:16; ср. 1Кор.11:1) «И вы сделали подражателями нам и Господу, приняв слово при многих скорбях с радостью Духа Святаго, так что вы стали образцом для всех верующих в Македонии и Ахаии». (1Фес.1:6,7) «Ибо вы, братия, сделали подражателями церквам Божиим во Христе Иисусе, находящимся в Иудее, потому что и вы то же претерпели от своих единоплеменников, что и те от Иудеев». (1Фес.2:14) «Ибо вы сами знаете, как должны вы подражать нам; ибо мы не бесчинствовали у вас». (2Фес.3:7) «Не потому, чтобы мы не имели власти, но чтобы себя самих дать вам в образец для подражания нам». (2Фес.3:9) «Итак, подражайте Богу, как чада возлюбленные». (Еф.5:1) «Подражайте, братия, мне и смотрите на тех, которые поступают по образу, какой имеете в нас». (Фил.3:17) «Иисус Христос во мне первом показал все долготерпение, в пример тем, которые будут веровать в Него к жизни вечной». (1Тим.1:16) «Дабы вы не обленились, но подражали тем, которые верою и долготерпением наследуют обетования». (Евр.6:12) «Поминайте наставников ваших, которые проповедывали вам слово Божие, и, взирая на кончину их жизни, подражайте вере их». (Евр.13:7)

### **2.3 Формы подражания Христу в истории Церкви, в трудах Апостолических Отцов и в Священном Писании.**

Стоит отметить, что «Подражание Христу» принимало разные формы в истории Церкви. Например, в одном из исследований Церковного права В.А.Ципин

пишет о возрасте, когда согласно канонам Трульского Собора и канонам Василия Великого был возможен постриг в монашество. Каноны позволяют принимать для приготовления к постригу десятилетних (40 прав. Трулл. Соб.), а для произнесения самих обетов — семнадцатилетних (18 прав. Вас, Вел.). В России же в синодальную эпоху государственное законодательство позволяло постриг мужчинам не ранее 30 лет от рождения, а женщинам — 40 лет. Из этого закона допускались и отступления, но при рассмотрении ходатайств Святейшим Синодом. На учащихся духовных семинарий и академий этот возрастной ценз не распространялся. Им позволялось принимать постриг в 25 лет. Не распространялся возрастной ценз и на вдовых священников<sup>143</sup>. Основанием для такого ценза, как не странно, является то, что Евангелист Лука указывает приблизительный возраст Господа Иисуса Христа, когда Тот начал общественное служение. Лука пишет, что Он «был лет тридцати». (Лк.3:23) Обыкновенно в этом возрасте, как в возрасте полной зрелости, левиты вступали в отправление своей должности. (Чис.4:3,23) Отсюда можно вывести, что русское монашество в синодальный период России оказалось гораздо ближе к идеалу Священного Писания. Но это не совсем так, поскольку в Евангелии от Иоанна есть предпосылки к тому, чтобы полагать возраст Христа между сорока и пятидесятью годами.

Иудеи говорят Господу: «Тебе нет еще пятидесяти лет». (Ин.8:57) В другом отрывке Святой Апостол Иоанн Богослов пишет, как Спаситель сравнивает Свое Тело, а на самом деле жизненный путь, - с Иерусалимским храмом строившимся «сорок шесть лет» (Ин.2:20). Религиозным учителем в древнееврейском обществе считали лишь того, кто достиг не менее чем пятидесятилетнего возраста. Подтверждением этому служит и свидетельство Иринея Леонского ученика Поликарпа, знавшего людей, которые воочию видели Иисуса Христа. Иринея заявляет что Спасителю было около пятидесяти лет, когда Он начал учить людей (См. Irin. Haer. II.22.5.).

Что касается Апостольского века, то из Первого Послания Апостола Павла к Тимофею, где говорится: «Никто да не пренебрегает *юностью твоею (Курсив наш)*; но будь образцом для верных в слове, в житии, в любви, в духе, в вере, в чистоте».

---

<sup>143</sup> См. Ципин В.А. Церковное право. Ч. II. Состав и устройство Церкви: Монашество, монастыри: пострижение. - <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/22c/cipin/eccllaw/90.html> , 11.14.2013 г. - Православие и современность: Информационно-аналитический портал Саратовской епархии РПЦ: Электронная библиотека.

(1Тим.4:12) Из этого текста послания Апостола к епископу города Ефеса становится очевидным, что существовал прецедент по возрастному цензу для пресвитера-епископа, который посвящал себя служению Церкви, а следовательно и подвижничеству, связанному с нравственным обликом служителя Христова. Как замечает А.П.Лопухин, «Тимофей был сравнительно молодой человек: во время написания послания ему было около 38-ми лет»<sup>144</sup>. Примечательно, что подобный вопрос не утратил своей актуальности и во времена Апостолических Отцов. Например Игнатий Антиохийский в Послании к Магнезийцам заостряет внимание на возрасте епископа Дамаса, когда пишет: «вам надобно не пренебрегать возрастом епископа, а, по силе Бога Отца, оказывать ему всякое уважение, как я заметил во святых пресвитерах ваших, что они не смотрят на видимую молодость его, а как богомудрые, повинуются ему, впрочем, не ему, но Отцу Иисуса Христа, епископу всех». (Mag. III.).

Поликарп Смирнский был достаточно серьёзно заинтересован в вопросе воспитания юношества в Церкви. В его Послании к Филиппийцам даются особые наставления диаконам, юношам и девам, которые все должны быть непорочны во всём; юноши должны покоряться пресвитерам и диаконам, а девы должны жить с непорочною и чистою совестью. (см. Phil.V.) Как видно, возраст, когда христианину во времена Апостолических Отцов дозволялось посвятить себя подвижничеству остаётся неизвестным. Можно предположить, что возраст и не имел решающего значения в этом вопросе. Однако всё же следует отметить, что Евангелист Лука не зря указал возраст Иисуса Христа, который мог служить возрастным ориентиром для стремящихся подражать Господу в Его земной жизни. Подобным образом и Апостол Павел напишет в Послании к Ефессянам: «И Он поставил одних Апостолами, других пророками, иных Евангелистами, иных пастырями и учителями, к совершению святых, на дело служения, для созидания Тела Христова, доколе все придем в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова (*Курсив наш.*); дабы мы не были более младенцами, колеблющимися и увлекающимися всяким ветром учения, по

---

<sup>144</sup> Толковая Библия или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета 3. / С иллюстр. Издание приемников А.П.Лопухина. – Петербург, 1911 г. Бесплатное приложение к журналу «Странник» за 1911 г. / Новый Завет. - Том XI. - (1 Тим.4:12). С. 399.



лукавству человек, по хитрому искусству оболъщения, но истинною любовью все возвращали в Того, Который есть глава Христос». (Еф.4:11-15)

### **2.3.1 Девство или христианское безбрачие в Священном Писании и в трудах Апостолических Отцов.**

Девство, как и воздержание от брачной жизни, является одной из основных форм подражания Христу. Существуют исследования, позволяющие увидеть указание на практику безбрачия в текстах Ветхого Завета. Так, например, В.Никитин и И.Баранов, видят указание на девство, как воздержание от брака в истории, повествующей о безбрачии пророка Иеремии<sup>145</sup>. Нередко прообразы девства христианские богословы видят даже в бесплодии жён ветхозаветных патриархов<sup>146</sup>. По словам В.М.Лурье, связывающего происхождение монашества в ее концептуальном аспекте с двумя идеями — *девственного жития* вообще и *жития, обособленного от людей*, в частности, «во времена великих пророков Ветхого Завета идеал девственного жития уже существовал»<sup>147</sup>. Однако в эпоху, непосредственно предшествовавшую Христову пришествию во плоти (со II в. до Р. Х.), идеал девства стал безусловно преобладающим. Ветхозаветная Церковь, - по словам В.М.Лурье, - осознала, что она живет в мессианские времена, еще прежде пришествия Мессии и даже прежде Его Предтечи. Именно это сознание пробудило к жизни религиозные движения есеевского типа. Все они были мессианскими и имели много общего в основных своих принципах, хотя и не все содержали то учение о Мессии, которое позволило бы им признать Его во Христе<sup>148</sup>.

Самое начало Евангелия от Луки отмечено противопоставлением девственного зачатия Марии и естественного зачатия Елисаветы (см. Лк.1:5-79). Зачатие Елисаветы отмечено маловерием её мужа, священника Захарии, отца Иоанна Крестителя (см. Лк.1:5-25), и потому контраст между естественным зачатием и девственным положением Марии в Евангелии нравственно усиливается (см.

---

<sup>145</sup> См. Католическая энциклопедия. Том I. / Ред.-изд. совет: о. Григорий Церох, В.Л.Задворный, И.В.Баранов и др. – М.: Издательство Францисканцев, 2002 г. С. 379

<sup>146</sup> Словарь Библейского Богословия: под редакцией Ксавье Леон-Дюфруа. – Киев-Москва: Кайрос, 1998 г. С. 42.

<sup>147</sup> Лурье В.М. Призвание Авраама. Идея монашества и ее воплощение в Египте: Т. 1. - СПб.: Алетейя, 2000 г. - [http://krotov.info/libr\\_min/l/lurye/avraam2.html](http://krotov.info/libr_min/l/lurye/avraam2.html) , 11.12.2012 г. - Монашество прежде монашества: 1.2. - Девственное житие и житие обособленное как нормы христианской жизни.

<sup>148</sup> См. там же

Лк.1:26-38). Ко всему прочему при встрече с Девой Марией в словах Елисаветы читается явное предпочтение положения Марии перед своим собственным (см. Лк.1:39-56). В повествовании Луки предпочтение безбрачного брачному состоянию, возможно, отражается и в подчинённом отношении к Иисусу некоторых женщин, среди которых упоминается Мария Магдалина, из которой вышло семь бесов, Иоанна, жена Хузы, домоправителя Иродова, и Сусанна, и многие другие, которые служат Христу именем своим (см. Лк.8:1-3). Следует отметить, что, несмотря на своё девство, Мария всё же сочеталась браком с Иосифом, ставшим приёмным отцом Иисуса (см. Мф.1:18-25). Но развитие последующего повествования выходит и за эти рамки. Например, в Евангелиях нигде не содержится указаний на брак Иоанна Крестителя или Самого Иисуса, а возможной подготовкой для восприятия этого феномена являются люди отмеченные печатью Духа Святого и удостоившиеся видеть Господа: Симеон и Анна пророчица, дочь Фануилова, от колена Асирова, достигшая глубокой старости, прожив с мужем от девства своего семь лет, вдова лет восьмидесяти четырех, которая не отходила от храма, постом и молитвою служа Богу день и ночь. (Лк.2:25-38)

Развитие идей девства и вдовства шли рука об руку в истории Церкви, особенно в самом своём начале. Достаточно привести фрагмент из Послания Поликарпа Смирнского к Филиппийцам, где уже в самом начале на фоне учения о семейных взаимоотношениях христиан выделяются вдовы, которых Поликарп объявляет «жертвенником Божиим». «Будем сперва учить самих себя поступать по заповеди Господней; а потом учите и жен ваших, чтобы они пребывали в данной им вере, любви и чистоте, чтобы любили мужей своих со всею искренностью и всех других, равно со всем целомудрием, и детей будем воспитывать в страхи Божиим; *будем учить* вдов, чтоб они, здраво судили о вере Господней, предстательствовали непрестанно за всех, удалялись всякой клеветы, злоречия, лжесвидетельства, сребролюбия и всякого порока, и знали, что они - жертвенник Божий.» (Phil.IV).

Иустин Мученик в I Апологии напишет об известной ему ранней Церкви: «Есть много мужчин и женщин, лет шестидесяти и семидесяти, которые, из детства сделавшись учениками Христовыми, живут в девстве; и я готов указать таких из всякого народа. Нужно ли мне говорить о бесчисленном множестве тех, которые обратились от распутства и научились целомудрии?». (I Apol. I, 15.) Составители

«Всемирной энциклопедии» выражают мнение, что безбрачие среди христиан ранней Церкви возникло в связи с проповедью Апостолов о последних днях. В эпоху хилиазма христиане верили в скорое наступление Небесного Царства, в котором не будет браков, потому что все люди к тому времени станут подобны ангелам. Отсюда берёт своё начало воззрение, что девство, а равно безбрачие верующих – это знаки эсхатологической напряжённости Церкви в сём веке. Они суть пророческие знамения, предвкушение и предвосхищение ангельского состояния воскресших детей Божиих (см. Лк.20:34)<sup>149</sup>. Подтверждением данного мнения может являться Второе Послание к Коринфянам приписанное Клименту Римскому, в котором автор выражает похожую мысль (см. II Cor. II, 12.).

Несколько иного мнения, нежели составители «Всемирной энциклопедии», придерживается А.П.Лебедев, по словам которого в древней Церкви «отправлялись от того положения, что церковь есть тело Христово, и, следовательно, члены церкви должны отличаться высшей чистотой, и потому чуждались брака»<sup>150</sup>. Подтверждение этому можно найти уже на страницах «Пастыря», где половое воздержание понималось как одно из условий соблюдения Первой заповеди. (см. Негм. II.1.2.), а целомудрие понималось как отсутствие сердечного пожелания чужой жены (II.4.1), причём вопросы связанные с неверностью в браке невольно могли навести читателя на мысль о воздержании от брака, поскольку последний нередко выступал как причина греха и отступления от правды Божией. Так, например, в «первом видении» осуждается грех Ерма, который заключается в вожделении, проснувшись в нём при виде телесной красоты обнажённой Роды (см. Негм. I.1.1-2). Отсюда можно сделать вывод, что подобное пожелание, учитывая брачное состояние Ерма, расценивалось автором как чуждое рабу Господню и, следовательно, призывало христиан исключить из поля своего зрения всё, что способно возбуждать сексуальное влечение.

Не секрет, что многие века именно девственность Богородицы служила христианам символом чистоты и целомудренности Вселенской Церкви. Для многих

---

<sup>149</sup> См. Всемирная энциклопедия. Христианство / Гл. ред. и сост.: М.В.Адамчик; глав. науч. ред.: В.В.Адамчик. – Минск: Современный литератор, 2004 г. - Целибат. С. 771

<sup>150</sup> Лебедев А.П. Духовенство древней Вселенской Церкви от времён апостольских до X века. – СПб.: Алетейя, 1997 г. - III. Нравственное состояние духовенства во II и III веках. С. 274-275.

даже она по сей день является своего рода примером для подражания<sup>151</sup>. В этом смысле интересными представляются рассуждения Игнатия Антиохийского, который пишет о девстве Богородицы как об одной из трёх славнейших тайн, сокрытые от диавола, и послужившие разрушению его царства (см. Eph. XIX).

Можно предположить разные гипотезы относительно девства и безбрачия Сына Божьего. Однако вместе с Ним оно служит знаменем пришествия Нового Завета в историю древнего Израиля и всего мира. Иустин Мученик сравнивает высокую мораль христианского Бога с аморальным поведением языческих богов<sup>152</sup>. Отсюда можно предположить, что телесное девство Сына Божьего являлось знаменем нравственной чистоты для всего тогдашнего языческого мира. Ни один еврей не выразил даже тени подозрения в сексуальной чистоте Иисуса. Никто из иудеев открыто или косвенно не обвинял Иисуса в блудодеянии, но и никто не сомневался в Его телесных способностях для жизни в браке. Согласно Торе, и жертва, и первосвященник не должны иметь телесного изъяна (см. Лев.21:17-24; 22:21; Втор.15:21).

Согласно учению о Спасении, христианину следует быть абсолютно уверенным, что Сын Божий по своей человеческой природе был настоящим мужчиной со всею присущей Ему сексуальностью и склонностью к брачной жизни. Телесно в Нём не было никакого недостатка. Утверждать обратное в отношении человеческой природы Спасителя, значит подвергнуть сомнению Его достоинство как Первосвященника, и полную непорочность как Агнца Божьего. Одним словом, это значит отвергнуть совершенство принесенной Иисусом жертвы<sup>153</sup>. Вероятно поэтому одним из важных мотивов в сотериологии Игнатия Антиохийского

---

<sup>151</sup> См. подробнее об этом у Католического святого Хосе-мария Эскрива. Друзья Божии. / Матерь Божия – Матерь наша. Проповедь, произнесённая 11.10.1964 г. С. 343-362. – *Прим. наше*

<sup>152</sup> «Во вторых, мы, люди из всякого народа, прежде также поклонялись Дионису, сыну Семелы, и Аполлону, сыну Латоны, о любовных действиях которых и говорить стыдно, также Прозерпине и Афродите, пришедшим в неистовство из-за Адониса, коих и таинства вы отправляете, или Эскулапию или кому-либо из других так- называемых богов. А ныне, хотя б и смерть угрожала за это, мы чрез Иисуса Христа презрели всех их и посвятили себя нерожденному и безстрастному Богу, Который- мы убеждены- не сходил по нечистой страсти к Антиопе и другим женщинам, или к Ганимеду, не имел нужды в освобождении своем при помощи, полученной чрез Фемиду от сторукого гиганта, и не старался за это, чтоб ее сын Ахиллес в отмщение за свою любовницу Бризеиду погубил множество эллинов. Жаль нам тех, которые верят этим басням; мы признаем их делом демонов». Антология. Ранние отцы Церкви. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1988 г. С. 295.

<sup>153</sup> См. Мюллер Д. Т. Христианская Догматика. – Минск: Фонд Лютеранское наследие, 1998 г. - Учение о Христе: 3. Учение о истинной человеческой сущности Христа. С. 306-313.

является образ жизни Христа во плоти, который приводится им, как пример телесной чистоты для подражания. Обращаясь к Ефесянам он пишет: «...постараемся быть подражателями Господа. Пусть кто-нибудь более потерпит неправду, понесет убыток, подвергнется уничтожению, только бы не нашлось в вас какого-либо плевела дьявольского, но все вы во всякой чистоте и целомудрии пребывали во Иисусе Христе *телесно* (*Курсив наш.*) и духовно». (Eph. X) В Послании к Траллийцам Игнатий выражает тревогу относительно еретических учителей, желающих осквернить чистоту Тела Христова - Церкви, но тут же успокаивает своих читателей, указывая, что нечистые еретики не в силах осквернить чистоту их общины. «Кто внутри алтаря, тот чист, а кто вне его, тот не чист, то есть, кто делает что-нибудь без епископа, пресвитерства и диакона, тот нечист совестью.» (VII). Климент Римский в Первом Послании к Коринфянам о телесной чистоте как о плоде воздержания напишет: «Чистый по плоти пусть не превозносится, зная, что есть другой, дарующий ему воздержание.» (XXXVIII) Эти слова довольно близко перекликаются со словами Игнатия Антиохийского в Послании к Поликарпу Смирнскому: «Кто может в честь Господа плоти пребывать в чистоте, пусть пребывает без тщеславия. Если же станет тщеславиться, то погиб; а если будет почитать себя больше епископа, то пропал совершенно. А те, которые женятся и выходят замуж, должны вступать в союз с согласия епископа, чтобы брак был о Господе, а не по похоти». (Pol. V.) В последнем пункте интересна возможность совпадения мнения католического кардинала Йозефа Хёффнера со словами Игнатия Антиохийского относительно человеческой возможности «окончательно, бесповоротно решиться быть верным Христу в браке или безбрачии»<sup>154</sup>. Человек может не обладать от природы даром безбрачия, однако, по словам Климента Римского, безбрачие можно обрести как дар через призывание имени Божьего. «Всевидящий Бог и Владыка духов и Господь всякой плоти, избравший Господа Иисуса Христа и через Него нас в народ избранный, да даст всякой душе, призывающей великое и святое имя Его, веру, страх, мир, терпение, великодушие, воздержание, чистоту и целомудрие в благоугождение имени Его через Первосвященника и Ходатая нашего Иисуса Христа.» (I Cor. LXIV)

---

<sup>154</sup> См. подробнее Хёффнер Й., кардинал. Христианское социальное учение. – М.: Культурный центр: Духовная Библиотека, 2001 г. С. 126.

### 2.3.2 Пост.

В библейском рассказе Бог даёт мир человеку как пищу для тела, и это значит, что мир, как и пища – дар Божий – данный человеку для того, чтобы он жил; но жизнь-то сама не в пище и не в зависимости от мира, а в Боге. Именно здесь возникает смысл христианского телесного поста как воздержания от пищи. Человек жив Богом, но он ест, чтобы жить и в своей пище приобщается смертному, поскольку нет в пище жизни как таковой. Ведь на самом деле человек питается тем, что умерло – мясом убитых животных и увядающей, оторванной от своих корней растительностью; человек ел, чтобы жить, а стал жить, чтобы есть, и в этом дурном и порочном круге заключен страшный детерминизм человеческой жизни.

В книге Деяний Святых Апостолов евангелист Лука отмечает связь практики поста и молитвы с действием Святого Духа, Который призывает на особое, апостольское служение Варнаву и Павла (Деян.13:2,3), противопоставших Вариисусу, Елиме волхву, в доме проконсула Сергия Павла (Деян.13:6-12). Очевидна связь некоторых форм поста и молитвы в христианской аскетике с некоторыми установлениями Ветхого Завета (Ис.58:5-7). Уже в Послании Варнавы намечается путь для христологического понимания ветхозаветных текстов, как например видение того что в ветхозаветном посте присутствует указание на напоение Христа уксусом и желчью (VII-VIII). Согласно синоптическим Евангелиям пост и молитва — это необходимые условия для противостояния силам зла (Мф.17:21; Мк.9:29), а у Ерма – это ещё и средства для правильного понимания смысла Священного Писания (см. Нерг.I.2.2), причём у Ерма пост – это не столько воздержание от пищи, сколько воздержание от греха. (Ш.5.)

Сам Спаситель освящает практику поста Своим сорокодневным воздержанием от пищи в Иудейской пустыне, на что прообразовательно указывает история Ветхого Завета, а именно сорокодневный пост Моисея на горе Синай, где он получил скрижали Завета (Исх.34:28; Втор.9:9,18). Память о крестной смерти Господа Иисуса Христа актуализировалась во время поста для Апостолов (Мф.9:15; Мк.2:20; Лк.5:35) а для последующих поколений христиан во время Великого Поста перед Пасхой. Ко всему прочему пост связан не только с покаянием, когда человек вынужден отказываясь от пищи посыпать голову пеплом и облачаться во

вретище<sup>155</sup>, но также и с радостью спасения, служащей прообразом поста новозаветного (Зах.8:19, ср. Мф.6:16-18).

В Ветхом Завете пост – это не только проявление смирения и покаяния в грехах, но и одновременно символ смерти, поскольку всякий грех наказывается смертью. Связанный с воздержанием от употребления пищи и устранением от полового сожителства с женой (Исх.19:14,15), пост обладает ещё и глубоким символическим содержанием. Воздержание от пищи и от полового сожителства являются знаками мёртвости человека, который одевается во вретище, в грубую холщёвую ткань, в которую чаще всего заворачивали мертвеца; посыпает голову пеплом, означая погребение, и отказывается от пищи, поскольку мертвец в ней не нуждается, как не нуждается он и в сожителстве с женщиной. В Новом Завете эти внешние знаки покаяния обретают новое значение и становятся символами распятия и погребения кающегося грешника вместе с Христом. Эта глубокая связь покаяния и отречения от мира подмечена у Фомы Кемпийского в Первой книге «О подражании Христу» и выражена следующим образом: «Когда человек сокрушен совершенно, тогда целый мир тяжок ему и горек». (I. XXI. 4).

Пост в христианской аскетике это символ умирания грешника для мира и также прообраз возвращения к первоначальному акту Божественного творения, в радость мира, чтобы умерев для греха жить уже в Боге. В посте, сопровождаемом молитвой, Церковь благодарит Бога за великий дар избавления от рабства греху, за возможность наследовать Царство Небесное. Для некоторых исследователей связь поста с радостью спасения настолько сильна, что, протоиерей А.Шмеман замечает: «пост - это не только воздержание от еды, не мрачный аскетизм, не гнушение миром и землёй, его настоящая цель: восстановить в себе то видение жизни, которое всё время заглушается жизненной суетой, и видение это светлое, любовное и радостное, а не мироотрицающее»<sup>156</sup>. Эту глубокую связь покаянного и радостного поста, можно проследить на основании краткого практического наставления ранней Церкви, приводимого в Дидахе или Учении двенадцати Апостолов, где имеются указания на то, что перед принятием Крещения постился не только крещаемый, но и тот, кто совершал Крещение. «А пред крещением пусть постятся крещающий и крещаемый и, если могут, некоторые другие, крещаемому же повели поститься

<sup>155</sup> Библейская энциклопедия: путеводитель по Библии. – Российское Библейское Общество, 1998 г. С. 119.

<sup>156</sup> Шмеман А. Исторический путь Православия. - М.: Книжный Клуб Книговец, 2010 г. С. 456.

наперед один или два дня». (VII) Помимо этого Дидахэ содержит в себе ясное указание на время, когда пост регулярно выдерживался христианином. «Посты же ваши да не будут с лицемерами, ибо они постятся во второй и пятый день недели. Вы же поститесь в четвертый и шестой». (VIII)

### 2.3.3 Молитва

Произведение Фомы Кемпийского о подражании Христу можно разделить на две части, одна из которых, начинающаяся с третьей книги и до конца четвёртой, посвящена молитве, записанной в форме диалога Фомы с Господом Иисусом<sup>157</sup>. Молитва не может быть теорией, хотя о ней можно писать, разлагать на составные части и так далее, но от этого будет мало пользы, если конечной целью не является практика глубокой, личной молитвы. Жак Лёв, в книге «Великие учителя молитвы», пишет что «молитва, прежде чем облечься словами или остаться молчаливой, прежде чем стать возгласом или шепотом, тысячелетним псалмом или свободным вдохновением, вырывающимся из сердца, есть предстояние перед Богом».<sup>158</sup> В каком-то смысле Жак Лёв повторяет известное учение Игнатия Антиохийского о том, что Бога можно исповедовать в молитве не только словами, но и молчанием: «Лучше молчать и быть, нежели говорить и не быть. Хорошее дело учить, если тот, кто учит, и творит. Поэтому один только Учитель, Который сказал и исполнилось; и то, что совершил Он в безмолвии, достойно Отца. Кто приобрел слово Иисусово, тот истинно может слышать и Его безмолвие, чтобы быть совершенным, дабы и словом действовать и в молчании открываться. Ничто не сокрыто от Господа, напротив и тайны наши близки к Нему. Посему будем все делать так, как бы Он Сам был в нас, чтоб мы были Его храмами, а Он был в нас Богом нашим, как Он и действительно есть, и некогда явится пред лицом нашим, потому мы справедливо и любим Его.» (Eph.XV). Возможно, слова Игнатия закладывают основание для развития впоследствии представления о созерцательной молитве, что вероятно выразилось так же и в аскетической практике «молчальников», монахов-подвижников, давших обет длительного, иногда пожизненного молчания.

<sup>157</sup> См. Фома Кемпийский. О подражании Христу. / Пер. с латин. К.П.Победоносцева. -- Рим-Люблин: Fondazione Giovanni Paolo II, 1992 г. С. 61 и далее

<sup>158</sup> Лев Жак. Великие учителя молитвы. / Пер. с фр. - Брюссель: Жизнь с Богом, 1986. С. 5.



Однако здесь важнее не то, какие формы или злоупотребления в христианской аскетике получили поддержку себе в словах Игнатия Антиохийского о молчании, главное в них то, что здесь подчёркнута важность самой молитвы. Христиане молились всегда и, собственно, сама мысль о возможности существования Церкви без молитвы неприемлема. Мартин Лютер пишет: «Ибо должны мы знать, что вся наша защита и охрана заключается единственно в молитве».<sup>159</sup> А, по словам Франциска Сальского, «Подобно как птица, куда бы она ни полетела, везде находит воздух, так же точно, где бы мы ни были, куда бы ни пошли – везде Бог присутствует».<sup>160</sup>

Рассматривая учение о молитвенной практике в Священном Писании и в трудах Апостолических Отцов, становится очевидным, что оно развилось из разъяснений Господа Иисуса Христа и Его Апостолов, что позднее сказалось на формировании смысла и порядка молитвенной практики ранней Церкви. В Священном Писании Ветхого Завета Бог не даёт каких бы то ни было указаний о том, как совершать молитву, однако можно встретиться со множеством молитвенных примеров и узнать, как молился народ Божий до пришествия Спасителя. Господь Иисус Христос не только дал молитву, называемую по первым словам «Отче наш...», но и научил основным молитвенным принципам. Апостолы следуя заповедям Господа, - передавали их своим приемникам, о чём Павел писал Фессалоникийской церкви (2 Фес.2:15). Христиане времён Апостолических Отцов следовали этим словам, что видно из Послания Игнатия Антиохийского Магнезийцам: «старайтесь утвердиться в учении Господа и апостолов». (Mag. XIII).

Читая труды, написанные в то время, видно, что люди жили молитвой и совершали молитвы в той же практике что и Апостолы, но уже фиксировали и выделяли некоторые моменты молитвенной жизни, к примеру, предписание «Дидахе» не молиться с лицемерами и произносить молитву Господню «трижды в день». (VIII)<sup>161</sup> Развитие аскетических идей молитвенной практики можно обнаружить позднее уже в трудах учителей Церкви, которые нередко толковали молитву Господню, объясняя, зачем нужно молиться определённым образом. Например, ригористично

---

<sup>159</sup> Книга Согласия: Символические книги Евангелическо-лютеранской Церкви.- Concordia:Die Symbolischen Bucher der evangelisch-lutherischen Kirche / Под ред. д-ра Маркку Сяреля (Издание Финляндской Церкви Лютеранского Исповедания STLK ). - Lahti,Finland: Suomen Tunnustuksellinen Luterilainen Kirkko,1999 г. С. 576.

<sup>160</sup> Франциск Сальский. Руководство к благочестивой жизни. – Гродно: Грод. Рим.-Катол. Епархия, 2002 г. С. 60.  
<sup>161</sup> См. Учение двенадцати апостолов / Введение В.С.Соловьева (к изд.1886 г.). - Пер. с греч.,вводная ст. и комм. игумена Иннокентия (Павлова) / Отв. ред. А.Ровнер. - М.: Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла; Моск. гос. университет,1996 г. С. 68.

настроенный Тертуллиан писал, зачем при молитве нужно стоять: «нечестиво сидеть перед взором того, кого больше всего уважаешь и чтешь; и насколько же нечестиво делать это в присутствии Бога живого...».<sup>162</sup> Ориген, принимавший активное участие в ведении термина «аскеза» в дискурс христианской теологии, давал весьма неплохое объяснение тому, что такое «непрестанная молитва»: «Тот же, кто к своим, вызываемым обязанностями, работам присоединяет молитву, тот непрестанно молится, потому что и добродетель с исполнением заповедей равнозначительны молитве»<sup>163</sup>.

Удивительная черта Ветхого Завета заключается в том, что он говорит о молитвенной практике, не давая при этом никаких конкретных указаний. Новый Завет подчёркивает важность личностной молитвы, молитвы, в которой человек обращается к своему небесному Отцу не как к чему-то недостижимому, но как к Личности, которая желает общения и Сама выходит ему навстречу (Мф.6:8). Апостолические Отцы и христианские писатели только раскрывают и углубляют то, что можно найти в книгах Священного Писания. Если может показаться, что у них появляется нечто совершенно новое, отличное от того, что видно на страницах Библии, необходимо вспомнить - Ветхий Завет совсем не дает конкретных указаний о том, как молиться, а в Новом Завете эти молитвенные практики встречаются скорее преображёнными по содержанию, а не по форме. Возможно, авторы библейских книг, приняв от своих предков знание о том, как молиться, передавали его своим детям так же, как получили сами, т.е. устно, своим жизненным примером. Апостол Павел писал некогда христианам в Коринф: «Хвалю вас, братия, что вы все мое помните и держите предания так, как я передал вам» (1 Кор.11:2), возможно, именно в этом предании сохранилось то, благодаря чему сейчас, не подозревая и не исследуя вопрос, христиане молятся подчас не так, как прямо и ясно указано в книгах Библии, но и не противореча им.

Очевидно, что за библейскими примерами молитвенников явно стоит некая традиция. Христианская церковь, восприняв эту молитвенную традицию с молоком Матери-Церкви, в дальнейшем, выйдя за рамки иудейства, продолжала развивать её, наполняя живыми и личностными отношениями со своим Создателем, благодаря

---

<sup>162</sup> См. Тертуллиан Квинт Септимий Флорент. Избранные сочинения. : Пер. с лат. / Общ. ред. Сост., А.А.Столярова. - М.: Издательская группа «Прогресс», «Культура», 1994 г. С. 300.

<sup>163</sup> Ориген. О молитве и увещание к мученичеству. Творения / Пер. с примеч. Н.Корсунского; 2-е изд.; Репринтное издание. - СПб.: Издание книгопродавца И.Л.Тузова, 1897 г. С. 43.

искупительной жертве Христа и при Его посредничестве. Одно можно сказать уверенно, молитва – это самое первое дело веры, которое актуализирует веру христианина в живом общении с источником своей веры, т.е. с Богом. Следовательно, кто верит – тот молится. Это минимум аскетической жизни христианина, без которого вера не может стать живой, спасительной силой, способной принять благодать Святого Духа и освящаться Им.

### **Заключение.**

В заключении можно сказать, что наследие, которое сохранилось и дошло до нас от Апостолических Отцов очень незначительно. Но даже то немногое, что удастся найти, со всей очевидностью свидетельствует о жизни Церкви, позволяет увидеть практическое воплощение веры в конкретных делах и всё это происходит в условиях гонений со стороны языческого мира. Помимо внешней угрозы ещё неокрепшая Церковь уже была вынуждена бороться против набирающих силу гностических лжеучений внутри себя самой. Но именно реакция на чужеродное, пагубное присутствие ересей, позволяет нам сегодня прикоснуться к той вере, которая составляла основу жизни общины верующих.

Оценивая нравственное учение Апостолических Отцов мы видим, что большая часть нормирующих правил самоотверженного служения Господу, можно сказать граничащего с подражанием Христу в мученичестве, находятся в Посланиях Игнатия Богоносца, тогда как Дидахэ, или Учение Двенадцати Апостолов, по большей части уделяет внимание не экстремальной, а повседневной жизни Церкви. Однако то общее, что объединяет нравственное учение Игнатия и Дидахэ, это поиск верного пути к Господу для соединения с Ним. Эсхатологическая перспектива, пропитывающая сознание ранних Христиан являлась побудительным мотивом к подготовке себя перед встречей с Господом Иисусом, Который должен был прийти со дня на день. Компенсацией за каждую отсрочку пришествия Спасителя вероятно уже очень рано становится Таинство Евхаристии, в котором Господь реально, физически *уже* приходит к верующим, *но ещё не* видимым образом. Структура Дидахэ может служить подтверждением этому мнению, поскольку все практики, относящиеся к церковной дисциплине, завершаются литургической частью памятника, содержащей в себе Евхаристическое богословие. Следует отметить, что

подобная логика угадывается и у Фомы Кемпийского, последняя книга которого о подражании Христу (IV. XVII. 5) завершается именно размышлением над Таинством Евхаристии: «Разум и всякое естественное изыскание должны следовать за верою, а не предварять и не преступать ее; в сем святейшем и пресветлом таинстве вера и любовь особенно сияют и действуют сокровенными путями».<sup>164</sup>

Игнатий Антиохийский в свою очередь развивает мысль заложенную в Дидахэ и связывает смерть, своё мученичество, с Евхаристическим богословием, указывая тем самым, что именно Евхаристия придаёт ему силы не просто ждать Господа, а уподобляться Христу и идти к Нему навстречу путём мученичества. «Евхаристия есть Плоть Спасителя нашего Иисуса Христа, которая пострадала за наши грехи, но которую Отец воскресил, по Своей благодати»<sup>165</sup>, говорит Игнатий Богоносец, выступая против лжеучения докетистов. И в этом предельно простом и ёмком определении раскрывается вера христианских общин в истинное присутствие в Таинстве Святого Причастия Тела и Крови Христовых. Перед лицом страданий для антиохийского епископа встреча с Господом, реализуемая через Таинство Евхаристии, становится главным желанием, затмевающим всё остальное. «Хлеба Божия желаю, хлеба небесного, хлеба жизни, который есть плоть Иисуса Христа, Сына Божия, родившегося в последнее время от семени Давида и Авраама. И пития Божия желаю, - крови Его, которая есть любовь нетленная и жизнь вечная»<sup>166</sup>.

Возможно со временем, когда эпоха хилиазма постепенно начала отступать назад, эсхатологический акцент подготовки верующего к встрече с Господом стал смещаться на Евхаристию, которую принимали не реже одного раза в неделю, а также распространяться на смертность человека, которая могла настичь верующего либо в мученичестве, либо в любой другой момент. Вероятно, именно здесь обретается актуальность аскетического учения «О памяти смертной»<sup>167</sup>, которая постепенно стала выходить на передний план в эсхатологической

---

<sup>164</sup> Фома Кемпийский. О подражании Христу. / Пер. с латин. К.П.Победоносцева. -- Рим-Люблин: Fondazione Giovanni Paolo II, 1992 г. С. 169.

<sup>165</sup> Антология. Ранние отцы Церкви. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1988 г. С. 136, 137

<sup>166</sup> Антология. Ранние отцы Церкви. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1988 г. С. 126

<sup>167</sup> См. наприм. Фома Кемпийский. О подражании Христу I. XXIII. 1-9; Особенно: «Вот, возлюбленный, от какой опасности мог бы ты освободиться, от какого ужаса мог бы избавить себя, если бы ты только держал себя всегда в страхе и в помысле смертном! Старайся ныне так жить, чтобы в час смертный более тебе радоваться, нежели бояться. Учись теперь умирать для мира; чтобы тогда начать жить с Христом. Учись ныне все презирать, чтобы тогда мог ты свободно идти ко Христу. Ныне наказывай тело свое покаянием, чтобы тогда иметь твердую уверенность». (6) У Фомы учение о памяти смертной предваряет эсхатологическое учение о суде и казни грешникам (I. XXIV. 1-7). – *Прим. наше*

перспективе аскетического учения. Интересно отметить, что у Фомы Кемпийского (Thomas a Kemp. III. LI. 2) в учении которого о подражании Христу размышления над человеческой смертностью предваряют слова о Святом Таинстве Евхаристии, развивает эту логику, которую можно обнаружить уже в Дидахэ: «О, когда придет смерть, с какой уверенностью станет умирать тот, кого никакая привязанность не удерживает в мире»<sup>168</sup>. Подобное развитие можно видеть и в произведении Варнавы, в Пастыре Ерма и Втором Послании Климента Римского. Поэтому жизнь в чистоте духа и плоти, в посте, в покаянии и в молитве, в послушании пастырям, поставленным от Бога и в достаточно частом участии в Евхаристии, в этом «врачевстве бессмертия»<sup>169</sup>, стала составлять основу христианского существования. Уже начинает появляться некий богослужебный устав и практики покаяния, появляются Евхаристические молитвы, и всё это на фоне ещё не ослабевших особых харизматических, пророческих служений, указанных в Дидахэ и выходящих за рамки общих правил и установлений.

Для Апостолических Отцов очевидна теснейшая взаимосвязь между учением Церкви и нравственностью. Пребывание человека в вере является для них не пассивным знанием библейской истории, а активной верностью учению Христа и Его заповедям. Особенно ярко эта связь между возрастанием человека в вере и в совершенстве, прослеживается во время общинного взаимодействия верующих, основные характеристики чего находим уже в Книге Деяний Святых Апостолов, и обнаруживаем в аскетическом произведении Фомы Кемпийского, который о совершенстве пишет: «Себе самому ничего не присваивать, а о других всегда думать доброе и высокое - вот великая мудрость и совершенство»<sup>170</sup>. (Thomas a Kemp. De Imitatione Christi I. II. 4)

В своём понимании подражания Христу Апостолические Отцы строго следуют Новозаветному учению. Несмотря на то, что они не обладали окончательно сформированным канонем Нового Завета, очевидна глубокая, внутренняя связь их понимания уподобления Христу в Его земном служении с Апостольской проповедью, живым Преданием существовавшим в древней Церкви. Особенно

---

<sup>168</sup> Фома Кемпийский. О подражании Христу. / Пер. с латин. К.П.Победоносцева. -- Рим-Люблин: Fondazione Giovanni Paolo II, 1992 г. С. 127

<sup>169</sup> Антология. Ранние отцы Церкви. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1988 г. С. 110

<sup>170</sup> Фома Кемпийский. О подражании Христу. / Пер. с латин. К.П.Победоносцева. -- Рим-Люблин: Fondazione Giovanni Paolo II, 1992 г. С. 11

большое влияние на их отношение к миру и человеку оказало Евангелие от Иоанна, а в частности предшествующая страстям речь и молитва Спасителя (15-17 гл.). Мир одновременно благ, как творение Божие, и зол, в силу греховности человеческой природы, который является космосом в миниатюре (микрокосмом). Монашеско-аскетический взгляд на мир как на благое творение засвидетельствована Фомой Кемпийским в произведении «О подражании Христу»: «Когда бы просто было сердце твое, тогда всякая тварь тебе служила бы зеркалом жизни и книгой святого учения. Всякая тварь, какая бы ни была малая и низкая, представляет Божию благодать».<sup>171</sup> (II. IV. 1). Подобная симфония в понимании благодати сотворённого Богом мира, а также его испорченности злом человека, между творениями Апостолических Отцов и текстом Священного Писания обретает особую актуальность сегодня, когда в мире существует мнение, что христианство носит исключительно духовный характер, а всё материальное считает злом. Подобному предубеждению во многом способствовали идеи и злоупотребления ими средневековым монашеством, институт которого требовал реформации. Однако и те концепции, которые появились на волне самой Реформации XVI века, приведшей, в ряде случаев, к рационализации и дискредитации не только института монашества, но и учения о подражании Христу, оказали этому предубеждению не меньшую, а подчас даже большую услугу. При этом неоценим огромный позитивный вклад самой Реформации в поиск и развитие идей библейского аскетизма. Интерес к творениям Апостолических Отцов, значительно снизившийся после IV века, вновь возродился в период, когда формирующееся протестантское учение о вере и добрых делах, осуществляемое под лозунгом «возврата к первохристианству» искало основание в Священном Писании и неизбежно обращалось к богословскому наследию наиболее ранних Церковных писателей. Во многом благодаря этому в русле Лютеранского вероисповедания устранялось разделение в Церкви на мир и клир, а также упразднялся вопрос об особом призвании монахов к совершенству в отличие от обычных мирян и возврат к первоначальному пониманию всеобщего священства. Предложение сохранить монашество как памятник идеалу раннего христианства, жившего коммуной и имеющей общую собственность, не было полностью отвергнуто протестантами. Например, достаточно набрать в поисковике

---

<sup>171</sup> Там же. С. 46

по интернету «Лютеранские монастыри» чтобы убедиться, что по сей день существуют лютеранские братства в Германии и США, в основании которых лежит монастырский устав бенедиктинцев<sup>172</sup>.

Пытаясь выяснить легитимность претензий существующих сегодня аскетических концепций на связь не только с Апостольским учением, но и с верой ранней Церкви, можно с уверенностью сказать, что богословие Церкви периода Апостолических Отцов поддерживало некоторые практики, заложенные в текстах Священного Писания Ветхого Завета и не отвергало их богатого символического содержания, какое было продиктовано во многом хилиастическим умонастроением первых христиан. При этом многие гностические аскетические идеи не были полностью просеяны сквозь решето правоверия, поскольку ещё не существовало нормативного документа в виде канона Нового Завета. Как точно отмечает Луис Беркхоф, Апостолические Отцы считали, что «вера — это первый шаг на пути жизни, от которого зависит нравственное развитие личности».<sup>173</sup> Поэтому правоверие во многом оценивалось древними христианами в связи с высоко-нравственной жизнью и поступками человека. Но, судя по тому, что среди гностиков и еретиков встречались учителя довольно высокой нравственной жизни, их идеи могли продолжать существовать в Церкви довольно продолжительное время и влиять на развитие аскетических идей в монашестве. Но это тема отдельного исследования.

Несмотря на разные акценты в нравственном учении Апостолических Отцов о подражании Христу, всё же следует признать то общее, из чего оно сложилось. Вероятней всего принципом христианской жизни для Апостолических Отцов являлось подражание идеалу Сына Божьего Иисуса Христа, изложенному Им Самим в Нагорной проповеди, в которой, подобно в зеркальном отражении, видится образ Самого Христа, - обнищавшего, плачущего, кроткого, алчущего и жаждущего, милостивого, чистого сердцем, миротворца, поносимого и гонимого за правду ради спасения человечества (Мф.5:3-11). Как отмечает Н.И. Сагарда, «примеру Спасителя

---

<sup>172</sup> См. наприм. интернет ресурс: <http://luthers.ru/component/content/article/1-news/217-2010-04-24-16-01-23.html> -

*Прим. наше*

<sup>173</sup> Беркхов Л. История христианских доктрин. – СПб.: Библия для всех, 2000 г. С. 37.

следовали Апостолы и первенствующие христиане», что ясно становится видно из литургических действий «вечери Господней» описанных в Дидахэ<sup>174</sup>.

Подводя черту под обзором учения о подражании Христу в трудах Апостолических Отцов, следует отметить, что они видели высший идеал подражания Господу ни в чём ином, как в претерпевании страданий за веру и в мученической смерти. Однако подражание Христу в их учении не ограничивалось лишь только этим, но и включало в себя непременно воспитание в христианине ряда добродетелей, которыми была отмечена земная жизнь Спасителя, засвидетельствованная Апостолами и впоследствии зафиксированная в Евангелиях. Анализ новозаветного учения о подражании Христу, а также знакомство с пониманием его Апостолическими Отцами позволяет сделать вывод о возможности сосуществования в Церкви двух образов жизни – в браке и безбрачии. Говорить исключительно о безбрачном образе жизни, как жизни совершенной, или полностью отрицать его и делать упор на обязательном брачном состоянии человека, не является библейским взглядом. Подобные концепции, претендующие на связь с Писанием и Традицией, ищущие своё обоснование в Апостольской проповеди, оказываются в положении учения удачно охарактеризованного святым Григорием Богословом: «Апостольское слово, только не по-апостольски понимаемое и изрекаемое»<sup>175</sup>.

Что же касается учения о спасении только по вере или по вере и добрым делам, то сделать сколько-нибудь однозначный вывод о предпочтительной верности того или иного учения на основании Священного Писания и творений Апостолических Отцов очень сложно. Во времена Апостолических Отцов разделялась жизнь человека на два пути – жизни и смерти, света и тьмы, но ещё не существовало чётко разработанной терминологической базы для разделения Закона и Евангелия, веры и дел, духовного и плотского. Ещё не использовались в богословии понятий аскеза и аскетическое богословие. Как уже было показано в предыдущих главах, ни Новый Завет, ни творения Апостолических Отцов не ставят целью поработить человека и держать его в узде строгих аскетических правил. Необходимо еще раз отметить, что однозначно в Священном Писании и в творениях Апостолических Отцов передаётся лишь факт присутствия в жизни Христа и

---

<sup>174</sup> См. Сагарда Н. И.; Сагарда А. И. Полный курс лекций по патрологии. - СПб.: Воскресение, 2004 г. С. 111.

<sup>175</sup> Кураев А. Протестантам о православии. – Клин.: Христианская жизнь, 2006 г. С. 68



Апостолов религиозных практик, таких как милостыня, пост, молитва, воздержание и прочее, тогда как всё остальное вращается вокруг искупительного подвига Христа, Его смерти и Воскресения. Аскетизм, или монашество, ставшее предметом оживленных богословских дискуссий в период позднего средневековья, определятся в систему и будут повсеместно использоваться в христианстве в последующие века, когда прекратятся гонения, становясь, возможно, альтернативой мученичеству. Однако, помимо указания на Христа, как на Того Кому следует подражать в своей земной жизни, в Священном Писании, равно как и в творениях Апостолических Отцов, можно найти глубокую связь аскетических практик и Таинства Евхаристии, в которой согласно учению Евангелическо-Лютеранской Церкви, реально и физически приходит Сам Господь Иисус Христос, к видимому приходу Которого верующий готовится всю жизнь, до самой смерти. Судя по всему, для Игнатия Антиохийского и для автора Дидахэ, аскетизм в его новозаветном понимании – это подготовка верующего к встрече с Господом на страшном суде.

В книге Бытие написано, что Господь Бог ходил в раю во время прохлады дня. (Быт.3:8) Это свидетельствует о том, что совершенный человек общался с Господом непосредственно в созданном Богом материальном мире. Мир – это вечное откровение Бога о Самом Себе человеку, это средство общения, это постоянная, свободная и радостная встреча с единственным содержанием жизни – с Жизнью самой жизни – Богом. Святой Августин в своей «Исповеди» (I, 1.) напишет: «Для Себя Ты создал нас, Господи, и не успокоится сердце наше, пока не найдет Тебя!»<sup>176</sup>. Смысл учения о грехе мира, против которого воинствует христианская аскетика, заключён в человеке, который не захотел жизни с Богом и для Бога. Человек захотел жизни для себя, поскольку в самом себе увидел и цель, и смысл, и содержание жизни. В этом свободном выборе себя, а не Бога, пищи а не жизни, в предпочтении себя Богу, человек, сам до конца того не сознавая, стал рабом мира, рабом своей зависимости от мира. Человек через грех ввел в мир смерть и чтобы утешить себя, начал лелеять мечту о другом мире, где нет материи и смерти, и тем самым до конца отдал этот мир распаду.

---

<sup>176</sup> Августин Аврелий. Исповедь; Петр Абеляр. История моих бедствий. / Сост. и аналитические статьи В.Л.Рабиновича; Ред. Д.М.Носов. -- М.: Республика, 1992 г. С. 8

Если понять учение о смерти как о плоде изменения самим человеком понятия сущности жизни, то можно с новой силой услышать христианское благовестие, раздающееся в евхаристическом гимне Церкви Христовой: «Смертью смерть поправил Спаситель наш Иисус, грех наш уничтожил, спас от смертных уз. Волею Своею смерть избрал и, воскреснув, дал нам вечной жизни дар.»<sup>177</sup> Вероятно, именно в этом понимании смерти коренится причина того, что учение Игнатия Антиохийского о подражании Христу не ограничивается рамками соблюдения нравственного закона, или системой физических практик, а устремляется дальше, к уподоблению Христу в мученичестве. «Я пшеница Божия: пусть измельют меня зубы зверей, чтоб я сделался чистым хлебом Христовым» (Rom. IV.) - пишет святой Игнатий. Как Спаситель полностью и реально воспринял человеческую плоть, так и христианин, по мысли Игнатия Антиохийского, должен сознательно уподобиться жизни Христа и особенно Его страстям и смерти. Наиболее ярко это выражено в книге «Пастырь», где в размышлениях о посте затрагивается учение о воплощении Сына Божия, о чистоте и святости Его плоти, которую Бог принял в общение. Отсюда выводится необходимость для Ерма, да и вообще любого христианина, хранить свою плоть чистой и неосквернённой, не злоупотреблять ею в какой-либо похоти и никогда не думать, что эта плоть погибнет (см. III.5.6-7). «Если осквернишь плоть свою, то осквернишь и Духа Святого, если же осквернишь Духа Святого, не будешь жить... Ибо они взаимопричастны, и одна без другого не оскверняется. Итак, и то и другое сохраняй чистым и будешь жить с Богом». (III.5.7)

## Библиография

1. Августин Аврелий. Исповедь; Петр Абеляр. История моих бедствий. / Сост. и аналитические статьи В.Л.Рабиновича; Ред. Д.М.Носов. -- М.: Республика, 1992 г. - 335 с.
2. Актуальные проблемы ухода за больными на дому и в стационаре и значение патронажных служб в их решении: Материалы конференции / Руководитель

---

<sup>177</sup> Сборник гимнов Евангелическо-Лютеранской Церкви Ингрии на территории России. / Гл. ред. А.М.Кугаппи – СПб.: (Б.И.) отпечатано в типографии Принткорп, Беларусь, 2013 г. - Гимн (455). С. 928.

- программы: А.В.Флинт. - М.: Свято-Димитриевское училище сестер милосердия, 2000 г. - 200 с.
3. Антология. Ранние отцы Церкви. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1988 г. – 734 с.
4. Беркхов Л. История христианских доктрин. – СПб.: Библия для всех, 2000 г. – 317 с.
5. Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви. Том II. История церкви в период до Константина великого. / Посмертное изд. под ред. А. Бриллиантова с предисловием. / Репринтное воспроизведение изд: СПб., 1907 г. из фонд. Гос.Ист.биб. / Церк. Ист. Биб. - М.: Спасо-Преображенский Валаамский Ставропигиальный Монастырь, 1994 г. – 474 с; Оглав. - 10 с; Предислов: А Бриллиантов. - 8 с; Прилож: М.Рубцов. - 17 с.
6. Брек И. Чтение Священного Писания по учению святых отцов. // Альфа и Омега. – 2002 г. №2/32
7. Брент А. Игнатий Антиохийский. Епископ-мученик и происхождение епископата. / Пер. с англ. С. Калюжный. (серия «История Церкви»). – М.: ББИ, 2012 г. – 188 с. + vii.
8. Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. Том I-II. - М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004 г. – 752 с.
9. Вейз мл. Джин Эдвард. Духовность Креста, путь первых евангельских христиан. - Duncanville, Texas-Minsk, Belarus, Издательство Фонд Лютеранское Наследие, 2001 г. – 144 с.
10. Ветхий Завет на страницах Нового. Т. II. Евангелие от Луки, Евангелие от Иоанна / под ред. Г.К.Била и Д.А.Карсона, - Черкассы: Коллоквиум, 2011 г. – 440 с.
11. Генке В. Древняя Церковь (от апостольских времён до Августина). – СПб: Миссия Руфь, 2006 г. – 162 с.
12. Григорий Чудотворец, святой, и святой Мефодий епископ и мученик. Творения. - М.: Библиотека отцов и учителей Церкви; Православный полемик, 1996 г. - 391 с.
13. Дамаскин Иоанн. Источник знания / Перевод с древнегреческого и комментарии Д.Е.Афиногенова, А.А. Бронзова, А.И.Сагарды, Н.И.Сагарды. – М.: Индрик, 2002 г. – 416 с.

14. Иларион (Алфеев), митрополит. Таинство веры: введение в Православное богословие / Серия: Религия. Золотой фонд христианства – митр. Иларион (Алфеев) – 7 издание. – М.: Эксмо, 2010 г. – 400 с.
15. Исаев С. А. Ереси и расколы в раннем лютеранстве. - Спб.: Светоч, 2000 г. – 48 с.
16. Казанский П.С. История Православного Монашества на Востоке. Ч. 1. – М.: Паломник, 2000 г. – 464 с.
17. Керн К. Патрология. – Киев: Общество любителей православной литературы. Издательство им. свт. Льва, папы Римского, 2003 г. – 299 с.
18. Книга Согласия. Вероисповедание и учение Лютеранской Церкви / Перевод с англ. Комаров К; Ред. рус. текста Комаров А.; теол. ред.: К. Маркуарт, У. Шульц, Р. Ран, А. Бите. – Минск: Фонд Лютеранское Наследие, 1998г. – 841 с.
19. Книга Согласия: Символические книги Евангелическо-лютеранской Церкви.- Concordia: Die Symbolischen Bucher der evangelisch-lutherischen Kirche / Под ред.д-ра Маркку Сяреля (Издание Финляндской Церкви Лютеранского Исповедания STLK ). - Lahti,Finland: Suomen Tunnustuksellinen Luterilainen Kirkko, 1999 г. - 1087 с.
20. Кураев А. Протестантам о православии. – Клин.: Христианская жизнь, 2006 г. – 669 с.
21. Лев Жак. Великие учителя молитвы. / Пер. с фр. - Брюссель: Жизнь с Богом, 1986 г. - 214 с.
22. Лебедев А.П. Духовенство древней Вселенской Церкви от времён апостольских до X века. – СПб.: Алетейя, 1997 г. – 416 с.
23. Лортц Й. История Церкви ( рассмотренная в связи с историей идей). В 2-х томах. Том 1. Древность и средние века / Пер. с нем.; Науч. ред.: А.Пахомова; Ред.: Е.Гейнрихс. - М.: Христианская Россия, 1999 г. - 512 с.
24. Луг Духовный. Творение блаженного Иоанна Мосха. / Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. – М.: Правило Веры, 2008 г. – 784 с.

25. Лурье В.М. Призвание Авраама. Идея монашества и ее воплощение в Египте: Том 1. - СПб.: Алетейя, 2000 г. - 250 с. - [http://krotov.info/libr\\_min/1/lurye/avraam2.html](http://krotov.info/libr_min/1/lurye/avraam2.html) , 11.12.2012 г.
26. Лютер М. Домашняя постилла. Проповеди на все воскресные и праздничные дни церковного года. Виттенберг, 1544 / Пер. В.Володина. -- СПб: Светоч, 2011 г. - 697 с.
27. Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. – Нью-Йорк: R.V.R, 1985 г. – 359 с.
28. Метаксас Э. Дитрих Бонхёффер: Праведник мира против Третьего Рейха: пастор, мученик, пророк, заговорщик. / Серия: Биография века. – М.: Издательство Эксмо, 2012 г. – 672 с.
29. Мюллер Д. Т. Христианская Догматика. – Минск: Фонд Лютеранское наследие, 1998 г. – 767 с.
30. Одной лишь верою. Аугсбургское исповедание и апология. / Перевод с немецкого и латыни В.К. Муштака. Под ред. Маркку Сяреля. - изд. Финляндской Церкви Лютеранского Исповедания STLK. – Lahti, Finland: Suomin Tunnustuksellinen Luterilainen Kirkko, 1997 г. – 392 с.
31. Ориген. О молитве и увещание к мученичеству. Творения / Пер. с примеч. Н.Корсунского; 2-е изд.; Репринтное издание. - СПб.: Издание книгопродавца И.Л.Тугова, 1897 г. - 236 с.
32. Пеликан Я. Христианская традиция. История развития вероучения. Возникновение католической традиции [100-600]. Том 1. – М.: Духовная библиотека, 2007 г. – 374 с.
33. Писания мужей апостольских. – Издательский совет Русской Православной Церкви, 2008 г. – 672 с.
34. Поснов М. Э. Гностицизм II века и победа христианской Церкви над ним. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1991 г. – 825 с.
35. Поснов М. Э. История Христианской Церкви (до разделения Церквей - 1054 г.) / Фототипическое переизд., 1964 г. - Брюссель: Жизнь с Богом, 1988 г. - 614 с.
36. Прилуцкий А. М. Дискурс теологии. - СПб.: Светоч, 2006 г. - 328 с.
37. Прилуцкий А. М. Семиотика религии. - СПб.: Светоч, 2001 г. - 370 с.

38. Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). В начале сотворил Бог... О творении и грехопадении. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009 г. – 137 с. + VI прил.
39. Н. И.; Сагарда А. И. Полный курс лекций по патрологии. - СПб.: Воскресение, 2004 г. – 1209 с.
40. Сборник гимнов Евангелическо-Лютеранской Церкви Ингрии на территории России. / Гл. ред. А.М.Кугаппи – СПб.: (Б.И.) отпечатано в типографии Принткорп, Беларусь, 2013 г. – 1006 с.
41. Сидоров А. И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. / Ред.: В.С.Горсков, А.Н.Сыщикова. -- М.: Православный Паломник, 1998 г. - 528 с.
42. Святые Отцы и Учителя Церкви в исследованиях православных учёных: С.М.Зарин. Аскетизм по Православно-христианскому учению. – М.: Паломник, 1996 г. – 694 с., XXXII с. – предисл., XV с. – введение.
43. Тальберг Н. Д. История христианской церкви / Сост. цикла И.Розова; Репринтное изд. – Москва; Нью-Йорк: Интербук; Астра, 1991 г. - 496 с.
44. Тертуллиан Квинт Септимий Флорент. Избранные сочинения: Пер. с лат. / Общ. ред. Сост., А.А.Столярова. - М.: Издательская группа «Прогрес», «Культура», 1994 г. - 445 с.
45. Тиллих П. Систематическое богословие. Том I, II; Части I, II и III. – СПб.: Алетейя, 1998 г. – 493 с. + XVII с.
46. Троицкий В., архиепископ. Очерки из истории догмата о церкви / Репринтное издание. - М.: Православный Паломник, 1997 г. - 584 с.
47. Учение двенадцати апостолов / Введение В.С.Соловьева (к изд.1886 г.). - Пер. с греч.,вводная ст. и комм. игумена Иннокентия (Павлова) / Отв. ред. А.Ровнер. - М.: Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла; Моск. гос. университет,1996 г. – 127 с.
48. Фокин А. Учение о богодухновенности Священного Писания в древней Церкви (I-V вв.). // Альфа и Омега. – 2003 г. - №2/36
49. Фома Кемпийский. О подражании Христу. / Пер. с латин. К.П.Победоносцева. -- Рим-Люблин: Fondazione Giovanni Paolo II, 1992 г. - 169 с.
50. Франциск Сальский. Руководство к благочестивой жизни. – Гродно: Грод. Рим.-Катол. Епархия, 2002. – 248 с.

51. Хегглунд Б. История теологии / Пер. со шведского: В.Володин; Теологический редактор: А. Прилуцкий (Учебный Центр Евангелическо-лютеранской Церкви Ингрии на территории России). - СПб.: Светоч, 2001 г. - 370 с.
52. Хёффнер Й., кардинал. Христианское социальное учение. – М.: Культурный центр: Духовная Библиотека, 2001 г. – 324 с.
53. Ципин В.А. Церковное право. Ч. II. Состав и устройство Церкви: Монашество, монастыри: пострижение. - <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/22c/cipin/eccllaw/90.html> , 11.14.2013 г.
54. Шмеман А. Исторический путь Православия. - М.: Книжный Клуб Книговек, 2010 г. - 544 с.
55. Эскрива Хосемария, святой. Друзья Божии. – СПб.: Белый камень, 2007 г. – 416 с.
56. Die Augsburgische Konfession Mit einem Geleitwort des Ratsvorsitzenden der EKD und einer Einfführung von Günther Gassmann. - Erlangen: Martin Luther Verlag, 1988 г. – 148 с. / Аугсбургское Вероисповедание с предисловием председателя Совета Евангелической Церкви в Германии и введением Гюнтера Гассманна. / перевод: Надя Симон; печать: Грунер. – Эрланген: Мартин Лютер, 1988 г. – 148 с.
57. Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes / Ed. Alfred Rahlfs; Duo volumina in uno. -- Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979 г. - 941 с.
58. The Greek New Testament / Ed.by K.Aland et al.-Institute for New Testament Textual Research,Munster/Westphalia. - D-Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, United Bible Societies, 1994 г. - 918 с.

### **Справочная литература**

1. Библия. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1989 г. – 2536 с., 8 ил.
2. Библейская энциклопедия: путеводитель по Библии. – Российское Библейское Общество, 1998 г. – 352 с.
3. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Новый Завет. Том II.: Евангелие от Марка / Ред. тома: Т.К.Одэн, К.А.Холл; Ред. русск.

изд.: К.К.Гаврилкин, С.С.Козин; Пер. с англ., греч., лат., сир. языков. -- Тверь: Герменевтика, 2001 г. - 360 с.

4. Всемирная энциклопедия. Философия / Гл. науч. ред. и сост.: А.А.Грицанов. - Москва; Минск: АСТ; Харвест; Современный литератор, 2001 г. - 1312 с.

5. Всемирная энциклопедия. Христианство / Гл. ред. и сост.: М.В.Адамчик; глав. науч. ред.: В.В.Адамчик. – Минск: Современный литератор, 2004 г. – 832 с.

6. Древнегреческо-русский словарь. Том 1. / Составил И.Х.Дворецкий. Под редакцией С.И.Соболевского. С приложением грамматики, составленной С.И.Соболевским. - М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958 г. – 1044 с.

7. Католическая энциклопедия. Том I. / Ред.-изд. совет: о. Григорий Церох, В.Л.Задворный, И.В.Баранов и др. – М.: Издательство Францисканцев, 2002 г. – 1906 с.

8. Кон-Шеброк Дан, Кон-Шеброк Лавиния. Иудаизм и Христианство. Словарь. – М.: Гендальф, 1995 г. – 280 с.

9. Мак-Ким Дональд К. Вестминстерский словарь теологических терминов. – М.: Республика, 2004 г. – 503 с.

10. Словарь Библейского Богословия: под редакцией Ксавье Леон-Дюфруа. – Киев-Москва: Кайрос, 1998 г. – 1228 с.; XXXIV прил.

11. Теологический энциклопедический словарь. 1200 статей / Под ред. Уолтера Элвелла; Пер. с англ.: Т.Васильева, Д.Горбатов, А.Графов и др. - М.: Ассоциация Духовное возрождение ЕХБ, 2003 г. - 1468 с.

12. Толковая Библия или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета 3. / С иллюстр. Издание приемников А.П.Лопухина. – Петербург, 1911 г. Бесплатное приложение к журналу «Странник» за 1911 г. / Новый Завет. – 2536 с. + [16 с. илл.]

13. Христианство. Энциклопедический словарь. Православная богословская энциклопедия в 3-х томах. Том 1. А-К / Ред.колл.: Аверинцев С.С.(гл.ред.) и др.. - М.: Большая Российская Энциклопедия, 1993 г. - 863 с.

14. Христианство. Энциклопедический словарь. Православная богословская энциклопедия в 3-х томах. Том 2. Л - С / Ред.колл.: Аверинцев С.С.(гл.ред.) и др.. -- М.: Большая Российская Энциклопедия, 1995 г. - 671 с.