

ЖАН-КЛОД ЛАРШЕ

*Болезнь в свете
православного вероучения*

ПРАВОСЛАВНОЕ БОГОСЛОВИЕ



СЕРИЯ
ПРАВОСЛАВНОЕ
БОГОСЛОВИЕ

JEAN-CLAUDE
LARCHET

*Théologie
de la maladie*

Paris, 1991

ЖАН-КЛОД
ЛАРШЕ

*Болезнь
в свете православного
вероучения*

Перевод с французского
СВЕТЛАНЫ КУЗНЕЦОВОЙ



Издательство
Сретенского монастыря
Москва, 2016

УДК 271.2-185
ББК 86.372-4
Л25

Рекомендовано к публикации
Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р16-614-0541

Ларше Жан-Клод.

Л25 Болезнь в свете православного вероучения / Пер. с фр. С. Кузнецовой. — М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2016. — 176 с. — (Православное богословие).

ISBN 978-5-7533-1274-7

Известный православный богослов Жан-Клод Ларше пытается выработать квинтэссенцию учения о телесных болезнях и их излечении. Исследуя эту тему, автор опирается на Священное Писание, труды святых отцов, литургические тексты и учение о Таинствах Церкви. Первая часть книги посвящена вопросам об источниках и причинах появления болезней, о взаимосвязи болезни со злом и грехом. Вторая часть книги раскрывает духовное значение болезней. В третьей части описаны христианские пути выздоровления, основанные на принципах церковной жизни и традициях Древней Церкви и православия. Данное исследование не имеет аналогов.

УДК 271.2-185
ББК 86.372-4

ISBN 978-5-7533-1274-7

© Ж.-Кл. Ларше, 1991
© С.А. Кузнецова, перевод, 2016
© Сретенский монастырь, оформление, 2016

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ

9

ГЛАВА 1. У истоков болезни 17

Изначальное совершенство 17

Первоисточник болезней — первородный грех 27

Виноват ли человек в появлении болезней? 36

Исцеление человеческой природы Воплощенным Словом 44

Причины возникновения болезней 45

Болезни тела и души 54

Переменчивость состояния здоровья 59

ГЛАВА 2. Духовное значение болезни 60

Двойственное значение здоровья и болезни 60

Благотворное значение болезни и страдания 63

Знак Провидения 66

Возможности духовного роста 70

Помощь Божия и дело человеческое 76

Значимость терпения 78

Основополагающая роль молитвы 79

Пути святости 84

ГЛАВА 3. Путь христианина к исцелению 87

Исцеление во славу Божию 87

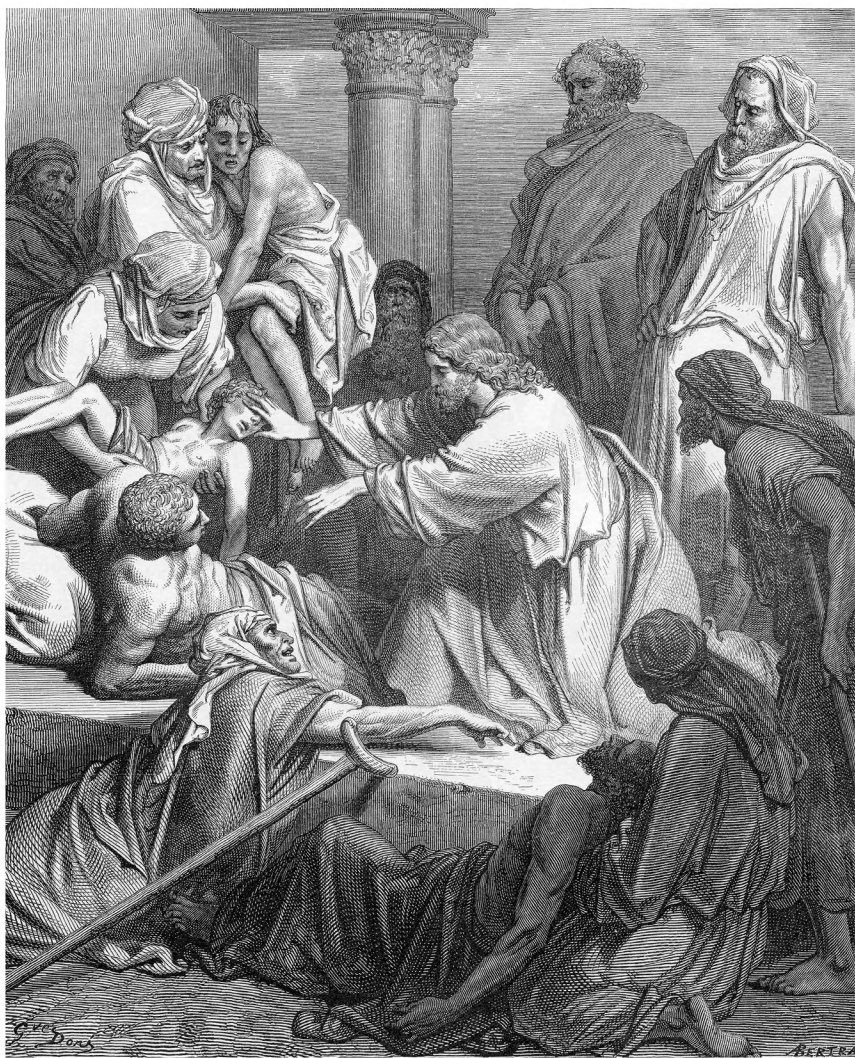
Христос — врач 90

Святые исцеляют именем Христовым 92

Духовные пути исцеления	95
Молитва	95
Молитва о ближнем	96
Молитвы святых	97
Дар исцеления: происхождение и пределы	99
Елеосвящение (Соборование)	101
Принятие святой воды	105
Крестное знамение	106
Экзорцизм: сущность и значение	107
Значение светской медицины	114
Крайние взгляды	123
Духовное восприятие светской медицины, предполагающее ее оправдание через соотнесение с волей Божией	129
Исцеление приходит от Бога	132
Пределы возможностей медицины	135
Забота об исцелении души	138
Выздоровление тела символизирует и возвещает духовное исцеление всего существа	141
Недуги души опаснее болезней тела	142
Относительность физического здоровья	143
Обетование будущей нетленности и бессмертия	144
Христос явился спасти также и плоть	145

БИБЛИОГРАФИЯ 150

Список сокращений	150
Источники	151
1. Литургические тексты	151
2. Тексты святых отцов и учителей Церкви	151
Исследования	163
Об авторе	170
Сочинения Ж.-Кл. Ларше	170



Иисус исцеляет больных. Поль Гюстав Доре (гравюра, 1866 г.)

ВВЕДЕНИЕ

Нет в мире человека, который бы за свою жизнь ни разу не болел. Заболевания составляют неотъемлемую часть нашего существования. Никакой организм нельзя назвать абсолютно здоровым. Здоровье — это состояние неустойчивого баланса жизненных сил и сил, им противодействующих, где преобладание первых над последними весьма условно. «Жизнь, — утверждает профессор Марсель Сэндрай в своей “Истории происхождения заболеваний”, — это, в сущности, вызов, брошенный смерти. Каждая наша клеточка выживает лишь ценой непрерывного сопротивления тем силам, которые стремятся ее уничтожить. С самого рождения наши ткани претерпевают процессы разрушения и старения; в них изначально заложены механизмы самораспада. Болезни сопровождают человека на протяжении всей его земной жизни. И даже при внешней видимости здоровья биологические процессы в организме человека то и дело выходят за пределы нормы. Медики часто наблюдают, как самые элементарные процессы жизнедеятельности сопровождаются проявлениями различных болезненных патологий»^{1*}. Даже когда мы

1. *Sendrail M. Histoire culturelle de la maladie. Toulouse, 1980. P. 2.*

* Список цитируемых изданий, библиографическое описание источников и французских переводов, которыми пользовался автор, см. в Библиографии в конце книги. — *Ред.*

чувствуем себя абсолютно здоровыми, болезни где-то незримо присутствуют в нас, и при малейшем сбое в нашей внутренней системе защиты они спешат проявиться в той или иной форме. И нередко, прежде чем мы их обнаружим, они успевают нанести серьезный вред нашему здоровью.

Любая болезнь приносит с собой страдания. Большинство заболеваний заставляют нас страдать физически и морально; но абсолютно все они приносят страдания духовные, поскольку демонстрируют нам — и порой довольно жестоко — нашу незащищенность: они напоминают нам, что физическое здоровье преходяще, земная жизнь недолговечна, а наше тело бrenно и ему суждено постепенно ослабнуть, состариться и наконец умереть.

Таким образом, болезни вызывают у нас неизбежные вопросы: «Зачем? Почему я? Почему сейчас? Надолго ли? Что со мной будет дальше?».

Всякая болезнь заключает в себе некое послание, которое тем более внятно и содержательно, чем менее оно абстрактно и безотносительно и чем естественнее оно вписывается в рамки нашего, зачастую небезболезненного, онтологического опыта. Такое послание часто играет в жизни человека решающую роль. Это можно объяснить тем, что болезнь практически всегда ставит под вопрос главные принципы, основы и характер нашего бытия, его гармоничность, контроль над нашими физическими и умственными способностями, привычную систему ценностей, взаимоотношения с окружающими и в конце концов саму нашу жизнь, поскольку именно во время болезни мы чаще всего думаем о смерти.

Болезнь, не будучи феноменом сугубо физиологического плана и не ограничиваясь лишь кратковременным воздействием на человека, нередко становится настоящим духовным испытанием, способным оказать огромное влияние как на самого человека, так и на его судьбу.

Человеку нужно находить в себе силы, чтобы выдержать эти испытания, переносить болезни и всевозможные связанные

с ними страдания, изыскивать не только теоретические, но, что самое главное, практические решения возникающих при этом проблем. Каждому из нас на протяжении жизни приходится не только терпеливо переносить выпадающие нам болезни и скорби, но также находить в себе силы, несмотря ни на что, продолжать жить и исполнять свое предназначение вопреки этим недугам и невзгодам или же непосредственно через их преодоление.

Однако это совсем непросто, ведь болезнь, как правило, привносит в нашу повседневную жизнь существенные изменения, нарушает привычный распорядок, осложняет и даже охлаждает наши отношения с близкими, подчас подвергая нас вынужденному уединению, когда помимо физической боли нас терзают беспокойство и уныние, а порой — тоска и отчаяние, и мы чувствуем себя одинокими в этом противостоянии.

В этой ситуации современный человек выглядит во многих отношениях беззащитнее своих предков.

Безусловно, в наши дни благодаря широкому спектру научных открытий, технических возможностей и социальных программ медицина достигла очень высокого уровня развития, что делает ее весьма эффективной в области профилактического лечения, диагностики и терапии. На сегодняшний день человечество навсегда избавилось от целого ряда заболеваний, свирепствовавших в прежние времена. Теперь мы можем быстро вылечиться от болезней, которые в прошлом требовали от наших предков длительного лечения, а порой были и вовсе неизлечимы. Страдания, прежде неизбежные, стали легкоустраняемы. Однако нельзя не признать, что все эти достижения имеют свои пределы, а зачастую и обратный эффект, что связано скорее не с медициной, а с идеологическими и культурными критериями, исходя из которых разрабатываются и применяются вышеупомянутые средства.

Бытующий вплоть до настоящего времени чисто натуралистический подход к развитию медицины привел к тому,

что все внимание фокусируется на заболевании как таковом, на его обособленном, чисто физиологическом аспекте безотносительно личности больного. Вместо того чтобы заниматься исцелением человека, многие медики сегодня в большей степени концентрируют свое внимание на самом заболевании или отдельных пораженных органах. Такой подход, вкупе с ростом применения количественных и абстрактных методов диагностики и все более технически усовершенствованных способов лечения, привел, во-первых, ко все усиливающемуся обезличиванию лечебного процесса и, как следствие, усугублению ощущения растерянности и беспомощности у пациентов. Во-вторых, таким образом пациента как бы обособляют от его заболевания и связанных с ним страданий, что в свою очередь лишает его возможности им противостоять. Рассматривая их как автономные, чисто физиологические явления, требующие только медицинского вмешательства, современная медицина не вдохновляет пациента сознательно принять свои заболевания и сопротивляться им, а, напротив, создает у него ощущение полной зависимости его состояния здоровья и самой жизни исключительно от врачей, как если бы решение его проблем лежало только в медицинской плоскости и от него самого требовалось бы только терпеливо ожидать от медицины избавления от всех его недугов и страданий.

К слову сказать, господствующая в современном западном обществе система ценностей в целом способствует формированию и распространению такого подхода. Тенденции к преувеличению значимости «жизни тела» как единственной возможной для человека формы существования и упор на поддержание сбалансированного психосоматического состояния у человека, практически обусловленного лишь материальным благополучием, где все сфокусировано на нуждах тела; боязнь всего, что могло бы угрожать этому благополучию, ограничить или полностью разрушить его; отказ от претерпевания любой физической боли и возведение обезболивания в ранг главных достижений цивили-

зации и первостепенных общественных нужд²; страх телесной смерти как полного и окончательного прекращения человеческого бытия — все это, вместе взятое, побуждает наших современников возлагать свои надежды и ожидать спасения только от медицины и видеть в медиках этаких новых жрецов современности³, правителей, наделенных властью жаловать или отнимать жизнь, прорицателей человеческих судеб. Этим же объясняется появление некоторых крайне необычных медицинских, биологических и генетических методик, которые, вопреки бытующему мнению, являются не естественным следствием научного и технического прогресса, а лишь отражением духа времени и средством удовлетворения его запросов и требований.

Зародившаяся в конце XVIII столетия надежда на абсолютное избавление от болезней и физических страданий и построение общества безмятежных, совершенно здоровых людей⁴, вкупе с верой в неограниченные возможности научного и технического прогресса, в настоящее время приобрели небывалый размах. К этому добавляется порожденная достижениями современной генетики убежденность в том, что при помощи соответствующих манипуляций можно будет биологическим путем избавить человека от любых несовершенств, а может быть, даже и от самой смерти.

Эти тенденции, безусловно, свидетельствуют о том, как глубоко укоренилось в человеческом сознании стремление к победе над смертью, противоречащей всей человеческой природе, к преодолению любых ограничений человеческих возможностей, к достижению такой формы существования, при которой возможно безграничное и беспрепятственное самосовершенствование.

2. Этот факт был отмечен, возможно в излишне полемичном ключе, в работе: *Illich I. Némésis médicale*. Paris, 1975. Chap. VI.

3. См.: *Foucault M. Naissance de la clinique. Une archéology du savoir médical*. Paris, 1972; *Illich I. Op. cit.*

4. См.: *Foucault M. Op. cit.*

Но не являются ли подобные надежды на достижения науки и техники в области биологии и медицины утопичными?

Прежде всего следует заметить, что, наряду с исчезновением множества заболеваний благодаря достижениям современной медицины, наблюдается также появление новых недугов⁵. Несмотря на то что, благодаря развитию медицины и общему улучшению материальных условий, в развитых странах существенно возросла средняя продолжительность жизни, на протяжении последних лет этот показатель остается практически без изменений, что позволяет предположить существование неких непреодолимых ограничений. При этом статистически рассчитанный показатель «ожидаемой продолжительности жизни» не является определяющим для каждого отдельно взятого человека, поскольку жизнь индивидуума не подчиняется так называемым законам статистики. Кроме того, огромное количество патологий и смертельных исходов в наше время происходит от несчастных случаев, которые по определению нельзя предвидеть и число жертв которых напоминает повальные эпидемии прошлых столетий. Что же касается физической боли, то несмотря на то, что некоторые современные методики позволяют ее полностью погасить или существенно ослабить, однако в случае сильной боли это становится возможным только посредством уменьшения чувствительности, трансформации или полного отключения сознания пациента, что существенным образом ограничивает его свободу. Все это показывает, на какие иллюзорные основания опирается в своих чаяниях современный человек. Извечный миф разбивается о суровую реальность повседневной жизни, в которой, *яко тамъ в нощи*, человека подстерегают болезни, страдания, смерть.

5. См.: *Sendrail M. Op. cit. Chap. 18: Santé et maladie des temps modernes. P. 423 s.* [Здоровье и болезни в современности].

С другой стороны, нужно признать, что новые технологические достижения в области медицины, биологии и генетики больше создают проблем, чем решают. Тот «лучший из миров», который можно было бы создать с их помощью, не будь на то определенных ограничений, скорее уподобился бы аду, а не раю, как надеются слепо верящие в эти достижения люди. На деле же развитие этих методик основывается на принципе обезличивания пациента: они разделяют заболевания и причиняемые ими страдания на отдельные чисто технические категории; подчас превращают человека в объект эксперимента и имеют конечной целью не столько облегчение его состояния, сколько новые достижения в области научно-технического прогресса или даже создание какой-либо сенсации, подчас с элементами саморекламы; определяют жизнь или смерть человека исключительно как физические процессы; игнорируют межличностные отношения и фундаментальные гуманитарные ценности, необходимые человеку на протяжении всего его жизненного пути.

К этому следует добавить, что в большинстве современных лечебных методик наблюдается тенденция рассматривать и воспринимать человека как чисто биологическую особь или в лучшем случае как некую психосоматическую сущность. По этой причине, несмотря на всю их эффективность, с одной стороны, с другой — они оказывают на человека крайне вредоносное воздействие, поскольку заведомо отрицают духовную составляющую, которая является основополагающей для человеческой природы. И если справедливо говорить о том, что человеческое тело в его биологической ипостаси подчиняется законам природы, распространяющимся на все живые организмы, то тем не менее его нельзя рассматривать в том же ключе, что и любой иной живой организм, поскольку это тело является неотъемлемой частью человеческой личности, при обособлении от которой оно утратит свои основополагающие свойства. В современных

условиях тело неотделимо не только от сложной психической составляющей, возвышающей человека над животными, но и от его духовного потенциала, безусловно превалирующего над физическим. Тело не только является физическим олицетворением личности, но в какой-то степени оно и есть сама личность. В свою очередь, личность не только пребывает в теле, но в некотором смысле тождественна ему, хотя и неизмеримо превосходит его пределы. Поэтому всё, что касается тела, в равной мере относится и к личности. И если в стремлении избавить человека от страданий мы не учитываем его духовную составляющую, то неизбежно рискуем причинить ему тяжкий вред и зачастую заведомо лишаем себя возможности помочь ему с пользой перенести страдания и выдержать выпавшие на его долю испытания.

В этой книге мы постарались посредством синтеза, не применявшегося нигде ранее, выделить основные постулаты христианского учения о болезнях, физических страданиях, а также о методах исцеления и о здоровье как таковом, опираясь на Священное Писание и труды святых отцов. Таким образом, нам хотелось сформулировать или пересмотреть концепции, способные помочь современному человеку в постижении сущности заболеваний и различных связанных с ними страданий, а также лечения, исцеления, здоровья как такового — в более широком контексте, чем это предлагает нам современная цивилизация, основанная на технических и материальных ценностях, — а также в преодолении болезни. И в первую очередь мы стремились внушить нашим читателям-христианам верное восприятие этих явлений как неотъемлемого аспекта их взаимоотношений с Богом, через призму которых в конечном итоге нужно рассматривать все человеческое бытие.

ГЛАВА 1

У истоков болезни

ИЗНАЧАЛЬНОЕ СОВЕРШЕНСТВО

Хотя Господь является Творцом «видимым же всем и невидимым», Его нельзя считать создателем болезней, страданий и смерти. Святые отцы единогласны в этом. В своей проповеди «О том, что Бог не виновник зла» святой Василий Великий говорит: «Безумен тот... кто говорит, что Бог — виновник зла», потому что он «отрицает Бога благого»¹; «Болезнь... не есть создание Божие»²; «Бог сотворил тело, а не болезнь, так же как Он сотворил душу, но не грех»³; очевидно и то, что «не Бог сотворил смерть»⁴.

Тем, кто противопоставляет библейскому постулату о сотворении человека по образу и подобию Божию ограниченность человеческого существования, скоротечность жизни и присущие ей скорби, а также предрасположенность человеческого организма к различного рода физическим и психическим недугам, святой Григорий Нисский отвечает: «Аномальный характер нынешних условий человеческого существования не является

1. *Василий Великий, свт.* Беседа 9. О том, что Бог не виновник зла. 2 // PG. Т. 31. Col. 332В.

2. Там же. 6. Col. 344А.

3. Там же. 6. Col. 344В.

4. Там же. 7. Col. 345А.

достаточным доказательством того, что человек никогда не был исполнен всякого блага (присущего ему как образу и подобию Божию). Ведь если Бог сотворил человека и по благодати Своей вдохнул жизнь в Свое творение, то нелогично было бы заподозрить Творца в том, чтобы Он обрек на страдания Свое творение, обязанное своим существованием благодати Божией. Нет, есть иная причина горестям человека и утрате им изначально дарованного блаженного состояния»⁵. «Основываясь на слабости человеческой натуры [сегодня] и ее подверженности телесным страданиям, называть Всевышнего создателем зла или вовсе отвергать факт сотворения Им человека, чтобы снять с Него ответственность за горести человечества, может лишь полное ничтожество...»⁶. Святой Максим Исповедник подчеркивает, что «Господь, создавая человеческую природу, не заложил в нее... зла»⁷, а также что страдания, брэнность и смерть, которые человек познал впоследствии, даны не от Него⁸. Святой Григорий Палама, в свою очередь, утверждает: «Господь не создал ни смерти, ни болезней, ни недугов»⁹; «Господь не создал смерти ни для души, ни для тела»¹⁰; «Господь не вложил в тело смерть, не создал ее, не повелел ей быть»¹¹. «Не Он сотворил и недуги телесные»¹². Автор Книги Премудрости учит: *Бог не сотворил смерти и не радуется гибели живущих, ибо Он создал все для бытия, и все в мире спасительно, и нет пагубного яда, нет и царства ада на земле* (Прем. 1:13–14).

5. Григорий Нисский, *свт.* Большое огласительное слово. V, 8–9; ср.: Там же. V, 11 и VII, 4; Он же. О девстве. XII, 2.
6. Он же. Большое огласительное слово. VIII, 15.
7. Максим Исповедник, *прп.* Вопросы к Фалассию. 61 // PG. T. 90. Col. 628A.
8. Там же. 41. Col. 408C.
9. Григорий Палама, *свт.* Гомилия XXXI, 1. Col. 396B; ср.: Col. 388D.
10. Он же. Главы физические, богословские, этические и практические. 51.
11. Ср.: Там же. 47.
12. Он же. Гомилия XXXI, 1. Col. 396C; ср.: Col. 388B.

Автор убежден, что, как следует из Книги Бытия, создание Божие изначально было *хорошо весьма* (см.: Быт. 1:31), и святые отцы в один голос утверждают, что человек в своем первозданном состоянии не знал никаких болезней, недугов, страданий и бренности¹³. «Человек блаженно пребывал в раю... обладая всеми присущими ему свойствами, в своем естественном первозданном состоянии», — отмечает святой авва Дорофей Газский¹⁴. «Человеческая плоть была создана абсолютно здоровой», — утверждает святой Августин¹⁵. И святой Иоанн Златоуст добавляет: «Если вы хотите знать, каким вышло наше тело из десницы Божией, перенесемся в рай и рассмотрим человека, помещенного Им туда. Его тело не было подвержено... тлению; подобный статуе, извлеченной из печи и ярко сияющей, он не знал тогда всех тех недугов, от которых страдает сегодня»¹⁶. Также святой Григорий Нисский отмечает, что «ни болезнь, ни тление не были созданы одновременно с плотью человеческой»¹⁷; человечество «изначально не знало»¹⁸ физических страданий, «неизбежных испытаний, которым подвергается наша плоть, многочисленных болезней». «Человек, — пишет он дальше, — изначально... не имел

13. Слово «бренность» (*phthora*), неоднократно использующееся в настоящем исследовании, имеет два значения: с одной стороны, оно обозначает разложение тела после смерти, с другой — любую форму изменений, претерпеваемых телом (и, в более широком смысле, душой). Согласно указанному второму значению, это слово может использоваться в контексте перенесения болезней, страданий, утомления... Ср.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. III, 28.
14. *Дорофей Газский, прп.* Душеполезные поучения. I, 1; ср.: *Исаия Отшельник, прп.* Собрание наставлений. II, 2.
15. *Августин, блж.* О граде Божием. XIV, 26.
16. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы о статуях. XI, 2; ср.: *Он же.* Беседы на Книгу Бытия. V, 1, 4 («Хотя и был облечен плотью, (человек) не испытывал тяжких нужд»); Там же. XVI, 1 (Адам и Ева «пусть и были облечены плотью, не испытывали телесных немощей... Их жизнь не омрачалась болью и печалью»); Там же. XVI, 4 (Они были «облечены плотью, не испытывая ее немощей»).
17. *Григорий Нисский, свт.* Письма. III, 17.
18. *Он же.* О блаженствах. III, 5; ср.: *Он же.* Большое огласительное слово. V, 8.

ни в своей природе, ни среди приобретенных свойств способности страдать... и только впоследствии приобрел это качество»¹⁹. Неподверженность страданиям и тлению должны быть отнесены к многочисленным дарам, пожалованным ему вначале²⁰. «Кто упомянет о телесных страданиях, составляющих неотъемлемую часть нашего существования, о многочисленных болезнях, о которых вначале человечество даже не знало, прольет еще больше слез, если сравнит [первоначальное] блаженство и [настоящее] страдание, зло, [претерпеваемое ныне], и блага, [дарованные ранее]»²¹. Святой Максим Исповедник, в свою очередь, пишет: «Первый человек, созданный по образу и подобию Божию, пришел в этот мир... свободным от греха и тления, ибо ни грех, ни тление не были созданы вместе с ним»²²; «ни тленности, ни смерти... не было вначале у человека»²³.

Из этого дважды повторенного утверждения, что Бог не создал смерти и что человек в своем первозданном состоянии был нетленен, логически следует, что в этом своем первоначальном образе человек был также бессмертен. И действительно, многочисленные творения святых отцов прямо указывают на это²⁴.

19. Григорий Нисский, *свт.* О девстве. XII, 2.

20. См.: *Он же.* О блаженствах. III, 5.

21. Там же.

22. Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию. 21. Col. 312B.

23. Там же. 42. Col. 408C.

24. См.: Афанасий Великий, *свт.* Слово на язычников. 2, 3; Василий Великий, *свт.* Беседа 9. О том, что Бог не виновник зла. 7. Col. 344C (Господь дал Адаму «блаженство жизни вечной»); Григорий Нисский, *свт.* Большое огласительное слово. V, 6 («Так как одним из благих свойств Божественной природы является извечность, было необходимо, чтобы устройство нашей природы не было лишено этого свойства, но строилось на принципе бессмертия [*to athanaton*]»); Там же. V, 8 (извечность, наряду с отсутствием физических страданий, была одним из свойств прародителя Адама); Там же. VIII, 4–5 (изначально смертными были созданы только неразумные твари); *Он же.* Об устройении челове-

Однако при более внимательном рассмотрении оказывается, что взгляды святых отцов на этот вопрос существенно расходятся.

Опираясь на библейский постулат о том, что *создал Господь Бог человека из праха земного* (Быт. 2:7), некоторые святые отцы, желая выявить различие между сотворенным и несотворенным, не колеблясь утверждают, что человеческое тело было в своем первозданном образе и в соответствии со своей природой хрупко, тленно и смертно. «Человек был создан смертным согласно природе своего тела», — утверждает блаженный Августин²⁵. «По своей природе человек смертен, так как он взят из небытия», — пишет святой Афанасий Великий²⁶, который также утверждает, что вначале люди «были тленны»²⁷. Святой Иоанн Златоуст отмечает, что в раю человек «был облечен в смертное тело»²⁸, хотя и не испытывал горестных скорбей. Святые отцы зачастую используют в данном контексте различные термины, говоря, что человек был создан «для будущей нетленности»²⁹, или «для бессмертия»³⁰, или что в его природе была заложена возможность разделить божественное бессмертие³¹; либо

ка. IV // PG. Т. 44. Col. 136D; XVII. Col. 188B (бессмертие было одним из свойств, которыми человек был наделен при сотворении); *Он же*. О девстве. XII, 2 («Человек по основополагающим свойствам своей природы не был смертен»); *Иоанн Златоуст, свят.* Беседы о статуях. XI, 2 (в раю плоть «не была подвластна смерти»); *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. II, 12 («Господь сотворил человека... бессмертным»).

25. Августин, блж. О Книге Бытия. VI, 25 // PL. Т. 34. Col. 354.

26. Афанасий Великий, свят. О воплощении Бога Слова. IV, 6; ср.: Там же. IV, 4.

27. Там же. V, 1.

28. Иоанн Златоуст, свят. Беседы на Книгу Бытия. XVII, 7.

29. Афанасий Великий, свят. О воплощении Бога Слова. V, 2, цит. из Прем. 2:23.

30. Григорий Нисский, свят. Большое огласительное слово. VIII, 5; *Он же*. О блаженствах. III, 5.

31. См.: Григорий Нисский, свят. Большое огласительное слово. V, 6; Афанасий Великий, свят. Слово на язычников. 2; Григорий Палама, свят. Главы физические, богословские, этические и практические. 47.

упоминают о нетленности и бессмертии «обетованных»³², указывая, что эти нетленность и бессмертие не были дарованы сразу, то есть они не были изначально заложены в его природе.

Дело в том, что нетленность и бессмертие были даны первому человеку единственно милостью Божией. Как написано в Книге Бытия, тотчас же после сотворения человека из праха земного Господь *вдунул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душою живою* (Быт. 2:7); в этом дыхании святые отцы видели человеческую душу, но также и Духа Святого³³. Потому-то душа и тело человека и обладали изначально сверхъестественными свойствами, что они были исполнены Божественной силы. Так, святой Григорий Палама отмечает, что милость Божия «во многом восполнила несовершенства человеческой природы»³⁴. Именно милостью Божией тело и душа могли быть совершенно здоровы. «Мы были защищены от болезней... благодаря дарам, полученным при сотворении человека», — говорит святой Василий Великий³⁵. Также милостью Божией человеческое тело было создано нетленным и бессмертным³⁶. Святой Августин отмечает, что человек «был смертен по природе своей», но бессмертен милостью Божией³⁷. Святой Афанасий Великий утверждает, что человеку в «жизни вечной» «даны дары от Бога и власть, нисходящая к нему от Слова

32. Ср.: *Афанасий Великий, свт.* О воплощении Бога Слова. III, 4; *Максим Исповедник, прп.* Амбигвы к Иоанну. 10 // PG. Т. 91. Col. 1156D.

33. См., например: *Григорий Палама, свт.* Гомилия LVII, 2 (Афины, 1861. P. 213).

34. *Он же.* Гомилия XXXVI, 3 // PG. Т. 151. Col. 452A.

35. *Василий Великий, свт.* Нравственные правила. 55.

36. См.: *Он же.* Беседа 9. О том, что Бог не виновник зла. 7. Col. 344C; *Максим Исповедник, прп.* Толкование на молитву Господню // PG. Т. 90. Col. 904C; *Он же.* Вопросы-ответы к Фалассию. Введение. Col. 257D; *Григорий Палама, свт.* Главы физические, богословские, этические и практические. 46; *Он же.* Гомилия XXXVI // PG. Т. 151. Col. 452A; *Он же.* Гомилия LIV, 9 (Афины, 1861. P. 213).

37. *Августин, блж.* О Книге Бытия. VI, 25 // PL. Т. 34. Col. 354.

Отца»³⁸, и также отмечает, что «человек был по природе тленен», но «благодаря вмешательству Слова» он мог «избавиться от этого свойства своей природы»³⁹, — что «благодаря присутствию Слова тление было над ним не властно»⁴⁰.

Благодаря этим дарам удел Адама отличался не только от удела остальных живых существ, населявших землю⁴¹, но и от удела современного человека⁴². Это особое, привилегированное положение и представляло собой то, что называют «райским состоянием»⁴³. Чтобы дать определение этой избранности милостью Божией, святые отцы, комментируя текст Книги Бытия (Быт. 2:8), отмечают, что человек не был сотворен в раю, но был помещен туда Господом⁴⁴, и, таким образом, «обособляют» рай от остальной земли⁴⁵. Эта «избранность» относится не только к душе человеческой, но и к плоти⁴⁶. Так, святой Максим Исповедник говорит о «различии человеческой природы, какой она была до грехопадения нашего праотца Адама и какой стала теперь, когда человек находится во власти своего тела»⁴⁷. Святые отцы отмечают, что современный человек не может представить себе то первоначальное

38. *Афанасий Великий, свт.* Слово на язычников. 2.

39. *Он же.* О воплощении Бога Слова. V, 1.

40. Там же. V, 2.

41. См.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. II, 11, 30; *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Книгу Бытия. XVI, 1; *Григорий Нисский, свт.* Большое огласительное слово. VIII, 4.

42. См.: *Григорий Нисский, свт.* Большое огласительное слово. V, 9.

43. См.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. II, 11.

44. См.: *Феофил Антиохийский, свт.* Послание к Автолику. II, 24 («Господь перенес [человека] с земли, из которой он был сотворен, в рай»); *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Книгу Бытия. XIII, 4 (Господь «создал [человека] вне рая, но тотчас поместил его туда»).

45. См., например: *Максим Исповедник, прп.* Амбигвы к Иоанну. 41. Col. 1305A, D.

46. См.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. II, 11.

47. Ср.: *Максим Исповедник, прп.* Амбигвы к Иоанну. 45. Col. 1353A.

состояние исходя из своего нынешнего, падшего⁴⁸, и утверждают, что то было состояние, близкое к ангельскому⁴⁹. По словам святого Григория Нисского и особенно святого Максима Исповедника, тело первого Адама не обладало той материальностью и объемностью, какие свойственны телу современного человека⁵⁰; оно имело свойства как бы оживленного, как говорит святой апостол Павел в 1 Кор. 15, и стоит отметить в этом контексте, что святые отцы воспринимали воскресение как возвращение в рай⁵¹.

48. См.: *Григорий Нисский, свт.* Большое огласительное слово. V, 9.

49. См.: *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Книгу Бытия. XVI, 1.

50. *Максим Исповедник, прп.* Амбигвы к Иоанну. 45. Col. 1353AB («Первый человек был наг не потому, чтобы не имел ни тела ни плоти, но потому, что не имел той плотности устройства, которая делает плоть грубой и смертной»). О концепции свт. Григория Нисского см.: *Daniélou J.* Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse. Paris, 1944. P. 56–59.

51. См.: *Феофил Антиохийский, свт.* Послание к Автолику. II, 26; *Василий Великий, свт.* Беседа о сотворении человека. II, 7; *Григорий Нисский, свт.* Об устройении человека. XVII. Col. 188CD; XXI. Col. 204A; *Максим Исповедник, прп.* Вопросы к Фалассию. 61. Col. 669A. Концепция святых отцов о происхождении человека радикально отличается, как мы видим, от теории современной науки. Согласно традиции, история человека в том виде, как она представлена с точки зрения мировой палеонтологии, это история человечества, утратившего райское состояние. Святые отцы рассматривают *homo habilis* как представителя человеческой расы не в том виде, как она была создана Творцом, но как уже утратившая свою первозданную сущность, низко падшая в своем вырождении и вступающая в следующую стадию своего развития в соответствии с новыми условиями существования (поэтому нельзя смешивать состояние духовного младенчества, которое святые отцы усматривают в Адаме на момент его сотворения (ср.: *Ириней Лионский, св.* Против ересей. IV, 38, 1; *Феофил Антиохийский, свт.* Послание к Автолику. II, 25; *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. II, 11), с «младенчеством» историческим, или состоянием неразвитости нарождающегося человечества). Изначальная природа человека, как она представлена в Писании и трудах святых отцов, существенно отличается от представлений исторической науки: она не принадлежит времени чувственной реальности (*khronos*), но к пространству реальности духовной (*aiôn*), которая не поддается научному описанию исторического духовного развития. Не будучи вне-

Тем не менее человек был создан свободным, в его воле было сохранить или утратить эту благодать, то есть либо оставаться благодаря ей нетленным и бессмертным, либо, наоборот, потерять эти свойства, отвергнув ее⁵². Таким образом, когда святые отцы говорят, что человек был создан нетленным и бессмертным, они не утверждают, что он не мог пострадать или умереть, но подчеркивают, что он, по благодати и по свободному выбору, имел возможность избежать этого. Для того чтобы нетленность и бессмертие оставались в человеке и стали его неотъемлемыми качествами, нужно было, чтобы человек сохранил благодать, ниспосланную ему Господом, и единство с Ним, следуя Божиему завету (см.: Быт. 2:16—17⁵³)⁵⁴. Так, святой

временного свойства (поскольку оно имеет начало и развитие во времени, которому оно, в свою очередь, и положило начало), существование Адама в его примитивном состоянии является доисторическим, так же как существование человечества после Второго Пришествия будет постисторическим. Таким образом, историческая наука никогда не превзойдет духовную историю. Учение Традиции о происхождении человека не является несовместимым или противоречащим данным современной палеонтологии, то же можно сказать и о соотношении учения Церкви о евхаристическом преложении хлеба и вина в Плоть и Кровь Христовы с данными современной химии, или учения о непорочном зачатии или воскресении мертвых — с данными современной биологии и физиологии, или же учения о Вознесении Христа сравнительно с данными современной физики и астрономии. Во всех перечисленных случаях мы имеем дело с различными принципами восприятия, несовместимыми друг с другом, основанными на различных концепциях бытия и развития, где вера и духовное знание относятся к области сознания, в которой «законы природы преломляются» через сверхъестественный образ существования.

52. См.: *Афанасий Великий, свт.* О воплощении Бога Слова. III, 4; *Максим Исповедник, прп.* Вопросы-ответы к Фалассию. 61. Col. 632B; *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. II, 30.

53. Ср.: Прем. 6:18: *наблюдение законов — залог бессмертия.*

54. В этой связи святые отцы подчеркивают как ответственность человека, налагаемую свободой его воли (которая обуславливает добровольную приверженность Господу), так и попечение Господа, не желающего человеку смерти, но жизни вечной. См.: *Афанасий Великий, свт.* О воплощении Бога Слова. III, 4—5; IV, 4; *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Книгу Бытия. XVII, 3; *Григорий Палама, свт.*

Григорий Палама пишет: «Первоначально человек был не только творением Божиим, но также и сыном Его в Духе: эта благодать была дана ему вместе с душой через дыхание жизни (ср.: Быт. 2:7); дана как “залог”: если бы он исполнил завет, то мог бы еще более приблизиться к Господу и стать со-вечным ему, обретя бессмертие»⁵⁵.

Так становится понятно, почему святые отцы часто говорят, что человек изначально и вплоть до падения не был, строго говоря, ни смертен, ни бессмертен. Святитель Феофил Антиохийский пишет: «Но нам скажут: “Разве не был человек по природе своей смертен?”. Вовсе нет. “Был ли он в таком случае бессмертен?” Мы этого не говорим. Тогда спросят: “Значит, он был ничем?”. И этого мы не утверждаем. А дело вот в чем: по своей природе человек не был ни смертен, ни бессмертен. Если бы он был сотворен бессмертным с самого начала, то он был бы Богом. С другой стороны, если бы он был создан смертным, тогда можно было бы считать, что смерть дана ему от Бога. Таким образом, он был создан ни смертным, ни бессмертным, но и тем и другим одновременно. Тогда можно ли сказать, что он приближался к бессмертию, исполняя Божий завет? Он должен был в награду за это получить бессмертие и стать богом. Склонялся ли он к смертному уделу, явив неповиновение Богу? Он сам стал причиной своей смерти. Бог же сотворил человека вольным и свободным»⁵⁶. Блаженный Августин пишет: «До грехопадения человека можно было назвать в каком-то смысле смертным и бессмертным одновременно; смертным потому, что он мог умереть; бессмертным потому, что он мог

Главы физические, богословские, этические и практические. 47; *Он же*. Гомилия XXXI, 1–2 // PG. Т. 151. Col. 388D.

55. Григорий Палама, *свт.* Гомилия LVII, 2 (Афины, 1861. Р. 213); ср.: Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры. II, 11.

56. Феофил Антиохийский, *свт.* Послание к Автолику. II, 27; ср.: Там же. I, 24 («Человек создан был в двойственном состоянии, ни собственно смертным, ни абсолютно бессмертным, но имеющим в себе оба эти свойства»).

и не умереть... Не согрешая, он мог не умереть»⁵⁷. И святой Афанасий Великий отмечает в том же ключе: «Зная, что свобода воли человека может склониться как в одну, так и в другую сторону, [Господь] предварил его, закрепив заветом в одном определенном контексте ниспосланную человеку благодать... Так, если он сохранит благодать и добродетель, то будет жить в раю без печали, без скорбей и забот, в ожидании обещанной жизни вечной в Царствии Небесном. Но он знает, что если преступит этот завет, то его ожидают бренность и смерть и не будет он более жить в раю, но будет изгнан, чтобы умереть и обрести отныне бренность и смерть»⁵⁸. Святой Григорий Палама даже усматривает в Божественной заповеди средство, которое Господь даровал человеку во избежание бренности и смерти, в то же время сохраняя за ним свободу воли⁵⁹, и подчеркивает, что бессмертие и смерть, нетленность и бренность на самом деле зависели от выбора человека⁶⁰, потому что Господь, сотворив человека свободным, не мог препятствовать его волеизъявлению и выбору⁶¹.

ПЕРВОИСТОЧНИК БОЛЕЗНЕЙ — ПЕРВОРОДНЫЙ ГРЕХ

Таким образом, по словам святых отцов, только в собственной воле человека, в сделанном им неправильном выборе,

57. *Августин, блж.* О Книге Бытия. VI, 25 // PL. Т. 34. Col. 354.

58. *Афанасий Великий, свт.* О воплощении Бога Слова. III, 4; ср.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. II, 30.

59. См.: *Григорий Палама, свт.* Гомилия XXXI, 2 // PG. Т. 151. Col. 388D; ср.: Гомилия LIV (Афины, 1861. Р. 213); *Он же.* Главы физические, богословские, этические и практические. 51.

60. См.: *Он же.* Гомилия XXXI, 2; XXIX // PG. Т. 151. Col. 388D, 369C; ср.: *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Книгу Бытия. XVII, 7.

61. См.: *Григорий Палама, свт.* Гомилия XXXI, 2 // PG. Т. 151. Col. 388D.

в грехе, совершенном в раю, следует искать источник болезней⁶², немощей, страданий⁶³, бренности⁶⁴ и смерти⁶⁵, а также и всех зол, присущих теперь человеческой природе⁶⁶. «Злоупотребление свободой воли обрекло Адама на страдания, бренность и смерть», — говорит святой Максим Исповедник⁶⁷. Святитель Феофил Антиохий-

62. См.: *Иринеи Лионский, св.* Против ересей. V, 15, 2; *Григорий Нисский, свт.* О душе и воскресении // PG. Т. 46. Col. 149A; *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Книгу Бытия. XVII, 7.
63. См.: *Максим Исповедник, прп.* Вопросыответы к Фалассию. 61. Col. 628BC, 629D, 632B; *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. II, 30; *Григорий Палама, свт.* К Ксении // PG. Т. 150. Col. 1048C.
64. См.: *Афанасий Великий, свт.* О воплощении Бога Слова. III, 4–5; IV, 4; V, 1–3; *Григорий Нисский, свт.* Об устройении человека. XX. Col. 200C; *Максим Исповедник, прп.* Толкование на молитву Господню // PG. Т. 90. Col. 904C; *Он же.* Вопросыответы к Фалассию. 61. Col. 636A; *Он же.* Амбигвы к Иоанну. 10. Col. 1156D; *Он же.* Письма. X // PG. Т. 91. Col. 449B; *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. II, 30; III, 1; *Григорий Палама, свт.* К Ксении // PG. Т. 150. Col. 1048C.
65. См.: Рим. 5:12; К Диогнету. XII, 2; *Иустин Философ, мч.* Диалог с Трифоном иудеем. 124; *Иринеи Лионский, св.* Против ересей. IV, 38, 4; *Афанасий Великий, свт.* О воплощении Бога Слова. III, 4–5; IV, 4; V, 1–3; *Василий Великий, свт.* Беседа 9. О том, что Бог не виновник зла. 7; *Григорий Нисский, свт.* Большое огласительное слово. VIII, 4; *Он же.* Об устройении человека. XX // PG. Т. 44. Col. 200C; *Он же.* О девстве. XII, 2; *Он же.* О душе и воскресении // PG. Т. 46. Col. 149A; *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Книгу Бытия. XVII, 7; *Максим Исповедник, прп.* Амбигвы к Иоанну. 7 // PG. Т. 91. Col. 1093A; 10. Col. 1156D; *Он же.* Вопросыответы к Фалассию. 61 // PG. Т. 90. Col. 629B, D, 632B, 633BC, 636B; *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. II, 30; III, 1; *Григорий Палама, свт.* К Ксении. Col. 1048C; *Он же.* Главы физические, богословские, этические и практические. 46, 50, 51; *Он же.* Гомилия XI, 1 // PG. Т. 151. Col. 125A.
66. См., например: *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Книгу Бытия. XVI, 1, 5, 6; XVII, 7; *Григорий Нисский, свт.* Большое огласительное слово. V, 11; VII, 1; *Он же.* Об устройении человека. XX // PG. Т. 44. Col. 201A; *Он же.* О девстве. XII, 2; *Максим Исповедник, прп.* Вопросыответы к Фалассию. 42 // PG. Т. 90. Col. 408BC; *Он же.* Письма. X. Col. 449B; *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. III, 1.
67. *Максим Исповедник, прп.* Вопросыответы к Фалассию. 42. Col. 408B.

ский отмечает: «Первому созданию неповиновение стоило изгнания из рая; ...в своем неповиновении человек обрел слабость, боль, тоску и в конечном итоге оказался во власти смерти»⁶⁸. Это «из-за греха неповиновения болезни снедают человека», — пишет святой Ириней Лионский⁶⁹. То же находим у преподобного Нила Сорского: «После нарушения завета Адам подпал болезни»⁷⁰. И у святого Григория Паламы, более развернуто: «Откуда на нас сваливаются немощи, болезни и прочие невзгоды, порождающие смерть? Откуда приходит сама смерть? От нашего неповиновения Божией воле, от нарушения завета, данного нам Богом, от нашего первородного греха, совершенного в раю. Таким образом, болезни, немощи и всевозможные тяжкие испытания происходят от греха. Из-за него же, в сущности, мы облекли в кожаные одежды наше болезненное, смертное и страждущее тело, оказались в этом временном и брэнном мире и были обречены жить в муках и многочисленных бедствиях. Болезнь, следовательно, подобна короткому и трудному пути, на который грех привел род человеческий, [и] конец этого пути, его предел — смерть»⁷¹.

Решив поддаться искушению диавола стать как боги (Быт. 3:5), то есть боги помимо Господа⁷², Адам и Ева сами лишились благодати и одновременно утратили дары,

68. *Феофил Антиохийский, свт.* Послание к Автолику. II, 25.

69. *Ириней Лионский, св.* Против ересей. V, 15, 2.

70. *Нил Сорский, прп.* Устав. VII.

71. *Григорий Палама, свт.* Гомилия XXXI, 1 // PG. T. 151. Col. 388BC. То же находим: *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы о статуях. XI, 2; *Феофил Антиохийский, свт.* Послание к Автолику. II, 25.

72. Согласно толкованию святых отцов, первородный грех состоял в попытке самообожествления человека. См., например: *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы о статуях. XI, 2; *Ириней Лионский, св.* Против ересей. V, 3, 1; *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. II, 30; *Симеон Новый Богослов, прп.* Богословские и этические трактаты. XIII, 60. Человеку предназначено стать богом, в один голос утверждают святые отцы (см.: *Gross J. La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. Paris, 1938*), но в Боге и через Бога.

ниспосланные Им, которые сообщали им так называемую сверхъестественную сущность⁷³. «Нарушение завета, — пишет святой Афанасий Великий, — возвратило их к их собственной природе»⁷⁴, то есть к праху земному, из которого они вышли⁷⁵ (см.: Быт. 2:7); как сказал Господь Адаму: *возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься* (Быт. 3:19).

Страдания, которым подвергаются Адам и Ева после грехопадения, вписываются в логику их добровольной утраты общения с Богом, Который сделал их соучастниками Своей сущности. Отходя от Добра, они сделали человеческую природу подвластной любому недугу⁷⁶. Святой Григорий Нисский писал: «Следствием такого отказа от добра стало претерпевание всевозможного зла: отвернувшись от жизни, они повернулись к смерти, отвержение света привело к тьме; при утрате добродетели явилось зло; и таким образом, все блага заменились бедствиями»⁷⁷. Он же отмечает далее: «Обманом примешав порок к свободе воли человека, враг затеняет и скрывает от человека милость Божию и заменяет ее иным, прямо противоположным. Но жизни противопоставит смерть, а силе — слабость...»⁷⁸.

73. См.: *Григорий Нисский, свт.* Большое огласительное слово. V, 11; *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. II, 30; *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Книгу Бытия. XVI, 4; *Григорий Палама, свт.* Главы физические, богословские, этические и практические. 46; 48; 66.

74. *Афанасий Великий, свт.* О воплощении Бога Слова. IV, 4.

75. См.: Там же. IV, 5.

76. Напомним, что, согласно толкованию греческих святых отцов, зло, во-первых, не существовало как проявление собственной воли демонов или людей и, во-вторых, не имело собственной сущности, а выражалось лишь в отсутствии добра. См. на данную тему обширное исследование: *Дионисий Ареопагит.* О Божественных именах. V, 19–35 // PG. Т. 3. Col. 716D–736B.

77. *Григорий Нисский, свт.* Большое огласительное слово. VIII, 19.

78. Там же. VI, 11; ср.: *Василий Великий, свт.* Беседа 9. О том, что Бог не виновник зла. 7 («Смерть есть непременно следствие греха; по мере того как удаляемся от жизни, которая есть Бог, приближаемся к смерти; смерть есть отсутствие

Эти недуги коснулись в первую очередь души человека, который познал страдания, муки и отчаяние, бренность и смерть от разделения своего с Богом и утраты божественной жизни⁷⁹. Затем они овладели его телом. Эта угроза двойной смерти, духовной и телесной⁸⁰, — говорит святой Афанасий Великий, — упоминалась в настойчивом предупреждении, которое, согласно Книге Бытия, Господь дает Адаму и Еве (ср.: Быт. 2:17), говоря: *в день, когда вы вкусите [от древа познания добра и зла], смертью умрете]*⁸¹. Святой Григорий Палама отмечает в том же ключе: «Смерть, вошедшая в душу через грехопадение, разрушает не только саму душу... но также изнуряет тело страданиями и страстями, делает его тленным и наконец подвергает смерти. Действительно, после гибели внутреннего человека через грехопадение земной Адам услышал: *прах ты и в прах возвратишься* (Быт. 3:19)»⁸². Таким образом, перестав по вине Адама соответствовать воле Божией, человеческая природа целиком «впала в болезненность и бренность»⁸³. Она утратила свои особые свойства, изначально обусловленные присутствием в ней

жизни: удалясь от Бога, Адам приблизился к смерти»); *Максим Исповедник, прп.* Амбигвы к Иоанну. 10 // PG. Т. 91. Col. 1157A («Первый человек, не пожелав насытиться [Словом жизни], неизбежно удалился от жизни божественной и взамен получил другую, смертную, лишенную Слова»).

79. См.: *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы о статуях. XI, 2; *Григорий Палама, свт.* К Ксении. 10. Col. 1048C; *Он же.* Гомилия XI, 1 // PG. Т. 151. Col. 125A. Духовная смерть (которую свт. Григорий Палама определяет как удаление души от Бога, так же как физическая смерть есть удаление души от тела) — более страшная, подчеркивает он, и именно она есть истинная смерть (см.: *Он же.* К Ксении).

80. Ап. Павел имеет в виду эту двойную смерть, когда говорит в Рим. 5:12, что *одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть*, а также в 1 Кор. 15:21, что *смерть через человека*.

81. *Афанасий Великий, свт.* О воплощении Бога Слова. III, 5.

82. *Григорий Палама, свт.* К Ксении. 10. Col. 1048C; ср.: *Он же.* Главы физические, богословские, этические и практические. 51.

83. *Кирилл Александрийский, свт.* Толкования на Послания ап. Павла к Римлянам // PG. Т. 74. Col. 789B.

благодати⁸⁴, и пришла в «состояние ничтожное»⁸⁵. «С той поры человек перестал быть тем, чем являлся изначально», — замечает святой Афанасий Великий⁸⁶. В то время как изначально устройство человека приближало его к природе ангельской, его новое состояние низводит его скорее к природе животной⁸⁷. Его тело материализуется⁸⁸, становится объемным⁸⁹, осязаемым⁹⁰, чего не было изначально; он вступает в жизнь животную и чувственную и познает отныне превратности, шаткость и разобщенность, присущие прочим живым существам и до сих пор неизвестные ему благодаря Божественной благодати. Это новое состояние обозначается в Книге Бытия как *одежды кожаные* (Быт. 3:21)⁹¹, которые символизируют его материальную, животную природу, присущую ему смертность, а также характер ее привнесенности, добавленности к истинной человеческой природе⁹². Комментируя отрывок из творений святого Григория Богослова, где он описывает первозданную наготу Адама, святой Максим Исповедник пишет:

84. Традиция усматривает между смертью духовной и физической причинно-следственную связь, неочевидную на первый взгляд, если рассматривать ее в натуралистическом плане, но становящуюся абсолютно понятной в контексте воздействия Божественной благодати: духовная смерть влечет за собой утрату благодати, которая сообщала плоти нетленность и бессмертие.
85. *Григорий Нисский, свт.* Большое огласительное слово. V, 11.
86. *Афанасий Великий, свт.* О воплощении Бога Слова. IV, 4.
87. См.: *Максим Исповедник, прп.* Амбигвы к Иоанну. 42. Col. 1348A; *Григорий Нисский, свт.* О душе и воскресении. Col. 148C. Об истолковании последнего см.: *Daniélou J.* Platonisme et théologie mystique. P. 56–59.
88. См.: *Максим Исповедник, прп.* Амбигвы к Иоанну. 45. Col. 1353B.
89. См.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. III, 1; *Максим Исповедник, прп.* Амбигвы к Иоанну. 45. Col. 1353B.
90. См.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. III, 1.
91. В. Лосский пишет: «Кожаные одежды представляют собой нашу нынешнюю природу, грубую биологическую оболочку, так непохожую на прозрачную телесность райского состояния» (*Lossky V. Théologie dogmatique // Messenger de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale.* № 48. Paris, 1964. P. 231).
92. См.: *Григорий Нисский, свт.* О душе и воскресении. Col. 148C–149A.

«Я считаю, что под этим он подразумевает различие между устройением человеческого тела до грехопадения праотца нашего Адама и его нынешним состоянием. Тогда человек не страдал от раздиравших его на части взаимно противоположных свойств, борющихся в его теле. Нет, он оставался таким, каким был сотворен; он был свободен от постоянных перемен и противоборства этих свойств, как если бы на нем пребывала благодать нетленности и он не подвергался опасности ее утратить, а жил в полной гармонии со своим телом с присущими ему простыми свойствами; первый человек был наг не как бесплотный и бестелесный, но как не обладающий телесным составом, делающим плоть дебелой»⁹³.

«Тяжкий недуг», поразивший затем первого человека, через него распространился и на все человечество⁹⁴. «Человек, — пояснял святой Максим Исповедник, — получив по милости Господа, его сотворившего, власть над всем миром, утратил ее по причине неподобающего с ней обращения... что стало причиной кардинального изменения внутреннего устройства как для него самого, так и для всего человечества»⁹⁵.

Сотворенный Господом Богом мир был *хорош* (Быт. 1:31), но от человека зависело, останется он таким или нет. Господь действительно создал человека микрокосмом в макрокосме⁹⁶, венцом всего творения⁹⁷. Он поставил его владычествовать над всем творением (см.: Быт. 1:28—30), имея власть над всеми живыми существами, входящими

93. Максим Исповедник, *прп.* Амбигвы к Иоанну. 45. Col. 1353AB.

94. См.: Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры. II, 30; см.: Lossky V. Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient. Paris, 1944. P. 127—128; *Idem.* Théologie dogmatique. P. 227).

95. Максим Исповедник, *прп.* Письма. X // PG. T. 91. Col. 449B.

96. См.: Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры. II, 12; Максим Исповедник, *прп.* Мистагогия. VII // PG. T. 91. Col. 657—718.

97. См.: Григорий Палама, *свт.* Гомилия LIII.

в него⁹⁸. Он сделал его посредником между Собой и всеми тварями⁹⁹, поручив ему вести их к совершенству, соединяя их с Ним, делая их сопричастными той благодати, которую он получил от Духа Святого¹⁰⁰. В частности, по мнению святого Максима Исповедника, на человека была возложена миссия объединить рай и остальную часть земли и, следовательно, позволить всем прочим творениям разделить с ним райское существование¹⁰¹. Таким образом, Адам мог сообщить прочим творениям свое состояние благодаря своему единению с Господом, а также нетленность и бессмертие, данные ему милостью Божией¹⁰².

Но когда Адам отворачивается от Бога, природа перестает ему подчиняться. Вследствие его грехопадения воцаряется хаос как между творениями, так и внутри самого человека. *Проклята земля за тебя!* (Быт. 3:17) — сказал Бог человеку, возвещая вселенскую катастрофу, вызванную его падением. Различие и сосуществование творений отныне обращаются противостоянием и разделением. Человек, утратив Божественную благодать, служившую ему защитой (см.: Быт. 3:7)¹⁰³, а также свое господство над природой, становится слабым и беззащитным перед ней.

Зло распространяется тем быстрее и активнее, что диавол, после того как Адам послушался его, берет власть над человеком и отбирает у него те блага, которые Господь даровал ему, поставив господином над всеми тварями. В господстве над природой «владыку творения»

98. См.: Григорий Нисский, *свт.* Об устройении человека. IV // PG. Т. 44. Col. 136C; Он же. Большое огласительное слово. VI, 10.

99. См.: Максим Исповедник, *прп.* Амбигвы к Иоанну. 41. Col. 1305A–C; Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры. II, 30.

100. См.: Максим Исповедник, *прп.* Амбигвы к Иоанну. 41. Col. 1305A–C.

101. См.: Там же. Col. 1305D.

102. Прп. Максим говорит здесь об *обожении* всех тварей как о конечной цели творения.

103. См.: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Книгу Бытия. XVI, 5.

сменяет «князь мира сего». Последствия падения Адама, беды, им порожденные, — это немощи, которые одновременно создаются и множатся, распространяются, усиливаются, преобразуются и усугубляются, а порой и вживляются в саму человеческую природу «силами темными и злыми», дьяволом и демонами, которые отныне становятся главными источниками болезней, зачастую опосредованно проявляясь через них, но также и напрямую, занимая в душе человеческой пустующее место Бога¹⁰⁴.

В то же время Господь, желая спасения человеку, а через него и всему мирозданию¹⁰⁵, не позволяет силам зла окончательно поработить и погубить Свое творение. Человек и природа в известной степени остаются под защитой Провидения, налагающего определенные ограничения на козни дьявола и демонов¹⁰⁶ и удерживающего мир от падения в небытие, внося определенный порядок даже

104. Теория о демонической этиологии некоторых заболеваний находит подтверждение в Писании: явно — в Прологе к Книге Иова (см.: Иов 2:6–7) и опосредованно — в словах ап. Петра: *Бог Духом Святым и силою помазал Иисуса из Назарета, и Он ходил, благовествуя и исцеляя всех, обладаемых дьяволом* (Деян. 10:38), не считая многочисленных упоминаний о чудесах, где об этом говорится прямо. Эта этиология также подтверждается святыми отцами. См., в частности: Апофтегмы (изречения). Алфавитная серия. Феодора. 3; *Григорий Нисский, свт.* (см.: Keenan M.E. St. Gregory of Nyssa and the Medical Profession // Bulletin of the History of Medicine. № 15. 1944. P. 159–160); *Варсануфий Великий, прп.* Письма. 154, 517, 519, 520, 521; *Георгий Сикеот, прп.* Житие Феодора Сикеота. 43, 46, 71, 84, 86, 88, 89, 91, 106, 108, 140, 143; *Максим Исповедник, прп.* Сотницы о любви. II, 74; *Илия Эдик, прп.* Гномическая антология добродетельных философов. 49; *Макарий Египетский, прп.* Духовные беседы в переложении Симеона Метафраста. 147. Признание демонической этиологии не препятствовало святым отцам, как мы увидим в главе 3-й, говорить также об этиологии биологической, органической или функциональной как о второй или одновременной причине. В первом случае, не отрицая физическую причинность, они упоминают причинность «метафизическую», или духовную, и подчеркивают их взаимосвязь и даже взаимозависимость.

105. См.: *Максим Исповедник, прп.* Вопросы-ответы к Фалассию. 60. Col. 621AB.

106. Это явным образом упоминается в Прологе к Книге Иова.

в хаос¹⁰⁷. Ведь, утратив подобие Божие, которое он начал было обретать, человек сохранил Его образ, пусть и поблекший¹⁰⁸. И потом, человек не вполне лишился благодати и в своей немощи может-таки найти достаточно духовных сил, чтобы, если захочет, снова обратиться к Богу и соблюдать Его заповеди, по-прежнему получаемые от Него (см.: Втор. 30:11–19), а также сохранить, согласно обетованию Божию, определенную власть над силами природы (см.: Быт. 9:1–2).

Однако это — шаткое равновесие. Человек и природа стали полем битвы, где зло и добро, смерть и жизнь ведут — непрерывно и на всех уровнях — безжалостный бой, о котором свидетельствуют, в частности, болезни, недуги и немощи и исход которого, до Воплощения Христа, оставался неопределенным.

ВИНОВАТ ЛИ ЧЕЛОВЕК В ПОЯВЛЕНИИ БОЛЕЗНЕЙ?

Что касается вопроса о взаимосвязи болезни и греха, а следовательно, и ответственности самого человека за появление и умножение болезней, которые его одолевают, можно сказать, что эта взаимосвязь и ответственность берут свое начало у истоков творения, поскольку, как мы упоминали выше, болезни, рассматриваемые как результат диавольских козней, являются прямым следствием грехопадения Адама и Евы и святые отцы зачастую трактуют их, как и другие последовавшие за грехопадением скорби, как наказание.

107. См.: *Lossky V. Théologie dogmatique // Messenger de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale. № 49. 1965. P. 27.*

108. См.: *Григорий Палама, свт.* Главы физические, богословские, этические и практические. 39 // PG. Т. 151. Col. 1148В; *Ориген.* Гомилии на Книгу Бытия. XIII, 4; *Иоанн Златоуст, свт.* К Феодору падшему увещание. I, 3.

Впрочем, этот термин не нужно интерпретировать как кару, которую якобы мстительный и жестокий Бог наложил на человека. Сам человек навлек на себя наказание своей собственной ошибкой. Он рыл ров, и выкопал его, и упал в яму, которую приготовил: злоба его обратится на его голову, и злодейство его упадет на его темя (Пс. 7:16–17), — говорит Псалмопевец. «Каждый из нас выбирает себе наказание, когда согрешит по собственной воле», — пишет Климент Александрийский¹⁰⁹, откликаясь на известную фразу Платона, которую он тотчас же цитирует: «Это — вина того, кто сделал выбор, и Господь здесь ни при чем»¹¹⁰. То же находим и у святого Иринея Лионского: «Все, кто удаляют себя от Него [Бога], постигают последствия разделения, которое сами избрали. Однако удаление от Бога — это смерть; удаление от света — тьма; удаление от Бога — это утрата всех благ, ниспосылаемых Им. Следовательно, те, кто своим отступничеством лишили себя всего того, что мы только что перечислили, подвержены всем возможным наказаниям: не то чтобы Господь хотел их наказать, но сами наказания настигают их по той причине, что они лишены всех Божественных благ»¹¹¹. Таким образом, когда Господь возвещает нашим прародителям те скорби, которые последуют за их грехопадением (см.: Быт. 3:16–19), Он не насылает эти скорби, а только предсказывает и описывает их.

Поскольку Адам является «началом» человечества¹¹², его прототипом и, в каком-то смысле, воплощает его в себе¹¹³, он как бы сообщает свое состояние всем своим

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

110. Платон. Республика. X, 617e.

111. Иринея Лионский, св. Против ересей. V, 27, 2; ср.: Там же. V, 28, 1.

112. Ср.: Марк Подвижник, прп. О воплощении. 18; Григорий Палама, свт. Гомилия LII, 3.

113. См.: Григорий Нисский, свт. Об устроении человека. XVI. Col. 185B; Там же. XXII. Col. 204CD; Григорий Палама, свт. Гомилия V // PG. T. 151. Col. 64–65.

потомкам¹¹⁴. Смерть, тленность, болезнь, страдание становятся, таким образом, уделом всего рода человеческого. Эта передача непрерывно осуществляется биологическим путем¹¹⁵, из поколения в поколение, и таким образом все люди наследуют от рождения падшую природу Адама — больную, немощную, отмеченную последствиями его греха¹¹⁶. Святой Григорий Нисский поясняет: «Это как если бы первые люди, которые, послушавшись, согрешили, приняли грех и болезнь¹¹⁷, вплетя зло в человеческую сущность. Природа хочет, чтобы все виды животных сохранялись, передавая свою наследственность потомкам... Также и люди рождаются от людей и сами рожают, наследуя и передавая по наследству пороки человеческие»¹¹⁸.

Это распространяется на всех людей, даже если они сами не согрешили: как *преступлением одного всем человекам осуждение* (Рим. 5:18); *преступлением одного подверглись смерти многие* (Рим. 5:15); и *смерть царствовала... и над несогрешившими подобно преступлению Адама* (Рим. 5:14), — отмечает святой апостол Павел. И если он также говорит, что *непослушанием одного человека сделались многие грешными* (Рим. 5:19), под этим следует понимать, как утверждают восточные святые отцы, что люди наследуют не грех Адама, а лишь его послед-

114. См.: *Максим Исповедник, свят.* Амбигвы к Иоанну. 10. Col. 1156D; *Он же.* Вопросы к Фалассию. 61. Col. 628C, 632AB, D, 633BC, 636AB.

115. См.: *Феодорит Кирский, блж.* Толкования на Послание к Римлянам // PG. Т. 82. Col. 1245A; *Максим Исповедник, прп.* Вопросы к Фалассию. 21. Col. 312C–313A; 61. Col. 628C, 632AB, 632D; *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. II, 30; *Григорий Палама, свят.* Гомилия V, 1–2. Col. 64B.

116. См.: *Максим Исповедник, прп.* Вопросы к Фалассию. 21. Col. 312C–313A; Там же. 61. Col. 628C, 632AB, 632D.

117. Здесь термин употребляется в общем значении.

118. *Григорий Нисский, свят.* О блаженствах. VI, 5. Col. 1273AB; ср.: *Максим Исповедник, прп.* Вопросы к Фалассию. 61. Col. 632A; *Григорий Палама, свят.* Гомилия XLIII; LIV, 9.

ствия¹¹⁹. Святой Иоанн Златоуст так комментирует этот отрывок: «Апостол утверждает, что многие стали грешниками через непослушание одного. В том, что человек согрешил и стал смертным и его потомки унаследовали такой удел, нет ничего неправдоподобного; но логично ли, что можно стать грешником через непослушание другого? Считается, что человек может нести наказание только за собственные ошибки. Тогда что же означает здесь слово “грешники”? Оно означает, как мне кажется, “подлежащие наказанию и приговоренные к смерти”»¹²⁰. Святой Кирилл Александрийский также говорит об этом: «Природа обрелась болезни из-за греха через непослушание одного, то есть Адама. Таким образом, человечество стало грешным: не потому, что разделило вину Адама, — ибо оно тогда еще не существовало, — но потому, что унаследовало его природу, падшую перед лицом греха»¹²¹.

Следовательно, с этой точки зрения болезни поражают человека не из-за его собственных грехов, а из-за ущербности человеческой природы, обусловленной грехопадением нашего праотца Адама. Кроме того, есть выдержки

119. Уточнение «восточные» используется по той причине, что западная традиция, берущая свое начало в богословии блж. Августина, расходится с восточной в вопросе наследственного характера Адамова греха или же в степени его вины. Относительно этих расхождений см.: *Meyendorff J. «Еф' ѿ» (Rm 5:12) chez Cyrille d'Alexandrie et Théodoret // Studia Patristica. 1961. № IV. P. 157–161; и Idem. Initiation à la théologie byzantine. Paris, 1975. P. 192–198. См. также труды: Lyonnet S. Le sens de 'Еф' ѿ en Rom V:12 et l'exégèse des Pères grecs // Biblica. № 36. 1955. P. 436–456; Idem. Le péché originel et l'exégèse de Rom V:12–14 // Recherches de science religieuse. № 44. 1956. P. 63–84; Idem. Péché originel // Dictionnaire de la Bible. Supplément. № 7. 1966. Col. 509–567.*

120. *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на Послание к Римлянам. X, 2–3. Свт. Иоанн Златоуст также говорит: «Адам, вкусив запретный плод, стал причиной смерти всех своих потомков, хотя они и не вкушали плода с древа», и еще: «...быть наказанным за другого кажется несправедливым» (Там же. X, 1).

121. *Кирилл Александрийский, свт.* Толкования на Послания ап. Павла к Римлянам. Col. 789. Похожее толкование мы находим здесь: *Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Послание к Римлянам св. апостола Павла // PG. T. 124. Col. 404C.

из Писания, подтверждающие, что не существует прямой связи между болезнью или недугом человека и одним или несколькими грехами, которые совершил он сам или его ближайшие предки. Прежде всего это предание о слепорожденном (см.: Ин. 9:1–3). На вопрос учеников: *Равви! кто согрешил, он или родители его, что родился слепым?* — Иисус отвечал: *Не согрешил ни он, ни родители его.* Затем Он исцеляет расслабленного (см.: Мф. 9:1–6; Мк. 2:1–12; Лк. 5:17–26). Вначале Христос говорит ему: *Прощаются тебе грехи твои,* и Своим вторым чудом Он вылечивает его от паралича, говоря ему: *Встань, возьми постель твою и иди в дом твой.* Если бы его телесный недуг был последствием его греха, Христу было бы достаточно простить ему его грехи, чтобы он исцелился от немощи как телесной, так и духовной, и больше ничего не понадобилось бы. Отметим также, что святой Иаков, советуя в случае болезни звать к древним святым Церкви, чтобы они молились о больном, говорит: *...молитва веры исцелит болящего, и возставит его Господь; и если он соделал грехи, простятся ему* (Иак. 5:14–15). Используя условное наклонение (*если*), он указывает на то, что не существует прямой связи между недугом страждущего и грехами, которые он, возможно, совершил. Можно также привести многочисленные отрывки из Ветхого Завета, где упоминаются праведники, пораженные тяжкими телесными недугами, из которых наиболее показательна история Иова.

То, что Адам явился причиной падения человеческой природы, не означает, что он также несет ответственность за ее нынешнее состояние¹²². В действительности ответ-

122. Ответственность Адама проистекает прежде всего из его собственной вины и ее последствий для него. Последствия же для его потомков возникли благодаря его функции прообраза всего человечества, а также из-за наследственного закона, который возложил ответственность за вину Адама на все человечество. С этой точки зрения передача своих пороков потомкам выглядит естественным

ственность лежит на всем человечестве, ибо оно является повторением Адама. Именно потому, что потомки Адама также грешили, их затронули последствия его грехопадения. Об этом говорил святой Павел: *Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили* (Рим. 5:12; см.: 3:23)¹²³. И святой Кирилл Александрийский пишет по этому поводу: «Змий, изобретатель греха, одержавший своей извращенностью победу над Адамом, нашел путь к пониманию человека, потому что все уклонились, сделались равно непотребными (Пс. 13:3; ср.: Рим 3:12); ...и смерть нас поглощает в своей победе, по словам пророка: *[И] преисподняя расширилась и без меры раскрыла пасть свою* (Ис. 5:14). Действительно, так как мы повторили грех Адама — в том смысле, что все грешны, — мы понесли то же наказание»¹²⁴. Блаженный Феодорит Кирский недвусмысленно говорит об этом: «Не из-за греха Праотца человек подвержен смерти, но из-за

явлением и личное волеизъявление при этом играет вторичную роль. Есть два фактора, которые, по мнению святых отцов, несколько смягчают вину Адама: во-первых, состояние младенчества и, следовательно, неопытности, в котором он был сотворен (ср.: Григорий Палама, *свт.* Главы физические, богословские, этические и практические. 55, цит. ниже); во-вторых, вмешательство дьявола, который хотел, с одной стороны, подтолкнуть Адама ко греху (ср.: Афанасий Великий, *свт.* О воплощении Бога Слова. V, 2; Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассио. 61. Col. 633B), о чем в Книге Премудрости говорится: *завистью дьявола вошла в мир смерть* (Прем. 2:24), а с другой стороны, распространить плоды зла в том мире, «князем» которого он стал.

123. Упоминавшееся выше расхождение происходит от различных интерпретаций слов ап. Павла, звучащих в греческом тексте как «eph'ô pantes êmarton» (*потому что* [или: «раз»] *все согрешили*) и переведенных в Библии Вульгата: «in quo omnes peccaverunt» (*через которого* [т.е. Адама] *все согрешили*). Первый вариант, сделанный греческими святыми отцами, признан сегодня большинством исследователей (ср.: Meyendorff J. «Еф' ô» (Rm 5:12) chez Cyrille d'Alexandrie et Théodoret; и: Lyonnet S. Le sens de Εφ' ô en Rm 5:12 et l'exégèse des Pères grecs. P. 436–456).

124. Кирилл Александрийский, *свт.* Толкования на Послания ап. Павла к Римлянам. Col. 784BC.

своего собственного»¹²⁵, указывая, таким образом, на совместную ответственность всех людей-грешников за наследование падшей природы человеческой, не отрицая при этом изначальной ответственности Адама и, собственно, наследственного характера этой природы¹²⁶. Совершая грех, человек как бы продолжает грех Адама и продлевает действие его последствий и даже, прибавляя к его греху свои собственные, еще более усугубляет и умножает эти последствия.

Таким образом, каждый человек, даже если он изначально не несет ответственности за те недуги, от которых страдает унаследованная им от Адама человеческая природа, впоследствии разделяет эту ответственность, совершая собственные грехи и тем самым как бы присоединяясь к Адаму и в каком-то смысле разделяя его вину¹²⁷. С этой точки зрения существует некая солидарность в грехе между Адамом и его потомками, то есть всеми людьми. И каждый человек, как носитель человеческой природы, в силу своих грехов становится частично ответственным за те невзгоды, которые выпадают не только ему, но и другим¹²⁸. В этом смысле можно толковать поучение Христа из Евангелия от Луки (13:1–15), не-

125. *Феодорит Кирский, блж.* Толкования на Послания ап. Павла к Римлянам. Col. 100.

126. См.: Там же, выше.

127. Григорий Палама налагает на потомков Адама бóльшую ответственность, чем его собственная, по причине их большей опытности: «Возможно, многие обвиняют Адама в том, что он нарушил заповедь Господа, прислушавшись к плохому советчику и таким образом, вследствие нарушения заповеди, впусив в нас смерть. Однако желать попробовать смертельный плод впервые и желать вкусить его, зная по опыту, что он несет гибель, — совсем не одно и то же. Тот, кто, несмотря на имеющийся опыт, глотает яд и тем самым приближает свой жалкий конец, достоин большего порицания, чем тот, кто, не имея соответствующего опыта, совершает подобный поступок и претерпевает его последствия. Посему каждый из нас достоин большего порицания и осуждения, чем Адам» (*Григорий Палама, свт.* Главы физические, богословские, этические и практические. 55).

128. См.: *Марк Подвижник, прп.* Состязание с адвокатом. 18–19 // PG. Т. 65. Col. 1072–1101.

посредственно не относящееся к болезням, но которое тем не менее может быть к ним применимо, поскольку в нем упоминается о существовании коллективной ответственности за невзгоды и несчастья, которые, наряду с обрушивающимися на человека болезнями и прочими скорбями, могут расцениваться как последствия греха¹²⁹. Иисус отвечает тем, кто сообщил Ему об избииении галилеян по приказанию Пилата: *Думаете ли вы, что эти Галилеяне были грешнее всех Галилеян, что так пострадали? Нет, говорю вам, но, если не покаетесь, все так же погибнете. Или думаете ли, что те восемнадцать человек, на которых упала башня Силоамская и побила их, виновнее были всех, живущих в Иерусалиме? Нет, говорю вам, но, если не покаетесь, все так же погибнете.* Так, Христос хочет не угрожать этим людям, но внушить им, что несчастья такого рода связаны не только с грехами подвергшихся им людей, но и с грехами всего человечества. Он хочет, чтобы люди, к которым Он обращается, хотя они и не являлись прямыми виновниками происшедшего, почувствовали бы причастность и ответственность свою и всего человечества в отношении того, что произошло и может еще произойти, если всеобщий грех не перестанет. Поэтому Он призывает их покаяться.

Верная этим наставлениям православная духовность, в особенности монашеская, включила в свою молитвенную традицию это чувство коллективной ответственности в отношении поражающих людей несчастий, одной из разновидностей которых являются болезни¹³⁰. Достоевский замечательно отразил эту традицию в речах старца Зосимы: «Всякий из нас пред всеми во всем виноват»¹³¹.

129. «Грех, — говорит свт. Иоанн Златоуст, — есть причина всех зол: печалей, тревог, войн, болезней, любых неисцелимых скорбей, нападающих на нас со всех сторон» (*Иоанн Златоуст, свт. Беседы о покаянии. VII, 6*). И также: «Грех есть источник всех невзгод, угнетающих человека» (Там же).

130. См.: *Марк Подвижник, прп. Состязание с адвокатом. 20.*

131. *Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Ч. 2. Кн. 6. Гл. 2.*

ИСЦЕЛЕНИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ ВОПЛОЩЕННЫМ СЛОВОМ

Только Христос мог освободить человечество от последствий Адамовой вины и греха. Являясь Богочеловеком, Он мог всецело воплотить человеческую природу и, полностью реализуя ее в Себе, воссоздать ее силой Своей Божественной природы, в Себе Самом возродить и сообразовать ее с Божеством, становясь, таким образом, Новым Адамом, но Адамом всемерно совершенным, полностью воплотившим Божественный замысел, не осуществленный до конца первым человеком¹³².

Посему, как *преступлением одного всем человекам осуждение*, так *правдою одного всем человекам оправдание к жизни*. Ибо, как *непослушанием одного человека сделались многие грешными*, так и *послушанием одного сделаются праведными многие* (Рим. 5:18–19). Человеческая природа, падшая через Адама, оказывается возрожденной во Христе и заново обретает все блага райского существования. «Как через Адама человеческая природа стала брэнной... так во Христе она обрела утраченное совершенство», — отмечает

132. Христос совершил над Собой то, что святые отцы называют конечной целью сотворения человека: его обожение, что, как мы говорили, составляло назначение Адама. Но осуществление человеком этой цели требует, чтобы его состояние соответствовало этой цели, как состояние Адама на момент его сотворения. Вот почему главной целью Воплощения было, как подчеркивает *прп. Максим Исповедник* (ср.: Толкование на молитву Господню. Col. 873C; *Он же*. Вопросы к Фалассию. 54. Col. 520D; 60. Col. 621A–C), обожение человека, что подразумевает теперь возрождение человеческой природы, упразднение власти греха и тирании диавола, победу над смертью и возможность возвращения человечеству нетленности и бессмертия, изначально присущих Адаму как первому Воплощению. О разграничении в православном богословии этих двух «полюсов» Воплощения — миссии спасения и миссии обожения Воплощенного Слова см.: *Lossky V. La rédemption et la divinization // A l'image et à la ressemblance de Dieu*. Paris, 1967. Cap. 5. P. 95–108. О путях возрождения человеческой природы Христом, которое святые отцы называли исцелением, см.: *Larchet J.-Cl. Thérapeutique des maladies spirituelles*. 5^e éd. Paris, 2007. P. 319–344: «Le Christ médecin».

святой Кирилл Александрийский¹³³. Своим Воплощением Христос разрушил барьер, отделявший нашу природу от Бога, и снова открыл ее для спасительной силы и предвечной благодати. Своим искуплением Он освободил нас от власти нечистого и сокрушил силу греха. Своей жертвой Он восторжествовал над смертью и тлением. Своим Воскресением Он дал людям новую и вечную жизнь. Он исцелил и возродил не только человеческую природу, но и все творение, воссоединяя его через Себя с Отцом, упраздняя таким образом разделенность и хаос, царившие в мире из-за грехопадения. «Господь, — пишет святой Максим Исповедник, — становится человеком, чтобы спасти гибнущее человечество; и, соединяя в Себе разрозненные фрагменты всеобщего творения... Он воплощает великий замысел Создателя и Отца, объединяя все вещи, небесные и земные, в Себе Самом, как они были первоначально созданы... Сначала объединив нас в Нем... сделав нас всецело подобными Ему, сохранив Его образ целым и невредимым, без каких-либо признаков греха, с нами и ради нас Он охватывает все творение... Он заключает в себе все, демонстрируя, что творение едино, как будто оно — единый совершенный человек, состоящий из соединенных между собой членов... Он объединяет разрозненные вещи, упраздняет противостояние существ и связывает узами мирного содружества и прочного согласия все небесное и земное»¹³⁴.

ПРИЧИНЫ ВОЗНИКНОВЕНИЯ БОЛЕЗНЕЙ

Однако это воздействие Христа совершается при условии соблюдения свободы воли человека. Оно не навязано ни человечеству, ни прочим тварным существам.

133. Кирилл Александрийский, *свт.* Толкования на Послания ап. Павла к Римлянам. Col. 789В.

134. Максим Исповедник, *прп.* Амбигвы к Иоанну. 41. Col. 1308D–1313В.

Его осуществление обусловлено свободной волей человека и подразумевает его согласие и добровольное содействие¹³⁵. Отвечая на вопрос, почему благодать спасения была дарована не всем, святой Григорий Нисский пишет: «Тот, кто свободно распоряжается всеми вещами, бесконечно уважая человека, позволил нам иметь каждому свое пространство, где каждый сам себе хозяин; это воля — свойство, исключаящее рабство, свободное, основанное на свободе разума... Господь мог, говорят (наши противники), заставить упрямцев принять Благоую Весть. Но что было бы тогда со свободой воли? В чем тогда заключалась бы добродетель и слава праведности?»¹³⁶.

Возрождение и обожение человеческой природы через Ипостась Христа осуществляются для людей только тогда, когда они воссоединяются с Ним и уподобляются Ему. Такое воссоединение и уподобление происходит в Церкви — которая есть Тело Христово — милостью Духа Святого, ниспосылаемой через Таинства. Однако человек должен всемерно содействовать этому преобразению его благодатью Господней, он должен трудиться (ср.: Флп. 2:12) над тем, чтобы приспособиться к ней, открыться ей, приобщиться к ней путем непрестанных усилий. Через крещение он сбрасывает с себя *ветхого человека* (Еф. 4:22) и облекается во Христа (ср.: Гал. 3:27), в *нового человека* (Еф. 4:24), но только теоретически; теперь он должен осуществить эту смену в нем ветхой природы на возрожденную и обоженную¹³⁷; это возможно только в процессе совершенствования, предполагающего, с одной стороны, неизменное отречение от ветхого состояния, борьбу с искушениями, самоочищение, а с другой стороны, обретение обновленной природы во Христе посредством соблюдения заповедей. В ходе этого длитель-

135. См.: Кирилл Иерусалимский, *свт.* Поучения огласительные. VII, 13.

136. Григорий Нисский, *свт.* Большое огласительное слово. XXX–XXXI.

137. См. статью: Larchet J.-Cl. Le baptême selon saint Maxime le Confesseur // *Revue des sciences religieuses*. № 65. Strasbourg, 1991. P. 51–70.

ного и сложного перерождения (см.: Мф. 7:14; 11:12) часты ошибки и падения, и никто не может сказать, что он без греха (см.: 1 Ин. 1:8—10; Рим. 3:10—12).

Кроме того, многие по своей воле отказываются от спасения, дарованного Христом, и следуют по пути зла.

Поскольку грех передается и распространяется в этом мире, его последствия продолжают влиять на человеческую природу и на все мироздание.

В сущности Христос упразднил неизбежность греха, положил конец власти диавола, победил смерть; но Он не уничтожил ни собственно грех, влияние демонов и физическую смерть, ни последствия греха в целом, чтобы не нарушать свободу воли, которая и стала его причиной¹³⁸.

И только в последние времена Отец повелит (см.: Деян. 1:7; Мф. 24:36) быть возрождению всех вещей (см.: Деян. 3:21) и началу *нового неба и новой земли, на которых обитает правда* (2 Пет. 3:13), где возродятся порядок и гармония, уничтоженные грехом, и где мы обретем все блага, даруемые Христом через Его искупительную и обоживающую жертву.

Человек, живущий во Христе, то есть в Церкви, где всемерно пребывает благодать, получает «залог Духа», первые знаки будущих благ. Грех, диавол, смерть и бренность не властны над ним, не могут существенно повлиять на него; в духовном плане он от них защищен.

Однако нетленность и бессмертие, если они обещаны человеку и в какой-то мере уже ему дарованы, станут реальными для его плоти только после воскресения и Судного дня, и тогда же осуществится его обожение (см.: 1 Кор. 15:28).

Как все люди благодаря общности своей природы совместно пожинают плоды своих грехов и в какой-то мере претерпевают общие скорби, так вместе получают они

138. См.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. IV, 19; *Ириней Лионский, св.* Против ересей. IV, 37.

и обетованные блага. Господь хочет спасения и обожения каждому человеку и в то же время всему человечеству, и, по мнению святых отцов, одно неотделимо от другого. «Есть только единая плоть, ожидающая искупления», — говорит Ориген¹³⁹. Также святой Ипполит пишет: «Желая спасения всем, Господь призывает нас объединиться в одного совершенного человека»¹⁴⁰. По этой причине обещанные нам блага не даны каждому отдельно и сразу во всей полноте, а существует некий общий срок, определенный для всего человечества, где для всех человеческих ипостасей есть возможность спасения и обожения. На вопрос о том, «почему наше скорбное существование не меняется тотчас же, как мы этого пожелаем, а длится в страданиях телесных до назначенного срока, до всеобщего конца, чтобы только тогда освободить человечество от его оков и дать ему жизнь счастливую и безмятежную», святой Григорий Нисский отвечает следующим образом: когда Господь создавал человека, изначально это был не отдельный человек, а «совокупный образ нашей природы»; «по предведению и воле Божией, в этом первом творении воплотилось все человечество». Господь не только знал, что Адам согрешит и затем породит потомство, но Ему, «предержащему в Своих руках пределы всего сущего», также было известно точное будущее число всех людей, составляющих человечество. «Господь, охватывающий в Своем предведении всю совокупность человечества, управляющий и устанавливающий пределы всего творения, знающий будущее так же, как и настоящее, изначально определил необходимый срок существования человечества, число приходящих в мир душ, продолжительность их пребывания в нем и постановил, что время остановится, когда оно перестанет быть нужно для совершенствования рода человеческого». Таким образом, конец времен настанет

139. Ориген. Гомилии на книгу Левит. VII, 2.

140. Ипполит Римский, св. Слово об антихристе.

одновременно с «концом рода человеческого», «человечество преобразится и из своего бренного земного состояния перейдет в состояние бесстрастное и вечное» и «совокупный человек перестанет быть в назначенный срок, когда число душ перестанет множиться»¹⁴¹. Упоминание о такой общности человеческих судеб и о причинах временной отдаленности момента получения обещанных благ мы находим у Псалмопевца: *вокруг меня соберутся праведные, когда Ты явишь мне благодеяние* (Пс. 141:7), — и особенно у святого апостола Павла, который, вспоминая святых патриархов, пишет: *и все сии... не получили обещанного* (Евр. 11:39). В таком ключе толковал последний упомянутый отрывок святой Григорий Нисский¹⁴², а также святой Иоанн Златоуст, который отмечает: «Представьте себе удивительное положение Авраама и Павла, ожидающих пресуществления ваших судеб для получения своей награды. Потому что Спаситель сказал им, что они не получают ее, пока все мы не окажемся рядом с ними, чтобы получить ее... Господь определил время, когда мы все вместе будем удостоены благодати... Раз все мы составляем единую плоть, то истинная радость для нее в обретении благодати всеми ее членами, а не отдельными избранными»¹⁴³.

Несмотря на то что человек принадлежит Церкви, где уже незримо присутствует Царствие Небесное, своей телесной оболочкой он подчиняется законам этого мира, испытывает на себе последствия греха, нарушающие порядок мироздания. Поэтому человек подвержен болезням, страданиям, физической смерти, пусть даже все эти явления, по милости Божией, получают в духовном плане новое, особое значение. «Кто имеет Духа...

141. *Григорий Нисский, свт.* Об устройении человека. XXII. Некоторые постулаты приводятся в гл. XVI. Col. 185BC. Цитаты, которые мы здесь приводим, взяты из этих двух глав, но в основном из XXII^c (Col. 204C–205D).

142. См.: *Григорий Нисский, свт.* Об устройении человека. XXII. Col. 208B–D.

143. *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на Послание к Евреям. XXVIII, 1.

тем не менее не свободен от законов плоти и природы», — отмечает святой Симеон Новый Богослов¹⁴⁴. А святой Киприан поясняет этот феномен, исходя из существующей на физическом уровне взаимосвязанности всех людей на земле: «Все время, что живем на этой земле, мы взаимосвязаны со всем родом человеческим через тождественность тела; а отличаемся мы душой. Вот почему мы делим со всеми человеками скорби плоти до тех пор, пока *тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие* (1 Кор. 15:53). Когда город захвачен неприятелем, в плен попадают все его жители без исключения. И когда безоблачное небо не обещает дождя, от засухи страдают все, кто под этим небом. Наконец, когда корабль застревает в скалах и рифах, кораблекрушение неминуемо грозит всем его пассажирам до единого. Так же происходит и с любой болью, поражающей наши глаза, члены и все тело целиком: это наш общий удел, пока мы облечены плотью в этом мире»¹⁴⁵.

Только в ином мире, возродившись и став нетленным, наше тело милостью Божией всецело сливается с душой и полностью одухотворяется (см.: 1 Кор. 15:44). Несмотря на то что здесь оно крепко связано с душой и способно к преображению вместе с ней благодаря влиянию небесных сил¹⁴⁶, в своем теперешнем состоянии «тела душевного» (1 Кор. 15:44) оно имеет чистую природу и назначение¹⁴⁷. Оно связано с мирозданием через свою сущность и образ существования и потому претерпевает все его превратности. Благодаря своей материальности оно подчинено законам материи; как живой организм,

144. Симеон Новый Богослов, *прп.* Главы богословские, умозрительные и практические. III, 60. Р. 98.

145. Киприан Карфагенский, *сщмч.* Книга о смертности. 8.

146. См., например: Максим Исповедник, *прп.* Амбигвы к Иоанну. 7. Col. 1088C.

147. См.: Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры. II, 12; Симеон Новый Богослов, *прп.* Слова огласительные. XXV, 53–68, 124–146.

оно разделяет условия жизни всех живых организмов¹⁴⁸. Посему оно подвержено «распаду, истощению, изменениям» и износу¹⁴⁹; можно даже сказать, что оно «изменчиво по природе своей... и нестабильно по сути»¹⁵⁰. Так, в нашем нынешнем состоянии «невозможно избежать ни болезней, ни возрастных изменений, поскольку способностью пребывать в неизменном состоянии» мы не обладаем¹⁵¹. Тем более что многими частями своего тела человек не властен ни распоряжаться, ни контролировать их¹⁵². «Большинство изменений, которые претерпевает наше тело... зачастую обусловлены природой», — констатирует святой Симеон¹⁵³.

Даже и святые неизбежно подвержены телесным страданиям и недугам¹⁵⁴ и наконец физической смерти. Это еще раз доказывает, что нет непосредственной связи между здоровьем тела и души, как и между физическими страданиями и болезнями и прегрешениями человека. Страдания и недуги одинаково поражают праведников и грешников: *Всему и всем — одно: одна участь праведнику и нечестивому, доброму и [злому], чистому и нечистому, приносящему жертву и не приносящему жертвы; как добродетельному, так и грешнику; как клянущемуся, так и боящемуся клятвы* (Еккл. 9:2; см.: Мф. 5:45). Порой святые даже больше подвержены болезням, чем простые люди. Этому можно назвать две основные причины. С одной стороны, это рачительность Господня: как

148. См.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры; *Никита Стифат, прп.* О душе. 32; *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы о статуях. XVIII, 3.

149. *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры.

150. *Симеон Новый Богослов, прп.* Слова огласительные. XXV, 53–68, 124–146.

151. *Феодор Петрский.* Житие прп. Феодосия Великого. XLVIII, 25–49, 1–2.

152. См.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры; *Никита Стифат, прп.* О душе. 31.

153. *Симеон Новый Богослов, прп.* Слова огласительные. XXV, 53–55; *Никита Стифат, прп.* О душе; *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы о статуях. XVIII, 3.

154. См.: *Симеон Новый Богослов, прп.* Слова огласительные. XXV, 122–124; *Григорий Богослов, свт.* Слово 18:28; *Максим Исповедник, прп.* Диспут в Бизии. II.

мы увидим из следующей главы, не будучи источником болезней и страданий, Господь иногда попускает¹⁵⁵ и использует их ради духовного совершенствования человека, а также для духовного наставления его окружающих. Задавшись вопросом, «почему Господь посылает святым столько всевозможных скорбей», святой Иоанн Златоуст находит на него восемь ответов: «Во-первых, чтобы не позволить высоким добродетелям и великим деяниям святых заронить в них гордыню» (см.: 2 Кор. 12:7). «Во-вторых, из опасения, чтобы их не почитали более, чем должно почитать человек, и чтобы на них смотрели не как на богов, а [как] на обычных смертных¹⁵⁶. В-третьих, чтобы сила Господня воссияла еще больше», потому что более всего она проявляется в слабости (см.: 2 Кор. 12:9)¹⁵⁷. «В-четвертых, чтобы терпение самих святых выявлялось с новой силой и чтобы становилось ясно, что они служат Богу не из расчета, а из чистой любви, поскольку среди всех скорбей они по-прежнему верны Ему... В-пятых, для того, чтобы заставить нас задуматься о воскресении мертвых; потому что когда мы видим даже праведника, увенчанного многочисленными добродетелями, покидающим эту жизнь, претерпев бесчисленные страдания, мы невольно задумываемся о грядущем суде», на котором явлено будет правосудие Божие. «В-шестых, чтобы те, кого поразили различные бедствия, могли утешиться, видя, что и самые праведные претерпели столько же и даже больше. В-седьмых, чтобы величие их деяний не ввело вас в заблуждение, будто бы они с вами разной природы и вам невозможно совершить то же» (см.: Иак. 5:17; Прем. 7:1). «В-восьмых, нако-

155. Святые отцы всегда относились к этому с особым вниманием и, как правило, использовали глагол *sugkhôrein*, который означает «признавать», «уступать», «принимать», «разрешать», «позволять», либо глагол *parakhôrein*, имеющий сходное значение.

156. Ср.: *Варсануфий Великий, прп.* Письма. 599.

157. Ср.: *Георгий Сикеот, прп.* Житие Феодора Сикеота. 105.

нец, чтобы научить вас, в чем состоит истинное счастье и несчастье»¹⁵⁸, что истинное счастье — это соединиться с Богом посредством добродетельной жизни, а единственное настоящее несчастье — удалиться от Него.

Другая серьезная причина, по которой духовные люди бывают поражены болезнями даже чаще, чем другие, может заключаться в непосредственном вмешательстве демонов, которые таким образом хотят их смутить, нарушить их внутреннюю жизнь и отвлечь их от главной цели. Евагрий неоднократно подчеркивает¹⁵⁹, что, когда дух человека обращен к Богу в молитве, диавол, не имея прямой власти над его душой, но желая посеять в ней сомнение, не имеет другого пути, как воздействовать на его тело. Поэтому он нападает на него и изменяет его состояние (*krasis*). Благодаря связи, скрепляющей тело и душу, он рассчитывает, ущемив первое, возмутить вторую, заронить в ней чуждые молитвенному строению помыслы и мечтания¹⁶⁰, зажечь в ней страсти¹⁶¹. «Как бы ни были ничтожны изменения в физическом состоянии тела, — отмечает святой Иоанн Златоуст, — при этом могут быть поражены многие свойства души»¹⁶². Наряду с подобными расстройками, зачастую благотворными, но способными, однако, привести и к серьезным бедам, демоны могут различными средствами и при различных обстоятельствах нанести праведникам гораздо более существенный телесный вред и наслать на них тяжкие страдания. «Поверженный здоровьем, диавол насылает на тело

158. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы о статуях. I, 6–8; ср.: Григорий Богослов, *свт.* Слово 18:28.

159. См.: Евагрий Понтийский, *авва.* Слово о молитве. 63, 68; ср.: Hausherr I. Les Leçons d'un contemplatif. Le traité de l'oraison d'Évagre le Pontique. Paris, 1960. P. 90–91, 99–100 (комментарии) его издания «Слова о молитве», где можно найти несколько дополнительных ссылок.

160. См.: Hausherr I. Les Leçons d'un contemplatif. 63.

161. См.: Ibid. 68.

162. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы о статуях. II, 4; ср.: Максим Исповедник, *прп.* Сотницы о любви. II, 92; Симеон Новый Богослов, *прп.* Слова огласительные. XXV, 184–190.

болезнь», — отмечает святая Синклитикия¹⁶³. На самом деле он не выносит, когда человек посвящает все свои силы прославлению Господа. Посредством болезней он стремится, уменьшив физические силы праведников, ослабить их дух и умалить их любовь к Богу. Лишая их телесного здоровья, он хочет притупить их бдительность, ослабить их сопротивление искушениям, нарушить их воздержание, заставить их разувериться в помощи Божией и даже, если представится возможным, отречься от Бога. История Иова являет нам особенно яркий пример подобных диавольских козней против праведников. Пролог Книги Иова наглядно показывает нам не только прямое воздействие диавола, наставшего болезни (см.: Иов 2:6—7), но и цель, ради которой он это делал (см.: Иов 2:5). Но, как показано в Книге Иова, болезнь и страдание, не будучи непосредственно ниспосланы Всевышним, могут входить в замысел Провидения: давая проявиться злой воле диавола или человека, Он выявляет ее пагубные плоды и дает человеку возможность направить себе во благо последовавшие за этим скорби. Устанавливая известные пределы диавольскому воздействию (см.: Иов 1:12; 2:6) и не позволяя, чтобы человек был испытан свыше сил своих (см.: 1 Кор. 10:13), Господь попускает диаволу причинять страдания праведникам, поскольку Он знает, что те, кто преодолеют их в Нем, сподобятся величайших духовных благ, которых не могли бы снискать в своей жизни иным образом.

БОЛЕЗНИ ТЕЛА И ДУШИ

В таких случаях причинно-следственная связь грех — болезнь не только отрицается, но и обращается в противоположном направлении: болезни тела не только не про-

163. Апофтегмы (изречения). Алфавитная серия. Синклитикия. 8.

исходят от болезней души, но, напротив, порождаются ее здоровьем. Отсутствие такой причинно-следственной связи, скорее, подтверждается тем фактом, что, помимо святых, которые были подвержены тяжким недугам, мы можем видеть множество великих грешников, обладающих цветущим здоровьем, и это двойное противоречие находит неоднократное отражение в Писании (ср., например: Иер. 12:1; 5:8; Иов 21; Пс. 72:4–5; Мал. 3:15).

Однако святые отцы отмечают, что в некоторых случаях болезни могут быть связаны с греховной сущностью человека¹⁶⁴. Так, утверждая, что в принципе «болезнь от нас не зависит», святой Максим Исповедник все же допускает, что «ее причиной может стать беспорядочная жизнь»¹⁶⁵. Святой Варсануфий также упоминает о «недугах, появляющихся от нерадения и распутства»¹⁶⁶. Святой Николай Кавасила более категоричен: «Есть люди, у которых телесные недуги возникают на почве духовной развращенности души»¹⁶⁷.

В той же мере, как, согласно утверждению святого Григория Богослова, «страсти оставляют свой отпечаток на плоти»¹⁶⁸, уместно отметить вслед за святым Серафимом Саровским, что «бывают случаи, когда болезни порождаются страстями»¹⁶⁹. В этом смысле святой Никита Стифат усматривает главное зло в себялюбии (*philautie*), эгоистическом самолюбовании, которое в восточной аскетической традиции считается первой из страстей, которая порождает все остальные и в то же время в некотором смысле

164. См.: *Серафим Саровский, прп.* Духовные наставления // *Goraïnoff I. Séraphim de Sarov. Paris, 1979. P. 208*, где цитируется *св. Василий Великий*: «Уберите грех, и болезни исчезнут» (неустановленный источник).

165. *Максим Исповедник, прп.* Диспут в Бизии. II.

166. *Варсануфий Великий, прп.* Письма. 521.

167. *Николай Кавасила, св.* Изъяснение Божественной литургии. XLIII, 2.

168. *Григорий Богослов, свт.* Слово 32:27. Свт. Григорий приводит многочисленные примеры.

169. *Серафим Саровский, прп.* Духовные наставления.

заклучает их все в себе¹⁷⁰. Однако основной причиной возникновения болезней являются страсти, называемые в аскетической традиции «плотскими», — не потому, что происходят из тела, но потому, что не могут осуществляться вне его и порождаются его наклонностями: чревобесие¹⁷¹ и сластолюбие¹⁷², к ним можно добавить уныние, состояние подавленности души, порождающее оцепенение тела¹⁷³, и вспыльчивость, которая в своих проявлениях сопровождается известными физиологическими расстройствами¹⁷⁴, так же как страхи¹⁷⁵ и печаль¹⁷⁶.

170. См.: *Hausherr I. Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon saint Maxime le Confesseur // Orientalia Christiana Analecta. № 137. Rome, 1952.*

171. См., например: Сир. 37:29–31; *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Евангелие св. апостола Иоанна Богослова. XXXVIII, 1; *Он же.* Книга о девстве. 69; *Василий Великий, свт.* Нравственные правила. 19; *Максим Исповедник, прп.* Сотницы о любви. II, 74; *Никита Стифат, прп.* Сотницы. I, 88; *Симеон Новый Богослов, прп.* Слова огласительные. XX, 132–133. Мы предпочитаем греческий термин *gastrimargia* понятию «чревоугодие», современное истолкование которого только частично и поверхностно отражает весь комплекс значений, согласно аскетической традиции, дававших определение этой страсти и ее многочисленным аспектам и составляющим.

172. См., например: *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Послание к Филиппийцам. XIV, 2; *Максим Исповедник, прп.* Толкование на молитву Господню. Col. 889B. Мы используем термин «сластолюбие» за неимением лучшего, чтобы передать значение греческого слова *porneia*, означающего, согласно аскетической традиции, совокупность плотских страстей.

173. См., например: *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Евангелие св. апостола Иоанна Богослова. XXXVIII, 1. В соответствии с бытующим ныне обычаем, мы предпочтительно используем греческое слово *akèdia* вместо понятий «леность» или «праздность», которые не вполне отражают суть этой страсти, происходящей одновременно от разочарования, скуки, отвращения, апатии, уныния, неудовлетворенности, оцепенения...

174. См., например: *Евагрий Понтийский, авва.* Слово о духовном делании, или Монах. 11; *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Деяния Апостольские. VI, 3; *Он же.* Беседы на Евангелие св. апостола Иоанна Богослова. XXVI, 3; *Григорий Богослов, свт.* Стихотворения нравственные. I, II, XXV, XXXIV // PG. T. 37. Col. 816A, 948A; *Он же.* Слово 32:27; *Иоанн Лествичник, прп.* Лестница. Слово 8:5; *Максим Исповедник, прп.* Толкование на молитву Господню. Col. 889B; *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. II, 16.

175. См.: *Григорий Богослов, свт.* Слово 32:27.

176. См.: Там же. Природа и вредоносное воздействие различных страстей подробно рассматриваются нами в книге: *Larchet J.-Cl. Thérapeutique des maladies spirituelles. 5^e éd. Paris, 2007. P. 151–306.*

Помимо болезней, связанных с этими страстями, мы находим в Писании упоминания о недугах, которые несомненно являются прямым следствием человеческих прегрешений (см.: Чис. 12:10; 4 Цар. 5:27; 2 Пар. 21:18; 26:19; 1 Цар. 3:18). Такие случаи, в сравнительном отношении более редкие, следует рассматривать в контексте их благотворного влияния на человека: не воспринимать их как жестокое или бессочувственное наказание, исходящее от гнева Господня, но видеть в них божественные пути к спасению, поскольку они заставляют человека через осознание телесной немощи выявить истинные недуги своей души, а также свою удаленность от Бога. Также это своего рода напоминание, обращенное ко всем (как призыв к покаянию), о существовании нераздельной онтологической взаимосвязи недугов, страданий и смерти с одной стороны и всеобщего греха с другой.

За исключением особых, разительных случаев, мы не можем отрицать принципиальное воздействие состояния души на здоровье тела, обусловленное, с одной стороны, их непосредственным взаимоотношением как составляющих человеческого существа, а с другой — их духовной связью, упоминавшейся выше. Это воздействие болезненно для человека, живущего в грехе и предающегося страстям. Духовная распущенность неизбежно трансформируется в различные расстройства души и тела, зачастую незаметные неискушенному наблюдателю, но очевидные для духовно просвещенных, которые благодаря своей проницательности при определенных обстоятельствах читают их на лицах и обнаруживают в различных проявлениях. И напротив, для человека, очистившегося от страстей путем теантропической аскезы, воздействие души на плоть является оздоравливающим. Когда душа сопричастна благодатному Божественному миру и порядку, она общается этот мир и порядок свойствам плоти¹⁷⁷. Поэтому

177. Душа, пребывающая в Божественном мире и уповании на блага Царствия Небесного, свободна от любых тревог и волнений и, следовательно, от их

многие праведники доживают до преклонного возраста, сохраняя при этом в своем теле удивительную силу и невероятную молодость¹⁷⁸. Тогда как одним святым суждено испытать в своем теле страдания и признаки бренности, другим, напротив, Божией милостью дано явить пример телесного здоровья, обусловленного состоянием их души. Их плоть, также проникнутая Божественными силами, являет собой пример преодоления обычных условий существования материи. Святой Иоанн Лествичник пишет по этому поводу: «Когда человек внутренне соединен и сопричастен Божественной любви, его тело, подобно зеркалу, отражает сияние и безмятежность его души, как случилось с Моисеем после того, как он удостоился лицезреть Создателя, и его лицо сияло от света славы»¹⁷⁹. Также он добавляет: «Я думаю, что те люди, тела которых остались нетленны, не были подвержены болезням, как прочие, потому что, очистившись священным огнем Божественной любви... они стали неподвластны тлению»¹⁸⁰. Став первыми в этом мире живыми свидетельствами Преображения и Воскресения, обещанных Христом всему роду человеческому, они являют перед всеми людьми победу над недугами путем всемерного исцеления человеческой природы Верховным Врачом душ и телес, предвозвещают и дают залог наивысшего и окончательного исцеления в Царствии Небесном.

болезнетворного воздействия на тело. Известно также умиротворяющее влияние беззвучной молитвы на сердечные и дыхательные ритмы и ее благотворное воздействие на весь организм в целом. В более расширенном смысле св. Максим отмечает: «Хорошо упорядоченная жизнь есть источник здоровья» (*Максим Исповедник, прп. Диспут в Бизии. II*).

178. Этот феномен часто упоминается в житиях святых. См., например: *Каллиник. Житие святого Ипатия. 26, 4*. Евагрий отмечает, между прочим, что в пустыне, где обитают монахи, редко встречаются больные (*Евагрий Понтийский, авва. О помыслах. XI*).

179. *Иоанн Лествичник, прп. Лествица. Слово 30:17*.

180. Там же. Слово 30:19.

ПЕРЕМЕНЧИВОСТЬ СОСТОЯНИЯ ЗДОРОВЬЯ

Однако телесное здоровье не может быть обретено в этом мире раз и навсегда в равной степени простым человеком или святым. Кроме того, оно никогда не бывает здесь абсолютным, а лишь представляет собой состояние частичного и временного равновесия¹⁸¹, и даже, если можно так сказать, состояние наималейшей болезненности. Само понятие абсолютного здоровья недоступно человеческому пониманию¹⁸², так как оно не соотносится с каким-либо реальным, возможным для нас сегодня опытом. В нашем нынешнем состоянии здоровье — это в некотором смысле отсутствие или наименьшее проявление какой-либо болезни, недостаточное для ее определения¹⁸³.

181. См.: *Симеон Новый Богослов, прп.* Слова огласительные. XXV, 124–126.

182. Отсюда непрекращающиеся философские и медицинские дискуссии об уточнении значения и интерпретации понятия «здоровье».

183. Отсюда возможность для медицины все более расширять и уточнять определение болезни, а также расширение медикаментозного лечения в современном обществе наряду со стремлением любой ценой выявить заболевания, которые в прежние времена таковыми не считались.

ГЛАВА 2

Духовное значение болезни

ДВОЙСТВЕННОЕ ЗНАЧЕНИЕ ЗДОРОВЬЯ И БОЛЕЗНИ

«В делах человеческих, — пишет святой Иоанн Кассиан, — ничего не должно почитать по-настоящему добрым, кроме одной душевной добродетели, которая... приводя нас к Богу, понуждает непрестанно прикрепляться к сему неизменному добру. И напротив, ничего не должно почитать злом, кроме одного греха, который, отделяя нас от благого Бога, связывает с злым диаволом. Среднее есть то, что... судя по качеству и расположению пользующегося тем, может служить или к добру, или ко злу»¹.

Несомненно, физическое здоровье является для человека нормальным состоянием, подобно тому, каким оно было в раю; поэтому можно считать, что оно само по себе благо². Однако с другой стороны, здоровье как таковое не возвышает человека, не является для него истинным благом³, если только не служит ко спасению⁴, если не употреблено во имя добра, во исполнение Божиих заповедей и для восхваления Всевышнего. Так, святой Васи-

1. *Иоанн Кассиан Римлянин, прп. Собеседования*. VI, 3; ср.: *Иоанн Златоуст, свт. Беседы о статуях*. V, 2; *Василий Великий, свт. Беседа 9*. О том, что Бог не виновник зла. 5.

2. См.: *Максим Исповедник, прп. Сотницы о любви*. II, 77.

3. Там же.

4. Там же.

лий Великий пишет: «Здоровье, поскольку оно само по себе не делает человека добрым, не является благом как таковое»⁵. Оно может даже послужить во зло, если делает человека равнодушным к делу спасения его собственной души, удаляет его от Бога, внушая ему иллюзорную уверенность в собственной самодостаточности и обманчивое ощущение благоденствия, создавая иллюзию телесной силы, в действительности — преходящей, вместо осознания собственной слабости, открывающей путь к Богу (см.: 2 Кор. 12:9) и являющейся, как ни парадоксально, проявлением истинной силы (см.: 2 Кор. 12:10). Здоровье даже может послужить во зло, если благодаря ему человек сможет предаваться страстям и стать орудием беззакония (см.: Рим. 6:13). «Научимся же презирать безумно употребляемое здоровье, ведущее ко греху»⁶, — советует святой Григорий Богослов.

Что касается болезни, она представляет собой зло в том смысле, что является последствием грехопадения Адама и результатом бесовского влияния на падший мир, отрицанием Божественного Промысла, явленного при сотворении мира и человека. Однако ее [болезнь] можно назвать злом только в плане физического состояния и самочувствия человека. Если человек не предается ей весь целиком, она не затронет его души, не возобладает над его основной сущностью, духовной природой. Как учил нас Спаситель, человек должен страшиться того, что способно низвергнуть в геенну его душу и плоть, но может не опасаться того, что способно затронуть только его тело, а не душу (см.: Мф. 10:28). Сама по себе болезнь не властна удалить человека от Создателя и потому, с духовной точки зрения, не является злом. «Если душа человека здорова, болезнь тела не нанесет ему никакого ущерба», — отмечает святой Иоанн Златоуст⁷. Следственно,

5. Василий Великий, *свт.* Письма. ССXXXVI, 7.

6. Григорий Богослов, *свт.* Слово 14:34.

7. Иоанн Златоуст, *свт.* О Лазаре. VI, 5.

болезнь — зло только на первый взгляд⁸. Она может даже послужить во благо человека⁹ в той мере, в которой он, если отнесется к ней правильно¹⁰, сможет извлечь из нее великое духовное благо, обратив причину возможной гибели в средство ко спасению¹¹. Святой Иоанн Златоуст говорит: «Есть зло, которое по сути не является злом, хотя и носит его имя: например, это болезнь... и все с ней связанное. Если бы все это было злом, оно не могло бы стать для нас источником стольких благ»¹². Также святой Иоанн Кассиан пишет: «Как можно усматривать в болезнях великое зло, если они многим пошли во благо и послужили для обретения вечного блаженства»¹³.

Святой Григорий Богослов советует: «Не будем же восхищаться всем, что есть здоровье, и проклинать все, что есть болезнь»¹⁴.

Следовательно, в некоторых случаях, с точки зрения духовного блага для человека, болезнь может парадоксальным образом считаться бóльшим благом, чем здоровье, и потому более предпочтительным¹⁵. Цель любого лечения, как отмечает святой Григорий Богослов, «состоит в поддержании уже имеющегося здоровья или удовлетворительного состояния плоти либо в его восстановлении, если таковое было утрачено. Но само по себе обладание этими свойствами не обязательно является благом. Зачастую прямо противоположное состояние имеет для человека гораздо более благотворное значение»¹⁶. Известны много-

8. См.: *Иоанн Златоуст, свт.* О диаволе. I, 5; *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. IV, 19; *Василий Великий, свт.* Беседа 9. О том, что Бог не виновник зла. 5.

9. См.: *Варсануфий Великий, прп.* Письма. 78; *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы об Анне. I, 2.

10. См.: *Петр Дамаскин, прп.* Творения. I.

11. См.: *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы о покаянии. VII, 6.

12. *Он же.* О диаволе. I, 5.

13. *Иоанн Кассиан Римлянин, прп.* Собеседования. VI, 6.

14. *Григорий Богослов, свт.* Слово 14-е.

15. См., например: *Варсануфий Великий, прп.* Письма. 189, 513, 570.

16. *Григорий Богослов, свт.* Слово 2:22.

численные примеры святых, которые перед лицом телесных недугов, как собственных так и своих подопечных, молили Господа в первую очередь не о восстановлении здоровья, но о том, что было бы полезнее для души, и вместо того, чтобы печалиться из-за нагрянувших болезней, радовались тем благам, которые можно из них извлечь¹⁷.

БЛАГОТВОРНОЕ ЗНАЧЕНИЕ БОЛЕЗНИ И СТРАДАНИЯ

Вышеизложенная точка зрения предполагает, однако, что мы придаем болезни смысл и значение, выходящие за рамки чисто физического контекста.

В сущности, говорить о болезни как таковой неизбежно означало бы ограничиться узким и исключительно негативным ее восприятием и тем самым присовокупить еще и нравственные страдания к физическим по причине видимой бессмысленности последних. Обычно следствием такого восприятия становится покорное непротивление бесовским влияниям и подчинение души снедающим ее страстям, таким как страх, тоска, гнев, ярость, возмущение, отчаяние. Подобные состояния не только не способствуют исцелению плоти, но зачастую приумножают симптомы поразивших ее недугов¹⁸, а также угнетают душу. Переносимая таким образом болезнь — напрасная мука; она может стать причиной нравственного падения человека, который ввергает свою душу в такие же, если не еще бóльшие, муки, чем те, что терзают его плоть.

Перед лицом такой опасности святые отцы предупреждают, что «не напрасно и не без причин мы подвержены болезням»¹⁹, они заставляют нас выказывать отвагу и силу

17. См.: *Варсануфий Великий, прп.* Письма. 90, 220, 570; *Иоанн Газский, прп.* Письма. 148, 384.

18. См.: *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы о статуях. V, 4.

19. *Он же.* Беседы об Анне. I, 2.

в борьбе с ними²⁰ и задумываться прежде всего не об их естественных причинах и средствах их излечения, но об их символическом смысле и значении в наших взаимоотношениях со Всевышним и о том, какую благотворную роль они могли бы сыграть в деле нашего спасения. «Когда испытание выпадает тебе внезапно... ищи в нем смысл, и ты найдешь способ использовать его к своему благу», — советует святой Максим Исповедник²¹. Также следует не поддаваться выпавшим тебе страданиям, а, напротив, стремиться вырваться из того тупика, в который они заключают твою душу и все существо в целом. Святой Григорий Богослов напутствовал одного больного, как тому достигнуть этой двойной цели: «Я не хочу и не считаю правильным, чтобы такой сведущий в божественных материях человек, как ты, испытывал те же чувства, что и неуч, чтобы твой дух дрогнул так же, как твоя плоть, чтобы ты томился от боли, как от чего-то непоправимого; напротив, нужно, чтобы ты воспринимал свои страдания философски... чтобы ты показал себя прочнее своих оков и чтобы ты видел в своей болезни путь к своему благу»²².

Философское отношение человека к своей болезни и страданию состоит прежде всего в том, чтобы определить, что они могут означать, что они говорят о нем самом.

Будучи следствием грехопадения Адама и первородного греха, а также бесовских влияний в падшем мире²³, болезнь символизирует ничтожность человечества, удалившегося от Создателя. Бренность и страдания плоти напоминают человеку о слабости его земной оболочки, об эфемерности его существования в этом мире и в целом — о его хрупкости, несамодостаточности, зависимости, ограниченности²⁴. Болезнь плоти символизиру-

20. См.: *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы о статуях. V, 4.

21. *Максим Исповедник, прп.* Сотницы о любви. II, 42.

22. *Григорий Богослов, свт.* Письма. XXXI, 2–3.

23. См.: Глава I, параграф «Первоисточник болезней: первородный грех».

24. См.: *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на 2-е Послание к Тимофею. X.

ет неблагополучность всего падшего творения. Утрата здоровья предстает отражением или даже знаком потери райского состояния. Запирая душу в границах плоти, болезнь и страдание рассеивают иллюзии человека о его благополучности и самодостаточности, порожденные ощущением полного и неизменного здоровья. Они же — болезнь и страдание — как бы показывают человеку его изначальную ничтожность и в каком-то смысле обнаженность (см.: Быт. 3:7) и напоминают ему, что он — *прах* (Быт. 3:19). Он больше не может считать себя совершенным; основание его гордыни подточено. Святой Иоанн Лествичник отмечает такое позитивное значение болезни: «Иногда целью болезни является уничижение нашего духа»²⁵. Святой Иоанн Златоуст также говорит: «Если мы подвержены болезням, то это для нашего же блага... поскольку в немощах и скорбях мы находим лекарство от гордыни, порожденной нашей общей расслабленностью»²⁶; он добавляет, что именно за неимением такого «лекарства» «первый человек пал жертвой собственной гордыни»²⁷. Святой Серафим Саровский выразил это более кратко, заметив, что через болезнь «человек обретает самого себя»²⁸.

По мере того как болезнь овладевает человеком, она заставляет его пересмотреть прежние ошибочные взгляды и задаться вопросом о принципах своего существования. Она ослабляет его привязанность к этому миру²⁹, выявляя всю его тщету и суетность, и побуждает как бы выглянуть за его пределы. «Болезни, — замечает святой Никита Стифат, — ослабляют приземленность души»³⁰.

25. *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. Слово 26:54; ср.: *Исаак Сирий, прп.* Слова подвижнические. 21; *Никита Стифат, прп.* Сотницы. I, 87.

26. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы об Анне. I, 2.

27. Там же.

28. *Серафим Саровский, прп.* Духовные наставления // *Goraïnof I. Séraphim de Sarov.* Paris, 1979. P. 208.

29. Там же. P. 208.

30. *Никита Стифат, прп.* Сотницы. I, 87.

Разум, освобожденный от всех упомянутых влияний, сосредотачивавших его на нуждах плоти, и очистившийся через страдание³¹, открывает для себя новый мир, духовный, к которому стремится и возносит душу раскрепощенная воля. Ф.М. Достоевский писал: «Здоровый человек есть наиболее земной человек... Ну а чуть заболел, чуть нарушился нормальный земной порядок в организме — тотчас и начинается сказываться возможность другого мира, и чем больше болен, тем и соприкосновений с другим миром больше»³².

Болезнь, воспринимаемая и переносимая таким образом, не угрожает, что человека раздавит его *тело смерти* (Рим. 7:24), а, напротив, обращает его к Богу, воссоединяет с Ним, приближает к Нему как единственному Закону и Истине, наделяя разум человека мудростью, то есть истинным знанием о мире, о себе самом и о Боге, и направляя его волю согласно воле Творца. «Не для унижения нашего Господь попускает болезнь, — утверждает святой Иоанн Златоуст, — но потому, что Он хочет сделать нас лучше, мудрее и послушнее Его воле, что есть основа спасения»³³.

ЗНАК ПРОВИДЕНИЯ

Таким образом, болезни попускаются Божественным Промыслом, и воспринимать их философски — значит приблизиться к пониманию и принятию воли Божией в отношении нас самих.

Каждая болезнь — это Божие напоминание о спасении, Его соизволение помочь нам в его достижении.

31. Достоевский неоднократно подчеркивал подобную способность страдания пробуждать и расширять сознание. В «Дневнике писателя» он даже приходит к следующему заключению: «Сознающий, стало быть, страдающий» (Год 1876. Октябрь, IV).

32. Достоевский Ф.М. Преступление и наказание. Ч. 4. Гл. 1.

33. Иоанн Златоуст, свт. Беседы об Анне. 1, 2.

Святые отцы неоднократно подчеркивали, что болезнь — это знак Божия научения³⁴. Это средство исправления, искупления человеком его прегрешений³⁵. Этот термин следует понимать не в негативном смысле, как наказание или расплату, но, напротив, скорее в положительном, заложенном в латинском глаголе *corrigere* (исправлять), от которого произошел французский глагол *corriger*, означающий также «восстанавливать», «обновлять», «улучшать», «исцелять»³⁶. В таком контексте болезнь предстает средством если и не желательным, то, во всяком случае, используемым Всевышним во благо человека³⁷, для исправления в нем того, что извращено грехом, для врачевания его духовных немощей³⁸. Таким вот парадоксальным образом Божественное Провидение обращает недуги плоти в лекарство для души. Святой Исаак Сирин, обращаясь к человеку, «угнетенному недугами и страданиями телесными», пишет: «Следи за собой и принимай то множество целительных средств, что ниспосылает тебе истинный Врачеватель для оздоровления твоего внутреннего “я”»³⁹. Также он утверждает: «Господь попускает болезни для здоровья души»⁴⁰.

34. См., например: *Варсануфий Великий, прп.* Письма. 515; *Иоанн Газский, прп.* Письма. 643.

35. См., например: *Варсануфий Великий, прп.* Письма. 78, 513, 515, 516, 521, 613; *Иоанн Газский, прп.* Письма. 148.

36. Наиболее часто используемый святыми отцами термин *paideia*, положительное значение которого «воспитание» происходит от глагола *paideuein*, который означает «учить», «воспитывать», «обучать», «формировать», а также «восстанавливать». Допустимо сопоставить термины *paideia* и *paidagôgia*, значения которых рассматриваются в примечании 38.

37. См., например: *Варсануфий Великий, прп.* Письма. 521.

38. Заметим, что термин «педагогика» происходит от греч. слова *paidagôgia*, которое обозначает, помимо «обучения», «заботы о больном». Напомним, что Климент Александрийский называет Христа «*o paidagôgos*», что означает «тот, кто учит, управляет, а также ухаживает за больными».

39. *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. 8.

40. Там же. 5.

Поэтому сопутствующие болезням неудобства, страдания и боль следует воспринимать, как мы обычно воспринимаем побочные явления от воздействия лекарства. Поскольку, как отмечает святой Иоанн Златоуст, если уж мы принимаем это от врачей, то тем более должны принять от Господа, от Которого исходит лечение куда более основательное и всеобъемлющее: «Истинный врач не только предписывает ванны, диеты и прогулки по цветущему саду; он также прижигает и режет... Поэтому, зная, что Господь любит нас несравнимо сильнее любых врачей, не тревожьтесь и не вопрошайте Его об используемых Им средствах; но будет ли Он строг или милостив, предадимся Ему; теми или иными путями Он ведет нас ко спасению и единению с Ним»⁴¹. Также и святой Иоанн Кассиан отмечает, что боль, сопутствующая болезни, сродни той, что может появиться при употреблении иных лекарств; она — зло субъективное; объективно же она должна оцениваться в сопоставлении с получаемым от применения такого лекарства облегчением: «Собственно скорби не являются злом; но они могут казаться злом тем, кому были ниспосланы ради их же блага... На самом деле, как бы ни были спасительны для пораженной гангреной плоти огонь, железо и применившая их рука врача, в глазах пациента они — зло... В роковой час все предписания кажутся жестокими тому, кого они предназначены спасти, как говорит об этом апостол: *Всякое наказание в настоящее время кажется не радостью, а печалью; но после наученным через него доставляет мирный плод праведности* (Евр. 12:11)»⁴². Господь лучше нас знает, что нам нужно⁴³. Он каждому дает то, что полезнее для его души⁴⁴. Он исцеляет и спаса-

41. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседа о расслабленном. 2.

42. Иоанн Кассиан Римлянин, *прп.* Собеседования. VI, 3.

43. См., например: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседа о расслабленном. 2; Варсануфий Великий, *прп.* Письма. 90; Иоанн Газский, *прп.* Письма. 79.

44. См.: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседа о расслабленном. 2; Варсануфий Великий, *прп.* Письма. 190, 223, 525.

ет каждого соответственно его характеру, самочувствию и состоянию⁴⁵. И если зачастую Он для этого попускает болезнь, то это потому, что она — наиболее действенное средство пробуждения души человеческой от греховного забвения, заставляющее человека через боль телесную ощутить боль душевную, менее заметную, которую он бы иначе не почувствовал или к которой остался бы менее чувствителен. Это отмечает святой Иоанн Златоуст: «Поскольку, когда наша душа больна, мы не ощущаем боли и, напротив, испытав малейшее телесное неудобство, прикладываем все силы для его преодоления, Господь наказует плоть за грехи души, чтобы вернуть здоровье наиболее ценной части человека через ущемление наименее ценной его части. Так святой Павел наказывает коринфского блудника (см.: 1 Кор. 5): он умерщвляет его плоть, чтобы спасти душу; рана его тело, избавляет от порока»⁴⁶. Кроме того, тот же святой говорит, что в духовном плане болезнь способна разогнать лень, пробудить деятельность и обострить внимание⁴⁷. Святой Исаак Сирий также учит, что «ради того, чтобы развеять их нерадетельное оцепенение и пробудить их дух», «Тот, Кто радеет о человеках», попускает телесные болезни тем, кого любит, чтобы таким образом помочь приблизиться к Себе⁴⁸. Затем он поясняет, что Господь дает нам возможность различными способами «постичь нашу жизнь» и достигнуть Его Царствия, «что Он спасает нас на стезях правых и левых»: того, кто добровольно придерживался воздержания, «посещает милость Господня и утешает человеколюбие Его»; напротив, «души тех,

45. См.: *Максим Исповедник, прп.* Сотницы о любви. II, 44.

46. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Евангелие св. апостола Иоанна Богослова. XXXVIII, 1; *Максим Исповедник, прп.* Сотницы о любви. II, 44, 46.

47. *Иоанн Златоуст, свт.* О диаволе. I, 5; ср.: *Он же.* Беседа на Псалом IV:3. Прп. Никита Стифат также отмечает, что болезни «делают энергию души более сильной и мощной» (*Никита Стифат, прп.* Сотницы. I, 87).

48. *Исаак Сирий, прп.* Слова подвижнические. 21.

кто не имеет достаточно воли, чтобы распоряжаться собственной жизнью», «Он ведет к добродетели через скорби, которых они не желают». Но этим вторым путем человек достигает того же результата, что и первым: так, «нищий Лазарь не добровольно лишился благ мира сего, но плоть его изъязвлена была ранами... однако в конце он был принят в лоне Авраамовом»⁴⁹.

ВОЗМОЖНОСТИ ДУХОВНОГО РОСТА

Утверждение, что болезнь попускается человеку за грехи, может иметь два значения. Согласно первому, болезнь является следствием первородного греха и связана с грехами человечества, унаследованными от Адама, либо с собственными прегрешениями каждого конкретного человека; а по второму — это есть Богом данное человеку средство искупления его грехов. Такая «очистительная» роль болезни часто упоминалась святыми отцами⁵⁰ вслед за апостолом Петром, который говорил: *страдающий плотию перестает грешить* (1 Пет. 4:1). «Скорби, болезни, нездоровье, немощи, попускаемые нашей плоти... засчитываются нам во искупление наших прегрешений», — говорит святой Иоанн Златоуст⁵¹, который называл эти страдания «пещью, в которой мы очистимся»⁵². Святой Варсануфий пишет одному из своих духовных чад: «Все, что Господь попускает претерпеть твоей плоти, в равной мере очистит тебя от твоих

49. *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. 25.

50. См. помимо отрывков, цитируемых ниже: *Максим Исповедник, прп.* Сотницы о любви. I, 76; *Григорий Богослов, свят.* Письма. XXXI, 3; *Илия Экдик, прп.* Гномическая антология добродетельных философов. 8.

51. *Иоанн Златоуст, свят.* Беседа на притчу о должнике десятью тысячами талантов. 5.

52. *Он же.* Беседа о расслабленном. 2.

прегрешений»⁵³. Святая Синклитикия учит: «Болезнь и угнетённость нашей плоти... — все это ради нашего блага, ради очищения наших помыслов»⁵⁴. Святой Исаак Сирин отмечает также: «Скорби уничтожают наслаждения страстей»⁵⁵. А святой Иоанн Лествичник утверждает, что «зачастую целью болезни является очищение нас от грехов»⁵⁶. Святой Иоанн Златоуст отмечает парадокс: «Боль дана нам за грехи и боль же освобождает нас от грехов... Грех порождает страдание, а страдание убивает грех»⁵⁷. А святой пророк Исаия воспевает совершившееся преображение: «Вот, страдания мои обратились спасением моим» (см.: Ис. 38:17).

По милосердию Спасителя болезнь плоти может, таким образом, послужить лекарством от недугов души, а то, что первоначально явилось последствием грехопадения человека, может стать орудием его спасения. Святой Максим Исповедник показывает, как Страсти Христовы изменили смысл страдания: тогда как изначально оно было справедливым последствием греха и в некотором роде данью, выплачиваемой за него нашей плотью, Христос, безвинно пострадав, преобразил его для нас в средство отречения от греха и обретения жизни вечной⁵⁸. Через Святое Крещение человек приобщается Страстей, смерти и Воскресения Христова и получает от Духа Святого возможность осуществить в своей жизни подобное преображение страдания.

Болезнь и сопутствующие ей страдания зачастую являются частью тех скорбей, которые человек должен претерпеть, чтобы войти в Царствие Небесное (см.: Деян. 14:22); они как бы в какой-то мере представляют собой тот крест,

53. Варсануфий Великий, *прп.* Письма. 72.

54. Апофтегмы (изречения). Алфавитная серия. Синклитикия. 10.

55. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические. 27.

56. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица. Слово 26:54.

57. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы о покаянии. VII, 6.

58. См.: Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию. 61. Col. 625D–641B.

который человек должен взять и нести, чтобы стать достойным Христа, следовать за Ним по пути спасения, который Он нам открыл (см.: Мф. 10:38; 16:24; Мк. 8:34; Лк. 9:23; 14:27), жить и в полной мере приобщиться благодати, полученной от Него при крещении, на деле уподобиться Ему, пострадать и умереть вместе с Ним, чтобы воскреснуть и жить в Нем (см.: 2 Кор. 4:10–12). Святой Макарий Великий учит: «Тому, кто хочет уподобиться Христу, чтобы также быть названным Сыном Божиим, рожденным от Духа Святого, нужно прежде всего отважно и терпеливо претерпевать попускаемые скорби, (в частности) телесные недуги»⁵⁹. «Не познав во всей полноте страданий Христовых, душа никогда не приобщится Ему», — утверждает святой Исаак Сирийский⁶⁰.

Поскольку болезнь и сопутствующие ей страдания способствуют угнетению плоти и умерщвлению страстей, присущих ветхому человеку⁶¹, они могут отождествляться с различными формами аскезы (пост, бдения, физический труд)⁶², ведущими к той же цели, когда боль, как отмечает святой Григорий Палама, «убивает плотскую склонность ко греху и усмиряет помыслы, порождающие жестокие страсти»⁶³. Следовательно, болезни и страдания могут выполнять роль аскетических практик и освобождать от них тех, кто их претерпевает. «Пост и земные поклоны предписаны нам против наслаждений. Если же болезнь убавляет наслаждения, то соблюдение

59. Макарий Великий, *прп.* Духовные беседы в переложении Симеона Метафраста. 128 // *Φιλοκαλία*. Т. 3. Р. 224.

60. Исаак Сирийский, *прп.* Слова подвижнические. 5.

61. См., например: Апостолы (изречения). Алфавитная серия. Синклитикия. 10; Максим Исповедник, *прп.* Вопросы-ответы к Фалассию. 47. Col. 428A; Серафим Саровский, *прп.* Духовные наставления // *Goraïnof I. Séraphim de Sarov*. Paris, 1979.

62. См.: Апостолы (изречения). Алфавитная серия. Синклитикия. 10; Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы об Анне. I, 2; Варсануфий Великий, *прп.* Письма. 348; Иоанн Карпафский, *прп.* Сто увещательных глав. 68.

63. Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих. II, 2, 6.

таких практик излишне», — учит святая Синклитикия⁶⁴. Напротив, те, кто придерживается традиционной аскезы, зачастую избавлены от страданий, причиняемых болезнями⁶⁵.

В то время как Господь посредством болезни очищает человека от его грехов и страстей, Он также указывает ему путь добродетели и дает силы ему следовать⁶⁶. «Чем тяжелее Господь нас испытывает, тем более совершенными Он нас делает», — отмечает святой Иоанн Златоуст⁶⁷. Наряду с прочими скорбями, болезни и страдания как бы являются условием достижения добродетелей и целомудрия. «Плоть не может не страдать от болезней и скорбей... если нам дорога добродетель», — пишет святой Исаак Сирий⁶⁸.

Христианин видит в болезни прежде всего возможность проявить и укрепить свою веру. «Нас отличает от не верующих в Бога, — пишет святой Киприан, — то, что они жалуются и пеняют на невзгоды, тогда как нас несчастье укрепляет, вместо того чтобы утратить и отвратить от истинной веры. Так, когда изнуряющая боль раздирает наши внутренности, когда неистовый огонь пожирает нас изнутри до самой глотки, когда мы обессилены непрерывной тошнотой, а глаза наши налились кровью, когда нашу плоть поразила гангрена и мы должны

64. Апофтегмы (изречения). Алфавитная серия. Синклитикия. 10; ср.: *Варсануфий Великий, прп.* Письма. 23, 77, 79; *Иоанн Карпафский, прп.* Сто увещательных глав. 68; *Иоанн Дамаскин, прп.* Слово душеполезное и досточудное о страстях и добродетелях; *Серафим Саровский, прп.* Духовные наставления // *Goraïoff I. Séraphim de Sarov. Paris, 1979.* Исходя из этого принципа, прп. Дорофей Газский ослабляет режим строгого поста для своего духовного сына Досифея, когда тот заболел (ср.: *Дорофей Газский, прп.* Житие святого Досифея. 11 // *Dorothee de Gaza. Œuvres spirituelles / Texte grec et trad. par Dom L. Régnault, Dom J. de Préville // SC. № 92. Paris, 1963. P. 122–145).*

65. См.: *Исаак Сирий, прп.* Слова подвижнические. 24, 34.

66. *Исаак Сирий, прп.* Слова подвижнические. 25.

67. *Иоанн Златоуст, свт.* О Лазаре. VI, 8.

68. *Исаак Сирий, прп.* Слова подвижнические. 4.

лишиться какой-либо из конечностей, или из-за какого-либо недуга у нас отнялись ноги, или мы утратили зрение или слух — все эти скорби в то же время служат к укреплению нашей веры»⁶⁹.

Кроме того, болезнь помогает обрести основополагающую добродетель терпения⁷⁰ и даже достигнуть ее наивысшего воплощения, поскольку «если терпение вообще преобладает над остальными добродетелями, терпение в болезни превышает всех иных видов терпения», — отмечает святой Иоанн Златоуст⁷¹, который поясняет это так: поскольку «болезнь есть самое невыносимое из всех зол, перенося ее, мы проявляем истинное терпение»⁷².

Приобретенный таким образом дар терпения приносит многие духовные блага⁷³. Так, эта добродетель является, в свою очередь, источником множества других, прежде всего надежды, как говорит святой Павел: *от скорби происходит терпение, от терпения опытность, от опытности надежда* (Рим. 5:3–4).

Болезнь также является источником смирения⁷⁴, особенно для тех, кто еще не достиг вершин духовного развития. «Пока упражняющийся в благочестии находится на середине пути своего духовного развития, именно телесные недуги... приводят его к достижению наибольшего смирения», — отмечает святой Диадок Фотикийский⁷⁵. Святой Никита Стифат также пишет: «Болезни полезны тем, кто делает первые шаги на пути добродетели. Они помогают им изнурять и смирять страстную

69. Киприан Карфагенский, *сцмч.* Книга о смертности. 13–14.

70. См.: Григорий Богослов, *свт.* Письма. XXXII, 1.

71. Иоанн Златоуст, *свт.* Письма к Олимпиаде. IV, 2; ср.: *Он же.* Беседа о расслабленном. 1.

72. *Он же.* Беседа о расслабленном. 1.

73. См.: *Он же.* Письма к Олимпиаде. IV, 3; Варсануфий Великий, *прп.* Письма. 189.

74. См.: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы об Анне. I, 2; Иоанн Лествичник, *прп.* Лестница. Слово 26:54; Симеон Новый Богослов, *прп.* Слова огласительные. XXV, 158–159.

75. Диадок Фотикийский, *блж.* Сто глав. 95; ср.: Никита Стифат, *прп.* Сотницы. I, 87.

плоть. Потому что они ослабляют крепость плоти и земные устремления души»⁷⁶.

Сопутствующее болезни страдание способствует обретению дара покаяния⁷⁷, внушает раскаяние⁷⁸ и порождает в душе стремление к молитве⁷⁹. Эти добродетели также благотворны, поскольку они являются главными двигателями всей духовной жизни.

Однако необходимо отдавать себе отчет в том, что очищение от страстей, обретение добродетелей и различных духовных благ через болезнь не являются следствием самой болезни или вызванных ею страданий, но они есть дар Божий, ниспосланный при их претерпевании, и, чтобы их получить, человек должен адекватно воспринимать их, то есть быть готовым принять их, предаться Всевышнему, открыться навстречу Его благодати и стараться приобщиться к ней. Он должен быть деятельным соработником Божиим, стремящимся к духовному росту и спасению.

В действительности болезнь — это испытание⁸⁰. Она помещает свою жертву в положение Иова⁸¹: диавол искушает его проклясть Бога или хотя бы отделиться или удалиться от Него, согнувшись под гнетом собственной гордыни или предавшись различным страстям, к которым влечет его искушение. Господь дает ему при этом возможность выявить всю меру своей преданности Ему и, прилагая все усилия для преодоления испытания, таким образом во всей полноте обрести добродетели, которые Он ему ниспосылает, чтобы еще более приблизить его к Себе.

76. *Никита Стифат, прп.* Сотницы. I, 87.

77. См.: *Иоанн Златоуст, свят.* Беседы о покаянии. VII, 6.

78. См.: *Григорий Палама, свят.* Триады в защиту священнобезмолвствующих. II, 2, 6.

79. См.: Там же.

80. См.: *Варсануфий Великий, прп.* Письма. 74, 78; *Исаак Сирийский, прп.* Слова подвижнические. 8, 29; *Макарий Египетский, прп.* Духовные беседы в переложении Симеона Метафраста. 136.

81. См.: *Григорий Богослов, свят.* Слово 14:34; *Варсануфий Великий, прп.* Письма. 74.

ПОМОЩЬ БОЖИЯ И ДЕЛО ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ

Чтобы достойно выдержать испытание и насладиться плодами победы, человек должен прежде всего отказаться от пассивного перенесения болезней и страданий, не позволять им захватить, ограничить и победить себя; напротив, в ожидании Божественной помощи он должен сохранять бодрость. «Мы должны бороться и не сдаваться, и получим помощь», — учит святой Варсануфий⁸², который, говоря о посетившей его болезни, признавался: «Я был до такой степени без сил, что передать не могу, и, однако, я не сдавался и боролся до тех пор, пока Господь не укрепил меня»⁸³.

Больной должен сознавать, что Господь, попускающий ему такое испытание, одновременно посылает ему силы для его преодоления и для сопротивления вражьи́м внушениям. Так, святой Варсануфий советует: «Не будем же сдаваться. У нас есть милосердный Бог, Который лучше нас знает наши слабости; и если Он ниспосылает болезнь, чтобы испытать нас, у нас есть апостол, приносящий нам бальзам, говоря: *верен Бог, Который не попустит вам быть искушаемыми сверх сил, но при искушении даст и облегчение, так чтобы вы могли перенести* (1 Кор. 10:13)»⁸⁴. И если помощь Божия не спешит проявить себя, нужно сознавать, что в любом случае испытание не будет длиться бесконечно и что Господь никогда не оставляет человека без поддержки. Так, святой Варсануфий советует: «Следите за тем, чтобы не утратить выносливости, не отчаивайтесь, не теряйте надежды. Потому что Господь близко, Он говорит: *не оставляю тебя и не покину тебя* (Евр. 13:5)»⁸⁵. Если порой Господь заставляет человека ждать, это только чтобы дать

82. Варсануфий Великий, *прп.* Письма. 347.

83. Он же. Письма. 512; ср.: Там же. 74.

84. Он же. Письма. 74.

85. Варсануфий Великий, *прп.* Письма. 74; ср.: Иоанн Газский, *прп.* Письма. 79.

ему возможность укрепиться в собственной вере, надежде, терпении и всех других добродетелях, способных проявиться в подобной ситуации. Также в духовном плане для больного может оказаться более полезно не сразу получить от Творца исцеление. Так, святой Варсануфий объясняет одному из своих духовных чад, попросившему помолиться о его выздоровлении: «Когда я приступил к молитве, Господь сказал мне: “Дай Мне испытать его для блага его души, пусть даже и через телесное страдание, чтобы Я познал его стойкость и увидел, какое воздаяние он должен получить за свои молитвы и страдания”»⁸⁶.

Также больной не должен отчаиваться из-за физической слабости, обусловленной его нездоровьем, поскольку она не является помехой духовной брани, даже напротив, поскольку, как учит святой апостол Павел, зачастую именно в слабости Господь являет Свою силу. Об этом же святой Варсануфий напоминает одному из своих учеников, страдающему от приступов болезни: «Не утратим же мужества в болезни, потому что апостол сказал: *когда я немощен, тогда силен* (2 Кор. 12:10)»⁸⁷.

Господь тем больше заботится о больном, защищает его и помогает ему, что Ему известны все его проблемы и обстоятельства. «Господь, — пишет святой Исаак Сирин, — близок к страдающему сердцу, призывающему Его в скорбях. Если же Он посылает человеку телесные страдания или иные скорби, в то же время всем Своим человеколюбием Он любит его душу тем более, чем сильнее постигшие человека горести»⁸⁸. Также больной не должен тревожиться, а, напротив, «уповать на святую силу, нисходящую с небес»⁸⁹, и предаться ей с полным доверием. «Имеющий Бога, не страшись, но положишься на Него

86. Варсануфий Великий, *прп.* Письма. 513; ср.: Иоанн Газский, *прп.* Письма. 76, 79, 80.

87. Варсануфий Великий, *прп.* Письма. 74.

88. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические. 25.

89. Иоанн Газский, *прп.* Письма. 76.

в тревогах твоих, и Он позаботится о тебе», — советует святой Варсануфий⁹⁰. И если болезнь ведет к смерти, все равно не стоит бояться, как учит святой апостол Павел, слова которого святой Варсануфий приводит одному заболевшему брату⁹¹: *когда земной наш дом, эта хижина, разрушится, мы имеем от Бога жилище на небесах, дом нерукотворенный, вечный* (2 Кор. 5:1).

ЗНАЧИМОСТЬ ТЕРПЕНИЯ

Перед лицом поразивших его недугов человек должен прежде всего проявить терпение. Несмотря на то что эта добродетель есть дар Божий, тем не менее ее обретение требует от человека определенных усилий: он должен стремиться к ней, моля Всевышнего даровать ему ее.

Трудность подобного испытания зачастую состоит не столько в тяжести переносимых страданий, сколько в продолжительности самой болезни и вызванных ею различных неудобствах. Именно на этой почве демоны в основном и отравляют души больных помыслами отчаяния, печали, уныния, озлобления, раздражения, безнадёжности и возмущения. Поэтому святые отцы в таких случаях более всего советуют проявлять терпение, стойкость и постоянство, ссылаясь на многочисленные поучения Христа и апостолов на эту тему. Святой Иоанн Газский напоминает двум заболевшим братьям: *«Господь сказал: терпением вашим спасайте души ваши* (Лк. 21:19). Апостол наставлял: *Терпение нужно вам* (Евр. 10:36). Также и пророк говорил: *Твердо уповал я на Господа, и Он приклонился ко мне* (Пс. 39:2). Кроме того, Господь Бог учит: *претерпевший же до конца*

⁹⁰. Варсануфий Великий, *прп.* Письма. 75.

⁹¹. Там же.

спасется (Мф. 10:22). И вы двое будьте терпеливы...»⁹². Также святой Варсануфий советует одному из тех двух братьев: «Будем же держаться стойко, не поддадимся, станем истинными учениками апостола, который говорит: *в скорби будьте терпеливы* (Рим. 12:12)»⁹³. Тот же святой учит, что главным образом через терпение человек показывает, какое благо может принести ему болезнь⁹⁴. Так, он пишет одному занедужившему брату: «Если не выстоишь в испытании — не сможешь взойти на крест, но если выдержишь испытания, то войдешь в Царство блаженства и познаешь умиротворение, далекое от всех тревог, и душа укрепится и прилепится к Господу превыше всего, неусыпная в вере, полная радостной надежды, ликующая в милосердии, хранимая Святой Единосущной Троицей»⁹⁵. И он признается, что только «преодолев немощи, горячки и скорби», он сам обрел «прибежище безмятежности»⁹⁶.

ОСНОВОПОЛАГАЮЩАЯ РОЛЬ МОЛИТВЫ

Во время болезни главным образом через молитву может человек обратиться к Богу и получить от Него, обретя соответствующее мироощущение, помощь, в которой нуждается, и духовные дары, которые его нравственно обогатят.

«Молитва, — пишет святой Исаак Сирин, — есть самая сильная помощь в болезни»⁹⁷. Господь никогда не оставляет без

92. Иоанн Газский, *прп.* Письма. 76.

93. Варсануфий Великий, *прп.* Письма. 74.

94. См.: *Он же.* Письма. 189.

95. *Он же.* Письма. 2; ср.: *Он же.* Письма. 613.

96. *Он же.* Письма. 189.

97. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические. 21.

ответа направленный к Нему молитвенный призыв и не отказывает в сострадании к скорбям тому, кто к Нему взывает, отмечает тот же святой⁹⁸. Но Его помощь далеко не всегда заключается в исцелении или избавлении от боли. Как мы говорили выше, Господь дает человеку то, что ему всего нужнее в духовном плане. В некоторых случаях обретение здоровья — несомненное благо; однако иногда продолжение болезни дает чудесную возможность обрести высшее благо. Сподобившиеся Духа Святого знают об этом, когда то молят Господа даровать им облегчение и выздоровление, то взывают к Нему о добродетелях, которые болезнь позволит им обрести или укрепить. Так, например, святой Варсануфий рассказывает, как его ученик «авва Серид однажды тяжело заболел, подхватив сильнейшую горячку, которая не отпускала его; однако он не просил у Господа ни излечить его, ни ослабить его муки, а только даровать ему стойкость и благодарственную молитву»⁹⁹. Не обладая такой рассудительностью, больной должен в своей молитве просить Господа ниспослать ему то, что для него лучше, и в полном доверии предаться Его воле. Систематически молясь об исцелении, больной желает только исполнения своей собственной воли, поскольку она естественным образом всегда стремится к облегчению страданий. Но именно во время своей болезни он может научиться желать исполнения Божией воли прежде своей; освобождение от своей воли как проявления эгоистичного себялюбия — вот что, возможно, хочет внушить ему Господь, отсрочивая его выздоровление, чтобы еще более приблизить его к Себе, противопоставляя его волю Своей. Святой Иоанн Златоуст неоднократно отмечает, что несиюминутность исполнения обращенной к Господу мольбы зачастую является, вопреки тому, что может показаться на первый взгляд, свидетельством Его попечения

98. См.: *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. 21.

99. *Варсануфий Великий, прп.* Письма. 570.

и мерилom Его благоволения к молящему¹⁰⁰, поскольку Он хочет дать ему возможность проявить всю полноту своих добродетелей в то время, как Он оставил его (без помощи)¹⁰¹. И он обращает наше внимание на отрывок из Евангелия от Матфея (15:21–32), в котором мы видим, как Христос несколько раз отклоняет мольбу хананеянки (а также апостолов) даровать выздоровление ее больной дочери и тотчас после этого исцеляет толпу болящих, которых просто положили у Его ног: «Он исполняет просьбу хананеянки только после того, как несколько раз отклонил ее; и, напротив, исцеляет многочисленных болящих тотчас по их появлении». Святой Иоанн Златоуст так объясняет противоречивое поведение Христа: «Это не потому, что те люди были достойнее этой женщины, а потому, что у нее было больше веры, чем у них всех, вместе взятых. Откладывая исцеление, Иисус Христос хотел показать ее великодушие и преданность»¹⁰². Так вместо того, чтобы стать причиной отчаяния и отказа от молитвы, отсрочка в исполнении высказанной в ней просьбы, напротив, должна усилить в человеке упование на достижение величайших благ и усилить его молитвенный призыв.

Именно посредством молитвы человек соединяется с Богом, приобщается благодати, Им ниспосылаемой, получает от Него любую помощь, любые силы, любые блага. Поэтому для больного молитва должна стать основным занятием. Главной заботой аввы Дорофея Газского, когда его ученик Досифей заболел, было узнать, продолжает ли

100. См.: *Иоанн Златоуст, свт. Беседы о покаянии*. III, 4; *Он же*. Беседа против извращающих слово апостола «Христос есть истинный Бог». II–12; *Он же*. Беседа о том, что не должно разглашать грехов братий. 9–10; *Он же*. Беседы на Книгу Бытия: XXX:5–6; XLIX:1; *Он же*. Беседа на Страстной седмице. 5–6; *Он же*. Беседы на Евангелие от Матфея. XXIII:4, LII:3; *Он же*. Беседы на Послание к Ефесеянам. XXIV:3.

101. См.: *Он же*. Беседы о покаянии. III, 4.

102. *Он же*. Беседы на Евангелие от Матфея. LII, 3.

тот молиться: «Когда он заболел, Дорофей сказал ему: “Досифей, заботься о молитве, смотри, чтобы не лишиться ее”. И тот ответил: “Хорошо, отче, молись о мне”. Опять, когда ему сделалось хуже, Дорофей спросил его: “Что, Досифей, как молитва? Продолжается ли по-прежнему?”. И тот ответил: “Да, отче, твоими молитвами”»¹⁰³.

Однако во время болезни молитва не должна быть только прошением; она должна выражать также благодарность. Святые отцы передают этому второму содержанию молитвы особое значение¹⁰⁴. При этом они ссылаются на совет апостола Павла, который часто приводят: *За все благодарите: ибо такова о вас воля Божия во Христе Иисусе* (1 Фес. 5:18). Вознести благодарственную молитву — это, с одной стороны, возблагодарить Господа за Его благодеяния, явленные больному как во время нынешней его болезни, так и вообще на протяжении его жизни, и, с другой стороны, выразить Ему свою непрестанную благодарность¹⁰⁵. Сам Христос учил нас, что главным действием человека в болезни должна быть благодарственная молитва, что следует использовать любой недуг, чтобы восславить Всевышнего. Он говорит о болезни Лазаря: *эта болезнь не к смерти, но к славе Божией, да прославится через нее Сын Божий* (Ин. 11:4). В сущности, эти слова применимы к любому человеку, оказавшемуся в той же ситуации, что и Лазарь, и могут истолковываться следующим образом: болезнь плоти не влечет за собой ни смерть души, ни окончательную смерть тела; и человек должен использовать ее для воспевания славы Всевышнего и Его Сына, пришедшего

103. *Дорофей Газский, прп. Житие святого Досифея*. 10.

104. См., например: *Варсануфий Великий, прп. Письма*. 2, 72, 74–78, 189, 510, 512, 515, 570; *Иоанн Газский, прп. Письма*. 76, 80, 123, 384; *Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические*. 5.

105. См.: *Ориген. Трактат о молитве*. 14, 33; *Иоанн Кассиан Римлянин, прп. Собеседования*. IX, 14, 15.

от Его имени принести избавление от всех скорбей рода человеческого. Второе возможное истолкование этого отрывка только подтверждает первое: посылая избавление от болезни и от смерти, которую она могла повлечь за собой, Господь являет Свою силу через Сына, в лице и именем Которого люди должны славить Его. В том же смысле следует понимать другое поучение Христа, о слепорожденном: *это для того, чтобы на нем явились дела Божии* (Ин. 9:3). «Дела Божии» — это исцеление Христом души и тела, а также прославление Господа в любых недугах и немощах.

Молитва, в любых ее формах, позволяет больному, душа которого сосредоточена на Творце, преодолевать страдания вплоть до того, что и вовсе их не чувствовать. «Если бы дух твой был там, где ему должно быть, даже укусы ядовитых змей и скорпионов не причинили бы тебе телесной боли», — пишет святой Варсануфий одному заболевшему брату¹⁰⁶; а Палладий приводит пример Стефана Ливийского, который, когда врач отсекал ему больные части тела, по виду не испытывал никакой боли: «Он проявлял такое терпение, как будто резали чье-нибудь чужое тело. При отсечении зараженных частей он оставался неподвижен, как будто у него отсекали не члены, а волосы. Так укрепляла его помощь Божия!»¹⁰⁷. Однако подобные случаи, когда душа видимо приобретает полную независимость от тела, с которым она тем не менее составляет неделимое целое, исключительно редки. Всеобщий духовный жребий, разделяемый и большинством святых, состоит в перенесении страданий во славу Божию.

Иногда боль бывает так сильна, что она забирает у человека все силы, необходимые ему для совершения молитвы, и не позволяет осуществить ее обычным образом. В таком случае больному остается лишь пребывать в молчании пред

106. Варсануфий Великий, *прп.* Письма. 514.

107. Палладий Еленопольский, *прп.* Лавсаик. XXIV, 2.

лицом Божиим, стремиться к Нему всеми оставшимися у него силами и внутренне приобщаться Ему. «Когда святому Досифею стало совсем трудно и болезнь так усилилась, что его носили на простыне, авва Дорофей спросил у него: “Как молитва, Досифей?.. Итак, оставь молитву, только вспоминай Бога и представляй себе Его, как сущего пред тобою”»¹⁰⁸.

Сильная боль зачастую помрачает психическое сознание и даже парализует способности души. В таком состоянии человеку остается только безропотно принять свою беспомощность и онтологическую незащищенность и совершенно предать себя в руки Божии наподобие распятого Христа, Который сказал: *Отче! В руки Твои предаю дух Мой* (Лк. 23:46); сделать это не на словах или в мыслях, что порой бывает невозможно в подобном состоянии, но невыразимым образом — духом, сердцем. Так телесные и духовные скорби, переживаемые в Боге, становятся тем, что называют «нищетой духовной». Чего не хватает человеку, восполняет ему Христос; что человек не способен выразить, говорит за него Дух Святой: *Авва, Отче!* (Рим. 8:15).

ПУТИ СВЯТОСТИ

Из всех возможных путей перенесения болезни святые отцы на первое место ставят терпение и благодарственную молитву¹⁰⁹. «Господь не требует от больного ничего, кроме благодарности и стойкости», — утверждает преподобный Иоанн Газский¹¹⁰. При таком духовном восприятии

108. *Дорофей Газский, прп.* Житие святого Досифея. 10.

109. См.: *Варсануфий Великий, прп.* Письма. 2, 72, 74, 189, 512, 613, 770; *Иоанн Газский, прп.* Письма. 76, 80.

110. *Иоанн Газский, прп.* Письма. 123.

болезнь может стать одной из высочайших форм аскезы и истинным путем духовного совершенствования. «В этом и заключается величайшая аскеза: владеть собой в болезни и воссылать Господу благодарственные гимны», — учит амма Синклитикия¹¹¹. Святые отцы неоднократно восхваляют две эти добродетели, подчеркивая, что они способны возвести человека к самым вершинам духовного совершенствования и даровать ему спасение. Так, о первой из упомянутых добродетелей святой Иоанн Кассиан пишет: «Какое благо может принести болезнь, мы можем увидеть на примере несчастного изъязвленного Лазаря. В Писании ничего не говорится о его добродетелях. Одним лишь великим терпением, с которым он переносил лишения и болезнь, заслужил он счастливый жребий войти в лоно Авраамово»¹¹². Святитель Иоанн Златоуст, который ссылается на ту же притчу, также подчеркивает, что Лазарь не сделал ничего сверхъестественного, кроме как терпеливо переносил недуг и нищету, и одно это принесло ему вечное спасение¹¹³. Со своей стороны, святой Макарий Великий утверждает, что «угнетенные скорбями, понесенными от людей... или происходящими от болезней телесных, души человеческие получают те же дары и блага, что и мученики, если они претерпели до конца»¹¹⁴. Что же касается благодарственной молитвы, блаженный Диадок Фотикийский пишет: «Если душа с благодарностью принимает скорби болезней, это значит, что она близка к обретению бесстрастия»¹¹⁵. А авва Пимен даже утверждает: «Если сойдутся три человека, из которых

111. Апофтегмы (изречения). Алфавитная серия. Синклитикия. 10.

112. *Иоанн Кассиан Римлянин, прп.* Собеседования. VI, 3.

113. См.: *Иоанн Златоуст, свт.* Письма к Олимпиаде. IV, 3; См. также: *Он же.* Беседа против извращающих слово.

114. *Макарий Великий, прп.* Духовные беседы в переложении Симеона Метафраста. 131.

115. *Диадок Фотикийский, блж.* Сто глав. 54.

один хранит мир в душе, другой благодарит Господа за посланную ему болезнь, а третий служит и имеет чистые помыслы, то эти трое суть одно творение»¹¹⁶.

Также святой Григорий Богослов призывает нас уважать и почитать больных, потому что некоторые из них, претерпевая испытания и скорби, достигают святости: «Будем же уважать болезнь, ведущую к святости, и почитать тех, кто путем страданий пришел к преодолению; возможно, среди таких больных найдем нового Иова»¹¹⁷.

116. Апофтегмы (изречения). Алфавитная серия. Пимен. 29.

117. Григорий Богослов, *свт.* Слово 14:34.

ГЛАВА 3

Путь христианина к исцелению

ИСЦЕЛЕНИЕ ВО СЛАВУ БОЖИЮ

Хотя болезни и телесные страдания могут и должны стать для христианина объектом духовного преодоления и преображения во Христе, а также привести его путем воздержания к достижению духовных вершин, тем не менее они не должны быть для него предметом устремления или самоцелью. Ведь на борьбу с телесными недугами уходит столько сил, необходимых человеку для исполнения Божиих заповедей¹ и прославления Господа! Тем более что для выполнения этих священных обязанностей человеку все время не хватает сил, и даже когда он пребывает в добром здравии, их недостаточно, чтобы достойно воздать хвалу Всевышнему.

Тогда как, с одной стороны, телесные недуги способствуют духовной жизни, с другой — они ей препятствуют, как это подчеркивает святой Никита Стифат: «Но насколько эти болезни полезны для новоначальных, настолько вредны они для продвинувшихся в трудах добродетелей... Ибо препятствуют им заниматься божественными вещами, и притупляют болями и тяжелыми обстоятельствами

1. Так, авва Фалассий советовал: «Относись к своему телу как к исполнителю заповедей, оберегая его как только возможно от любых болезней» (Сотницы. II, 81).

разумную часть их души, и замутняют ее тучей малодушия, и иссушают умиление сухостью трудов»².

Отсюда вывод, что здоровье можно предпочесть болезни, если, конечно, человек проживает его в Боге и во имя Божие. Ведь не из простой вежливости святые отцы вслед за святым апостолом Иоанном (см.: 3 Ин. 1:2) в беседах и письмах обращаются к своим духовным чадам с пожеланиями доброго здоровья; и не случайно во время каждого богослужения Церковь молит Господа об укреплении или восстановлении здоровья всех своих чад.

Нацеленность на обретение здоровья отражена и в текстах Евангелия. В отрывке об исцелении Христом тещи Петра говорится: *горячка оставила ее; и она встала и служила им* (Мф. 8:15); также и в притче об исцелении расслабленного мы читаем: *И он тотчас встал перед ними, взял, на чем лежал, и пошел в дом свой, славя Бога* (Лк. 5:25). Об этом также постоянно упоминается во время исполнения Таинства Елеосвящения, или Соборования: «Врачу и Помощниче сущих в болезнях, Избавителю же и Спасе сущих в недугах! Сам, всех Владыко и Господи, даруй исцеление недугующему рабу Твоему... яко да славит Божественную силу Твою»³; «даруй... исцеление души и телу, да любовью прославит Тя, величая державу Твою»⁴; «...скорое свыше покажи посещение страждущему рабу Твоему, избави недугов и горьких болезней; воздвигни во еже пети Тя и славить непрестанно...»⁵; «Ей, Господи, врачебную Твою силу с небесе низпосли, прикоснися телеси, угаси огневицу, укроти страсть и всякую немощь таящуюся. Буди врач раба Твоего, воздвигни его от одра болезненного, и от

2. *Никита Стифат, прп.* Сотницы. I, 87.

3. Последование святого елеа. Канон. Седален другой, глас 4-й // Требник. М., 1991. С. 294–295.

4. Там же. Стихира 2-я, глас 4-й // Требник. С. 303.

5. Там же. Тропарь, глас 4-й // Требник. С. 306.

ложу озлобления цела и всесовершенна, даруй его Церкви Твоей благоугождающа и творяща волю Твою...»⁶; «...отжени от него всякую болезнь и немощь, яко да востав рукою Твоею крепкою, поработает Тебе со всяким благодарением...»⁷, «Отче Святый, врачу душ и телес, пославый Единороднаго Твоего Сына, Господа нашего Иисуса Христа, всякий недуг исцеляющего и от смерти избавляющего, исцели и раба Твоего от обдержания его телесныя и душевныя немощи, и оживотвори его благодатию Христа Твоего...»⁸.

Таким образом, стремление к выздоровлению является истинным долгом христианина, как, например, отмечает святой Исаак Сирин: «Кто болен и знает свою болезнь, тот должен искать врачевства»⁹.

Помимо того что болезни мешают человеку направить все отпущенные ему силы на служение Всевышнему, они также нарушают и даже уничтожают естественное устройство человеческой природы в том виде, как Господь изначально создал ее и как Он воссоздал ее в образе Воплощенного Слова. Болезни порождены злом, «силами тьмы и зла», разрушения и смерти, грехопадением Адама и последующим искажением человеческой природы в целом¹⁰. Но вместо того, чтобы принять это как данность и покориться, человек, памятуя о победе Сына Божия над смертью и злом, должен всеми силами сопротивляться им. Такое сопротивление болезням в некотором смысле является борьбой человека с силами зла. Блаженный Феодорит Кирский сравнивает эту борьбу с военным сражением: «Преодолеваемые же болезнию... стараются их, как врагов, изгонять из тела»¹¹.

6. Последование святого елея. Молитва при 3-м помазании // Требник. С. 329.

7. Там же. Молитва при 4-м помазании // Требник. С. 333.

8. Там же. Молитва при каждом помазании // Требник. С. 318.

9. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические. 30.

10. См. главу 1-ю настоящего издания.

11. Феодорит Кирский, *блж.* Поучительные слова о Промысле. III.

ХРИСТОС — ВРАЧ

Христос, явившись среди людей, чтобы врачевать их духовные недуги, никогда не отказывал и тем, кто просил Его об избавлении от немощей плоти. Он не признавал телесные страдания необходимой составляющей человеческой жизни. Не оставаясь непреклонным или равнодушным к таким мольбам, а, напротив, даруя исцеление всем, взывавшим к Нему, Он тем самым показывал необходимость исцеления телесных недугов и подавал пример адекватного отношения к ним.

При этом Он говорит о Самом Себе как о враче: *не здоровые имеют нужду во враче, но больные (Мф. 9:12; Мк. 2:17; Лк. 5:31); конечно, вы скажете Мне присловие: врач! исцели Самого Себя (Лк. 4:23)*. И множество исцелений, совершенных Им и подробно описанных в Евангелиях, свидетельствуют о том, что Он явился как врач не только для души человеческой, но и для плоти. Так, описав изгнание Христом бесов и исцеление приведенных к Нему больных, святой Матфей приводит пророчество Исаии: *Но Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши (Ис. 53:5; ср.: Мф. 8:17)*. Именно как врач тела предстал Он многим, кто узнал Его в пору Его земного воплощения: Его противникам, осудившим Его за то, что Он исцелил больного в субботу (см.: Мф. 12:10; Лк. 6:7; Мк. 3:2), а также тем, кто во множестве приступали к Нему с мольбами излечить их от различных болезней и телесных недугов. В эпоху раннего христианства Сына Божия часто сравнивали с Асклепием (Эскулапом), богом медицины и врачевания в древних языческих культах греков и римлян¹², так что даже первые апологеты христианского вероучения вынуждены были в своих научных трудах также придержи-

12. Ср.: *Leclercq H. Médecins // Dictionnaire d'archéologie et de liturgie. T. XI. Cah. 1. Paris, 1933. Col. 158.*

ваться этого сравнения¹³, однако с оговоркой, что только Христа можно назвать истинным врачом, тогда как Эскулап — всего лишь идол¹⁴ и дух¹⁵. Миссия врачевства, взятая на Себя Христом и затем именем Его продолженная апостолами, настолько поразительна, что даже тогдашние язычники, ставшие свидетелями ее чудесного осуществления, отзывались о христианстве как о религии «для немощных»¹⁶ — необъяснимом феномене в эпоху, когда другие культы в большинстве своем оказывали предпочтение здоровым последователям¹⁷, пренебрегая больными и страждущими. Это способствовало формированию слишком узкого представления о миссии Иисуса Христа, якобы состоявшей в излечении только телесных недугов, что ставило Его в один ряд с многочисленными тогдашними магами и целителями¹⁸; при этом упускалось из виду Его главное предназначение — врачевание душ человеческих. Однако было бы в равной степени неверно и рассматривать только этот аспект Его миссии. И в знак того, что Он явился исцелить и спасти человечество во всех его ипостасях, святые отцы и вся церковная традиция называют Его в равной мере «Врачом телес»¹⁹ и «Врачом душ»²⁰ и, подчеркивая целостность человеческой

13. См., например: *Иустин Философ, мч.* Апология. 1, 22.

14. См.: *Климент Александрийский.* Протрептик. 29, 1; 52, 4.

15. См.: *Тертуллиан.* Апологетик. 23, 6–7; *Ориген.* Против Цельса. III, 24.

16. См.: *Lain Entralgo P.* Maladie et culpabilité. Paris, 1970. P. 75.

17. См.: *Harnack A.* Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte // *Texte und Untersuchungen.* Т. 8. Cah. 4. Leipzig, 1892. P. 128.

18. См.: *Ориген.* Против Цельса. I, 68.

19. См. также: *Климент Александрийский.* Педагог. I, 6, 2–3; *Афанасий Великий, свт.* О воплощении Бога Слова. XVIII; *Кирилл Иерусалимский, свт.* Поучения огласительные. X, 13; *Диадок Фотикийский, блж.* Сто глав. 53; *Варсануфий Великий, прп.* Письма. 532; 770; *Иоанн Газский, прп.* Письма. 212; *Георгий Сикеот, св.* Житие Феодора Сикеота. 146.

20. См. на данную тему: *Larchet J.-Cl.* Thérapeutique des maladies spirituelles. 5^e éd. Paris, 2007. Cah. 3. Chap. I: «Le Christ médecin» (p. 287–309), где приводятся многочисленные ссылки на труды святых отцов.

сущности и обобщенность высшего предназначения души и тела каждого человека, преимущественно именуют Его «Врачом душ и телес»²¹ безраздельно.

СВЯТЫЕ ИСЦЕЛЯЮТ ИМЕНЕМ ХРИСТОВЫМ

Призвав двенадцать учеников, Иисус наделил их Своим даром исцеления: Он сделал из них врачей по Своему подобию, дав им власть приказывать нечистым духам и изгонять их (см.: Мк. 6:7; Лк. 9:1), а также вылечивать любую болезнь или недуг (см.: Мф. 10:1, 8; Лк. 9:2; ср.: Мк. 6:13 и Лк. 9:6). В дальнейшем этим даром бу-

21. См. также: *Игнатий Богоносец, сщмч.* Послание к Ефесеянам. VII, 1–2; *Климент Александрийский.* Педагог. I, 6, 2 («Наилучший же Педагог — Мудрость, Слово Отчее (Логос), Творец человека, заботится о создании Своих рук во всей его полноте и целости; состоя главным врачом человечества, Спасителем, Он исцеляет и тело людей, и душу»); Изречения отцов-пустынников. Ам. 180, 12 (Авва Макарий: «Он, истинный врач, исцеляющий душу и тело»); *Ориген.* Гомилии на Книгу Левит. VII, 1; *Кирилл Иерусалимский, свт.* Поучения огласительные. X, 13 («Иисус... означает... на языке греческом врача. Поскольку Он есть врач душ и телес»); *Иоанн Златоуст, свт.* О диаволе. I, 5 («Он-то один и есть истинный врач душ и телес»); *Он же.* Беседы на Книгу Бытия. XXVII, 1; *Он же.* Беседы на Евангелие от Матфея. XXIX, 2; *Феодорит Кирский, блж.* История сирийского монашества. XIV, 3; *Варсануфий Великий, прп.* Письма. 107 («Господь с тобою, великий Врач душ и телес наших»); Там же. 199 («Иисус есть Врач душ и телес»); *Симеон Новый Богослов, прп.* Богословские и этические трактаты. VII, 267–268 («Мы зываем к Тому, Кто есть врач душ и телес»); и т.д. По теме «Христос — врач» см.: *Harnack A.* Op. cit.; *Knur K.* Christus medicus? Fribourg-en-Brisgau, 1905; *Ott J.* Die Bezeichnung Christi als iatros in der urchristlichen Literatur // *Der Katholik.* № 90. 1910. P. 454–458; *Schipperges H.* Zur Tradition des «Christus Medicus» im frühen Christentum und in der älteren Heilkunde // *Arzt Christ.* № 11. 1965. P. 12–20; *Dumeige G.* Le Christ médecin dans la littérature chrétienne des premiers siècles // *Rivista di archeologia cristiana.* № 48. 1972. P. 115–141; *Idem.* (Christ) Médecin // *Dictionnaire de spiritualité.* T. 10. Col. 891–901; *Larchet J.-Cl.* Thérapeutique des maladies spirituelles. 6^e éd. Paris, 2013. Cah. 3. Chap. I. P. 287–309. «Le Christ médecin».

дуг наделены все апостолы, а также все те, кто путем теантропической аскезы станут подобны Христу, святыми теофорами, жития которых сообщают нам о многочисленных совершенных ими исцелениях и которые будут подобно Ему названы врачами.

Между тем только Христос является «единственным врачом»²², так как всегда именно Он исцеляет²³ через апостолов и святых: они могут лечить только Его именем и являются Его посредниками. Так, святой апостол Петр говорит толпе, которая видит его только что совершившим чудесное исцеление: *что смотрите на нас, как будто бы мы своею силою или благочестием сделали то, что он ходит? <...> Ради веры во имя Его (Христа), имя Его укрепило сего, которого вы видите* (Деян. 3:12, 16). А святой Афанасий Великий так говорит о святом Антонии: «Через него Господь исцелил нескольких»²⁴. Блаженный Феодорит Кирский похожим образом отзывается в составленных им житиях о святых монахах-чудотворцах: «...посвященные в сокровенные тайны Духа знают, как Он благоволит к чтущим Его и сколько чудес творит Он в людях и через людей»²⁵. Также святой Афанасий отмечает, что когда святой Антоний исцелял больного, «он всегда благодарил Господа. Он напоминал больным, что способностью исцелять не обладает ни он сам, ни кто другой, а единственно Господь... И больные научались благодарить не Антония, а только Всевышнего»²⁶. Сам же святой Антоний уточняет: «Не имею власти исцелять я, ничтожный. Исцеление — дело Спасителя: Он

22. Игнатий Богоносец, *сцмч.* Послание к Ефесянам. VII, 2; Климент Александрийский. Педагог. I, 6, 1; Иоанн Златоуст, *свт.* О диаволе. I, 5.

23. См.: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы о покаянии. II, 9.

24. Афанасий Великий, *свт.* Житие св. Антония. XIV.

25. Феодорит Кирский, *блж.* История сирийского монашества. Пролог. 10; ср.: Там же. II, 6, дополнение к сирийской версии: «Другое чудо блаженного, совершенное Господом нашим Иисусом Христом посредством блаженного...».

26. Афанасий Великий, *свт.* Житие св. Антония. LVI; ср.: Феодорит Кирский, *блж.* История сирийского монашества. XXVI, 6.

творит милосердие в любом месте над теми, кто взывает к Нему. Господь внял моей молитве, и Он явил Свою любовь к людям, открыв мне, что будет исцелять...»²⁷. Такие уточнения необходимы в силу того, что в случае чудесного исцеления люди склонны прославлять чудотворца, а не Бога, как это сделали жители Листры в отношении святого Павла и святого Варнавы, о которых они говорили: *боги в образе человеческом сошли к нам* (Деян. 14:11), называя их, соответственно, Меркурием и Юпитером и желая вознести им жертву. Апостолам стоило большого труда доказать, что и они сами были такими же людьми (см.: Деян. 14:14–15), и убедить людей, чтобы они взывали к *Богу Живому* (Там же). Именно для того, чтобы предотвратить подобное заблуждение и чтобы никто не приписал их собственным достоинствам те исцеления, которые они совершали именем Божиим, святые чудотворцы в своем смирении часто использовали материальные предметы, совершали некие ритуалы или давали необычные рекомендации, зачастую лишенные всякого лечебного свойства, а предназначенные для того лишь, чтобы отвести от себя внимание и благодарность исцеленных, с тем чтобы они всем сердцем обратились к Тому, Кто есть единственный источник любого исцеления. Верно следуя примеру Христа, Его апостолов и святых, христиане всегда прилагали все усилия, чтобы ухаживать за больными и лечить их, применяя как духовные средства, так и мирские, хотя и наполненные духовным смыслом. Но поскольку Христос истинно есть «единственный врач телес», эти средства, как мы увидим далее, представляют собой только указанные Им возможности испросить, сообщить или получить благодать Божию, силы, которые Он получает от Отца и передает людям через Духа либо через естество творения.

27. *Афанасий Великий, свт.* Житие св. Антония. LVIII; ср.: *Каллиник.* Житие святого Ипатия. IX, 8; *Феодорит Кирский, блж.* История сирийского монашества. IX, 7.

ДУХОВНЫЕ ПУТИ ИСЦЕЛЕНИЯ

Молитва

Из всех духовных целительных средств молитва есть первая, поскольку она — основная и необходимая составляющая всех остальных и потому что она особенно действенна против болезней²⁸. *Злостраждет ли кто из вас, пусть молится*, — советует святой апостол Иаков (5:13). Чтобы терпеливо переносить свою болезнь, но и чтобы избавиться от нее, пусть призовет он помощь «Великого Небесного Врача», воскликнув, как слепой иерихонский: *Иисус, Сын Давидов! помилуй меня* (Лк. 18:38). И сделав это, откроет себя навстречу возрождающей силе Божественной благодати.

Чтобы дать человеку исцеление, о котором он просит, Господь ждет от него только одного: чтобы он имел веру в молитве. Иисус спрашивает двоих слепых: *веруете ли, что Я могу это сделать?* (Мф. 9:28). Человек получает от Бога по вере своей: *и, как ты веровал, да будет тебе*, — говорит Христос сотнику (Мф. 8:13); и, обращаясь к страдающей кровотечением (см.: Мф. 9:22; Мк. 5:34; Лк. 8:48) и ко грешнице: *вера твоя спасла тебя* (Лк. 7:50), так же как ко слепому (Мк. 10:52) и к прокаженному (Лк. 17:19)²⁹. Потому что благодать Божия пребывает на всех людях — и всемерно на крещеных, — и чтобы сподобиться ее, нужно только повернуться и открыться ей. Вот почему Христос говорит: *все, чего ни будете просить в молитве, верьте, что получите, — и будет вам* (Мк. 11:24). Просящему, чья вера не усомнится (ср.: Мф. 21:21) и не ослабнет (ср.: Лк. 22:32), Господь даст все по Своему обету: *и все, чего ни попросите в молитве с верою, получите* (Мф. 21:22).

28. См., например: *Иоанн Златоуст, свт.* Против аномеев. V, 6.

29. См. также: Мф. 5:36; 8:10; 15:28; Лк. 7:9; 8:50; 18:42; Ин. 9:35.

Известно, однако, что, хотя одни получили по вере своей, мольбы других оставались без ответа: *много также было прокаженных в Израиле при пророке Елисее, и ни один из них не очистился, кроме Неемана Сириянина (Лк. 4:27)*. Если человек не обрел исполнения своей молитвы, значит вера его недостаточно велика или чиста. *И не совершил там многих чудес по неверию их*, — отмечает святой Матфей (13:58).

Молитва о ближнем

Кроме того, зная слабость и медлительность веры человеческой (см.: Лк. 24:25), святой Павел советует всем: *носите бремена друг друга (Гал. 6:2)*. «Вера имеет такую силу, — отмечает святой Кирилл Иерусалимский, — что спасается не только сам верующий, но многие были спасены верою других»³⁰. Что человек может быть исцелен молитвой одного или нескольких других, мы можем видеть из Евангелия, например в отрывке о расслабленном: Христос исцелил его не оттого, что увидел его веру, но веру тех, кто несли его (см.: Мф. 9:2; Мк. 2:5; Лк. 5:20). Таким образом, христианин должен молиться для того, чтобы обрести выздоровление не только себе самому, но и немощствующим братьям своим, *ибо все мы одним Духом крестились в одно тело... и все напоены одним Духом (1 Кор. 12:13)* и Бог соизмерил тело, *внушив о менее совершенном большее попечение, дабы не было разделения в теле, а все члены одинаково заботились друг о друге. Посему, страдает ли один член, страдают с ним все члены (1 Кор. 12:24—26)*. Благодаря такой солидарности и единству членов уже не один обремененный в слабости и немощи взывает ко Господу, но вместе со многими — и даже со всеми — в силу причастия святых, которое в Церкви воплощается Духом во Христе. Также эта совместная молитва наделена великой силой, пото-

30. Кирилл Иерусалимский, *свт.* Поучения огласительные. V, 8.

му что она идет от единого тела, которое есть *тело Христово* (ср.: 1 Кор. 12:27) и через которое Дух сообщает людям благодать, идущую от Отца. Так, Христос говорит: *если двое из вас согласятся на земле просить о всяком деле, то, чего бы ни попросили, будет им от Отца Моего Небесного, ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них* (Мф. 18:19–20). Господь присутствует в таком собрании членов не потому только, что оно образует сообщество церковное, но и потому, что оно символизирует собой как бы мостик милосердия, через который люди в этом собрании соединяются с Богом, а Бог с людьми: *Если мы любим друг друга, то Бог в нас пребывает (1 Ин. 4:12); Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем (1 Ин. 4:16)*. Также совместная молитва о болящих — это лучшая форма молитвы для обретения животельной благодати Божией. *Молитесь друг за друга, чтобы исцелиться*, — советует апостол Иаков (5:16).

Молитва об исцелении ближнего предстает, таким образом, как составляющая духовных трудов христианина, как способ исполнения второй заповеди: *возлюби ближнего твоего, как самого себя* (Мф. 22:39; Мк. 12:31), в которой отразился весь закон (см.: Рим. 13:8–10). Она представляет для человека путь уподобления Богу в Его безграничном сострадании всем страждущим тварям и, если она постоянна и глубока, становится признаком святости³¹.

МОЛИТВЫ СВЯТЫХ

Побуждаемый своей любовью к тем, чьи страдания он разделяет, и желанием облегчить их, святой, освободившийся от всех страстей путем подвижничества, может возносить свою неустанную чистую молитву ко Всевышнему³².

31. См.: *Марк Подвижник, прп.* Состязание с адвокатом. 20; *Исаак Сирий, прп.* Слова подвижнические. 81.

32. См.: *Иоанн Златоуст, свт.* Против аномеев. V, 6.

И его голос будет слышнее прочих; как отмечает святой Иаков: *много может усиленная молитва праведного* (Иак. 5:16). Вот почему когда христианин жаждет получить от Всевышнего исцеление от своих болезней, он взывает о заступничестве к известным ему подвижникам: жития святых описывают нам множество примеров того, как просители обращались к ним за помощью. Для этой же цели христианин обращается ко всем святым, «снискавшим благодать пред Богом испокон веков», и прежде всего — к Пресвятой Богородице, «неизменной Предстательнице пред лицом Творца», имеющей среди прочих заступников особенное дерзновение ходатайствовать пред Богом, ибо из плоти Своей родила Слово Божие.

Однако хотя живительная благодать всегда исходит от Бога — единственного Источника любого блага, она не чужда святым, которые передают ее людям. Святой молится Богу, чтобы возблагодарить Его за дар, ниспосланный ему, а через него и другим людям, сам пребывая его носителем и обладателем (при этом, однако, не присваивая его себе), и наделен властью (которая тем не менее подчиняется воле Всевышнего) благодетельствовать прибегающих к нему по мере данных ему возможностей. «Господь соразмерно наделяет души святых дарами Духа», — отмечает блаженный Феодорит Кирский³³. И действительно, чем в большей степени люди освобождаются от страстей и живут добродетелями, соблюдая заповеди, тем больше приобщаются они во Христе Духом Святым Господу Богу, тем более проникаются Божественными силами, делающими их *причастниками Божеского естества* (2 Пет. 1:4) — и, соответственно, *державной силы Его* (ср.: Еф. 1:19) — и способными действовать подобно Ему, как говорил Сам Христос: *верующий в Меня, дела, которые твою Я, и он сотворит* (Ин. 14:12). Поэтому мы обращаемся к святым не только как к ходатаям и по-

33. Феодорит Кирский, блж. История сирийского монашества. Пролог. 10.

средникам, но в то же время как к имеющим власть исцелять³⁴, обожненным благодатью и ставшим причастниками Жизни и силы Божией. И особенно молим мы Пресвятую Богородицу, первую из людей обожненную и прославленную, «утешение в скорбях и исцеление болящих», «надежду ненадежных», «силу беспомощных», «сокровище неоскудное исцеления»³⁵.

Будучи проникнут Божественными силами во всем своем существе, святой иногда передает их тем, кто, имея веру, просто прикоснулся к нему (см.: Деян. 20:9—10), или же к его одеждам (см.: Деян. 19:12), или даже тени (см.: Деян. 5:15). Перейдя из этого мира в мир вышний, он продолжает сообщать их вызывающим к нему напрямую или через свои мощи³⁶, проникнутые и сияющие этими силами, либо через свои изображения на святых иконах, где эти силы явствуют воочию, как на отражении обожненного человеческого естества, позволяющем верующим, которые поклоняются этим силам в лице святого, обратиться к нему и установить с ним духовную связь. Многочисленные санктуарии (реликварии, святилища), хранящие чудотворные мощи и иконы, являются средоточиями паломничества, в которых множество верующих обрели и обретают поныне исцеление от своих недугов.

Дар исцеления: происхождение и пределы

Если в отношении святых дар исцеления соотносится с достигнутым ими духовным совершенством³⁷, тем не менее

34. Например, во время совершения Таинства Елеосвящения упоминают св. ап. Иоанна как «точащего чудеса и изливающего исцеления» (Тропарь св. ап. Иоанну Богослову, глас 2-й. — *Ред.*).

35. Канон молебный ко Пресвятой Богородице.

36. См., например: *Палладий Еленопольский, прп.* Лавсаик. XXXVII, 12; Житие святого Афанасия Афонского. 55 // *Analecta Bollandiana*. № 25. 1906. P. 5—89; Серия о греческих чудотворениях (*Collections grecques de miracles*) / *Texte critique et trad. par A.J. Festugière*. Paris, 1971. *Passim*.

37. Мы находим пример такого способа исцеления еще в Ветхом Завете, см.: 4 Цар. 13:20—21. Ср.: *Каллиник*. Житие святого Ипатия. IX, 9; XII, 2; *Палладий*

мы отмечаем, что в первые века христианства таким даром обладали многие люди, так же как и пророчеством или знанием языков, что не являлось признаком святости, как говорит об этом святитель Иоанн Златоуст³⁸, утверждая: «Те, кто в древние времена получали эти дары, на самом деле были недостойны их! Эти чудотворцы вели порочную жизнь и, будучи наделены дарами Божиими, не заботились о достижении совершенства»³⁹. Можно задаться вопросом о причинах такой широкой изначальной распространенности этих даров среди людей, тем более что в дальнейшем они стали встречаться значительно реже. Святитель Иоанн Златоуст утверждает, что если бы его верующие современники жили во времена зарождения христианства, они могли быть также наделены этими дарами⁴⁰. Если в те времена множество христиан обладали ими, «то это потому, что было необходимо повсеместное распространение учения о спасении, поскольку это был как бы новый век и начало новой веры»⁴¹. Люди того времени, поясняет он, «могли испытать трепет и восхищение только перед вещами материальными; но не могли постигнуть благ внетелесных; они не воспринимали благодать духовную, видимую только глазами веры; вот почему давались знамения... чтобы убедить неверующих»⁴². Однако поскольку святые были тогда слишком малочисленны, для распространения этих знамений нужно было, чтобы намного больше нововеровавших присоединились к этой миссии, невзирая

Еленопольский, прп. Лавсаик. XII, 1; XVII, 2; XXXIX, 4; XLII; *Феодорит Кирский, блж.* История сирийского монашества. I, 3. См. также: *Weinel H.* Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus. Fribourg-en-Brisgau, 1899. Т. II. Р. 109–127: «Heilungen und Wunder».

38. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Деяния Апостольские. II, 3

39. Там же.

40. *Он же.* Беседы на Пятидесятницу. I, 4; ср.: *Николай Кавасила.* Жизнь во Христе. III, 9.

41. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Деяния Апостольские. II, 3.

42. *Он же.* Беседы на Пятидесятницу. I, 4.

на то, какого уровня духовности они на тот момент достигли. Но по мере того, как люди научились приходить к вере вне зависимости от подтверждающих знамений, число последних сократилось⁴³. Господь «хотел показать, что наша вера не зависит от обетований и знамений»⁴⁴. Потому что «чем ярче и красноречивее знамения, тем слабее вера», а неопровержимая очевидность уменьшает заслугу верующего⁴⁵. Вовсе не будучи признаком угасания духовной жизни, редкое явление знамений, напротив, свидетельствует о ее развитии, когда вера основывается в большей степени на причинах внутренних⁴⁶. Отметим, впрочем, вслед за святым Иоанном Кассианом, что если «первая причина выздоровления — это заслуга святости», а вторая — «сопричастность Церкви», то есть еще и третья, которая заключается в том, чтобы «вознаградить веру как самих больных, так и их ходатаев», и объясняет, наряду со второй причиной, почему «даром исцеления» могут быть наделены «даже грешники и недостойные»⁴⁷.

Елеосвящение (Соборование)

Помимо молитвы есть и другие средства, применяемые всегда нераздельно с ней для привлечения и принятия целительной благодати Божией.

Прежде всего следует назвать Елеосвящение (Соборование). Это средство упоминается в Евангелии, с ним связано множество исцелений, совершенных апостолами:

43. См.: *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Пятидесятницу. I, 4.

44. Там же. Ср.: *Он же.* Беседы на Послание к Колоссянам. IX, 5.

45. См.: *Он же.* Беседы на I-е Послание к Коринфянам. VI, 3.

46. См.: *Он же.* Беседы на Пятидесятницу. I, 4; *Он же.* Беседы на Деяния Апостольские. IV, 7–8; *Ориген.* Против Цельса. II, 48. Это не означает, что с тех пор число исцелений уменьшилось, но они в существенной степени перестали быть заметными и известными многим и, таким образом, не служат в качестве знамений.

47. *Иоанн Кассиан Римлянин, прп.* Собеседования. XV, 1.

Они... многих больных мазали маслом и исцеляли, — рассказывает святой евангелист Марк (6:12–13). А святой апостол Иаков так описывает и рекомендует использование этого средства в Церкви: Болен ли кто из вас, пусть призовет пресвитеров Церкви, и пусть помолятся над ним, помазав его елеем во имя Господне. И молитва веры исцелит болящего, и восставит его Господь; и если он соделал грехи, простятся ему (Иак. 5:14–15).

Православная Церковь упрочила эту апостольскую практику, совершая Таинство Елеосвящения (Соборования) не только над умирающими, но и над всеми больными, которые обратятся за этим, даже если их состояние не является критическим. Обычно оно совершается семью священниками, которые представляют старейшин (пресвитеров) Церкви, как пишет апостол Иаков. Сама служба состоит из трех больших частей; мы опишем здесь наиболее значительные их моменты⁴⁸. Первая часть — это Параклисис, «служба утешения» для соборующихся. Вторая часть посвящена освящению масла, которое будет далее использовано для помазания. Помолвившись «о еже благословитися елею сему силою и действием и наитием Святаго Духа», семь священников по очереди творят следующую молитву: «Господи, милостию и щедротами Твоими исцеляяй сокрушения душ и телес наших; Сам, Владыко, освяти елей сей, якоже быти помазующимся от него во исцеление, и в прещение всякия страсти, скверны плоти и духа, и всякаго зла...». Третья часть посвящена помазанию болящего каждым из священников. Каждое помазание предваря-

48. Подробное описание и полный текст службы можно найти в изд.: *Mercenier E. La Prière des Églises de rite byzantin. T. I. II/1. 2^e éd. Chevetogne, 1937. P. 417–446*, а также в изд.: *Sacrement de l’Huile sainte et Prières pour les malades / Introduction et trad. par le P. Denis Guillaume. Rome, 1985. P. 5–62*. В случае, если собрать семерых священников не представляется возможным, трое, двое или даже один могут исполнить Таинство. Кроме того, для особых случаев предусмотрен укороченный порядок службы (см.: *Ibid. P. 246–247*).

ется чтениями из Послания апостолов и из Евангелия⁴⁹; Церковь выбрала для этих чтений особо значимые отрывки из Священного Писания, касающиеся болезней и исцелений в восприятии самого болящего и тех, кто его окружает. Затем священник, который будет согласно очередности совершать помазание, творит молитву. Семь таким образом сотворенных молитв составляют главную часть службы. Напоминая о милосердии и щедрости, которые Господь всегда проявлял к людям, эти молитвы вызывают к Нему о сохранении жизни болящего, об облегчении его страданий, об исцелении и укреплении его плоти, но в то же время и особенно о прощении его грехов, о его духовном укреплении, спасении, благословении, возрождении всего его существа и обновлении его жизни во Христе. Каждая молитва уделяет особое внимание тому или иному из этих аспектов, но все они нацелены на совокупное утешение души и тела и связывают духовное исцеление с физическим выздоровлением, подчеркивая основополагающую значимость первого, не умаляя ценности последнего. Затем следует помазание, сопровождающееся следующей молитвой: «Отче Святы́й, Врачу душ и телес, пославый Единородного Твоего Сына, Господа нашего Иисуса Христа, всякий недуг исцеляющего, и от смерти избавляющего, исцели и раба Твоего (*имярек*), от обдержания его телесныя и душевныя немощи, и оживотвори его благодатию Христа Твоего... Яко Ты еси Источник исцелений, Боже наш, и Тебе славу возсылаем, со Единородным Твоим Сыном, и Единосущным Твоим Духом, ныне и присно и во веки веков, аминь». Затем все семь священников вместе приступают к возложению Святого Евангелия на голову болящего, произнося покаянную молитву, в которой они молят

49. Перед 1-м помазанием: Иак. 5:10–16 и Лк. 10:25–37; перед 2-м — Рим. 15:1–7 и Лк. 19:1–10; перед 3-м — 1 Кор. 12:27–13, 8 и Мф. 10:1, 5–8; перед 4-м — 2 Кор. 6:16–7:1 и Мф. 8:14–23; перед 5-м — 2 Кор. 1:8–11 и Мф. 25:1–13; перед 6-м — Гал. 5:22–6:2 и Мф. 15:21–28; перед 7-м — 1 Сол. 5:14–23 и Мф. 9:9–13.

Бога об отпущении его грехов. В целом вся служба проникнута духом покаяния, что объясняется прежде всего тем, что Таинство имеет целью не только излечение телесных болезней, но также, как отмечалось выше, исцеление болезней духовных и прощение грехов, согласно словам святого Иакова и двойному значению используемого им глагола *sôzein* (греч.: спасать): *Молитва веры исцелит (спасет) болящего и восставит его Господь; и если он соделал грехи, простятся ему* (Иак. 5:15). Этот покаянный настрой далее поясняется тем, что у истока любой болезни стоит грех (даже если речь не всегда идет о личном грехе, как это подчеркивает святой Иаков, используя условный союз *кап*: *и если он соделал грехи*) и что исцеление предполагает как следствие — уничтожение греха и восстановление падшей человеческой природы. Он объясняется также тем, что обретение физического здоровья, как мы увидим далее, приобретает истинный смысл только в контексте истинного назначения человека и спасения всей его сущности, непосредственно связанных с победой над грехом. Поэтому на протяжении всего чинопоследования Церковь молит Господа о спасении болящего одновременно с исцелением его телесных недугов⁵⁰.

Следует отметить, что елеопомазание совершается не только в рамках и в форме Таинства: многие верующие часто прибегают к нему, и жития святых доносят нам многочисленные примеры совершившихся таким образом исцелений⁵¹.

50. Поэтому к Таинству могут прибегнуть все, кто, находясь в «добром здравии» физически, надеются получить исцеление от своих душевных недугов. Так, Русская Православная Церковь предоставляет такую возможность всем верующим во время Страстной седмицы; в Греческой Церкви служба часто проводится дома и не связана с телесными болезнями, а некоторые древние Требники (Евкологи) рекомендовали подходить к помазанию всем присутствующим на богослужении.

51. См., например: *Каллиник*. Житие святого Ипатия. IV, 7; IX, 6; XII, 10; XV, 2; *Палладий Еленопольский*, прп. Лавсаик. XII, 1; XVIII, 11, 22; *Феодорит Кирский*, блж.

Принятие святой воды

Другой повсеместно распространенный обычай — это принятие святой (или освященной) воды, которую или пьют, или кропят на тело, или прикладывают к больному месту. Господь нередко ниспосылает исцеление молящимся через святую воду⁵². По благодати Святого Духа она становится носителем целебной Божией силы, о которой священник просит Христа в ходе водосвятного молебна, например, в день Богоявления. Помолившись Ему «о еже святитися водам сим силою, и действием, и наитием Святаго Духа» и «о еже низходити на воды сия очистительному Пресущныя Троицы действу», священник просит Господа, чтобы Он сотворил ее «освящения дару... во исцеление души и тела» и сделал ее «нетления источник... недугов исцеление, демоном всегубительство», а также «сопротивным силам неприступную, Ангельския крепости исполненную, да вси, почерпающи и причащающиися [от нея], имеют ю ко очищению душ и телес». И добавляет следующую молитву: «...и сподоби нас исполниться освящения Твоего причащением воды сия: и да будет нам, Господи, во здравие души и тела»⁵³.

Целебная Божественная сила также может передаваться через наложение рук, по слову Спасителя: *Кто будет веровать... ..Возложат руки на больных, и они будут здоровы* (Мк. 16:16, 18) — и по Его примеру, неоднократно данному в различных обстоятельствах⁵⁴.

История египетского монашества. I, 12 и 16; IX, 11; XXI, 17; *Георгий Сикеот, прп.* Житие Феодора Сикеота. 68, 85, 107, 112, 145, 154, 156.

52. См. также: *Иоанн Кассиан Римлянин, прп.* Собеседования. XV, 4; *Феодорит Кирский, блж.* История сирийского монашества. XXVI, 14; *Варсануфий Великий, прп.* Письма. 643; *Георгий Сикеот, прп.* Житие Феодора Сикеота. 31; 83; 97; 106; 111; 145.

53. Полный текст богослужения можно найти в изд.: *Mercenier E.* Op. cit. Т. II. Р. 273–285. (См. также: Миняя. Январь. Ч. I. 6-й день. М., 2002. С. 224–232. — *Ред.*)

54. См.: Мф. 9:18; 19:13–15; Мк. 5:23; 6:5; 7:32; 8:23–25; 10:16; Лк. 4:40; 13:13.

Такое воздействие, через которое передается Сила Духа Святого, сопровождается призыванием (эпиклезой) — молитвой ко Христу⁵⁵ о ниспослании Духа Святого во имя Отца⁵⁶.

Крестное знамение

Крестное знамение также является одним из традиционных средств исцеления. Помимо того что оно тоже призывает и сообщает силу Святой Троицы, оно также явственно отображает победу Христа над смертью и тленностью, над грехом и властью диавола и демонов и, как следствие, над происходящими от них болезнями. О целебной силе крестного знамения Православная Церковь прямо говорит в ходе богослужения на праздновании Воздвижения Креста Господня, когда она многократно призывает «врача больным» и напоминает о ветхозаветных знамениях: змей медный, вознесенный на жезл Моисеем и по милости Божией ставший целебным для укушенных змеями (Чис. 21:6—9)⁵⁷.

55. См., например: Деян. 28:8.

56. Описание подобных случаев исцеления можно найти в: Деян. 9:17; 28:8; *Каллиник*. Житие святого Ипатия. XXV, 1; *Феодорит Кирский*, блж. История сирийского монашества. IX, 7; *Палладий Еленопольский*, прп. Лавсаик. XII, 1; XVIII, 21; *Георгий Сикеот*, прп. Житие Феодора Сикеота. 69; 154; ср.: *Иринеи Лионский*, св. Против ересей. II, 32, 4. См. также по данному вопросу: *Harnack A.* Op. cit. P. 66.

57. Многочисленные случаи исцеления при осенении крестным знамением описаны в изд.: *Dölger F.J.* Beiträge zur Geschichte des Kreuzeichens. № VII. 16: «Das Kreuzeiche in der Volksmedizin» // *Jahrbuch für Antike und Christentum*. № 7. 1964. P. 5—16. См. также: *Каллиник*. Житие святого Ипатия. IV, 8; XXII, 9; 14; *Григорий Нисский*, свт. Послание о жизни святой Макрины. 31; *Феодорит Кирский*, блж. История сирийского монашества. IX, 7; XXII, 4; 5; *Иоанн Мосх*, блж. Луг духовный. 56; Житие и чудеса святых бессребреников и чудотворцев Космы и Дамиана Ассийских. 28 / *Texte éd. par L. Deubner*. Leipzig; Berlin, 1907. P. 171—172; *Георгий Сикеот*, прп. Житие Феодора Сикеота. 31; 65; 67; 68; 72; 83; 85; 95; 110; 113.

Экзорцизм: сущность и значение

Наконец, следует упомянуть об экзорцизме, занимающем среди религиозных средств исцеления особое, но тем не менее важное место.

Как мы говорили выше, согласно утверждениям святых отцов, диавол и демоны положили начало многим болезням. Их вмешательство зачастую носит косвенный характер, однако в некоторых случаях принимает форму одержимости. Тогда один или даже несколько демонов осаждают тело и душу человека, делают их своим обиталищем, разрушают и губят их здоровье⁵⁸, «подвергают тело мучительным болезням и несчастным случаям, а душу — неожиданным и жестоким скорбям»⁵⁹. Евангелисты⁶⁰, святые отцы и авторы житий святых описывают множество подобных примеров.

Для многих наших современников существует искушение усматривать в описании одержимости архаичный способ восприятия тех явлений, которые современная медицина пытается объяснить с научной точки зрения и смело помещает в общей классификации болезней. Однако опыт духовных наставников, да и простой анализ библейских и агиографических текстов, опровергает такое видение этих явлений и раскрывает их намного более сложную природу. Так, на основании текстов Евангелия мы можем заключить, что одержимость с одной стороны и болезни и немощи с другой представляют собой явления различного порядка, имеющие присущие им характерные признаки и далеко не всегда взаимосвязанные друг с другом. Прежде всего, в многочисленных отрывках из текстов Писания между одержимостью и болезнями и немощами делается существенное разграничение⁶¹, что уже

58. См.: Тертуллиан. Апологетик. XXXVII, 9.

59. Там же. XXII, 4; ср.: Татиан. Слово к Эллинам. 18.

60. См.: Böcher O. Christus Exorcista. Dämonismus und Taufe im Neuen Testament. Stuttgart, 1972.

61. См.: Мф. 4:24; 8:16; 10:1, 8; Мк. 1:32, 34; 3:2, 10–11; 6:13; 16:17–18; Лк. 4:40; 6:18; 7:21; 8:2; 9:1; 13:32. Святые отцы делают аналогичное разграничение. Что

не позволяет сводить их к одному понятию. Во-вторых, большинство болезней и немощей, упомянутых в связи с чудесными исцелениями, совершенными Спасителем, никак не связаны с одержимостью⁶². В-третьих, в некоторых случаях один и тот же человек может страдать от одержимости и какой-либо болезни (или немощи), никак не связанных между собой. Так, святой Матфей говорит: *к Нему привели многих бесноватых, и Он изгнал духов словом и исцелил всех больных* (Мф. 8:16). Здесь мы видим, что Христос совершает два последовательных действия: изгнание бесов и исцеление; однако одного первого уже было бы достаточно, если бы болезнь отождествлялась с одержимостью или была бы вызвана ею. Эти аргументы заставляют признать, что болезни представляют собой некую автономную область и в большинстве случаев имеют собственную этиологию естественного происхождения. И это не соответствует действительности только в отношении особой категории заболеваний; ведь даже те болезни, которые в некоторых случаях считаются следствием одержимости, в других случаях заведомо рассматриваются как имеющие естественное (физическое) происхождение. Так, упоминается в Евангелии о немых, глухих и слепых, которых не считают одержимыми⁶³, тогда как другие, страдающие от тех же недугов, предстают именно таковыми⁶⁴. Также и некоторые расслабленные считаются заболев-

касается блж. Феодорита, см.: *Adnès A., Canivet P. Guérisons miraculeuses et exorcismes dans l'Histoire Philothée de Théodoret de Cyr // Revue de l'histoire des religions. № 171. 1967. P. 166–174.*

62. См. многочисленные ссылки в других местах.

63. См.: Мф. 9:27–30; 15:30–31; 20:29–34; Мк. 10:49–52; Лк. 18:35–43; Мк. 7:32–35; 8:22–25; Ин. 9:1–7; Мф. 10:46–52.

64. См.: Мф. 9:32–33; Лк. 11:14; Мф. 12:22; 9:16–27. Мы встречаем аналогичное разграничение, например, в изд.: *Георгий Сикеот, прп.* Житие Феодора Сикеота. 94 (немота как следствие одержимости бесами); Там же. 61, 65, 67, 95; 110 (говорится о немоте недемонического происхождения).

шими вследствие одержимости⁶⁵, а другие нет⁶⁶. Аналогичное различие делается и в отношении припадочных: некоторые из них называются одержимыми⁶⁷, тогда как другие четко отделяются от «бесноватых»⁶⁸. Следовательно, отсюда можно заключить, что попытка определения демонической этиологии заболеваний никак не связана с невозможностью объяснить их происхождение иным образом и только подтверждает, что естественная их причинность далеко не единственная. Кроме того, симптомы той или иной болезни или недуга не являются определяющими признаками, по которым такую болезнь или недуг можно отнести к явлениям естественного или демонического происхождения, поскольку зачастую они внешне схожи, и только духовный взгляд, исполненный дара прозорливости (см.: 1 Кор. 12:10), способен их отличить.

В этих наблюдениях мы угадываем всю сложность таких явлений и разницу, существующую между клиническим восприятием медицинской науки, которая судит о вещах по их феноменальности, то есть по внешним материальным признакам, что обуславливает ее критерии, и духовным взглядом, проникающим в суть вещей, превосходящим поверхностную «науку» постижением того, что лежит в ее основе. Итак, признание того факта, что одна и та же болезнь или немощь в одних случаях вызвана исключительно естественными причинами, в других — происходит от одержимости бесами, логически приводит к применению экзорцизма.

65. См.: Лк. 13:10–16.

66. См.: Мф. 4:24; 9:2–7; Мк. 2:3–12; Лк. 5, 18:25. Аналогичное разграничение мы находим, например, в изд.: *Каллиник. Житие святого Ипатия*. IX, 4–6 — относительно первого случая; XXXVI, 6 — относительно второго случая.

67. См.: Мф. 17:14–18; Мк. 9:17–27; Лк. 9:38–42, а также в изд.: *Георгий Сикеот, прп. Житие Феодора Сикеота*. 108 и 156 (относительно первого случая); Там же. 68, 83, 85, 102, 107, 110, 154, 156, 159 (относительно второго случая).

68. См.: Мф. 4:24.

Изгнание Христом демонов есть одно из знамений спасения, которое Он принес людям: *Если же Я Духом Божиим изгоняю бесов, то конечно достигло до вас Царствие Божие* (Мф. 12:28). Для сего-то и явился Сын Божий, чтобы разрушить дела диавола, — говорит святой Иоанн (1 Ин. 3:8). Из-за прегрешения Адама сила диавола и демонов высвободилась и распространилась по миру, чтобы творить в нем дела зла. Деянием Христа, Нового Адама, она связана и снова подчинена власти Духа. Человечество, воссоединенное с Богом через Воплощенное Слово, заново обретает блага изначально свойственного ему состояния и удела. Вот что демонстрирует Спаситель, когда передает сначала двенадцати апостолам, а затем семидесяти двум ученикам господство и власть над демонами, а вместе с тем и силу изгонять их (см.: Лк. 9:1; Мф. 10:1; Мк. 3:15) и попираť ногами любые «противные силы». Одним лишь призыванием имени Христа сатана лишился своего царства, *спадши с неба, как молния* (ср.: Лк. 10:17–18), и народы *обратились от тьмы к свету и от власти сатаны к Богу* (Деян. 26, 18). Через Святое Крещение сила порабощения человека сатаной уменьшается до власти внушения, и каждый христианин получает способность противостоять ему и отгонять его (см.: Иак. 4:7)⁶⁹. Некоторым даже, подобно апостолам, дана власть изгонять демонов из одержимых ими людей, а также исцелять болезни, которые такая одержимость сопровождает или порождает.

Дар изгнания бесов был чрезвычайно широко распространен в первые века христианства, да и в последующие эпохи упоминался как расхожая практика⁷⁰. «От этого Святого Духа, явившегося в виде голубя, остались еще отголоски в нынешних христианах; они изгоняют демо-

69. См.: *Киприан Карфагенский, сщмч.* Письма к Донату. V.

70. См.: *Ориген.* Против Цельса. I, 46; *Феофил Антиохийский, свт.* Послание к Автолику. II, 8; *Киприан Карфагенский, сщмч.* Письма к Деметрианусу. 15; *Он же.* Книга о суге идолов. 7; *Лактанций.* Божественные установления. IV, 27.

нов, исцеляют множество болезней», — пишет Ориген⁷¹. Также мученик Иустин отмечает: «...в нашем городе, как и в целом мире, есть множество бесноватых, которых ни отречение, ни чары, ни зелья не могли исцелить. Наши христиане, заклиная именем Иисуса Христа, распятого при Понтии Пилате, исцелили их и до сих пор исцеляют во множестве, усмиряя и изгоняя из людей бесов, которыми те были одержимы»⁷².

Будучи знаком того, что Христос явился вернуть людям Царство, которое они утратили, и возвратить им власть, которую они уступили сатане, экзорцизм осуществляется от имени Царя Сил⁷³. Потому что именем Иисуса Христа бесы усмиряются и изгоняются⁷⁴. «Вся власть и господство, которую мы имеем над ними, получают свою силу, когда мы произносим имя Христа», — пишет Тертуллиан⁷⁵. А святой Иустин добавляет: «Любой бес, заклиняемый именем Сына Божия... становится побежден и покорён»⁷⁶. Для них Его имя невыносимо⁷⁷: они боятся его более всего, поскольку оно означает их поражение и наказание⁷⁸.

Однако призывание имени Христа, необходимое в подобных случаях, не является достаточным: Господь сообщает

71. *Ориген*. Против Цельса. I, 46.

72. *Иустин Философ*, мч. Апология. 2, 6.

73. Это обращение, традиционное для Ветхого Завета, мч. Иустин в своем «Диалоге...» связывает с победой над демонами (30).

74. См.: Лк. 9:49–50; 10:17; Мк. 9:38; *Иринея Лионский*, св. Против ересей. II, 6, 2; *Ориген*. Против Цельса. I, 6; III, 24; *Феодорит Кирский*, блж. История сирийского монашества. XXII. Также используется знак Креста, печать Христова, знак Его победы над смертью. См.: *Афанасий Великий*, свт. Житие св. Антония. XXXV; *Он же*. О воплощении Бога Слова. XLVII, 2; *Каллиник*. Житие святого Ипатия. XXII, 14.

75. *Тертуллиан*. Апологетик. XXIII, 15; ср.: *Ориген*. Против Цельса. I, 6.

76. *Иустин Философ*, мч. Диалог с Трифоном Иудеем. 85.

77. См.: *Афанасий Великий*, свт. Житие св. Антония. XL; XLI.

78. См.: *Иустин Философ*, мч. Диалог с Трифоном Иудеем. 30; *Тертуллиан*. Апологетик. XXIII, 15–16; *Ориген*. Против Цельса. I, 6.

Свою победоносную силу только тем, кто этого достоин; Он ниспосылает эту силу призывающему Его в соответствии с силой его веры и чистотой сердца. Вспомним отрывок из Евангелия, где рассказывается, как ученики не могли освободить припадочного от одержавшего его беса. После того как Христос изгнал беса, ученики спросили Его: «Почему мы не могли изгнать его?» — Иисус же сказал им: «по неверию вашему» (Мф. 17:19–20). И чтобы заставить нас постичь необходимость безусловной веры и ненарушимой приверженности, Христос добавляет: *никто, сотворивший чудо именем Моим, не может вскоре злословить Меня* (Мк. 9:39). «Авва Питирион, ученик аввы Антония, говорил: “Кто хочет изгонять демонов, должен сначала укротить страсти, [которые в нем]”»⁷⁹. Если же тот, кто хочет заниматься экзорцизмом, недостаточно полно соединился со Христом путем очищения от страстей и осуществления добродетелей, бесовская сила может обернуться против него, как свидетельствует пример иудей-экзорцистов, приводимый в Книге Деяний (19, 13–17): *они стали употреблять над имеющими злых духов имя Господа Иисуса, говоря: «Заклинаем вас Иисусом, Которого Павел проповедует» <...> Но злой дух сказал в ответ: «Иисуса знаю, и Павел мне известен, а вы кто?». И бросился на них человек, в котором был злой дух, и, одолев их, взял над ними такую силу, что они, нагие и избитые, выбежали из того дома* (Деян. 19:1, 15–16). На самом деле святой Павел, апостолы и святые в силу своей святости вкладывают необходимую силу в призывание имени Христа; только через нее и власть Его может распространяться через них. Помимо чистоты, смирение есть та добродетель, которой в первую очередь должен обладать экзорцист и без которой он ничего не может сделать⁸⁰; потому что толь-

79. Апофтегмы (изречения). Алфавитная серия. Авва Питирион. I.

80. См.: *Афанасий Великий, свт.* Житие св. Антония. XXXVIII. Жития святых указывают, что наибольшую власть над демонами имеют как раз «простецы». См.,

ко когда человек признаёт собственную беспомощность и откажется от самого себя, Христос может сделать его Своим вместилищем и облечь его, именем Бога Отца и Святого Духа, Божественной силой. Наконец, экзорцист должен быть глубоко проникнут любовью к ближнему и действовать не с какой бы то ни было корыстью, но из чистого сострадания.

Поэтому в отличие от того, что можно было бы предположить с первого взгляда, экзорцизм — это не методика; он не работает, подобно магии, одной силой заклинания. Его действенность прежде всего зависит от духовного состояния того, кто его практикует. Как подчеркивает Гарнак, «не молитва исцеляет, а тот, кто молится; не слова, но Дух; не экзорцизм, а экзорцист»⁸¹.

Многочисленные в эпоху раннего христианства примеры изгнания бесов, как и случаи чудесных исцелений, со временем также становятся все более редкими отчасти по тем же причинам, что упоминались относительно исцелений, — поскольку они, помимо своей основной цели, также имели «символическое» значение; отчасти же и в основном потому, что с распространением христианства бесовское воздействие, не теряя силы, меняло форму и выражалось уже другим образом: оно смягчалось, становилось более тонким, менее заметным и едва уловимым. Так, святой Иоанн Кассиан отмечает: «Мы видим, на собственном опыте и по описаниям отцов, что сила бесов сегодня не такова, как была раньше» — и предлагает два объяснения этому явлению: «...или сила Креста, проникшая до самой сердцевины пространства, и Его благодать, сияющая повсюду, подавили бесовские козни; или же... прекращение их нападений, совершавшихся явно, позволяет им обманывать нас и наносить нам

например: *Палладий Еленопольский, прп.* Лавсаик. XXII. О Павле Простом. § 9; XLIV. О невинности.

81. *Harnack A.* Op. cit. P. 106.

более тяжкие поражения»⁸². Согласно второму объяснению, бесы, ополчившись в основном на носителей Духа, чтобы обмануть их бдительность, принимают формы и используют средства менее заметные для духовной проницательности.

Достаточно скоро перестав быть расхожей целебной практикой, изгнание бесов тем не менее будет по-прежнему применяться в отдельных случаях и демонстрировать свою способность избавлять множество людей от их недугов и немощей⁸³.

ЗНАЧЕНИЕ СВЕТСКОЙ МЕДИЦИНЫ

Однако одновременно со всеми этими чисто религиозными способами исцеления христиане, со времен самого зарождения христианства и в продолжение ветхозаветной традиции, прибегали и к имевшимся в ту эпоху средствам светской медицины.

Мы знаем, что евангелист Лука по профессии был медиком (см.: Кол. 4:14); однако нам неизвестно, продолжил ли он свои профессиональные занятия после обращения в истинную веру. Тем не менее с первых же веков христианства сохранились сведения о большом количестве христиан, профессионально занимавшихся медициной. В частности, Евсевий Кесарийский рассказывает об Александре Фригийском, «медике по профессии, на протяжении многих лет практиковавшем в Галлии и всем известном своей любовью к Богу»⁸⁴. Некоторые из них были священниками,

82. *Иоанн Кассиан Римлянин, прп. Собеседования. VII, 23.*

83. Многочисленные случаи описаны в изд.: *Георгий Сикеот, прп. Житие Феодора Сикеота. Об экзорцизме в современной Русской Церкви* см.: *Goritchéva T. Parler de Dieu est dangereux. Paris, 1985. P. 137–139.*

84. См.: *Евсевий Кесарийский. Церковная история. V, 1, 49. Ср.: Harnack A. Op. cit. P. 40–41.*

как священномученик Зиновий, бывший священником и врачом в Сидоне⁸⁵, и Петр, «украшенный саном священства, но и прославленный искусством исцеления плоти»⁸⁶. Среди них встречались даже епископы, такие как Тиберий⁸⁷, Василий Анкирский, живший при Константине и о котором блаженный Иероним говорит, что он был «сведущ во врачебной науке»⁸⁸, врач Феодот, епископ Лаодикийский, о котором Евсевий пишет, что «своими деяниями этот человек оправдывал свое имя»⁸⁹ и сан епископа и не знал себе равных в науке исцеления тела»⁹⁰, Спиридон, епископ Тримифунтский на Кипре⁹¹, или Геронтий, греческий врач, посвященный во епископа Никомедийского и приобретший огромную популярность, продолжая помогать своим искусством простым людям⁹². В Сирии Патриарх Феодосий был известным врачом⁹³, а Политиан продолжал лечить пациентов и после своего избрания Патриархом Александрийским⁹⁴. Можно привести еще много примеров⁹⁵. С другой стороны, нам известны интерес и уважение, которые проявляли к искусству медицины святые отцы, и среди них — святители Григорий Нисский⁹⁶, Григорий

85. *Евсевий Кесарийский*. Цит. изд. VIII, 13. *Harnack A.* Op. cit. P. 44–45.

86. *Феодорит Кирский*, блж. Письма. № 114 // SC. № 111. P. 68.

87. См.: *Harnack A.* Op. cit. P. 45–46.

88. *Иероним Стридонский*, блж. О знаменитых мужах. 89.

89. *Theodôretos* означает «лечебное средство».

90. *Евсевий Кесарийский*. Цит. изд. VII, 32; 23; ср.: *Harnack A.* Op. cit. P. 45.

91. См.: *Феодор Пафосский*. Энкомий Спиридону Тримифунтскому. Louvain, 1953. P. 15–16, 91–92.

92. См.: *Ермий Созомен*. Церковная история. VIII, 6, 3–9.

93. См.: *Абу-ль-Фарадж бин Харун*. Сирийская хроника; ср.: *Duval R.* La Littérature syriaque. Paris, 1899. P. 273.

94. См.: *Χρυσοστόμος Παπαδόπουλος, ἀρχιεπ.* Ἱστορία τῆς ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας. Ἀλεξάνδρεια, 1935. P. 511–512.

95. См.: *Harnack A.* Op. cit. Chap. I: Christliche Ärtze. P. 37–50. *Constantelos D.J.* Physician-Priests in the Medieval Greek Church // *The Greek Orthodox Theological Review*. № 12. 1966–1967. P. 141–153.

96. См.: *Keenan M.E.* St. Gregory of Nyssa and the Medical Profession // *Bulletin of the History of Medicine*. № 15. 1944. P. 150–161.

Богослов и Василий Великий, которые приобщились к нему во время своего обучения⁹⁷, епископ Немезий Эмесский⁹⁸, преподобный Исидор Пелусиот⁹⁹, преподобный Феодор Сикеот¹⁰⁰, или святитель Фотий, Патриарх¹⁰¹, или же Мелетий монах¹⁰².

Кроме того, как мы знаем, что примерно с 200 года н.э. в Риме христиане начинают знакомиться с трудами Галена¹⁰³ и восхищаться ими. Этот интерес к галеновой медицине растет и распространяется в такой степени, что начиная с III века н.э. его диагностические и лечебные методики используются уже во всем христианском мире¹⁰⁴. Обсуждая вопросы из области физиологии и медицины, святые отцы зачастую оперируют категориями, введенными Гиппократом и Галеном¹⁰⁵, и усвоенными

97. См.: Григорий Богослов, *свт.* Слово надгробное Василию, 43:6; см.: Keenan M.E. St. Gregory of Nazianzus and Early Byzantine Medicine // Bulletin of the History of Medicine. № 9. 1941. P. 8–30; Fox M.M. The Life and Times of St. Basil the Great as Revealed in his Works // Catholic Univ. Patristic Series. № 57. Washington, 1939. P. 13–17.
98. См. знаменитый трактат: Немезий Эмесский. О природе человека // PG. T. 40. Col. 504–818.
99. См.: Исидор Пелусиот, *прп.* Письма. 71, 191, 228.
100. См.: Hordern P. Saints and Doctors in the Early Byzantine Empire, the Case of Theodore of Sykeon // Studies in Church History. № 19. 1982. P. 1–13.
101. См.: Фотий, Патриарх Константинопольский, *свт.* Письма. 230 / Éd. J. Valetta. Londres, 1864. P. 543–544; Treadgol W. The Nature of the Bibliotheca of Photius. Washington, 1980. P. 103.
102. См. трактат: Мелетий, монах. Об устроении человека // PG. T. 64. Col. 1075–1310.
103. См.: Harnack A. Op. cit. P. 42.
104. См.: Lain Entralgo P. Op. cit. P. 93, 94.
105. См. также: Василий Анкирский. О девстве. IX; XII; Григорий Нисский, *свт.* О девстве. XXII, 1–2; Он же. Об устроении человека. I; XII; XIII; XXX; Он же. Слово на «Отче наш». IV, 2; Василий Великий, *свт.* Гомилии на Шестоднев. V, 4; 5; 8; Симеон Новый Богослов, *прп.* Слова огласительные. XXV, 65–68; Феодорит Кирский, *блж.* История сирийского монашества. XVII, 5; 8; Он же. Врачевание эллинских недугов. V, 82; Он же. Поучительные слова о Промысле. III; IV; VI. Об этом авторе и по этому вопросу см.: Canivet P. Histoire d'une entreprise

византийской медициной¹⁰⁶. Однако, сформировавшись на их основе, в дальнейшем она развивалась по иному пути¹⁰⁷. Принимая во внимание тогдашнее устройство византийского общества, такое развитие в области медицинских исследований и практики было возможно только при поддержке церковных властей¹⁰⁸, тем более что в Византийской империи монастыри и церковные школы являлись главными центрами медицинского образования¹⁰⁹.

Обычно медицину называют привилегированной формой милосердия¹¹⁰. Однако при этом ошибки лечения и недобросовестность врачей всегда подвергаются всеобщему осуждению¹¹¹. Считается, что на самом деле искусство

apologétique au V^e siècle. Paris, 1958. P. 117, 307–308; *Adnès A., Canivet P.* Guérisons miraculeuses et exorcismes dans l'Histoire Philothée de Théodoret de Cyr. P. 71–75; *Canivet P.* Le Monachisme syrien selon Théodoret de Cyr. Paris, 1977. P. 132.

106. Великие византийские медики, такие как Орибасий (IV в.), Иаков Психестрий (V в.), Целий Аврелиан (V в.), Этий из Амиды (VI в.), Александр Тралесский (VI–VII вв.), Павел Эгинский (VII в.), Феофил Протоспафарий (VII в.), Феофан Ноннос (X в.) и Михаил Псёлл (XI в.), известны как энциклопедисты и компиляторы господствовавшей галеновой традиции. См.: *Brunet F.* Les médecins grecs depuis la mort de Galien jusqu'à la fin de l'Empire d'Orient / Laignel-Lavastine M., éd. // *Histoire générale de la médecine*. Paris, 1936. T. I. P. 433–463.
107. Этот оригинальный вклад византийской медицины недавно был отмечен в нескольких источниках. См. различные комментарии, собранные изд.: *Symposium on Byzantine Medicine*. *Dumbarton Oaks Papers* / Scarborough J., éd. № 38. Washington, 1985.
108. См.: *Harakas S.S.* Rational Medicine in the Orthodox Tradition // *The Greek Orthodox Theological Review*. № 33. 1988. P. 24–30.
109. См.: *Temkin O.* Byzantine Medicine, Tradition and Empiricism // *Dumbarton Oaks Papers*. № 16. 1962. P. 111.
110. См.: «И вы все, кто занимается врачевством, ваша задача — совершать благотворительность» (*Василий Великий, свт.* Письма. CLXXXIX, 1). См.: *Miller T.S.* The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire. Baltimore, 1985. P. 50–62.
111. Подобные критические замечания часто встречаются в житиях, особенно посвященных святым бессребреникам. См.: *Miller T.S.* The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire. P. 62–66; *Horden P.* Op. cit. P. 1–13; *Nutton V.* From Galen to Alexander. Aspects of Medicine and Medieval Practice in Late Antiquity //

исцеления подвластно как добрым людям, так и злым¹¹² и ценность медицины с духовной точки зрения целиком зависит от той моральной направленности, которую придает ей врач¹¹³. Святые отцы утверждают, что профессия врача ничем не отличается от прочих (святитель Василий Великий, согласно принятой в его времена классификации, относит ее к ремеслам¹¹⁴) и что, исходя из этого, его профессиональное образование, как у краснодеревщика или лоцмана, не предполагает серьезной религиозной составляющей и должно преподаваться в обычных образовательных учреждениях¹¹⁵. Что касается лечения физических болезней, Церковь не исповедует какой бы то ни было собственной медицинской доктрины¹¹⁶, однако не отвергает диагностические и лечебные методики, используемые в современном ей обще-

Symposium on Byzantine Medicine. Dumbarton Oaks Papers. № 38. 1985. P. 6; *Magoulias H.J.* The Lives of Saints as Sources of Data for the History of Byzantine Medicine in the Sixth and Seventh Centuries // *Byzantinische Zeitschrift*. № 57. 1964. P. 129–132; *Kazhdan A.* The Image of the Medical Doctor in Byzantine Literature of the Tenth to Twelfth Centuries // Symposium on Byzantine Medicine. Dumbarton Oaks Papers. № 38. 1985. P. 43–51. Отметим слова евангелиста Марка, когда он описывает исцеление кровоточивой: *Одна женщина, которая страдала кровотечением двенадцать лет, много потерпела от многих врачей* (Мк. 5:26).

112. См.: *Ориген*. Против Цельса. III, 12; VI, 96.

113. См.: Там же. III, 13; *Он же*. Гомилии на Книгу Чисел. XVIII, 3.

114. См.: *Василий Великий, свят.* Письма. ССXXXIII, 1.

115. См.: *Ориген*. Против Цельса. III, 13.

116. Осуждение группы христиан, посещавших школу Галена в Риме около 200 г. (см.: *Евсевий Кесарийский*. Церковная история. V, XXVIII, 14–15), связывают с тем, что они разделяли не научно-медицинские идеи этой школы, а одновременно распространявшиеся через нее философские теории (см.: *Harnack A.* Op. cit. P. 40–41). Прославленные врачи-бессребреники Косма и Дамиан, а также св. Пантелеимон изображаются агиографами как сформировавшиеся на принципах медицины Гиппократата и Галена (см.: Жития и чудеса святых бессребреников и чудотворцев Космы и Дамиана Ассийских // *Analecta Bollandiana*. № 1. 1882. P. 589; *Симеон Метафраст, прп.* Житие святого Пантелеимона // PG. T. 115. Col. 448–449).

стве¹¹⁷. Как говорит святитель Григорий Палама, в том, что касается физиологии, необходима свобода мировоззрения¹¹⁸.

Поэтому ничто не препятствует христианину в случае нужды обращаться к врачам и принимать предписанные ими лекарства, как советует Иисус, Сын Сирахов: *и дай место врачу... и да не удаляется он от тебя, ибо он нужен. В иное время и в их руках бывает... исцеление* (Сир. 38:12–14). Святые отцы высказываются в том же ключе. Ориген свидетельствует: «Медицина полезна и необходима роду человеческому»¹¹⁹. «Ничто не препятствует во время болезни призвать врачей», — отмечает блаженный Диадок Фотикийский¹²⁰. А преподобный Варсануфий пишет: «Известно, что больные всегда нуждаются во врачах и его лекарствах»¹²¹. Святитель Василий Великий также говорит: «Отказываться от помощи врачей — безумие»¹²². И блаженный Феодорит Кирский замечает в отношении сложившейся в его эпоху повседневной практики: «Те, у кого случился приступ болезни, обычно прибегают к помощи врачей и [обращают] достижения науки себе в защиту от недугов»¹²³.

Можно даже сказать, что именно при поддержке христианской Церкви медицина приобретает масштабы социального института. Священник Стенли Сэмюэл Харакас пишет: «Именно Православная Церковь способствовала установлению медицинской практики в целях обеспечения систематического ухода и лечения пациентов

117. См.: Miller T.S. The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire. P. 163–166; Keenan M.E. St. Gregory of Nazianzus and Early Byzantine Medicine. P. 26–30; Idem. St. Gregory of Nyssa and the Medical Profession. P. 154–157.

118. См.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих. II, 2, 30.

119. Ориген. Против Цельса. III, 12.

120. Диадок Фотикийский, блж. Сто глав. 53.

121. Варсануфий Великий, прп. Письма. 424.

122. Василий Великий, свт. Нравственные правила. 55.

123. Феодорит Кирский, блж. Поучительные слова о Промысле. III.

в стационарных условиях. Люди Церкви не только положительно отзывались о медиках, но и прибегали к их услугам, как тогда еще не было в обычае, для осуществления благотворительной деятельности Церкви. Византийская лечебница есть самое яркое доказательство благотворного и спасительного взаимодействия православной христианской традиции и светской медицины»¹²⁴. И в самом деле можно сказать, что прообразы современных больниц появились в IV веке именно в Византии, причем Церковь выступала в роли организатора, обеспечивая привлечение профессиональных врачей, устройство их практики и оплату их трудов¹²⁵. Т.С. Миллер утверждает: «Византийские ксеноны не только представляют собой первые публичные учреждения, оказывавшие больным медицинскую помощь, но и знаменуют тенденцию развития больниц и госпиталей, охватившую в Средние века и римско-католический Запад, и мусульманский Восток и способствовавшую усовершенствованию лечебной практики. Проследить зарождение и развитие приютов для больных в Византийской империи — значит написать первую главу в истории лечебных заведений вообще»¹²⁶. Двое из отцов Церкви сыграли в этом процессе решающую роль: святитель Василий Великий и святитель Иоанн Златоуст. Первый из них способствовал основанию в 370 году больничного комплекса в пригороде Кесарии, оснащенного необходимым квалифицированным персоналом¹²⁷. Это заведение, названное в его честь «Базилиад», стало образцом для многих дру-

124. *Harakas S.S. Rational Medicine in the Orthodox Tradition*. P. 31.

125. См.: *Miller T.S. The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire*. P. 4.

126. Там же. Историк медицины Г. Сигерист придерживается того же мнения (см.: *Sigerist H. An Outline of the Development of the Hospital // Bulletin of the History of Medicine*. № 4. 1936. P. 579).

127. См.: *Григорий Богослов, свят.* Слово надгробное Василию. 43:1; *Он же.* Письма. XCIV / Éd. Gally. T. I. P. 206. См.: *Miller T.S. The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire*. P. 86–87.

гих в Каппадокии и провинциях¹²⁸. Святитель Иоанн Златоуст в начале V века открыл в Константинополе несколько больниц¹²⁹. И эти примеры далеко не единственные. Для ухода за больными Александрийская Церковь учредила подотчетную епископу благотворительную общину, члены которой назывались «парабаланы» и к 416—418 годам насчитывали более 500 человек¹³⁰. Блаженный Феодорит, став епископом Кирским, работал над формированием в провинции объединения профессиональных медиков¹³¹ и даже учредил там медицинскую службу¹³². Феодор Петрский рассказывает, что преподобный Феодосий в ограде своего монастыря «возвел помещение, в котором [братия] могли с удобством излечиваться от болезней плоти, а также определил другое строение для мирян, нуждавшихся во врачебном уходе; помимо этого, наконец, для нищих больных он организовал отдельный лечебный корпус». Тогда же он сформировал «группу служителей» для «восстановления здоровья больных различными методами лечения», которые он сам назначал «в зависимости от характера болезни»¹³³. Другой известной монастырской лечебницей в XII веке была больница при монастыре Спаса Вседержителя, о которой упоминается в Типиконе¹³⁴, что она была прекрасно организована, врачебный уход в ней осуществлялся хорошо оснащенными, основательно подобранными подразделениями квалифицированных медиков и их помощников. Эта больница состояла из пяти специализированных частей и располагала всем необходимым для оказания должного

128. См.: Bihlmeyer C., Tuchle H. Histoire de l'Église. T. I. Paris, 1969. P. 343.

129. См.: Палладий Еленопольский, прп. Диалог о жизни Златоуста. V // SC. № 341. P. 122.

130. См.: Там же.

131. См.: Феодорит Кирский, блж. Письма. № 114, 115 // SC. № 111. P. 68.

132. См.: Canivet P. Introduction à Théodoret de Cyr. // Thérapeutique des maladies helléniques // SC. № 57. T. I. Paris, 1958. P. 18–19, 47.

133. Феодор Петрский. Житие прп. Феодосия Великого. 16.

134. Типикон — устав, который регулирует внутреннее устройство и деятельность монастыря.

ухода¹³⁵. Последние примеры не являются из ряда вон выходящими: большинство религиозных учреждений (монастыри, скиты и т.д.) имели собственные лечебницы и собственных фельдшеров¹³⁶, а иногда и доктора, зачастую тоже монаха¹³⁷. Даже в государственных больницах часть персонала составляли духовные лица, которые чаще всего и возглавляли эти заведения¹³⁸. Такое существенное участие монахов и духовных лиц в становлении и деятельности медицинских учреждений как внутри монастырей, так и за их пределами могло быть возможно только при содействии церковных властей. Эта поддержка осуществлялась вплоть до последних дней существования Византийской империи¹³⁹, а затем и во времена турецкого правления¹⁴⁰, а в последующие века возымела свое продолжение в России¹⁴¹.

135. Подробное описание оснащения, администрирования, служащих и используемых методов лечения, а также социальной принадлежности пациентов см. в изд.: Типикон монастыря Христа Человеколюбца / Éd. P. Gautier // *Revue des Etudes Byzantines*. № 32. 1974. P. 1–145, а также в замечательном очерке: *Miller T.S. The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire*. P. 12–21.
136. См., например: *Дорофей Газский, прп. Житие святого Досифея*. I, 4; *Житие святого Афанасия Афонского*. 37.
137. См.: *Кирилл Скифопольский*. Житие преподобного отца нашего Саввы Освященного. 131, 26. В своем Лавсанке (VII, 4) *прп. Палладий Еленопольский* отмечает, что медики живут на горе возле пустыни Нитрийской. В гл. XIII (1 и 2) он упоминает, что в том же месте некий Аполлоний в какой-то степени исправляет обязанности аптекаря, «закупая в Александрии... все виды медицинских товаров и снабжий и распределяя их среди больных из братии». Об оказании медицинского ухода и организации больниц в Византии в VI и VII вв. см.: *Magoulias H.J. Op.cit.* P. 133–138. Вообще о византийском периоде истории см.: *Miller T.S. The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire*. Baltimore, 1985; *Idem. Byzantine hospitals // Symposium on byzantine medicine*. Dumbarton Oaks Papers. № 38. 1985. P. 53–63.
138. См.: *Constantelos D.J. Physician-Priests in the Medieval Greek Church*. P. 146–148; *Miller T.S. Byzantine hospitals*. P. 59.
139. См.: *Miller T.S. The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire*. P. 33–34.
140. См.: *Harakas S.S. The Eastern Orthodox Tradition // Caring and curing, Health and Medicine in the Western Religious Tradition / R.L. Numbers et D.W. Amundsen, éd.* New York, 1986. P. 161–164.
141. См.: *Dorbeck F. Origin of Medicine in Russia // Medical Life*. № 3. 1923. P. 223–233; *Mandelker Frieden N. Russian Physicians in an Era of Reform and Revolution, 1856–1905*. Princeton, 1981.

Таким образом, как в церковных и монастырских кругах, так и «в миру» обращение к светской медицине не вызывает никакого осуждения¹⁴².

КРАЙНИЕ ВЗГЛЯДЫ

Однако такая позиция может показаться странной после всего того, что мы говорили о духовном значении, которое христианство придает исходным первопричинам болезни, о тех возможностях абсолютного исцеления человеческой природы, которые оно предлагает, о церковных средствах излечения и, наконец, о том, что оно называет единственным истинным врачом Самого Христа.

И действительно, мы часто можем встретить христиан, которые в пору болезни отказываются, особенно ввиду этого последнего аргумента, от помощи светской медицины.

Татиан и Тертуллиан, например, осуждают такие методы исцеления и даже запрещают применение медикаментов: «Оставим эти средства язычникам! Наша крепость — в вере», — заявляет Тертуллиан¹⁴³. Татиан же пишет: «Исцеление при помощи лекарств — это всегда обман, поскольку если кто-то излечился благодаря своей вере в свойства материи, он бы еще скорее исцелился, положившись на милость Божию. Тот, кто доверился свойствам материи, почему не доверился он Богу?»¹⁴⁴. Арнобий Старший также ополчается на медицину, которую

142. Что было в эпоху Античности и в Средние века, осталось и до сих пор, как показали последние исследования С.С. Харакаса, результаты которых изложены в его статье: *Harakas S.S. Rational Medicine in the Orthodox Tradition*. P. 40–43. См. у того же автора: *The Eastern Orthodox Tradition*. P. 165–167.

143. Тертуллиан. Скорпиак. I.

144. Татиан. Слово к Эллинам. 20.

он считает свидетельством языческой культуры и критикует за то, что она основана на знании человеческого, а не на воле Божией, которой для достижения цели не требуются травы и мази¹⁴⁵.

Тем не менее такие категоричные взгляды встречаются крайне редко. В трех вышеупомянутых случаях они проникнуты подозрительным ригоризмом, корни которого уходят в первом случае в монтанизм¹⁴⁶, во втором — в энкратизм¹⁴⁷, а в третьем — вероятнее всего, в маркионитство¹⁴⁸. Поэтому мы не можем их рассматривать как характерные для христианской традиции в целом¹⁴⁹.

И все же такой отказ от светской медицины соответствует позиции, принятой во многих религиозных кругах. Так, святитель Григорий Палама отмечает, что «некоторые духовные отцы запрещают монахам принимать ванны в лечебных целях¹⁵⁰ и не позволяют им прибегать к медицинской помощи, когда те заболевают, в силу того, что они всецело преданы Богу, полностью зависят от Него и по-

145. См.: *Арнобий Старший*. Против язычников. I, 48 // PL. T. 5. Col. 779B–781A; III, 23. Col. 969A.

146. «Скорпиак», из которого приводится цитата Тертуллиана, с большой вероятностью датируется 213 годом, тогда как принято считать, что в 207 году он порвал с Церковью и присоединился к движению монтанистов.

147. «Слово к Эллинам», по которому приводится цитата Татиана, является ярким полемическим сочинением, порицающим без исключения и сомнения все, что относится к греческой культуре. Сочинение предположительно датируется периодом ухода Татиана из Церкви и создания им секты энкратитов.

148. См.: *Scheidweiler F.* Arnobius und der Marcionitismus // *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*. № 45. 1954. P. 42–67. Сам Маркион отрицательно высказывался о медицине. См.: *Schadewaldt H.* Die Apologie der Heilkunst bei der Kirchenvätern // *Veröffentlichungen der internationalen Gesellschaft für Geschichte der Pharmazie*. № 26. 1965. P. 127.

149. См.: *Amundsen D.W.* Medicine and Faith in Early Christianity // *Bulletin of the History of Medicine*. № 56. 1982. P. 343–350.

150. Напомним, что бальнеотерапия является одним из основных видов лечения, рекомендованных гиппократо-галеновой медициной. Этот метод упоминается, например, у блж. *Феодорита Кирского* в «Поучительных словах о Промысле» (II. Col. 581B) и у свт. *Григория Богослова* в «Слове XXVIII» (61–64).

скольку Господь несомненно дает им все, что необходимо для их блага»¹⁵¹. И в частности, преподобный Варсануфий нередко советовал отказаться от врачей и лекарств. Одному из своих духовных чад, обратившихся к нему с вопросом, следует ли при болезни принимать лекарства, он отвечает: «Возложи упование твое на Господа, и получишь облегчение»¹⁵². Другому он говорит: «Кто в болезни пренебрег лекарством... достиг высшей степени веры»¹⁵³. Третий пишет ему: «Мой разум говорит мне: “Если посетит тебя телесная болезнь, обратиться с ней к врачу. Потому что не в твоих силах излечиться без лекарств”. Однако затем он внушает мне обратное, говоря: “Не делай этого, но положишься на милость святых и довольствуйся только ею”. Прошу тебя, сердобольный отче, скажи мне, какой из этих путей я должен избрать». И преподобный Варсануфий отвечает ему: «Брат, когда я вижу тебя столь озабоченным телесными недугами, я думаю о том, что святые отцы не имеют таких забот. Поэтому вторая мысль лучше первой»¹⁵⁴. Он доказывает эту точку зрения своему собеседнику посредством пространного сравнения двух упомянутых позиций. Первая мысль, отмечает он, демонстрирует недостаточную веру, «неуверенность, сестру малодушия, за которым стоит слабость веры, мать сомнения, удаляющая от Бога»; она заставляет усомниться в благости Провидения, поработывает сердце и наполняет его ложными тревогами, приводит к распушенности, вводит душу в смущение и тоску. Вторая мысль, напротив, выявляет «абсолютную веру в Бога», «терпение (от которого происходит) опытность (см.: Рим. 5:4), от которой рождается надежда», она предполагает доверие Господу, вызволяет из плена и «освобождает человека от забот, призывая все заботы доверить Ему», заставляет поверить, что

151. Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих. II, 1, 35.

152. Варсануфий Великий, *прп.* Письма. 32.

153. Он же. Письма. 529.

154. Он же. Письма. 532.

«Тот, кто видит скрытые недуги, может также излечить и мою болезнь», умиротворяет душу, защищает от уныния, вдохновляет на благодарственную молитву, помогает человеку добродетельно переносить болезнь и сообщает ему стойкость Иова¹⁵⁵. В этом же ключе пишет и святой Макарий Великий: «Разве телесные недуги не приводят тебя частенько к врачам земным, как будто Христос, Которому ты доверился, не может тебя вылечить? Смотри же, как ты обманываешь себя, ибо считаешь, что имеешь веру, тогда как сам не веруешь по-настоящему. Если ты думаешь, что вечные и неисцелимые раны бессмертной души и ее недуги, порожденные пороками, исцелены Христом, ты также согласишься, что Он может излечить преходящие недуги и немощи телесные, и ты не будешь искать другого избавления, кроме Него, пренебрегая средствами и заботами врачей»¹⁵⁶.

Однако вторая мысль, как признает преподобный Варсануфий, представляет собой некий идеал, которого могут достигнуть только обретшие совершенство и который поэтому не может быть вменен другим¹⁵⁷. Святитель Григорий Палама обосновывает ее суровым укладом монашеской жизни, который заставляет отречься от мира и отказаться от использования простых человеческих средств¹⁵⁸; однако он не настаивает на приятии ее всеми христианами, ни даже на включении содержащихся в ней требований в монашеский устав в качестве незыблемого правила¹⁵⁹. Святые отцы, отмечает он, «не считали омерзительными тех, кто не могли достичь достаточно сильной веры... но иногда по-отечески снисходили к нашим слабостям»¹⁶⁰. Так, преподобный Варсануфий, не огра-

155. *Варсануфий Великий, прп.* Письма. 532.

156. *Макарий Египетский, прп.* Духовные беседы. (Collection II). XLVIII, 4.

157. См. ниже.

158. См.: *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих.

159. Там же.

160. Там же.

ничиваясь теорией, каждому дает совет в соответствии с его особым духовным состоянием, как делает это любой духовный отец; с тех, кто приблизился к совершенству, он требует большего, и в то же время способен снисходить к слабостям других. Например, он пишет одному такому человеку: «Что касается визита к врачу, то это только совершенные могут всецело предаться воле Божией, даже если боль нестерпима; но слабые пусть прибегают к медицине»¹⁶¹. Ориген придерживался тех же взглядов: «Для исцеления тела обязательно применение медицины, если мы говорим об образе жизни простом и общепринятом; но если мы стремимся к высокой жизни... необходима величайшая любовь к Богу и сила обращенной к Нему молитвы»¹⁶². Святой Макарий Великий, некоторые высказывания которого были поспешно поставлены в один ряд с заявлениями Тертуллиана, Татiana и Арнобия¹⁶³, в действительности занимал намного менее категоричную позицию, при внимательном изучении — более близкую воззрениям Оригена, преподобного Варсануфия и святителя Григория Паламы. В продолжение вышеприведенного отрывка он пишет: «Ты, конечно, скажешь мне: “Для заботы о нашей плоти Господь дал нам

161. *Варсануфий Великий, прп.* Письма. 770.

162. *Ориген.* Против Цельса. VIII, 60.

163. См.: *Kudlien F.* Cynicism and Medicine // *Bulletin of the History of Medicine.* № 43. 1974. P. 317–318; *Amundsen D.W.* Medicine and Faith in Early Christianity. P. 348; *Miller T.S.* The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire. P. 54, где его позиция рассматривается в контексте зависимости от мессалианистской ереси. Предположение о мессалианизме Макария, высказанное Вилькуром, Дорри и Деппом, отрицается многими современными специалистами, такими как архиеп. Василий (Кривошеин) (см.: *Basile (Krivochéine), archevêque.* Dans la lumière du Christ. Chevetogne, 1980. P. 31), П. Дезей (см.: *Deseille P.* Introduction aux Homélies spirituelles de Macaire. Bellefontaine, 1984. С. 12–17) и в особенности протопр. И. Мейендорф, доказывающими, что труды Макария, напротив, являются полемическими сочинениями против ереси мессалианизма (см.: *Meyendorff J.* Messalianism or Anti-Messalianism? A Fresh Look at the Macarian Problem // *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten.* Vol. 2. Münster Westf., 1970. P. 585–590).

травы земные и снадобья и врачебный уход для излечения телесных недугов...”. Согласен, это так; но будь внимателен и пойми, каким образом и кому это было дано и ради кого Господь так распорядился, движимый любовью к человеку и Своей величайшей и бесконечной милостью. <...> [Господь] дал лекарства человеку этого мира и всем, кто вне Его, ради облегчения, выздоровления и поддержания тела человеческого и позволил ими пользоваться тем, кто пока еще не может всецело предаться Господу. Но ты, ведущий жизнь уединенную, приблизившийся ко Христу, желающий стать сыном Божиим и воскреснуть новым человеком в Духе... удалившийся от этого мира, ты должен обрести новую веру, новый образ мысли и жизни, отличные от мирских людей»¹⁶⁴.

Совершенный человек может отказаться от применения медицины, потому что Бог для него — все, потому что он устремляется к Господу прямым, неповторимым путем¹⁶⁵. А также потому, что его духовное состояние внушило ему способность либо терпеть болезнь, либо получить исцеление от Бога¹⁶⁶. Наконец, это потому, что в последнем случае человек способен сохранять смирение и отвергать искушения гордыни, которые не замедлят появиться и побуждать его приписать выздоровление своим собственным силам, считать себя святым, возгордиться своими мнимыми свершениями и пренебречь любой помощью, ниспосылаемой ему через других людей. Так, преподобный Варсануфий предупреждает одного из своих собеседников: «Если ты не пользуешься помощью врачей, опасайся помыслов самовозношения»¹⁶⁷. Блаженный Диадок Фотикийский, в свою очередь, даже советует духовным людям при болезни обращаться к врачам, «в особенности затем, чтобы они не впали в тщеславие

164. *Макарий Египетский, прп.* Духовные беседы. (Collection II). XLVIII, 5–6.

165. См.: *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих.

166. См.: *Варсануфий Великий, прп.* Письма. 532.

167. *Он же.* Письма. 508.

и бесовские искушения, заставляющие некоторых из них хвастать тем, что им не нужны врачи»¹⁶⁸. И потому даже святые нередко обращаются к светской медицине, тогда как они могли бы одной молитвой получить от Господа избавление от недугов для себя или для своих учеников и духовных чад¹⁶⁹.

А уж обычный человек и подавно должен так поступать. Для слабого показаться врачу «не есть грех, но смирение, поскольку он достаточно слаб, чтобы иметь необходимость обратиться к врачу», — отмечает преподобный Варсануфий¹⁷⁰, позиция которого, суровая в теории, на практике предстает настолько мягкой, что он даже решается доверить будущему святому Дорофею место санитара и побуждает его к изучению светской медицины¹⁷¹. Что кажется преподобному Варсануфию особенно важным, так это никогда не забывать, несмотря на обращение к врачам и лечение лекарствами, что через них исцеляет всегда только Бог¹⁷².

ДУХОВНОЕ ВОСПРИЯТИЕ СВЕТСКОЙ МЕДИЦИНЫ, ПРЕДПОЛАГАЮЩЕЕ ЕЕ ОПРАВДАНИЕ ЧЕРЕЗ СООТНЕСЕНИЕ С ВОЛЕЙ БОЖИЕЙ

С этой точки зрения даже ригористские позиции Тертуллиана, Татиана и Арнобия способны обрести положительный смысл, определяющий их значимость: они содержат

168. *Диадок Фотикийский, блж.* Сто глав. 53.

169. См., например: *Иоанн Мосх, блж.* Луг духовный. 42; 65; 184; *Палладий Еленопольский, прп.* Лавсаик. XXIV, 2; XXXV, 11–12; XXXVIII, 9; *Феодорит Кирский, блж.* История сирийского монашества. XIII, 3; *Иоанн Златоуст, свт.* Письма к Олимпиаде. IV, 1.

170. См.: *Варсануфий Великий, прп.* Письма. 770.

171. См.: *Он же.* Письма. 327.

172. См.: *Он же.* Письма. 129; 327; 508; 770.

опасение, как бы вера в силу врачей не заменила веру в Бога и человек, принимающий лекарства, не проникся бы ложным поклонением и верой в свойства самой материи. Ввиду такой опасности христиане, не отказываясь от применения светской медицины, тем не менее четко определяют ее значение и порядок использования, которые не противоречили бы основополагающему постулату о том, что Господь есть единственный Врач.

Прежде всего святые отцы подчеркивают, что все лечебные средства, которые мы находим в природе, или изготавливаем из ее компонентов, или даже изобретаем, — как и искусство их открытия, добычи, изготовления, а также эффективного применения — происходят от Бога, являются Его дарами человеку, чтобы он мог в меру своих сил претерпевать все испытания своего телесного существования в этом грешном мире, которым подвержено его тело в силу первородного греха¹⁷³. «Каждое из многочисленных искусств было ниспослано нам Богом как возмещение несовершенства природы... и это несомненно в отношении медицины», — пишет святитель Василий Великий¹⁷⁴, который также отмечает: «Плоть подвержена множеству недугов, происходящих как от внешних причин, так и от внутренних... и она страдает от своего несовершенства; поэтому Господь, повелитель всей нашей жизни, даровал нам медицину, которая удаляет лишнее и восполняет недостающее»¹⁷⁵. «Обреченные смерти в силу греха и потому подверженные всем недугам, мы получили от Господа облегчение, какое медицина приносит больным. Не случайно на земле произрастают растения, имеющие различные целительные свойства против любой болезни;

173. См.: *Ориген*. Гомилии на псалом 37, 1 // PG. T. 12. Col. 1369; *Макарий Египетский, прп.* Духовные беседы (Collection II). XLVIII, 5–6; *Василий Великий, свт.* Нравственные правила. 55.

174. *Василий Великий, свт.* Нравственные правила. 55; ср.: *Феодорит Кирский, блж.* Поучительные слова о Промысле. IV.

175. *Василий Великий, свт.* Нравственные правила. 55.

напротив, очевидно, что Создатель предусмотрел их ради нашего блага»¹⁷⁶. Блаженный Феодорит Кирский также пишет: «Если многочисленны недуги, снedaющие плоть, то еще более многочисленны лекарства против них, поскольку многообразны средства, открытые [врачебным] искусством, чтобы победить любую болезнь. Для того Создатель и рассеял по земле столько растений, и не только годных в пищу, но и несъедобных, поскольку человек нуждается не только в пище, но и в целебных средствах. Вот почему среди них есть такие, которые мы используем в обиходе... и такие, которые медики сочетают с другими для приготовления лекарств, излечивающих наши недуги, так что просто употребить их было бы опасно, а приготовленные должным образом, они становятся средством от наших болезней»¹⁷⁷. Потому что Создатель, как отмечает Ориген, не только вложил в природу необходимые для человека целебные элементы, но и, снабдив его самого разумом, научил его, как ими пользоваться¹⁷⁸. Знания, которые медик использует, чтобы провести диагностику и назначить лечение, наука фармацевта, приготовляющего лекарства, в одинаковой мере происходят от разума, дарованного человеку Богом. Если *всякая премудрость — от Господа* (Сир. 1:1), «какая же наука, — спрашивает Ориген, — идет от Господа, как не медицина»¹⁷⁹?

Следовательно, принимая медицину и ее предписания, отмечает святитель Василий Великий, человек «свидетельствует о славе Божией»¹⁸⁰. В действительности медик

176. Там же. Блж. Диадокх Фотикийский говорит, что Господь создал их, предвидя, что в дальнейшем они понадобятся человеку: «Поскольку опыт человечества должен был однажды создать врачебное искусство, для этого изначально существовали лекарства» (*Диадокх Фотикийский, блж.* Сто глав. 53).

177. *Феодорит Кирский, блж.* Поучительные слова о Промысле. IV.

178. *Ориген.* Гомилии на псалом 37, I // PG. Т. 12. Col. 1369; ср.: *Он же.* Гомилии на Книгу Чисел. XVIII, 3; *Он же.* Комментарии на Третью Книгу Царств. XV, 13.

179. См.: *Ориген.* Гомилии на Книгу Чисел. XVIII, 3.

180. *Василий Великий, свт.* Нравственные правила. 55; ср.: *Феодорит Кирский, блж.* Поучительные слова о Промысле. IV.

своим искусством и назначаемыми средствами лечения лишь способствует претворению Божественных сил, щедро ниспосылаемых Создателем на всех тварей и на человека. Таким образом, медицина и лечебные средства утрачивают свой мирской характер, выступая в качестве инструментов Промысла Божия, изливающего на все сущее свет Своей славы (см.: Мф. 5:45). Не оспаривая и не заменяя церковные ритуалы, они являются как бы их опосредованным проявлением, и в конечном счете все сводится к единому выводу, что нет иного врача, кроме Господа, поскольку именно Его славой, Его властью, Его милостью и Его силой медики, будь они верующие или нет, отдавая себе в том отчет или нет, могут оказать больным действительную помощь. Господь исцеляет через лекарство: в этом случае Он действует «через посредство вещей видимых», отмечает святитель Василий Великий¹⁸¹. И также Господь действует через врача, осуществляющего надлежащее лечение (*logikôs*)¹⁸², о чем пишет преподобный Варсануфий: «Во имя Господа вверяем мы себя в руки врачей, уповая на то, что через них Он даст нам исцеление»¹⁸³.

ИСЦЕЛЕНИЕ ПРИХОДИТ ОТ БОГА

Как мы видим, исцеление как таковое исходит от Бога, хотя и осуществляется через естественные процессы. Святитель Феофил Антиохийский напоминает Автолику: «Может случиться тебе заболеть, спастись с лица, утратить силу и бодрость; но в Боге ты обретишь спасение и ис-

181. *Василий Великий, свт.* Нравственные правила. 55.

182. См.: Там же. Напомним, что в своем более глубоком смысле *logikôs* означает «сообразный Слову».

183. *Варсануфий Великий, прп.* Письма. 508.

целение, здоровье, бодрость и силу: тебе не ведомо, куда подевались тогда твои силы, здоровье и крепость, из чего они сделались и откуда появились снова. Но ты скажешь мне: “Они образовались из пищи и питья, проходящих через кровь”. Очень хорошо! Но и все это тоже есть творение Господне, устроенное таким образом Им и никем иным»¹⁸⁴.

Эти вопросы затрагиваются еще в Книге Сираха: *Почитай врача честью по надобности в нем, ибо Господь создал его, и от Вышнего — врачевание [в еврейском тексте: мудрость врача], и от царя получает он дар. Господь создал из земли врачевства, и благоразумный человек не будет пренебрегать ими. Для того Он и дал людям знание, чтобы прославляли Его в чудных делах Его: ими Он врачует человека и уничтожает болезнь его. Приготавливающий лекарства делает из них смесь, и занятия его не оканчиваются, и чрез него бывает благо на лице земли (Сир. 38:1—2, 4, 6—8).*

Таким образом, христианская традиция не разделяет концепцию натурализма и подвергает сомнению его постулат о том, что врачебное искусство и лечебные средства сами по себе обладают целебной силой и действенностью. «Без Господа ничто не поможет, даже врач», — подчеркивает преподобный Варсануфий¹⁸⁵, и далее советует: «Не забудь, что без Бога нет никому исцеления»¹⁸⁶.

Поэтому, прибегая к помощи врача, христианин видит в нем только посредника¹⁸⁷; обращается же к нему во имя Господа¹⁸⁸ и через него у Господа Бога просит себе исцеления. Так, преподобный Варсануфий пишет: «Кто обращается к врачу, пусть при этом уповает на Бога, говоря: “Во имя Господне вверяем себя врачам, веруя, что через

184. *Феофил Антиохийский, свт. Послание к Автолику. I, 13.*

185. *Варсануфий Великий, прп. Письма. 770.*

186. *Он же. Письма. 327.*

187. *См.: Василий Великий, свт. Нравственные правила. 55.*

188. *См.: Варсануфий Великий, прп. Письма. 508; 532.*

них Он подаст нам исцеление”»¹⁸⁹. Также, принимая назначенные лекарства, христианин молит Бога о том, чтобы они подействовали. Излечившись, он опять же взывает ко Господу, вознося Ему хвалу. В этой связи святитель Василий Великий упоминает Езекию (см.: 4 Цар. 20:7), который «не счел пласт и смоквы единственным источником здоровья и не приписал только им своего выздоровления, но возблагодарил Господа за то, что Тот создал смоквы»¹⁹⁰. Пренебрегая помощью Божией, человек обрекает себя на духовную смерть, как свидетельствует пример царя Асы: *И сделался Аса болен ногами на тридцать девятом году царствования своего, и болезнь его поднялась до верхних частей тела; но он в болезни своей взыскал не Господа, а врачей. И почил Аса с отцами своими, и умер на сорок первом году царствования своего* (2 Пар. 16:12–13). О том же со всей суровостью напоминает авва Макарий: «Если кто впал в телесную болезнь и не уповает на помощь свыше, как Иов или расслабленный, тот кощунствует против благодати Пресвятой Троицы и открыл себя сатане»¹⁹¹. В свою очередь Ориген выносит из истории царя Асы следующее заключение: «Облеченные благочестием прибегают к помощи врачей, считая их слугами Божиими и зная, что Он даровал человеку врачебную науку, равно как насадил на земле растения и рассеял прочие вещества [целебные]. Они также знают, что врачебное искусство бессильно без произволения Божия»¹⁹².

Что же касается врачей-христиан, первейшая из их отличительных черт — это убежденность, что сами по себе и силами одного своего искусства они ничего не могут добиться. Поэтому прежде чем поставить диагноз, они молят Бога о наставлении и перед тем, как назначить ле-

189. Варсануфий Великий, *прп.* Письма. 508.

190. Василий Великий, *свт.* Нравственные правила. 55.

191. Изречения отцов-пустынников. Ам. 200, 5. (Авва Макарий).

192. Ориген. Гомилия на Первую Книгу Царств. XV, 23.

чение, просят у Господа, чтобы оно было надлежащим и действенным, и призывают на больного всю милость Божию, всецело предаваясь Его живительной благодати. «Кто занимается медициной, должен заниматься ею во имя Господне, и Господь поможет ему», — советует преподобный Варсануфий¹⁹³, и в Сирахе сказано о врачах: *ибо и они молятся Господу, чтобы Он помог им подать больному облегчение* [в еврейском тексте: *чтобы Он помог им поставить диагноз*] и исцеление к продолжению жизни (Сир. 38:14).

ПРЕДЕЛЫ ВОЗМОЖНОСТЕЙ МЕДИЦИНЫ

Этим обуславливаются естественные ограничения притязаний современной медицины, о чем сказано еще в Книге Сираха: *Знание врача возвысит его голову, и между вельможами он будет в почете* (Сир. 38:3). Тем из врачей, которые ожидают обрести способность исцеления в себе самих и в своей науке, отвечает, восклицая, Иов: *А вы сплетчики лжи; все вы бесполезные врачи* (Иов 13:4). Признавая всю значимость медицинской науки и практики, святые отцы в то же время ясно подчеркивают их ограниченность¹⁹⁴ и нередко предостерегают

193. *Варсануфий Великий, прп.* Письма. 327.

194. Одним из примеров такой ограниченности является неспособность медицины излечить некоторые заболевания, о чем многочисленные свидетельства мы находим в агиографических текстах, в частности, посвященных бессребреникам. См. помимо прочего: Kosmas und Damianos / Éd. L. Deubner. Leipzig; Berlin, 1907. 16. P. 138–139; 23. P. 160–161; Житие прп. Сампсона Странноприимца // PG. T. 115. Col. 284–288. См. также: *Палладий Еленопольский, прп.* Лавсаик. XXXVIII, 9; *Георгий Сикеот, прп.* Житие Феодора Сикеота. 80b; 97; 121; 156. Напомним, что эта неспособность упоминается евангелистами Марком и Лукой в отрывке о женщине, страдавшей кровотечением двенадцать лет, *которая... ни одним не могла быть вылечена* (Лк. 8:43); *Одна женщина, которая*

больных от стремления обожествлять медицину и врачей, забывая, таким образом, что в конечном счете единственный врач и источник исцеления — Господь Бог. Так, преподобный Исаак Сирин отводит самое незначительное место любой науке или ремеслу, «служащим одной плоти» и «ограничивающимся исключительно земными нуждами», «не признающим главенства Божия Промысла» и основывающимися на том, «что человек благодаря своим действиям и усилиям имеет в себе всякое благо и спасение от всего, что ему вредит, и проныцательность, позволяющую ему избежать многих невзгод и препятствий, подстерегающих его тайно и явно», «выставляющими себя повелителями всего сущего, подобно тем, кто утверждает, что нет Бога, управляющего миром видимым»¹⁹⁵. А преподобный Варсануфий пишет: «Мы не должны уповать [на медицину], но на Бога, дающего жизнь и смерть, Который говорит: *Я поражаю и Я исцеляю* (Втор. 32:39)»¹⁹⁶. Святитель Василий Великий также говорит: «Когда нужно прибегнуть к медицине, необходимо поостеречься, чтобы не приписать ей одной власть над здоровьем и болезнью»¹⁹⁷, — и добавляет: «Безумно все свои надежды на исцеление возлагать на врачей, как делают это некоторые несчастные, которые не колеблясь называют их своими спасителями»¹⁹⁸. Блаженный Диадок Фотикийский, советуя обращаться к врачам, в то же время уточняет: «Не следует, однако, возлагать на них свою надежду на исцеление, но на нашего истинного Спасителя и врача Иисуса Христа»¹⁹⁹.

страдала кровотечением двенадцать лет, много потерпела от многих врачей... и не получила никакой пользы (Мк. 5:25–26).

195. Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические. 63.

196. Варсануфий Великий, *прп.* Письма. 508.

197. Василий Великий, *свт.* Нравственные правила. 55.

198. Там же.

199. Диадок Фотикийский, *блж.* Сто глав. 53.

Медицина по своей природе имеет некоторые ограничения, поскольку, будучи «наукой», она нацелена на изучение только симптоматики, что приводит к восприятию болезни как автономного явления, не зависящего от личности пораженного ею человека, и, следовательно, к рассмотрению последнего в качестве «случая», набора определенных симптомов, и обращению с ним как с неодушевленным предметом. Однако тело больного — это всегда тело конкретного человека, и его состояние всегда связано с его душой, то есть с его психическим состоянием, но также и с состоянием душевным. Учитывая взаимосвязь человека с Богом и тот духовный смысл, который болезнь может приобрести в таком контексте, обуславливающим не только сиюминутное состояние человека, но и всю его судьбу, невозможно постичь истинные причины болезни и ее динамику посредством одного только исследования ее симптомов. Глубинный, изначальный источник болезни, причины, по которым она «при прочих равных» поражает одного человека, а не другого в одно время, а не в какое-либо другое, зачастую ускользают от понимания врача. Это происходит потому, что он способен выявить только естественные, физические причины, тогда как у болезни есть еще и причины метафизические; как утверждает, например, святитель Василий Великий: «Далеко не все недуги... происходят... от причин физического порядка, против которых мы находим полезным применение лечебных средств»²⁰⁰. Лечебный процесс ставит перед медициной те же проблемы: различные реакции на одинаковые методы лечения, нередко встречающееся несоответствие между скоростью выздоровления и причиной или характером заболевания, сложность излечения доброкачественных заболеваний и «моментальное» выздоровление тяжелобольных — все это зачастую сложно объясняется исключительно научными аргументами и требует анализа личной ситуации

200. *Василий Великий, свт. Нравственные правила.* 55.

и судьбы пациента, а также его отношения к Богу. Иногда Господь помогает человеку непосредственно и незримо, независимо от лекарств или вкупе с ними; случается, что Его помощь приходит именно через лечение, порой сразу, а иногда постепенно²⁰¹. Как бы то ни было, исцеление находится в воле Божией: «Господь когда захочет, возвращает здоровье больному», — отмечает преподобный Варсануфий²⁰², притом что, как мы видели, каждому дается то, что для него лучше в духовном плане.

Совокупная природа человека и его эсхатология в том виде, как они отражены в христианской традиции, обуславливают ограниченность медицины в плане определения не только характера заболевания, но и состояния пациента.

С одной стороны, медицина может дать пациенту только временное облегчение. Наше тленное тело всегда подвержено различным недугам, и в конце концов его ждет смерть. Смерть же, как отмечает блаженный Феодорит Кирский, «считает на своем пути всех врачей и показывает тщету всех лекарств»²⁰³.

ЗАБОТА ОБ ИСЦЕЛЕНИИ ДУШИ

С другой стороны, человек состоит не только из тела. Вот почему, как говорит святитель Василий Великий, «христианину следует удаляться того, что сосредоточивает всю нашу жизнь на нуждах плоти»²⁰⁴. Жить только заботами о теле — значит навсегда погубить и тело и душу. Призывая Бога на одре болезни, христианин обращает ее

201. См.: *Василий Великий, свят.* Нравственные правила. 55.

202. *Варсануфий Великий, прп.* Письма. 770.

203. *Феодорит Кирский, блж.* Поучительные слова о Промысле. VI; ср.: *Григорий Палама, свят.* Триады в защиту священнобезмолвствующих. II, 1, 10.

204. *Василий Великий, свят.* Нравственные правила. 55.

в возможность спасения не только для своего тела, но — и даже в основном — для души. Также святитель Василий Великий советует: «Во всех случаях, соблюдаем ли мы врачебные предписания или по известным причинам пренебрегаем ими, нужно всегда помнить о воле Божией, стремиться к благу духовному и выполнять апостольскую заповедь: *Итак, едите ли, пьете ли, или иное что делаете, все делайте в славу Божию* (1 Кор. 10:31)»²⁰⁵. Важнее всего пережить в Боге как болезнь, так и выздоровление, в какой бы форме оно ни пришло. «Когда на нас нисходит благодать исцеления... примем ее с благодарностью, не придавая значения тому, ниспосылает ли ее Господь незримо или через посредство вещей видимых», — советует святитель Василий²⁰⁶. При выздоровлении, как и в болезни, человек не должен забывать о своей конечной цели, которая есть полное и вечное спасение всего его существа во Христе. Святый Ермолай, будучи сам врачом и духовным отцом юного Пантелеимона, когда тот захотел пойти по его стопам, учил его, «что Эскулап, Гиппократ и Гален действительно владели секретами излечения телесных недугов и поддержания на короткое время здоровья и жизни, которые тем не менее придется затем утратить, а Иисус Христос был лучший врач, потому что Он исцелял недуги плоти и души и даровал жизнь вечную»²⁰⁷. Поэтому все прославленные христианские врачи, следуя воле Божией²⁰⁸, выполняя свои

205. Там же.

206. Там же.

207. Жития святых. (Les Petits Bollandistes). Т. 9. Paris, 1873. Р. 54.

208. Помимо святых лекарей бессребреников, которых Церковь поминает на проскомидии при литургии и просит о заступничестве в Таинстве Елеосвящения и в различных молитвах о болящих (Косма и Дамиан, Кир и Иоанн, Пантелеимон и Ермолай, Сампсон и Диомид, Фотий и Аникита, Фалалей и Трифон), следует упомянуть о существующей в Православной Церкви категории врачей, до сих пор известных в Греции под названием *iatrophilosophoi* (в буквальном значении — «врачи-философы»), которые отличались своими богословскими знаниями и благочестием (см.: *Harakas S.S. Rational Medicine in the Orthodox*

профессиональные обязанности, прежде всего стремились внушить своим пациентам мысль о полном исцелении человеческой природы Христом. Следуя Его примеру, они обнаруживали за чудесным излечением плоти таинственное исцеление души. Продолжая практиковать врачебное искусство, они упраздняли его границы, указывая на главный и высший источник любого исцеления; они превращали свои методы и средства в проводники благодати, изливающейся потоком чудес, который они называли знамением и залогом более глубокого и полного исцеления, данного Христом²⁰⁹. Каждое их действие было символом и призывом. Обращаясь к больным, они призывали их постичь милосердие Божие и обратиться к Господу. Излечивая их телесные болезни, побуждали их позаботиться и о недугах душевных²¹⁰. Обращая их болезнь в здоровье, призывали их и к обращению сердца²¹¹. Таким образом, христианские врачи выявляли в искусстве медицины символический смысл, который не отрицает ее первоначального назначения, но возвышает его. «Медицина, — пишет святитель Василий Великий, — симво-

Tradition. P. 36; *Idem*. The Eastern Orthodox Tradition. P. 163; *Constantelos D.J.* Physician-Priests in the Medieval Greek Church. P. 149). Одним из наиболее известных из них был Евстратий Аргентис (1687–1757); о нем см.: *Ware T.* Eustratios Argenti. A Study of the Greek Church under Turkish Rule. Oxford, 1964. P. 45–47.

209. Следует отметить, что на иконах святые врачи изображены с характерными для их профессии инструментами, которые, во-первых, написаны в зеркальном отображении, а во-вторых, освещены предвечным Светом (Божественной силы), исходящим от ликов святых. Это обусловлено не только типологическими и каноническими причинами; таким образом иконография отражает, что эти святые осуществили духовное претворение своего искусства, а также придали ему роль глашатая высших истин, проповедника милости Божией.

210. В своем письме «К Евстафию, первому врачу» свт. Василий Великий поздравляет его с таким свершением: «Ты расширяешь границы любви к ближнему, ибо не ограничиваешься в своем искусстве спасением плоти, но не забываешь и об исцелении недугов души» (*Василий Великий, свт.* Письма. CLXXXIX, 1).

211. Так, в агиографических текстах исцеление больных всегда связывается с их обращением, как подчеркивается в изд.: *Aigrain R.* L'Hagiographie. Paris, 1953. P. 185–192.

лизирует искусство исцеления души»²¹² и должна прежде всего восприниматься как «образное отображение лечения, необходимого нашей душе»²¹³. И святые отцы тоже часто использовали этот образ, называя духовные науки и занятия «медициной для души»²¹⁴.

ВЫЗДОРОВЛЕНИЕ ТЕЛА СИМВОЛИЗИРУЕТ И ВОЗВЕЩАЕТ ДУХОВНОЕ ИСЦЕЛЕНИЕ ВСЕГО СУЩЕСТВА

В этом глобальном духовном контексте святые отцы ссылаются не только на исцеления, достигнутые благодаря медицине, но и на те, что совершились в результате церковных обрядов: излечение от телесных болезней всегда взаимосвязано с избавлением от недугов душевных; каждый раз, когда мы молим Господа о здоровье тела, в то же время мы испрашиваем у Него здоровья душе и спасения больному. Такая взаимосвязь основана на учении и деяниях Самого Христа. Через совершенные Им исцеления телесных недугов Христос явил Свою любовь и сострадание страждущим, а также Свою волю избавить их от физических болезней и немощей. Но помимо излечения тела, Он также имел в виду и исцеление души и давал понять, что именно душе в данном случае отдается предпочтение, внушая приступавшим к Нему за избавлением от телесных скорбей, что Он пришел дать больше, чем все другие врачи и чудотворцы²¹⁵. «В первую очередь Иисус Христос хочет излечить наши душевные болезни, поскольку Он исцеляет тела только для

212. *Василий Великий, свт.* Нравственные правила. 55.

213. Там же.

214. Мы исследовали этот вопрос в книге: *Larchet J.-Cl. Thérapeutique des maladies spirituelles.*

215. См.: *Ориген.* Против Цельса. I, 68.

того, чтобы перейти затем к лечению душ», — отмечает святитель Иоанн Златоуст²¹⁶. Так, расслабленный и принесшие его (см.: Мф. 9:2—8; Мк. 2:3—12; Лк. 5:18—26) пришли к Нему, чтобы получить исцеление от телесной немощи, «желали только здоровья телесного»²¹⁷, но вместо того, чтобы дать им, что хотели, Иисус говорит ему: *держай, чадо! Прощаются тебе грехи твои*. И только после возмущенных восклицаний некоторых книжников (*Что Он так богохульствует?*) Он избавляет его также и от телесной немощи. На этом примере мы видим, что исцеление тела носит вторичный характер. Оно есть видимое знамение (единственно доступное неверующим, представленным здесь в образе книжников) исцеления более важного, совершаемого Христом в душе человеческой²¹⁸. Оно есть главный символ внешнего проявления духовного возрождения внутреннего человека и явное отражение власти, которую имеет Христос для его совершения. Это чтобы... знали, что Сын Человеческий имеет власть на земле прощать грехи... говорит Он расслабленному: «Встань» (Мф. 9:6; Мк. 2:10—11; Лк. 5:24) и исцеляет его от телесного недуга.

НЕДУГИ ДУШИ ОПАСНЕЕ БОЛЕЗНЕЙ ТЕЛА

На самом деле душевные болезни в глазах Того, «Кто проникает в сердце и внутренности» и Кто радеет о вечном спасении всего человека, предстают более тяжкими, чем физические недуги²¹⁹, даже если в силу своей природы

216. Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на Евангелие от Матфея. XXIX, 2.

217. Там же.

218. См.: Там же. XXIX, 1—2.

219. См.: Григорий Богослов, *свт.* Слово 14:18; Иоанн Златоуст, *свт.* Утешение Стагир. III, 13.

они остаются незаметными человеку, не одаренному проныцательностью, и причиненный ими вред не сразу становится ощутим. Исцелив больного при купальне Вифезда (см.: Ин. 5:1—9), Христос говорит ему: *Не грешь больше, чтобы не случилось с тобою чего хуже* (Ин. 5:14). «Чего хуже» — это означает сам грех и его последствия; поскольку физические болезни, даже при том, что они могут привести к смерти, не являются препятствием для спасения: они могут воздействовать только на «внешнего человека» (см.: 2 Кор. 4:16). Болезни души, напротив, не позволяют человеку спастись ни душой ни телом; они составляют препятствие для обновления «внутреннего человека» (Там же), для появления «человека нового», рожденного от Духа, являющегося в нашей душе и в нашем теле (см.: 2 Кор. 4:10—11) жизнь Иисуса (Там же), идущего от Отца и делающего человека «новой тварью» (см.: 2 Кор. 5:17), которой обещано вечное блаженство в Царствии Небесном; эти недуги запирают человека в плоти, которая *желает противного духу* (Гал. 5:17), и не дают ему обрести ничего, кроме тления (см.: Гал. 6:8) и смерти (см.: Рим. 8:13). Вот почему Христос учит: *не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить* [что означает помимо прочего физические болезни]; *а бойтесь более Того, Кто может и душу и тело погубить в геенне* (Мф. 10:28) («Того» — означает справедливого Судию, оставляющего претерпевать последствия душевных недугов человеку, который не стал просить Его об исцелении).

ОТНОСИТЕЛЬНОСТЬ ФИЗИЧЕСКОГО ЗДОРОВЬЯ

Поскольку телесные болезни сами по себе не могут оказать влияния ни на основы бытия человека как обновленной духовной сущности, ни на его удел в жизни вечной, то физическое здоровье представляет собой в контексте

этого бытия и удела ценность относительную. С одной стороны, если человек остается болен душой, физическое здоровье не оказывает ему здесь подспорья, поскольку он являет собой «плоть» (см.: Ин. 6:63) и не направляет свои члены на воздание хвалы Всевышнему²²⁰, и здоровье в земной жизни не может защитить его от возможной грядущей гибели в геенне. С другой стороны, здесь, на земле, наше физическое здоровье является временным и относительным состоянием. *Всякая плоть — как трава, и всякая слава человеческая — как цвет на траве: засохла трава, и цвет ее опал* (1 Пет. 1:24; ср.: Ис. 40:6). Пока человек живет в этом мире, его тело, являясь «плотью земной» (ср.: 1 Кор. 15:47—49) и «животной» (ср.: 1 Кор. 15:44, 46), остается из-за греха подверженным тленности и смерти (см.: Рим. 5:12). Наш *внешний человек тлеет* (2 Кор. 4:16); *земной наш дом, эта хижина, должен разрушиться* (ср.: 2 Кор. 5:1).

ОБЕТОВАНИЕ БУДУЩЕЙ НЕТЛЕННОСТИ И БЕССМЕРТИЯ

Исцеляя больных и немощных от их телесных недугов и возвращая им здоровье, Христос предназначал им нечто большее: совершенно освободить их от тленности и смерти, воскресив их после смерти в их же телах, силой Божией ставших нетленными и бессмертными, и даровать им, их обновленным телам и душам, истинную жизнь вечную. *Посему мы не унываем; но если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется. Ибо кратковременное легкое страдание наше производит в безмерном преизбытке вечную славу, когда мы смотрим не на видимое, но на невидимое: ибо*

220. См. выше.

видимое временно, а невидимое вечно. Ибо знаем, что, когда земной наш дом, эта хижина, разрушится, мы имеем от Бога жилище на небесах, дом нерукотворенный, вечный (2 Кор. 4:16—5:1). Явленные Христом чудеса предстают, таким образом, зримыми знаками будущего возрождения, когда человек обретет в своем теле окончательное исцеление от всех болезней и познает совершенное и неотъемлемое здоровье. Воскрешая одних в их собственных телах и исцеляя другим их члены, Христос, как пишет святой Ириней, «предварял вечные вещи временными и являл, что Он обладает властью дать творению, созданному по Его образу и подобию, жизнь и исцеление, чтобы также поверили и в слова о воскресении»²²¹.

ХРИСТОС ЯВИЛСЯ СПАСТИ ТАКЖЕ И ПЛОТЬ

В отличие от языческих псевдобогов, равнодушных к уделу смертных, а также «мудрецов», занятых только высвобождением души и презирующих плоть, как могилу, в которой душа утрачивает свою изначальную природу и из которой она должна стремиться как можно скорее «высвободиться», Христос, являя Божию любовь к человеку,

221. *Ириней Лионский, св. Против ересей*. V, 13, 1. Ср.: *Тертуллиан*. О воскресении плоти. 38. В данном случае следует отметить, что в некоторых фрагментах Священного Писания, описывающих чудесные исцеления, совершенные Христом или апостолами, используется глагол *sôzein* (ср.: Мф. 9:22; 14:36; Мк. 5:34; 6:56; 10:52; Лк. 8:48, 50; 17:19; 18:42; Деян. 4:9; 14:9), который, как отмечалось выше, имеет двойное значение: «исцелять» и «спасать»; а также глагол *egeirein* (ср.: Мф. 8:15; 9:6; Мк. 1:31; 2:11; 9:27; Лк. 5:24; 6:8; Ин. 5:8; Деян. 3:6—7), который также имеет двойное значение: «восстать от болезни и от смерти», другими словами — «воскреснуть». Применительно к этим двум терминам можно сказать, что их второе значение угадывается за первым, когда этого требует контекст; и наоборот, двойственное значение представляет спасение и воскресение как исцеление человеческой природы.

пришел спасти его во всей полноте его существа, и душу и тело, не только в этой жизни, в которой Он призывает душой и телом познать предзнаменования Божией благодати, но также и после смерти, за гробом, где Он предуготовил человеку вечное блаженство²²², воскресив и сделав нетленной его плоть. Он, Сын Бога Отца, Слово Божие, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу (Флп. 2:6) и не погнушался стать плотью (см.: Ин. 1:14). Принимая нашу человеческую природу во всей ее полноте и несовершенстве (за исключением греха), став «простым человеком» (см.: Евр. 4:15), обретя страждущую душу человека, а также его тленное тело, подверженное недугам, скорбям и смерти, «Он все принял, чтобы все исцелилось»²²³. Добровольно разделив через человеческую душу и тело последствия Адамова греха, Сам при этом не согрешив, Он принял тленность нашей природы до такой степени, что согласился претерпеть Страсти и быть распятым на Кресте и умереть в теле Плоти Его (Кол. 1:22), спустившись душой Своей во ад и телом Своим во гроб. Но в то же время непреложно оставаясь Богом, Он не позволил силам ада овладеть Своей душой, ни тлению овладеть Своим телом (см.: Деян. 2:31) и победил ад и тление. Таким образом, Он Собою освободил нашу природу от власти диавола, которую Он сломил (см.: Евр. 2:14), и от господства греха, которое Он упразднил (см.: Рим. 6:6), освободив

222. Ср.: Святогорский томос // PG. T. 150. Col. 1233B–D; Симеон Новый Богослов, *прп.* Слова огласительные. XV, 73–74; Максим Исповедник, *прп.* Амбигвы к Иоанну. 7. Col. 1088C («Оставаясь всецело человеком по природе своей, душой и телом, [человек] всецело становится богом, также душой и телом, благодатью и сиянием обоживающей славы Божией, которая полностью подобает ему»).

223. Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры. III, 20. Также он говорит: «Он захватил меня целиком и совершенно воссоединился со мной, чтобы даровать мне совершенное спасение, поскольку Он не исцеляет того, чего не принял в Себя» (Там же. III, 6). Свт. Григорий Богослов также говорит: «Что не принято, то не исцеляется, а что едино с Богом, то спасается» (Григорий Богослов, *свт.* Письма. CI).

нас от подчиненности тлению. Смертью Своей победив смерть, Воскресением Своим дал Жизнь всей природе человеческой, душе и телу, и Вознесением Своим на небеса прославил ее и поместил по правую руку Отца; и облеченный в нее, должен Он прийти в последние времена, чтобы судить со славою мир.

После победы Христа над смертью она перестала быть для человека концом, и в частности для его тела — окончательным разрывом с душой и неизбежным уничтожением. Отныне смерть, по словам святителя Иоанна Златоуста, — это только конец тления²²⁴ и истребление смерти²²⁵. И если человек все-таки должен умереть, это более не для того, чтобы перестать жить, но для того, чтобы, преодолев смерть, он мог возродиться, воскреснуть и облечься в нетленность и бессмертие²²⁶. Потому что *то, что мы сеем, не оживет, если не умрет* (1 Кор. 15:36), *и тление не наследует нетления* (1 Кор. 15:50).

Таким образом, через Христа, с Ним (см.: 1 Фес. 4:14) и в Нем (см.: 1 Кор. 15:22) силой Святого Духа (см.: Рим. 8:11) Господь возвратит жизнь мертвым (Там же), воскресив их тела. Он исцелит их болезни; по слову пророка Исаии: *Оживут мертвецы Твои, восстанут мертвые тела! ...Ибо роса Твоя — роса растений, и земля извергнет мертвецов* (ср.: Ис. 26:19). Тогда тело будет избавлено от прежних недугов и обретет свою целостность. Тертуллиан пишет об этом: «Если уж плоть вырвана будет из смерти, тем более будет она исцелена от недугов... Если нас обновили для обретения славы, то тем более и для обретения целостности! Так воскрешение одного есть не что иное, как возрождение всего творения, так что не останется в нем мертвой части, которая бы не воскресла»²²⁷.

224. *Иоанн Златоуст, свят.* Беседа о воскресении мертвых. 7; ср.: *Он же.* Беседа на псалом 48, 5.

225. *Он же.* Беседы на Евангелие от Матфея. XXXIV, 4.

226. *Он же.* Слово о смерти. 15.

227. *Тертуллиан.* О воскресении плоти. 57.

После воскрешения плоти и возвращения ей ее целостности Господь сделает ее нетленной и бессмертной, ибо *тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие* (1 Кор. 15:53). Тогда мы изменимся (1 Кор. 15:52). Однако это не означает, что мы облечемся в какое-то другое тело, а не в то, которое имели при жизни на земле: речь не идет о переселении душ или новом воплощении. Святые отцы особо настаивают на этом²²⁸. Каждый облечется в собственное тело, избавленное, впрочем, от всех его несовершенств, слабостей, тленности и смертности, свойственных ее нынешней природе. *Так и при воскресении мертвых: сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в уничижении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе* (1 Кор. 15:42–43). Оно не будет более существовать по свойственным ему теперь законам материи и подчиняться всевозможным условиям, нуждам и ограничениям²²⁹, как и тело воскресшего Христа, которому оно теперь уподобится²³⁰. Однако, не переставая быть телом, оно «примет форму, сходную с формой души»²³¹, превратится из «тела

228. См., например: *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на 1-е Послание к Коринфянам. XLI, 1 и XLII, 2; *Он же.* Беседы на 2-е Послание к Коринфянам. X, 2–3; *Ириней Лионский, св.* Против ересей. V, 2, 3; *Тертуллиан.* О воскресении плоти. 52; 53; 55; 60; 62; *Григорий Нисский, свт.* Об устройении человека. XXVII; XXVIII.

229. См.: *Григорий Нисский, свт.* Слово об усопших // PG. Т. 46. Col. 532, 536; *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих. I, 3, 36.

230. См.: *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Послание к Филиппийцам. XIII, 2. Так, Христос после Своего Воскресения являет, что человеческое тело в своем новом состоянии не подчиняется законам материи, войдя, когда двери дома, где собирались ученики Его, были заперты (см.: Ин. 20:19 и 26), или внезапно став невидимым (см.: Лк. 24:31). И если Он принимает пищу в компании Своих учеников (см.: Лк. 24:41–43), то это не из потребности, а из рассуждения, чтобы они не подумали, что им явился дух (ср.: Мк. 6:49; Лк. 24:37), как сказано в утренней евангельской стихире 6-го гласа: Твои ученики думали, что видят духа, «но утишил еси мятеж души их, показавый руце и нозе Твои. Обаче не верующим еще, брашен причащением... отверзл еси их ум...» (Октоих. Ч. 2. М., 1996. С. 619. — *Ред.*).

231. *Максим Исповедник, прп.* Мистагогия. VII. Col. 532CD, 536B.

душевного», каким оно было раньше, в «тело духовное» (см.: 1 Кор. 15:44)²³². Оно будет всецело связано с душой²³³ и полностью открыто для Божественных сил²³⁴. По слову Христа, люди после воскресения *будут, как Ангелы на небесах* (Мк. 12:25; ср.: Мф. 22:30; Лк. 20:35–36)²³⁵.

Тело в своем новом качестве, неся не образ *перстного*, но образ *небесного* (1 Кор. 15:49), не будет более подвержено никаким формам тления: ни болезням²³⁶, ни физическим страданиям²³⁷, ни каким бы то ни было повреждениям²³⁸.

Люди познают тогда в своем теле совершенное, полное и абсолютное здоровье, чтобы принять в нем, как и в душе своей, всю полноту благодати и, таким образом, всецело стать *причастниками Божеского естества* (2 Пет. 1:4) и вечно наслаждаться Божественными благами во всей полноте и целостности, какими Господь наделил их при сотворении, «чтобы они стали богами». Так, силою Духа, обновившего и оживившего их, обретут они свое совершенство.

Таким образом, тело осуществит свое главное назначение, состоящее в обожении совокупно с душой в человеческой ипостаси. Человек, как пишет преподобный Максим Исповедник, «всецело оставаясь человеком по природе своей, душой и телом, обратится в бога, также душой и телом, Божественной благодатью и сиянием блаженной славы, всемерно ему подобающей»²³⁹.

232. См.: Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих.

233. См.: Псевдо-Максим Исповедник. О Божественных именах. I, 4 // PG. Т. 4. Col. 197.

234. См.: Григорий Палама, *свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих.

235. См.: Там же.

236. См.: Иоанн Златоуст, *свт.* Об утешении при смерти. I, 6; Аммоний. Письма. I, 2.

237. См.: Иоанн Златоуст, *свт.* Беседы на 2-е Послание к Коринфянам. X, 1 и 2;

Он же. Беседы на 1-е Послание к Коринфянам. XLI, 1. Аммоний. Письма. I, 2.

238. См.: Григорий Нисский, *свт.* Слово об усопших. Col. 532CD, 536B; Тертуллиан. О воскресении плоти. 57.

239. Максим Исповедник, *прп.* Амбигвы к Иоанну. 7. Col. 1088C.

БИБЛИОГРАФИЯ

В библиографии указаны цитируемые издания. Источники приводятся в следующем порядке: сначала издание на языке оригинала, затем использованные во французском издании переводы.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

PG — Patrologiae cursus completes. Ser. Graeca / Éd. J.P. Migne. Paris, 1857–1866. 161 t.

PL — Patrologiae cursus completes. Ser. Latina / Éd. J.P. Migne. Paris, 1844–1864. 225 t.

SC — Sources Chrétiennes. Paris, 1940–.

SO — Spiritualité orientale. Éditée par l'abbaye de Bellefontaine.

Φιλοκαλία — Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν. Ἀθῆναι, 1957–1963 (переизд.: 1974–1976. Т. I–V).

Philocalie — Philocalie des Pères neptiques. 11 vol. Bellefontaine, 1979–1991.

Cah. (cahier) — выпуск, часть.

Chap. (chapitre) — глава.

Col. (colonne) — столбец, колонка.

Éd. (éditeur, édition) — издатель, издание.

Ibid. (Ibidem) — Там же.

Idem — Он же.

Op. cit. (opus citato) — цитированный труд.

P. (page) — страница.

Trad. (traduction, traducteur) — перевод, переводчик.

ИСТОЧНИКИ

1. Литургические тексты

Mercenier E. La Prière des Eglises de rite byzantine. T. I, II/1. 2^e éd. Chevetogne, 1937; 1953. [*Мерсенье Е., о.* Церковные молитвы восточного обряда].

Sacrement de l'Huile sainte et Prières pour les maladies / Introduction et trad. par le P. Denis Guillaume. Rome, 1985. [Елеосвящение и молитвы о болящих].

Миния [богослужебная]. Январь. Ч. 1. М., 2002.

Октоих. Ч. 2. М., 1996.

Требник. М., 1991.

2. Тексты святых отцов и учителей Церкви

Августин Аврелий, блж.

О граде Божием. — *Augustin.* La Cité de Dieu. Texte de la 4^e éd. de B. Dombart et A. Kalb / Trad. par G. Combès. 5 vol. Paris, 1959–1960.

О Книге Бытия. — La Genèse au sens littéral // PL. T. 34. Col. 219–486.

Аммоний.

Письма. — *Ammonas.* Lettres / Texte grec établi par F. Nau. Patrologia Orientalis. T. XI. Cah. 4. Paris, 1915; Trad. du syriaque, du géorgien et du grec par Dom B. Outtier et Dom L. Regnault // SO. № 42. Bellefontaine, 1985.

Арнобий Старший.

Против язычников. — *Arnobé de Sicca.* Contre les païens // PL. T. 5. Col. 713–1288.

Афанасий Великий, Александрийский, свт.

Житие св. Антония. — Vie d'Antoine / Texte critique et trad. par G.J.M. Bartelinck // SC. № 400. Paris, 1994.

О воплощении Бога Слова. — *Athanase d'Alexandrie*. Sur l'Incarnation du Verbe / Texte critique et trad. par C. Kannengiesser // SC. № 199. Paris, 1973.

Слово на язычников. — *Discours contre les païens* / Texte critique et trad. par P.T. Camelot // SC. № 18 bis. Paris, 1983.

Варсануфий Великий и Иоанн Газский, Пророк, прпп.

Письма (Руководство к духовной жизни в ответах на вопрошения учеников). — *Barsanuphe et Jean de Gaza*. Correspondance / Texte établi par F. Neyt et P. de Angelis-Noah, trad. par L. Régnault // SC. № 426. Paris, 1997; № 427. 1998; № 450. 2000; № 451. 2001; № 468. 2002.

Василий Анкирский.

О девстве. — *Basile d'Ancyre*. De la virginité // PG. T. 30. Col. 669–780; *Basile d'Ancyre*. De la véritable intégrité dans la virginité / Trad. par C. Coudreau. Saint-Benoît, 1981.

Василий Великий, свят.

Беседа 9. О том, что Бог не виновник зла. — *Basile de Césarée*. Homélie Dieu n'est pas la cause des maux // PG. T. 31. Col. 329–353.

Беседа о сотворении человека. — Sur l'origine de l'homme: Hom. X et XI de l'Hexaéméron / Texte critique et trad. par A. Smets et M. van Esbroeck // SC. № 160. Paris, 1970.

Гомилии на Шестоднев. — *Homélies sur l'Hexaéméron* / Texte critique et trad. par S. Giet // SC. № 26 bis. Paris, 1968.

Нравственные правила. — *Grandes Règles* // PG. T. 31. Col. 889–1052; *Saint Basile*. Les Règles monastiques / Trad. par C. Coudreau. Maredsous, 1969. P. 43–151.

Письма. — *Lettres* / Texte critique et trad. par Y. Courtonne // Collection des Universités de France. T. I. Paris, 1957; T. II. 1961; T. III. 1966.

Георгий Сикеот, прп.

Житие Феодора Сикеота. — *Georges de Sykéôn*. Vie de Théodore de Sykéôn / Texte grec et trad. par A.-J. Festugière. 2 vol. // *Subsidia Hagiographica*. № 48. Bruxelles, 1970.

Григорий Богослов, свят.

Письма. — *Grégoire de Nazianze*. Lettres / Texte critique et trad. par P. Gallay. Collection des Universités de France. T. I. Paris, 1964; T. II. 1967.

Слова. — *Oratio* // PG. T. 35. Col. 395–1252; T. 36. Col. 9–623.

Слово 2-е. — *Discours II* / Texte critique et trad. par J. Bernardi // SC. № 247. Paris, 1978.

- Слово 14-е. — Discours XIV // PG. T. 35. Col. 858–910; Riches et pauvres dans l'Église ancienne / Trad. par F. Quéré-Jaulmes // Lettres chrétiennes. № 6. Paris, 1962. P. 105–147.
- Слово 18-е. — Discours XVIII // PG. T. 35. Col. 985–1044.
- Слово 28-е. — Discours XXVIII / Texte critique et trad. par P. Gallay avec la collaboration de M. Jourjon // SC. № 250. Paris, 1978. P. 101–175.
- Слово 32-е. — Discours XXXII / Texte critique par C. Moreschini, trad. par P. Gallay // SC. № 318. Paris, 1985.
- Слово надгробное Василию. — Éloge de Basile. Discours XLIII / Texte grec, trad. par F. Boulenger // *Grégoire de Nazianze*. Discours funèbres. (Hemmer et Lejay). Paris, 1908. P. 58–231.
- Стихотворения нравственные. — Poèmes moraux // PG. T. 37. Col. 521–968.

Григорий Нисский, свят.

- Большое огласительное слово. — *Grégoire de Nysse*. Discours catéchétique. Texte grec par E. Muhlenberg; trad. par R. Winling // SC. № 453. Paris, 2000.
- О блаженствах. — Homélies sur les Béatitudes // PG. T. 44. Col. 1193–1301; Trad. par J.-Y. Guillaumin, G. Parent // Les Pères dans la foi. Paris, 1979.
- Об устройении человека. — La Création de l'homme // PG. T. 44. Col. 128–256; Trad. par J. Laplace // SC. № 6. Paris, 1944.
- О девстве. — Traité de la virginité / Texte critique et trad. par M. Aubineau // SC. № 119. Paris, 1966.
- О душе и воскресении. — Sur l'âme et la résurrection // PG. T. 46. Col. 12–160.
- Письма. — Lettres / Texte critique et trad. par P. Maraval // SC. № 363. Paris, 1990.
- Послание о жизни святой Макарины. — Vie de sainte Macrine / Texte critique et trad. par P. Maraval // SC. № 178. Paris, 1971.
- Слово на «Отче наш». — Homélies sur le Notre-Père // PG. T. 44. Col. 1120–1193; Trad. par M. Péden-Godefroi // *Grégoire de Nysse*. La prière du Seigneur. Paris, 1982.
- Слово об усопших. — Sur les défunts // PG. T. 46. Col. 497–537.

Григорий Палама, свят.

- Главы физические, богословские, этические и практические. — *Grégoire Palamas*. Chapitres physiques, théologiques, éthiques et pratiques // Φιλοκαλία. Т. IV. Ἀθήναι, 1976. P. 134–187; Philocalie / Trad. par J. Touraille. Т. X. Bellefontaine, 1990. P. 221–304.

Гомилии. — Homélies // PG. T. 151. Col. 9–550; Ἀγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Ὁμιλίας κβ' [22], Ὁ τε ἐπιστολιμαῖος Λόγος πρὸς Ἰωάννην καὶ Φεόδωρον τοὺς φιλοσόφους καὶ τεσσάρεις Εὐχαί / Σ.Κ. τοῦ ἐξ Οἰκονόμου. Ἀθήναι, 1861; *Grègoriou Palama Erga. Omilies* / Éd. P.K. Chèstou. Vol. 9, 10, 11. (Ellènes Pateres tès Ekkhlèsias. № 72, 76, 79). Thessalonique, 1985; 1986.

К Ксении. — A Xéné // PG. T. 150. Col. 1044–1088; Φιλοκαλία. Т. IV. Ἀθήναι, 1976. P. 91–115; Philocalie / Trad. par J. Touraille. T. X. Bellefontaine, 1990. P. 155–192.

Триады в защиту священнобезмолствующих. — Triades pour la défense des saints hésychastes / Texte critique et trad. par J. Meyendorff. 2 vol. Louvain, 1973.

Диадок Фотикийский, блж.

Сто глав. — *Diadoque de Photicé*. Cent chapitres gnostiques / Texte critique et trad. par E. des Places dans Diadoque de Photicé. Œuvres spirituelles // SC. № 5 ter. Paris, 1966. P. 84–13.

Дионисий Ареопагит.

О Божественных именах. — *Denys l'Aréopagite*. Sur les Noms divins // PG. T. 3. Col. 585–984; Œuvres complètes du Pseudo-Denys / Trad. par M. de Gandillac. Paris, 1980. P. 67–176.

Дорофей Газский, прп.

Душеполезные поучения. — *Dorothee de Gaza*. Œuvres spirituelles / Texte grec et trad. par Dom L. Régnault, Dom J. de Préville // SC. № 92. Paris, 1963.

Житие святого Досифея. — Vie de saint Dosithée // Ibidem. P. 122–145.

Евагрий Понтийский, авва.

О помыслах. — *Évagre le Pontique*. Sur les pensées / Texte critique et trad. par P. Géhin, C. Guillaumont, A. Guillaumont // SC. № 438. Paris, 1998.

Слово о духовном делании, или Монах. — *Traité pratique ou Le Moine* / Texte critique et trad. par A. et C. Guillaumont // SC. № 171. Paris, 1971.

Слово о молитве. — *Traité de l'oraison* // PG. T. 79. Col. 1165–1200; Les Leçons d'un contemplatif. Le Traité de l'Oraison d'Évagre le Pontique / Trad. par I. Hausherr. Paris, 1960.

Евсевий Кесарийский.

Церковная история. — *Eusèbe de Césarée*. Histoire ecclésiastique / Texte grec, trad. par G. Bardy // SC. № 31. Paris, 1952; № 41. 1955; № 55. 1958.

Игнатий Богоносец, сщмч.

Послание к Ефесянам. — *Ignace d'Antioche. Aux Ephésiens / Texte grec, trad. par P.T. Camelot // SC. № 10. Paris, 1969. P. 56–79.*

Иероним Стридонский.

О знаменитых мужах. — *Jérôme. Des hommes illustres // PL. T. 23. Col. 631–760.*

Илия Эдик, прп.

Гномическая антология добродетельных философов. — *Élie l'Ecdicos. Anthologie // PG. T. 127. Col. 1129–1148; Φιλοκαλία. Т. II. Ἀθήναι, 1984. P. 289–298; Philocalie / Trad. par J. Touraille. T. VII. Bellefontaine, 1986. P. 129–141.*

Иоанн Дамаскин, прп.

Слово душеполезное и досточудное о страстях и добродетелях. — *Jean Damascène. Discours utile à l'âme // PG. T. 95. Col. 85–97; Φιλοκαλία. Т. II. Ἀθήναι, 1976. P. 222–238; Philocalie / Trad. par J. Touraille. T. VII. Bellefontaine, 1986. P. 51–59.*

Точное изложение православной веры. — *PG. T. 94. Col. 789–1228; Jean Damascène. Exposé précis de la foi orthodoxe. Texte critique éd. par B. Kotter // Die Schriften des Johannes von Damaskos. T. II. (Paristische Texte und Studien. № 12). Berlin; New York, 1973; Trad. par E. Ponsoye. Paris, 1966.*

Иоанн Златоуст, свят.

Творения. — *Jean Chrysostome. Œuvres complètes // PG. T. 47–64; Trad. sous la direction de M. Jeannin. 11 vol. Bar-le-Duc, 1863–1867.*

Иоанн Карпафский, прп.

Сто увещательных глав. — *Jean Carpathios. Centurie. Chapitres d'exhortation // PG. T. 85. Col. 1837–1856; Φιλοκαλία. Т. I. Ἀθήναι, 1976. P. 276–296; Philocalie / Trad. par J. Touraille. T. III. Bellefontaine, 1981. P. 89–131.*

Иоанн Кассиан Римлянин, прп.

Собеседования. — *Jean Cassien. Conférences / Texte critique et trad. par E. Pichery // SC. № 42. Paris, 1955; № 54. 1958; № 64. 1959.*

Иоанн Лествичник, прп.

Лествица. — *Jean Climaque. L'Échelle sainte / Texte établi par l'Ermite Sophronios. Constantinople, 1883; Athènes, 1979; Trad. par le p. P. Deseille // SO. № 24. Bellefontaine, 1978.*

Иоанн Мосх, блж.

Луг духовный. — *Jean Moschos. Le Pré spirituel* // PG. T. 87. Col. 2851–3116; Trad. par M.-J. Rouët de Journel // SC. № 12. Paris, 1946.

Ипполит Римский, св.

Слово об антихристе. — *Hippolyte de Rome. Sur l'Antéchrist. Hippolytus Werke*. Cah. I, 2 // Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Leipzig; Berlin, 1897. P. 3–47.

Иринеи Лионский, св.

Против ересей. — *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Texte critique et trad. par et sous la direction de A. Rousseau* // SC. Livre I. № 264. Paris, 1979; Livre II. № 294. 1982; Livre III. № 211. 1974; Livre IV. № 100. 1965; Livre V. № 153. 1969.

Исаак Сирий, прп.

Слова подвижнические. — *Isaac le Syrien. Discours ascétiques / Texte de la version grecque*, éd. par Nicéphore Théotoki. Leipzig, 1770; Réédité par Joachim Spetsieris: Athènes, 1895; *Isaac le Syrien. Discours ascétiques / Trad. par le p. P. Deseille*. Saint-Laurent-en-Royans; Solan, 2006.

Исаия Отшельник, прп.

Собрание наставлений. — *Isaïe. Recueil ascétique / Texte grec de l'édition Augustinos*. Jérusalem, 1911; Reprise par S.N. Schoinas. Volos, 1962; Trad. par les moines de Solesmes // SO. № 7. Bellefontaine, 1970.

Исидор Пелусиот, прп.

Письма. — *Isidore de Péluse. Lettres* // PG. T. 78. Col. 177–1645.

Иустин Философ, мч.

Апологии 1 и 2. — *Justin. Apologies 1 et 2 / Texte grec et trad. par C. Munier* // *Justin. Apologie pour les chrétiens* // SC. № 507. Paris, 2006. Диалог с Трифоном иудеем. — *Dialogue avec Tryphon. Texte par G. Archambault*. (Hemmer et Lejay). Paris, 1909; Trad. revue par A. Hamman // *La philosophie passe au Christ. (Lettres chrétiennes. № 3)*. Paris, 1958. P. 119–350.

Каллиник

Житие святого Ипатия. — *Callinicos. Vie d'Hypatios / Texte critique et trad. par G.J.M. Bartelink* // SC. № 177. Paris, 1971.

Киприан Карфагенский, епископ.

Книга о суете идолов. — *Que les idoles ne sont pas des dieux. Texte établi par W. Hartel. S. Thasi Caecili Cypriani opera omnia* // *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. T. III. Cah. 1. Vienne, 1868.

Книга о смертности. — *Cyprien de Carthage*. Sur la mort // PL. T. 4. Col. 583–602; *Cyprien — Ambroise*. Le Chrétien devant la mort / Trad. par M.-H. Stébé // Les Pères dans la foi. Paris, 1980. P. 19–36.

Письма к Деметрианусу. — A Démétrianus / Texte établi par W. Hartel. *S. Thasi Caecili Cypriani opera omnia* // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. T. III. Cah. 1. Vienne, 1868; *Saint Cyprien*. Les Écrits des saints / Trad. par D. Gorce Namur, 1958. P. 122–138.

Письма к Донату. — A Donatus / Texte établi par W. Hartel. *S. Thasi Caecili Cypriani opera omnia* // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. T. III. Cah. 1. Vienne, 1868; *Saint Cyprien*. Les Écrits des saints / Trad. par D. Gorce. Namur, 1958. P. 20–38.

Кирилл Александрийский, свт.

Толкования на послания ап. Павла к Римлянам. — *Cyrille d'Alexandrie*. Commentaire sur l'épître aux Romains // PG. T. 74. Col. 775–856.

Кирилл Иерусалимский, свт.

Поучения огласительные. — *Cyrille de Jérusalem*. Catéchèses baptismales // PG. T. 33. Col. 332–1057; Les Écrits des saints / Trad. par J. Bouvet. Namur, 1962.

Кирилл Скифопольский.

Житие преподобного отца нашего Саввы Освященного. — *Cyrille de Scythopolis*. Vie de S. Sabas / Texte établi par E. Schwartz // Texte und Untersuchungen. T. XLIX. Cah. 2. Leipzig; Berlin, 1939; Trad. A.-J. Festugière // Les Moines d'Orient. T. III. Cah. 2. Paris, 1961.

Климент Александрийский.

Педагог. — *Clément d'Alexandrie*. Le Pédagogue. Livre I: Texte grec, trad. par M. Harl // SC. № 70. Paris, 1960. Livre II: Texte grec, trad. par C. Mondésert // SC. № 108. Paris, 1965. Livre III: Texte grec, trad. par C. Mondésert, C. Matray // SC. № 158. Paris, 1970.

Протрептик. — *Protreptique* / Texte grec, trad. par C. Mondésert // SC. № 2. Paris, 1949.

Лактанций.

Божественные установления. — *Lactance*. Institutions divines // PL. T. 6. Col. 111–822.

Макарий Египетский, прп.

Духовные беседы. — *Macaire d'Égypte*. Homélies spirituelles de la Collection II / Texte établi par H. Dörries, E. Klostermann, M. Kroeger. Die 50 geistlichen Homilien des Makarios // Patristische Texte und

Studien. № 4. Berlin, 1964; Trad. par le p. P. Deseille. Les Homélie spirituelles de saint Macaire // SO. № 40. Bellefontaine, 1984.

Духовные беседы в переложении Симеона Метафраста. — Chapitres métaphrasés par Syméon Métaphraste // Φιλοκαλία. Т. III. Ἀθήναι, 1960. P. 171–234; Philocalie / Trad. par J. Touraille. Т. V. Bellefontaine, 1984. P. 17–85.

Максим Исповедник, прп.

Амбигвы к Иоанну (О различных трудных местах у святых Дионисия и Григория). — *Maxime le Confesseur. Ambigua* // PG. Т. 91. Col. 1062–1418; Trad. par E. Ponsoye // *Saint Maxime le Confesseur. Ambigua*. Paris; Suresnes, 1994.

Вопросоответы к Фалассию. — Questions à Thalassios // PG. Т. 90. Col. 244–785; Trad. par E. Ponsoye. Paris; Suresnes, 1992.

Диспут в Бизии. — Dispute à Bizya // PG. Т. 90. Col. 136–172.

Мистагогия. — Mystagogie // PG. Т. 91. Col. 657–718; Traduction par M.-L. Charpin-Ploix // Les Pères dans la foi. № 92. Paris, 2005.

Письма. — Lettres // PG. Т. 91. Col. 364–669; *Saint Maxime le Confesseur. Lettres* / Trad. par E. Ponsoye. Paris, 1998.

Сотницы о любви. — Centuries sur la charité // PG. Т. 90. Col. 960–1080; Trad. par J. Pégon // SC. № 9. Paris, 1945.

Толкование на молитву Господню. — Commentaire du Notre-Père // PG. Т. 90. Col. 872–909; Le Monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur / Trad. par A. Riou. Paris, 1973. P. 214–239.

Псевдо-Максим Исповедник.

О Божественных именах. — *Maxime (Pseudo-) le Confesseur. Scholies sur les Noms divins* // PG. Т. 4. Col. 185–416.

Марк Подвижник, прп.

О воплощении. — L'Incarnation / Texte grec et trad. par G.M. De Durand // *Marc le Moine. Traités. Vol. II* // SC. № 455. Paris, 2000. P. 252–314.

Состязание с адвокатом. — PG. Т. 65. Col. 1072–1101; *Marc l'Ermite. Discussion avec un avocat* / Texte grec et trad. par G.M. De Durand // *Marc le Moine. Traités. Vol. II* // SC. № 455. Paris, 2000. P. 26–92.

Мелетий, монах.

Об устройении человека. — *Mélétios le Moine. De la constitution de l'homme* // PG. Т. 64. Col. 1075–1310.

Немезий Эмесский.

О природе человека. — *Némésios d'Émèse. De la nature de l'homme* // PG. Т. 40. Col. 504–818.

Никита Стифат, прп.

- О душе. — De l'âme / Texte critique et trad. par J. Darrouzès // *Nicétas Stéthatos*. Opusculs et lettres // SC. № 81. Paris, 1961. P. 56–153.
 Сотницы. — Centuries // PG. T. 120. Col. 852–1009; Φιλοκαλία. T. III. Ἀθήναι, 1960. P. 273–355; Philocalie / Trad. par J. Touraille. T. IV. Bellefontaine, 1982.

Николай Кавасила.

- Жизнь во Христе. — *Nicolas Cabasilas*. La Vie en Christ / Texte critique et trad. par M.-H. Congourdeau // SC. № 355. Paris, 1989; № 361. 1990.
 Изъяснение Божественной литургии. — Explication de la Divine Liturgie / Texte et trad. par S. Salaville, R. Bornert, J. Gouillard, P. Périchon // SC. № 4 bis. Paris, 1967.

Нил Сорский, прп.

- Устав. — *Nil Sorsky*. Règle / Trad. par Sr. Sophia M. Jacamon // *Saint Nil Sorsky* // SO. № 32. Bellefontaine, 1980. P. 38–114.

Ориген.

- Гомилии на Книгу Бытия. — *Origène*. Homélie sur la Genèse / Texte critique par W.A. Baehrens // Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. T. VI. Berlin; Leipzig, 1920; Trad. par L. Doutreleau // SC. № 7 bis. Paris, 1943.
 Гомилии на Книгу Левит. — Homélie sur le Lévitique / Texte latin et trad. par M. Boret // SC. № 286, 287. Paris, 1981.
 Гомилии на Книгу Чисел. — Homélie sur les Nombres / Texte critique par W.A. Baehrens // Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. T. VII. Berlin; Leipzig, 1921; Trad. par A. Méhat // SC. № 29. Paris, 1951.
 Гомилии на псалом 37. — Homélie sur le psaume 37. Homélie 1 // PG. T. 12. Col. 1369–1380.
 Комментарии на Третью Книгу Царств. — Commentaire sur III Rois, XV / Texte critique par E. Klostermann // Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. T. VI. Berlin; Leipzig, 1901.
 Против Цельса. — Contre Celse / Texte critique et trad. par M. Borret // SC. № 132. Paris, 1967; № 136. 1968; № 147. 1969.
 Трактат о молитве. — Traité de la prière // PG. T. 11. Col. 416–561; Trad. par A.G. Hamman // Les Pères dans la foi. Paris, 1977.

Палладий Еленопольский, прп.

- Диалог о жизни Златоуста. — *Pallade*. Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome / Texte critique et trad. par A.-M. Malingrey // SC. № 341, 342. Paris, 1988.

Лавсаик. — Histoire lausiaque // PG. T. 34. Col. 991–1278; Texte grec, trad. par A. Lucot. (Hemmer et Lejay). Paris, 1912.

Петр Дамаскин, прп.

Творения. — *Pierre Damascène. Livre* // Φιλοκαλία. Т. III. Ἀθήναι, 1960. P. 5–111; Philocalie / Trad. par J. Touraille. T. II. Bellefontaine, 1980.

Серафим Саровский, прп.

Духовные наставления. — *Séraphim de Sarov. Instructions spirituelles* / Trad. par I. Goraïnoff // *Goraïnoff I. Séraphim de Sarov*. Paris, 1979. P. 193–214.

Симеон Метафраст, прп.

Житие святого Пантелеимона. — *Syméon Métaphraste. Vie de saint Panteleimon* // PG. T. 115. Col. 448–449.

Симеон Новый Богослов, прп.

Богословские и этические трактаты. — *Syméon le Nouveau Théologien. Traités éthiques* / Texte critique et trad. par J. Darrouzès // SC. № 122. Paris, 1966; № 129. 1967.

Главы богословские, умозрительные и практические. — *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques* // SC. № 51. Paris, 1957. P. 98.

Слова огласительные. — *Catéchèses* / Texte critique par Mgr B. Krivocheine, trad. par J. Paramelle // SC. № 96. Paris, 1963; № 104. 1964; № 113. 1965.

Созомен Ермий.

Церковная история. — *Sozomène. Histoire ecclésiastique* // PG. T. 67. Col. 843–1630.

Татиан.

Слово к Эллинам. — *Tatien. Discours aux Grecs* // PG. T. 6. Col. 804–888.

Тертуллиан.

Апологетик. — *Tertullien. Apologétique* / Texte critique et trad. par J.-P. Waltzing // Collection des Universités de France. Paris, 1971.

О воскресении плоти. — *De la resurrection* / Texte établi par J.G. Borleffs // *Tertulliani Opera. Corpus Christianorum. Series Latina*. II. Turnhout, 1954. P. 921–1012; Trad. par M. Moreau // *Les Pères dans la foi*. Paris, 1980.

Скорпиак. — *Scorpiace* / Texte établi par A. Reifferscheid, G. Wissowa // *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. T. XX. Vienne, 1890.

Фалассий, авва.

Сотницы о любви, воздержании и духовной жизни. — *Thalassios. Centuries sur la charité, la tempérance et la conduite de l'esprit* // PG. T. 91. Col. 1427–1470; Φιλοκαλία. Т. II. Ἀθήναι, 1984. P. 205–229; Philocalie / Trad. par J. Touraille. T. VII. Bellefontaine, 1986. P. 17–45.

Феодор Пафосский.

Энкомий Спиридону Тримифунтскому. — *Théodore de Paphos. La Légende de S. Spyridon, évêque de Trimithonte* / Éd. P. Van den Ven. Louvain, 1953.

Феодор Петрский.

Житие прп. Феодосия Великого. — *Théodore de Pétra. Vie de S. Théodose* / Texte établi par H. Usener // Der heilige Theodosios, Schriften des Theodoros und Kyrillos. Leipzig, 1890; Trad. par A.-J. Festugière // Les Moines d'Orient. T. III/3. Paris, 1961.

Феодорит Кирский, блж.

Врачевание эллинских недугов. — *Théodoret de Cyr. Thérapeutique des maladies helléniques* / Texte critique et trad. par P. Canivet. 2 vol. // SC. № 57. Paris, 1958.

История сирийского монашества. — *Histoire des moines de Syrie* / Texte critique et trad. par P. Canivet, A. Leroy-Molinghen // SC. № 234. Paris, 1977; № 257. 1979.

Письма. — *Lettres*. № 114, 115 // SC. № 111. Paris, 1965. P. 68.

Поучительные слова о Промысле. — *Discours sur la Providence* // PG. T. 83. Col. 555–774; Trad. par Y. Azéma. Paris, 1954.

Толкования на Послание к Римлянам. — *Commentaire sur l'épître aux Romains* // PG. T. 82. Col. 43–225.

Феофил Антиохийский, свт.

Послание к Автолику. — *Théophile d'Antioche. A Autolycus* / Texte critique par E. Rospira. Turin, 1935; Trad. par J. Sender // SC. № 20. Paris, 1948.

Феофилакт Болгарский, блж.

Толкование на Послание к Римлянам св. апостола Павла. — *Théophylacte de Bulgarie. Commentaire sur l'épître aux Romains* // PG. T. 124. Col. 336–560.

Фотий, Патриарх Константинопольский, свт.

Письма. — *Photius. Lettres* / Texte grec par J. Valetta. Londres, 1864.

Без автора

Апофтегмы (изречения). Алфавитная серия. — Apophtegmes: Collection alphabétique (alph.) // PG. T. 65. Col. 71–440; Complétée par J.-C. Guy. Recherches sur la trad. grecque des Apophtegma Patrum // Subsidia Hagiographica. № 36. Bruxelles, 1962. P. 19–36; Trad. par J.-C. Guy. Les Apophtegmes des Pères du désert. Série alphabétique // SO. № 1. Bellefontaine, 1966. P. 17–317.

Апофтегмы (изречения) отцов-пустынников. — Apophtegmes inédits ou peu connus rassemblés et présentés par Dom. L. Regnault. Trad. du grec (N, PE), du latin (R, Pa, M), du syriaque (Bu), de l'arménien (Arm), du copte (Eth Coll) et de l'éthiopien (Eth Coll, Eth Pat) par les moines de Solesmes, Les Sentences des Pères du désert. Nouveau Recueil. Solesmes, 1970.

Изречения отцов-пустынников. — Compléments de la collection alphabético-anonyme, compléments de la collection systématique grecque (I–XXI, H, QRT), apophtegmes trad. du latin (PA, CSP), apophtegmes trad. du copte (Am) par Dom. L. Regnault, Les Sentences des Pères du désert. Troisième recueil. Solesmes, 1976.

Житие и чудеса святых бессребреников и чудотворцев Космы и Дамиана Ассийских. — Miracles de saints Cosme et Damien / Texte éd. par L. Deubner // Kosmas und Damianos. Leipzig; Berlin, 1907.

Житие и чудеса святых бессребреников и чудотворцев Космы и Дамиана Ассийских. — Vite SS Cosmae et Damiani // Analecta Bollandiana. № 1. 1882. P. 586–596.

Житие прп. Сампсона Странноприимца. — Vie de Samson [l'Hospitalier] // PG. T. 115. Col. 277–308.

Житие святого Афанасия Афонского. — Vie de saint Athanase l'Athonite / Texte établi par L. Petit // Analecta Bollandiana. № 25. 1906. P. 5–89; Trad. par D.O.R. Chevetogne, 1963.

Жития святых. — Vie des saints. (Les Petits Bollandistes). T. IX. Paris, 1873.

К Диогнету послание. — Epistula ad Diognetum // PG. T. 2. Col. 1168–1185; À Diognète / Texte critique et trad. par H.-I. Marrou // SC. № 33. Paris, 1951.

Серия о греческих чудотворениях. — Collections grecques de miracles / Texte critique et trad. par A.J. Festugière. Paris, 1971.

Святогорский томос. — Tome hagioritique // PG. T. 150. Col. 1225–1236; Φιλοκαλία. T. IV. Ἀθήναι, 1976. P. 188–193; Philocalie / Trad. par J. Touraille. T. X. Bellefontaine, 1990. P. 305–313.

Типикон монастыря Христа Человеколюбца. — Typikon du Christ Sauveur Pantocrator / Texte critique et trad. par P. Gautier // Revue des Etudes Byzantines. № 32. 1974. P. 26–131.

ИССЛЕДОВАНИЯ

Adnès A., Canivet P. Guérisons miraculeuses et exorcismes dans l'Histoire Philothée de Théodoret de Cyr // Revue de l'histoire des religions. № 171. 1967. P. 166–174. [*Адне А., Каниве П.* Чудесные исцеления и изгнания бесов в Истории Филофея блж. Феодорита Кирского].

Amundsen D.W. Medicine and Faith in Early Christianity // Bulletin of the History of Medicine. № 56. 1982. P. 326–350. [*Амундсен Д.В.* Медицина и вера в раннем христианстве].

Amundsen D.W., Ferngren G.B. Medicine and Religion: Early Christianity Through the Middle Ages, in Health // Medicine and the Faith Traditions / M.E. Marty, K.L. Vaux éd. Philadelphie, 1982. [*Амундсен Д.В., Фернгрэн Г.Б.* Медицина и религия: раннее христианство сквозь Средние века].

Aigrain R. L'Hagiographie. Paris, 1953. [*Эгрен Р.* Агиография].

Basile (Krivochéine), archevêque. Dans la lumière du Christ. Chevetogne, 1980. [*Василий (Кривошеин), архиеп.* В свете Христа].

Bihlmeyer C., Tuchle H. Histoire de l'Église. T. I. Paris, 1969. [*Бильмайер К., Такл Х.* История Церкви].

Böcher O. Christus Exorcista, Dämonismus und Taufe im Neuen Testament. Stuttgart, 1972. [*Бёхер О.* Экзорцизм Христа, демонизм и крещение в Новом Завете].

- Brunet F.* Les médecins grecs depuis la mort de Galien jusqu'à la fin de l'Empire d'Orient / Laignel-Lavastine M., éd. // Histoire générale de la médecine. Paris, 1936. Т. I. P. 433–463. [*Брюне Ф.* Греческие врачи со смерти Галена до падения Византийской империи].
- Canivet P.* Histoire d'une entreprise apologétique au V^e siècle. Paris, 1958. [*Каниве П.* История апологетства в V в.].
- Idem.* Le Monachisme syrien selon Théodoret de Cyr. Paris, 1977. [*Он же.* Сирийское монашество в описании блж. Феодорита Кирского].
- Constantelos D.J.* Physician-Priests in the Medieval Greek Church // The Greek Orthodox Theological Review. № 12. 1966–1967. P. 141–153. [*Константелос Д.И.* Врачи-священники в средневековой Греческой Церкви].
- Daniélou J.* Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse. Paris, 1944. [*Даньелу Ж.* Платонизм и мистическая теология].
- Deseille P.* Introduction aux Homélies spirituelles de Macaire. Bellefontaine, 1984. [*Дезей П.* Предисловие к Духовным беседам прп. Макария Египетского].
- Dölger F.J.* Beiträge zur Geschichte des Kreuzeichens. № VII. 16: «Das Kreuzeiche in der Volksmedizin» // Jahrbuch für Antike und Christentum. № 7. 1964. P. 5–16. [*Дёлгер Ф.И.* Статьи по истории крестного знамения. VII. 16: Крестное знамение в народной медицине // Ежегодник «Античность и христианство»].
- Döernemann M.* Krankheit und Heilung in der Theologie der frühen Kirchenväter. Tübingen, 2003. [*Дёернеманн М.* Болезнь и исцеление в богословии ранних отцов Церкви].
- Dorbeck F.* Origin of Medicine in Russia // Medical Life. № 3. 1923. P. 223–233. [*Дорбек Ф.* Происхождение медицины в России].
- Dumeige G.* Le Christ médecin dans la littérature chrétienne des premiers siècles // Rivista di archeologia Cristiana. № 48. 1972. P. 115–141. [*Дюмеж Г.* Христос-врач в литературе первых веков христианства].

- Idem.* (Christ) Médecin // Dictionnaire de spiritualité. Т. X. Col. 891–901. [Он же. (Христос) Врач].
- Duval R.* La Littérature syriaque. Paris, 1899. [Дюваль Р. Сирийская литература].
- Illich I.* Némésis médicale. Paris, 1975. [Иллич И. Немезида медицины].
- Foucault M.* Naissance de la clinique. Une archéologie du savoir médical. Paris, 1972. [Фуко М. Рождение клиники. Археология врачебного знания].
- Fox M.M.* The Life and Times of St. Basil the Great as Revealed in his Works // Catholic University Patristic Series. № 57. Washington, 1939. P. 13–17. [Фокс М.М. Жизнь и эпоха свт. Василия Великого в его творениях].
- Frings H.J.* Medizin und Arzt bei den griechischen Kirchenvätern bis Chrysostomos. Dissertation. Bonn, 1959. [Фрингс Г.И. Медицина и врач у отцов Греческой Церкви до Златоуста].
- Goritchéva T.* Parler de Dieu est dangereux. Paris, 1985. P. 137–139. [Горичева Т. Опасно говорить о Боге].
- Gross J.* La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. Paris, 1938. [Гросс Ж. Обожение христианина в трудах греческих святых отцов].
- Harakas S.S.* The Eastern Orthodox Tradition // Caring and curing, Health and Medicine in the Western Religious Tradition / R.L. Numbers et D.W. Amundsen éd. New York, 1986. P. 146–172. [Харакас С.С. Восточная православная традиция].
- Idem.* Rational Medicine in the Orthodox Tradition // The Greek Orthodox Theological Review. № 33. 1988. P. 19–43. [Он же. Рациональная медицина в Православной традиции].
- Harnack A.* Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte // Texte und Untersuchungen. Т. VIII. Cah. 4. Leipzig, 1892. P. 37–152. [Гарнак А. Медицинское из истории Древней Церкви. Тексты и исследования].

- Hausherr I.* Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon saint Maxime le Confesseur // *Orientalia Christiana Analecta*. № 137. Rome, 1952. [*Хаузер И.* Филофея].
- Idem.* Les Leçons d'un contemplatif. Le traité de l'oraison d'Évagre le Pontique. Paris, 1960. [*Он же.* Уроки молитвенника].
- Hordern P.* Saints and Doctors in the Early Byzantine Empire, the Case of Theodore of Sykeon // *Studies in Church History*. № 19. 1982. P. 1–13. [*Ордерн П.* Святые и врачи Ранней Византийской империи, Феодор Сикеот].
- Janini J.* La Antropologia y la Medicina pastoral de San Gregorio de Nisa. Madrid, 1946. [*Джанини Дж.* Антропология и пастырская медицина у св. Григория Нисского].
- Kazhdan A.* The Image of the Medical Doctor in Byzantine Literature of the Tenth to Twelfth Centuries // *Symposium on Byzantine Medicine*. *Dumbarton Oaks Papers*. № 38. 1985. P. 43–51. [*Каждан А.* Образ врача в византийской литературе X–XII вв.].
- Keenan M.E.* St. Gregory of Nazianzus and Early Byzantine Medicine // *Bulletin of the History of Medicine*. № 9. 1941. P. 8–30; № 15. 1944. P. 150–161. [*Кинан М.Е.* Св. Григорий Богослов и ранняя византийская медицина].
- Idem.* St. Gregory of Nyssa and the Medical Profession // *Bulletin of the History of Medicine*. № 15. 1944. P. 150–161. [*Он же.* Св. Григорий Богослов и искусство врача].
- Knur K.* Christus medicus? Fribourg-en-Brisgau, 1905. [*Кнур К.* Христос врач?].
- Kudlien F.* Cynicism and Medicine // *Bulletin of the History of Medicine*. № 43. 1974. P. 317–318. [*Кудлиен Ф.* Скептицизм и медицина // Бюллетень истории медицины].
- La Maladie et la Mort du chrétien dans la Liturgie. Recueil de conférences données à l'occasion de la XXI^e Semaine d'études liturgiques de l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge. Paris, 1974. (*Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae. Subsidia»*). Rome, 1975. [Болезнь и смерть христианина в литургии: Сборник лекций].

- Lain Entralgo P.* Maladie et culpabilité. Paris, 1970. [Лэн Энтралго П. Болезнь и вина].
- Larchet J.-Cl.* Le baptême selon saint Maxime le Confesseur // *Revue des sciences religieuses*. № 65. Strasbourg, 1991. P. 51–70. [Ларше Ж.-Кл. Святой преподобный Максим Исповедник о крещении // Журнал религиозных наук. Страсбург].
- Idem.* Thérapeutique des maladies spirituelles. 5^e éd. Paris, 2007. [Он же. Исцеление духовных болезней].
- Leclercq H.* Médecins // *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie*. Т. XI. Cah. 1. Paris, 1933. Col. 109–185. [Леклер Х. Врачи].
- Lossky V.* Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient. Paris, 1944. [Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной Церкви].
- Idem.* Théologie dogmatique // *Messenger de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale*. № 48. Paris, 1964; № 49. 1965. [Он же. Догматическое богословие // Вестник Русского Западноевропейского Патриаршего экзархата].
- Idem.* La rédemption et la divinization // *A l'image et à la ressemblance de Dieu*. Paris, 1967. Chap. 5. [Он же. Искупление и обожение // По образу и подобию].
- Lyonnet S.* Le sens de «Еф ѿ» en Rom V:12 et l'exégèse des Pères grecs // *Biblica*. № 36. 1955. P. 436–456. [Лионне С. Значение «Еф ѿ» в Рим. 5:12 и толкования греческих святых отцов].
- Idem.* Le péché originel et l'exégèse de Rom V:12–14 // *Recherches de science religieuse*. № 44. 1956. P. 63–84. [Он же. Первородный грех и толкование Рим. 5:12–14].
- Idem.* Péché originel // *Dictionnaire de la Bible. Supplément*. № 7. 1966. Col. 509–567. [Он же. Первородный грех].
- Magoulias H.J.* The Lives of Saints as Sources of Data for the History of Byzantine Medicine in the Sixth and Seventh Centuries // *Byzantinische Zeitschrift*. № 57. 1964. P. 127–150. [Магулия Х.Ж. Жития святых как изложение истории византийской медицины в VI и VII вв.].

- Mandelker Frieden N.* Russian Physicians in an Era of Reform and Revolution, 1856–1905. Princeton, 1981. [*Манделькер Фриден Н.* Русские врачи в эпоху реформ и революций в 1856–1905 гг.].
- Meyendorff J.* «Еѣ ѿ» (Rm 5:12) chez Cyrille d’Alexandrie et Théodoret // *Studia Patristica*. T. IV. 1961. P. 157–161. [*Меѣндорф И., протопр.* «Еѣ ѿ» в Рим. 5:12 у свт. Кирилла Александрийского и блж. Феодорита].
- Idem.* Messalianism or Anti-Messalianism? A Fresh Look at the Macarian Problem // *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten*. Münster Westf, 1970. Vol. II. P. 585–590. [*Он же.* Мессалианизм или анти-мессалианизм? Свежий взгляд на вопрос свт. Макария].
- Idem.* Initiation à la théologie byzantine. Paris, 1975. [*Он же.* Инициация в византийском богословии].
- Miller T.S.* The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire. Baltimore, 1985. [*Миллер Т.С.* Зарождение лечебниц в Византийской империи].
- Idem.* Byzantine Hospitals // *Symposium on Byzantine Medicine*. Dumbarton Oaks Papers. № 38. 1985. P. 53–63. [*Он же.* Византийские лечебницы].
- Nutton V.* From Galen to Alexander, Aspects of Medicine and Medieval Practice in Late Antiquity // *Symposium on Byzantine Medicine*. Dumbarton Oaks papers. № 38. Washington, 1985. P. 1–14. [*Наттон В.* От Галена до Александра, аспекты медицины и средневековая практика в поздней Античности].
- Ott J.* Die Bezeichnung Christi als iatros in der urchristlichen Literatur // *Der Katholik*. № 90. 1910. P. 454–458. [*Отт И.* Обозначение Христа как врача в раннехристианской литературе // Католик].
- Schadewaldt H.* Die Apologie der Heilkunst bei der Kirchenvätern. Veröffentlichungen der internationalen Gesellschaft für Geschichte der Pharmazie. № 26. 1965. P. 115–130. [*Шадевальдт Г.* Апология искусства врачевания у отцов Церкви // Публикации Международного общества по истории фармакологии].
- Scheidweiler F.* Arnobius und der Marcionitismus // *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*. № 45. 1954. P. 42–67. [*Шайдвайлер Ф.* Арнобий и маркионитство // Журнал по новозаветной науке и благовестию Древней Церкви].

- Schipperges H.* Zur Tradition des «Christus Medicus» im frühen Christentum und in der älteren Heilkunde // *Arzt Christ.* № 11. 1965. P. 12–20. [*Шиппергес Г.* О традиции «Христос-целитель» в раннем христианстве и древнем искусстве врачевания. *Врач Христос*].
- Sendrail M.* Histoire culturelle de la maladie. Toulouse, 1980. [*Сэндрай М.* История происхождения заболеваний].
- Sigerist H.* An Outline of the Development of the Hospital // *Bulletin of the History of Medicine.* № 4. 1936. P. 573–581. [*Сигерист Х.* Очерк развития лечебниц].
- Stöger A.* Der Arzt nach Jesus ben Sirach (38, 1–15) // *Arzt Christ.* № 11. 1965. P. 3–11. [*Штöгер А.* Врач по Иисусу, сыну Сирахову (38, 1–15). *Врач Христос*].
- Symposium on Byzantine Medicine. Dumbarton Oaks Papers / Scarborough J., éd. № 38. Washington, 1985. [Симпозиум по византийской медицине / Изд. Скарборо Д.].
- Talbot A.M.* Faith Healing in Late Byzantium. Brookline, 1983. [*Тальбот А.М.* Исцеление верой в Поздней Византии].
- Temkin O.* Byzantine Medicine, Tradition and Empiricism // *Dumbarton Oaks Papers.* № 16. 1962. P. 97–115. [*Темкин О.* Византийская медицина, традиция и эмпиризм].
- Treadgolg W.* The Nature of the Bibliotheca of Photius. Washington, 1980. [*Тредголг У.* Описание Мириобиблиона].
- Ware T.* Eustratios Argenti. A Study of the Greek Church under Turkish Rule. Oxford, 1964. [*Уэр Т.* Евстратий Аргенти. Исследование Греческой Церкви под турецким правлением].
- Weinel H.* Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus. T. II. Fribourg-en-Brigau, 1899. P. 109–127: «Heilungen und Wunder». [*Вайнелъ Г.* Исцеление и чудо // Действие Духа и духов в послеапостольское время до Иринья].
- Χρυσοστόμος Παπαδόπουλος, ἀρχιεπ. Ἱστορία τῆς ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας. Ἀλεξάνδρεια, 1935. [*Хризостом I (Пападопуло), архиеп. Афинский.* История Александрийской Церкви].

ОБ АВТОРЕ

Жан-Клод Ларше (р. 1949, г. Бадонвиллер, провинция Мерт и Мозель) — французский православный патролог и писатель, доктор богословия (1994), доктор филологических и гуманитарных наук, доктор философии (1987) в Форбахе (Мозель), профессор. Автор 23 книг, переведенных на 15 иностранных языков, более 100 статей и около 400 рецензий.

Одновременно с преподаванием философии занимается исследовательской деятельностью в области святоотеческой литературы. Специализируется на теме здоровья, болезни и исцеления; автор книг «Исцеление духовных болезней» (1991), «Исцеление психических болезней: Опыт христианского Востока первых веков» (1992) и др.

СОЧИНЕНИЯ Ж.-КЛ. ЛАРШЕ

Thérapeutique des maladies spirituelles. Paris: Éd. de l'Ancre, 1991; 2^e éd., 1993; 3^e éd. Paris: Éd. du Cerf, 1997; 4^e éd., 2000; 5^e éd., 2007. [Исцеление духовных болезней].

Thérapeutique des maladies mentales. L'expérience de l'Orient chrétien des premiers siècles. Paris: Éd. du Cerf, 1992. **Рус. изд.:** Исцеление психических болезней: Опыт христианского Востока первых веков / Пер. с фр. иером. Савва (Тутунов), О. Пильщикова. М.: Сретенский монастырь, 2007; 2-е изд. М.: Сретенский монастырь, 2008; 3-е изд. М.: Сретенский монастырь, 2011.

Introduction à «*Maxime le Confesseur*. “Questions à Thalassios”». Paris; Suresnes: Éd. de l'Ancre, 1992. [Предисловие к изд.: «*Прп. Максим Исповедник*. “Вопросоответы к Фалассию”»].

Introduction à «*Maxime le Confesseur*. “Ambigua”». Paris; Suresnes: Éd. de l'Ancre, 1994. [Предисловие к изд.: «*Прп. Максим Исповедник*. “Амбигвы”»].

Introduction à «*Gregoire Palamas. “Traité apodictiques sur la procession du Saint-Esprit”*». Paris; Suresnes: Éd. de l’Ancre, 1995. [Предисловие к изд.: «*Свт. Григорий Палама. “Об исхождении Святого Духа”*»].

La Divinisation de l’homme selon saint Maxime le Confesseur. Paris: Éd. du Cerf, 1996. [Обожение человека согласно святому Максиму Исповеднику].

«Ceci est mon corps». Le sens chrétien du corps selon les Pères de l’Église. Genève: Éd. La Joie de lire, 1996. [«Сие есть Тело Мое». Христианское понимание тела согласно отцам Церкви].

L’espace dans l’art de la Renaissance et dans l’iconographie orthodoxe // *Hart A., Jevtic A., Larchet J.-Cl., Skliris S., Yannaras C. In un’altra forma. Percorsi di iniziazione all’icona, Sotto il Monte et Schio. Éd. Servitium et Interlogos, 1996 (en italien). [Пространство в искусстве эпохи Возрождения и православной иконографии].*

Introduction à «*Maxime le Confesseur. “Lettres”*». Paris: Éd. du Cerf, 1998. **Рус. изд.:** *Ларше Ж.-Кл. О письмах святого Максима: [предисловие] // Максим Исповедник, прп. Письма / Пер. Е. Начинкин; сост. Г.И. Беневиц. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007.*

Introduction à «*Maxime le Confesseur. “Opuscles théologiques et polémiques”*». Paris: Éd. du Cerf, 1998. [Предисловие к изд.: «*Прп. Максим Исповедник. “Богословские и полемические творения”*»].

Maxime le Confesseur, médiateur entre l’Orient et l’Occident. Paris: Éd. du Cerf, 1998. **Рус. изд.:** Преподобный Максим Исповедник — посредник между Востоком и Западом / Пер. с фр. О. Николаева. Вступит. ст. А.И. Сидоров. М.: Сретенский монастырь, 2004.

Pour une éthique de la procréation. Éléments d’anthropologie patristique. Paris: Éd. du Cerf, 1998. [К вопросу об этике рождения. Элементы святоотеческой антропологии].

Dieu ne veut pas la souffrance des hommes. Paris: Éd. du Cerf, 1999. **Рус. изд.:** Бог не хочет страдания людей / Пер. с фр. С.М. Бичуцкий, П.К. Дობроцветов. М.: Паломник, 2014.

Introduction à «*Maxime le Confesseur*. “Questions et difficultés”». Paris: Éd. du Cerf, 1999. [Предисловие к изд.: «*Прп. Максим Исповедник*. “Вопросы и недоумения”»].

Saint Silouane de l’Athos. Paris: Cerf, 2001; Paris: Cerf, 2004. [Преподобный Силуан Афонский]. **Рус. изд.:** Преподобный Силуан Афонский / Пер. с фр. свящ. М. Насонов, У.С. Рахновская. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015.

La Vie après la mort selon la Tradition orthodoxe. Paris: Éd. du Cerf, 2001. **Рус. изд.:** Жизнь после смерти согласно православной традиции. М.: Сретенский монастырь, 2017 (готовится к изданию).

Le chrétien devant la maladie, la souffrance et la mort. Paris: Éd. du Cerf, 2002. [Христианин пред лицом болезни, страдания и смерти].

Saint Maxime le Confesseur (580–662). Paris: Éd. du Cerf, 2003. (Collection «Initiations aux Pères de l’Église»). [Преподобный Максим Исповедник (580–662)].

La Voie, la Vérité, la Vie / Préface de Mgr Athanase Jevtitch. Belgrade: Éd. Ars libri, 2003. (Collection «Théologie orthodoxe contemporaine»). [En serbe]. [Путь, Истина, Жизнь].

Le Starets Serge. Paris: Cerf, 2004. **Рус. изд.:** Старец Сергей / Пер. с фр. У.С. Рахновская. М.: Правосл. Св.-Тихоновский гум. ун-т, 2006.

L’Inconscient spirituel. Paris: Cerf, 2005. [Духовное бессознательное].

Variations sur la charité. Paris: Cerf, 2007. [Размышления о милосердии].

L’Iconographe et l’artiste. Paris: Cerf, 2008. [Иконописец и художник].

Théologie du corps. Paris: Cerf, 2009. [Человеческое тело в свете православного вероучения].

Théologie des énergies divines. Des origines à saint Jean Damascène. Paris: Cerf, 2010. [Силы небесные в православном вероучении. От древности до Иоанна Дамаскина].

Une fin paisible, sans douleur, sans honte... Paris: Cerf, 2010. [Кончина мирна, безболезненна, непостыдна...].

Personne et nature. La Trinité — Le Christ — L'homme. Paris: Cerf, 2011. [Человек и природа. Троица – Христос – Человек].

L'Église, corps du Christ. I: Nature et structure. Paris: Cerf, 2012. [Церковь, тело Христово. I: Сущность и структура].

L'Église, corps du Christ. II: Les relations entre les Églises. Paris: Cerf, 2012. [Церковь, тело Христово. II: Межцерковные взаимоотношения].

La Vie et l'œuvre théologique de Grégoire II de Chypre (1241–1290), patriarche de Constantinople. Paris: Cerf, 2012. [Житие и богословские труды Григория II Кипрского, патриарха Константинопольского].

Патриарх Павел. Святой наших дней. М.: Сретенский монастырь, 2015.

Научно-популярное издание

**ЖАН-КЛОД
ЛАРШЕ**

*Болезнь в свете
православного
вероучения*

Перевод с французского *Светланы Кузнецовой*

Редактор монахиня *Иулиания (Самсонова)*

Художник серии иеромонах *Матфей (Самохин)*

Верстка *Игорь Цуп*

Корректоры: *Анна Демичева, Ольга Грецова*

Технолог *Михаил Мыскин*

Подписано в печать 09.11.16. Формат 60х90/16.

Объем 11 п. л. Тираж 5 000 экз.

Бумага офсетная. Печать офсет.

Заказ №

Отпечатано с готовых файлов издательства Сретенского монастыря
в АО «Первая Образцовая типография»,
филиал «УЛЬЯНОВСКИЙ ДОМ ПЕЧАТИ»:

Адрес типографии: 432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14

Адрес издательства Сретенского монастыря: 107031, г. Москва, ул. Б. Лубянка, 19

Интернет-магазин: www.sretenie.com

Книжная торговля Сретенского монастыря (495) 628-82-10

Магазин «Сретение» (495) 623-80-46

ЖАН-КЛОД ЛАРШЕ

Болезнь в свете православного вероучения

Известный православный богослов

Жан-Клод Ларше пытается выработать
квинтэссенцию учения о телесных
болезнях и их излечении. Исследуя эту
тему, автор опирается на Священное
Писание, труды святых отцов,
литургические тексты и учение
о Таинствах Церкви.

Первая часть книги посвящена вопросам
об источниках и причинах появления
болезней, о взаимосвязи болезни со злом
и грехом. Вторая часть книги раскрывает
духовное значение болезней. В третьей
части описаны христианские пути
выздоровления, основанные на принципах
церковной жизни и традициях Древней
Церкви и православия. Данное
исследование не имеет аналогов.

