

Иоанн Кассиан. Собеседование 13

Переводчик Д. В. Смирнов

Оглавление

Иоанн Кассиан Римлянин

Собеседование 13

Третье собеседование аввы Херемона

О покровительстве Бога^[1]

1^[2]. Введение^[3].

2. Вопрос, почему заслуги [приобретаемых человеком] добродетелей нельзя приписывать усердию трудящегося.

3. Ответ, что без помощи Бога невозможно не только приобрести совершенство целомудрия, но и вообще довести до успешного завершения что угодно благое.

4. Возражение, как же тогда говорится, что язычники имели непорочность, [ведь они жили] без благодати Бога.

5. Ответ о воображаемом целомудрии философов.

6. О том, что без благодати Бога мы бессильны привести в исполнение любые наши усердные стремления.

7. Об изначальном намерении Бога и о Его ежедневном промыслении.

8. О благодати Бога и свободе решения[4].

9. О силе нашей доброй воли и о силе благодати Бога.

10. О немощи свободного решения.

11. Следует ли благодать Бога за нашей доброй волей, или же предшествует ей.

12. О том, что добрую волю не всегда следует приписывать благодати, но не всегда и самому человеку.

13. О том, что человеческие усилия не могут быть соразмерны благодати Бога.

14. О том, что Своими искушениями Бог испытывает силу человеческого решения.

15. О многообразной благодати призвания.

16. О благодати Бога, а именно, что она превосходит ограничения человеческой веры.

17. О непостижимой распорядительности Бога.

18. Определение отцов, а именно, что [свободного] решения [человека] недостаточно для спасения.

[1] © Перевод, примечания: Д. В. Смирнов, 2023. Права на публикацию и распространение в сети интернет принадлежат веб-ресурсу www.virtusetgloria.org. Перевод выполнен по критическому изданию: *Iohannis Cassiani Opera / Recensuit et commentario critico instruxit Michael Petschnig; editio altero supplementis aucta curante Gottfried Kreuz. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2004. Vol. 2: Collationes XXIII (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum; 13)*. Перечень использовавшихся при работе над переводом других изданий оригинального текста и переводов на современные языки см. в библиографии, помещенной после предисловия к переводу.

[2] В оригинале главы обозначены римскими цифрами, а подразделы в них — арабскими. Для удобства и унификации ссылок я заменил римские обозначения также на арабские. Таким образом, полная ссылка на раздел главы имеет вид: Coll. 13 [= номер собеседования]. 1 [= номер главы]. 1 [= номер подраздела] и т. п.

[3] Эти обозначения глав, выражающие (не всегда точно) их основное содержание, сопровождают текст «Собеседований» в большинстве рукописей. Некоторые исследователи считают их принадлежащими самому Иоанну Кассиану, другие предполагают, что они были добавлены к тексту позднее. Я склонен думать, что корректна вторая точка зрения, поэтому помещаю их все вместе перед текстом, как это сделано в критическом издании, не включая их в сам текст, как делалось в предшествующих русских переводах.

[4] Одно из центральных понятий 13-го «Собеседования» — «*arbitrium*» («[*liberum*] *arbitrium* [*voluntatis*]») — в моем переводе здесь и далее во всех случаях передается понятием «решение» («[свободное] решение [воли]»). Подробнее о необходимости единообразия при переводе этого понятия и о других допустимых вариантах его русскоязычной передачи см. в предисловии к переводу.

Предисловие Д.В. Смирнова

Иоанн Кассиан Римлянин — Собеседование 13

Предисловие переводчика

I. Общая характеристика 13-го Собеседования Иоанна Кассиана^[1]

Среди всех текстов, входящих в корпус «Собеседований» Иоанна Кассиана, 13-е Собеседование, несомненно, наиболее часто становилось предметом пристального внимания как церковных писателей и богословов предшествующих веков, так и современных исследователей. Уже вскоре после его создания 13-е Собеседование было подвергнуто критическому анализу Проспером Аквитанским в сочинении «Против Собеседника». В средние века и в Новое время католические и протестантские теологи вновь и вновь обращались к этому тексту, пытаясь на его материале объяснить, чем так называемое «полупелагианство» отличается от того церковного учения о соотношении свободы и благодати, которое они считали ортодоксальным и правильным. Наконец, в современной науке были выдвинуты самые разные гипотезы о том, кому адресовано 13-е собеседование и какие богословские принципы лежат в основании представляемой в нем Иоанном Кассианом позиции. И вместе с тем, несмотря на долгую историю обсуждения и исследования, многие вопросы, связанные с обстоятельствами появления 13-го Собеседования и с его содержанием, не получили общепринятого решения; они остаются и, наверное, так и будут оставаться предметом дискуссий. Не имея возможности изложить во вступительном

предисловии к переводу полную историю рецепции и изучения 13-го Собеседования Иоанна Кассиана, я рекомендую интересующимся этим читателям обратиться к подробным специальным исследованиям западных ученых[2]. Здесь я ограничусь лишь необходимым для понимания текста и перевода предельно кратким объяснением идейного контекста 13-го Собеседования, не углубляясь чрезмерно в богословские тонкости.

Широким контекстом, на фоне которого разворачиваются рассуждения Иоанна Кассиана в 13-м Собеседовании, являются пелагианские споры начала V в.[3]. Принято считать, что в 13-м Собеседовании Иоанн Кассиан отвечает на некоторые крайности сотериологического учения Августина, еп. Гиппонского[4], однако прямых и бесспорных доказательств этого нет. Безусловно, в тексте ставятся под сомнение некоторые идеи Августина: тезис о том, что Господь хочет спасения не вообще всех людей, а только избранных; представление, что после грехопадения любое значимое для спасения человека добро является прямым результатом воздействия на него благодати; учение, что благодать всегда предшествует человеческой воле во всех спасительных делах, и т. п. При этом, однако, в 13-м Собеседовании нет ни прямых цитат из сочинений Августина, ни даже бесспорных косвенных аллюзий, которые бы позволили с уверенностью заключить, что Иоанн Кассиан читал тот или иной труд Августина[5]. Критика того, что можно условно назвать «августинизмом», предлагается в весьма общих и осторожных выражениях, поэтому некоторые исследователи правомерно сомневаются в том, что Иоанн Кассиан ведет в 13-м Собеседовании полемику с самим Августином на основе его текстов, а не с какими-то общими сведениями и слухами об учении Августина и его последователей, циркулировавшими в монашеской среде Галлии.

В построении и развитии рассуждений Иоанна Кассиана сложно найти следы его глубокого знакомства с аргументами Августина. Наиболее ясно эта глубинная независимость проявляется в представлениях Иоанна Кассиана о благодати^[6]: если для Августина центральным и наиболее важным было восприятие благодати как внутренней таинственной силы Бога, напрямую воздействующей на человеческое сердце, то у Иоанна Кассиана основным остается доавгустиновское широкое представление о благодати, в рамках которого она соотносится с любым благим или милосердным действием Бога, обращенным к человеку, в том числе и внешним (например, творение, призвание, обличение, заповедание, исцеление и т. п.). Именно в таком широком представлении о благодати Августин неоднократно упрекал пелагиан, полагая, что в их учении благодать смешивается с сотворенной Богом природой или предлагаемым Богом внешним учением. Иоанн Кассиан, как и пелагиане, не видит в таком смешении ничего предосудительного, поскольку благая природа человека была сотворена Богом и в этом смысле сама благая природа со свободной волей есть благодатный дар Бога человеку. Вместе с тем Иоанн Кассиан не готов подчеркивать природную самодостаточность человека с той же настойчивостью, с какой это делали пелагиане — это хорошо видно из последовательно проводимого им специфического употребления наречий «всегда» и «иногда» — благодать действует всегда и без ее действия спасение как целостный процесс и как цель было бы недостижимо для человека (здесь сближение с августинизмом), тогда как воля человека без благодати действует только «иногда», на некоторых этапах или в некоторых моментах спасительного пути (здесь сближение с пелагианством, поскольку в августинизме даже такое мягкое представление о самостоятельности воли в деле спасения считается недопустимым). Не вызывает сомнений, что Иоанн Кассиан действительно упорно пытался найти «формулу», которая позволила бы сохранить свободу человека при условии признания господства благодати в спасении. Несомненно и то, что он отвергал радикальное пелагианское представление о

том, что человек может спастись только своими силами, благодаря собственной доброй воле; он специально прямо заявляет об этом, тем самым гораздо резче отделяя себя от пелагиан, чем от августинистов. И вместе с тем его стремление «примирить» благодать Бога и волю человека приводит к непреодолимой двойственности в его рассуждениях: хотя благодать «сильнее» воли, она все же, пусть неким особым образом и с разными оговорками, зависит от воли человека. Именно это весьма осторожно выражаемое стремление обусловить действие Бога действием человека вызвало наибольшее недовольство у Августина и его последователей. И именно обнаружение этой тенденции побудило Проспера Аквитанского, верного последователя Августина, взяться за детальное опровержение рассуждений Иоанна Кассиана в 13-м Собеседовании.

Нельзя согласиться с тем, что подход Проспера к тексту Иоанна Кассиана был целиком предвзятым и односторонним; скорее, Проспер высветил в этом тексте то, что у самого Иоанна Кассиана оставалось затененным, и развил до конечных следствий те тезисы и выводы, которые были лишь намечены. Иначе говоря, Проспер объяснил, как следует читать 13-е Собеседование, чтобы прийти на его основании к классическому пелагианству. Вопрос о том, во всех ли случаях Проспер Аквитанский верно понял логику рассуждений Иоанна Кассиана, требует отдельного обсуждения и исследования^[7]; его рассмотрение более уместно в рамках анализа текста сочинения Проспера, а не 13-го Собеседования Иоанна Кассиана. Отмечу лишь, что подход Проспера к богословскому наследию Иоанна Кассиана оставался господствующим в западном богословии вплоть до Нового времени. В выходивших в XVI–XVII вв. первых собраниях трудов Иоанна Кассиана готовившие их теологи помещали особые «цензуры» и замечания, главной задачей которых было в духе Проспера найти любые следы «пелагианских» убеждений уже не только в 13-м Собеседовании, а во всем корпусе трудов Иоанна Кассиана. И подобные поиски были весьма успешными: Х. ван

Кейк перечислял и рассматривал 30 «еретических» или «подозрительных» мест в сочинениях Иоанна Кассиана[8], П. Чакон выделял и оспаривал со ссылками на Августина и католических схоластов 11 ошибочных положений Иоанна Кассиана в области учения о благодати[9]; в издании А. Газе объем критических замечаний и комментариев едва ли не превышает объем самого текста Иоанна Кассиана[10]. Даже в относительно современном научном издании в серии «Sources Chrétiennes», вышедшем уже в середине XX в., редактор не удержался от того, чтобы в примечаниях отметить несогласие взглядов Иоанна Кассиана с католическим вероучением[11].

Означает ли это, что Иоанн Кассиан был действительно неким «криптопелагианином»? У такого вывода есть сторонники, и для него можно найти основания. Однако, на мой взгляд, здесь нужно видеть более глубокую проблему, связанную с разницей сотериологических парадигм. И Пелагий, и Иоанн Кассиан были глубоко погружены в монашескую среду; вольно или невольно, сознательно или неосознанно они стремились найти богословское обоснование приводивших их в восхищение подвигов христианских аскетов. В этой монашеской парадигме активная практическая жизнь и опыт личного подвижничества предшествовали богословской теории, часто определяя ее содержание, поэтому и благодать Бога нередко воспринималась прежде всего как «помощница» трудящегося человека. Противоположная павловско-августиновская парадигма также основана на опыте, однако это иной опыт: опыт переживания спасающего воздействия Бога, несоизмеримого с любыми усилиями человека и проявляющегося вне прямой зависимости от них. Иоанн Кассиан был убежден, что эти две парадигмы могут быть совмещены и пытался их совместить, однако внутренне оставался все же верен более близкой и понятной для него «монашеской» точке зрения. Этой двойственностью его позиции и его устремлений объясняются неоднозначность и спорность достигнутых им теоретических результатов.

II. Предыдущие русские переводы Собеседования 13

Предлагаемый мной перевод является уже четвертым переводом 13-го Собеседования на современный русский язык: ранее оно было дважды издано в составе полного корпуса «Собеседований»: в XIX в. в переводе епископа Петра (Екатериновского)[12] и совсем недавно, в 2020 г., в переводе В. М. Тюленева[13]; кроме того, в сети интернет был опубликован еще один перевод, выполненный С. В. Булановым[14]. Поскольку переводы епископа Петра и С. В. Буланова ранее уже подвергались критическому рассмотрению в интернет-публикациях[15], я лишь кратко укажу, с чем я согласен в уже озвученных оценках и замечаниях, дополнив их некоторыми собственными наблюдениями. Напротив, перевод В. М. Тюленева, насколько мне известно, еще не был предметом внимания критики, поэтому на нем я остановлюсь более подробно. В специальном разделе, посвященном ошибкам, обнаруженным мной в переводе В. М. Тюленева, я в некоторых показательных случаях приведу в примечаниях также переводы епископа Петра и С. В. Буланова, чтобы показать сравнительные достоинства или недостатки всех переводов.

II. 1. Перевод епископа Петра (Екатериновского)

Как справедливо было указано предшествующими критиками, перевод епископа Петра нельзя считать вполне точным уже по одной только причине его неполноты. Неизвестно почему и зачем,— возможно, желая сделать текст более доступным для читателей, или стремясь устранить избыточные повторы, оговорки и уточнения, нередко действительно весьма затрудняющие восприятие рассуждений Иоанна Кассиана,— епископ Петр во многих случаях удалял из текста не только отдельные слова, но и целые фразы и предложения. Некоторые примеры уже были приведены в предшествующей критике; их можно многократно умножить[16]. Поэтому, обращаясь к переводу епископа Петра, читатель получает заведомо неполный текст. Вследствие этого его перевод нельзя рекомендовать для серьезной богословской и научной работы с

текстом 13 Собеседования — сам по себе он годится лишь для назидательного чтения, и только при сопоставлении с латинским оригиналом способен дать примеры интересных переводческих решений.

Если установить основной недостаток перевода епископа Петра весьма просто, то несколько сложнее решить вопрос о том, следует ли этот неполный перевод признать «тенденциозным» или искажающим основной смысл рассуждений Иоанна Кассиана в 13-м Собеседовании[17]. Как я убедился в ходе выборочного сравнения перевода епископа Петра с латинским оригиналом, в большинстве случаев он переводит текст (тогда, когда переводит его целиком, а не урезает или пересказывает) вполне правильно и безукоризненно (разумеется, с поправкой на особенности русского языка сер. XIX в., значительно отличающегося от современного). Это свидетельствует о том, что делаемые им сокращения никак не связаны с его неспособностью понять латинский текст — напротив, он понимал его очень хорошо (что вполне закономерно и неудивительно с учетом высокого уровня преподавания древних языков в духовных школах XIX в.), во многих сложных случаях — гораздо более точно, чем С. В. Буланов и В. М. Тюленев[18]. Остается только пожалеть, что в качестве основного метода работы он избрал сомнительный переводческий прием переработки текста, а не постарался везде дать полный и точный перевод. Однако было ли это связано с его желанием представить мысли Иоанна Кассиана тенденциозно, в каком-то особом свете, или устранить из текста нечто «соблазнительное»? В каких-то редких отдельных случаях можно допустить, что он не хотел смущать читателей малопонятными фразами оригинала, однако он явно не стремился придать иной богословский смысл тексту в целом. В примечании, служащем своеобразным введением к переводу[19], епископ Петр ясно высказывает свое отношение к той полемике, которая развернулась вокруг 13-го Собеседования на Западе в связи с критикой взглядов Иоанна Кассиана со стороны Проспера Аквитанского. Из этого

примечания ясно, что в споре между Иоанном Кассианом и Проспером Аквитанским епископ Петр поддерживает сторону Иоанна Кассиана; он прямо заявляет, что в вопросе о благодати Августин и Проспер «простерлись далее надлежащего», а высказанные Проспером в адрес Иоанна Кассиана обвинения в пелагианстве считает следствием непонимания или предвзятости. Таким образом, если бы со стороны епископа Петра была некая тенденциозность в переводе, она должна была бы проявиться в удалении не многообразного и разнородного материала, часто вообще не имеющего никакого доктринального значения, а в устранении или изменении именно тех высказываний, которые (действительно или предположительно) сближают Иоанна Кассиана с пелагианами. Однако именно эти высказывания в тексте сохранены с достаточно высоким уровнем смысловой точности, даже если и не всегда буквально: например, слова о том, что Бог может заметить в сердце человека искру расположения к добру [20]; о том, что Бог видит в людях зародыш доброго расположения, который затем возвращает [21]; о том, что «человек может иногда сам собой желать добродетели» [22]; о том, что добрые расположения в человеке могут возникать от созданной Богом «природной способности» [23]; о том, что Творец посеял «семена добродетелей» в душах людей [24], и т. п. Таким образом, редактируя текст, епископ Петр не стремился сделать его менее «пелагианским» и более «августиновским», равно как не имел и противоположного стремления. Остается заключить, что предпринимаемые им сокращения и пересказы связаны лишь со стремлением сделать текст более доступным и понятным для читателя, одновременно облегчив себе переводческую работу в тех случаях, когда полная и дословная передача мысли Иоанна Кассиана по тем или иным причинам вызывала затруднения.

Специально анализировать терминологию перевода епископа Петра нет необходимости — она в целом соответствует общепринятой практике передачи латинской богословской лексики в русских переводах XIX в. Обращает на

себя внимание частый перевод понятия «voluntas» словом «расположение» (вместо привычного нам «воля»); понятие «arbitrium» переводится стандартным для XIX в. образом — как «произволение» или (редко) «произвол». Все библейские цитаты в переводе даются по славянскому тексту Библии, независимо от того, совпадает он или нет по смыслу с латинским текстом[25]; это значительно затрудняет восприятие перевода неподготовленным читателем.

II. 2. Перевод С.В. Буланова

Перевод С. В. Буланова был сделан в 2022 г., то есть уже после публикации перевода В. М. Тюленева, однако никаких следов того, что С. В. Буланов знал и как-либо использовал в своей работе перевод В. М. Тюленева, мне обнаружить в тексте его перевода не удалось. По причине очевидных недостатков этот перевод не требует долгого рассмотрения. Вопреки заявлениям переводчика в предисловии, перевод не является ни полным[26], ни точным, ни дословным. Во многих случаях переводчик действительно «точно» и «дословно» повторяет структуру латинских фраз, однако его слабые знания в области латинского языка приводят к многочисленным смысловым ошибкам[27]. Предыдущие рецензенты высказали предположение, что русский перевод С. В. Буланова сделан вообще не с латыни, а с английского перевода[28]. Я могу согласиться с тем, что в некоторых случаях заметно прямое влияние английского перевода на русский текст; вместе с тем в других случаях переводчик все же обращался к латыни, поскольку его ошибочный перевод не совпадает с английским переводом, в котором оригинальный текст передан правильно. Наверное, если бы весь перевод был сделан только с английского языка, ошибок в нем было бы меньше. Переводчик безусловно стремился использовать живой и доступный русский язык, и это можно признать единственным достоинством его перевода. Однако во многих случаях он прибегает к худшему методу перевода, к так называемому «переводу по смыслу». Слабо ориентируясь в общей богословской логике того или

иного рассуждения Иоанна Кассиана и плохо зная латинский синтаксис, но понимая значение отдельных слов (будь то на основе латыни, будь то на основе английского перевода), переводчик выстраивает между словами и частями фразы весьма произвольные логические связи на основе неких собственных представлений о том, что должно быть сказано в тексте. В итоге это приводит либо к малопонятности текста и нарушению авторской логики изложения материала, либо к ошибочности перевода. О какой-либо попытке связать авторский текст с приводимыми в нем библейскими цитатами также говорить не приходится, поскольку все цитаты приводятся по Синодальному переводу. Поскольку ошибки встречаются в переводе С. В. Буланова в самых неожиданных местах, этот перевод совершенно нельзя рекомендовать для знакомства с 13-м Собеседованием. Если из перевода епископа Петра (Екатериновского) читатель может получить неполное, но все же в идейном отношении более или менее точное представление о содержании текста, то из перевода С. В. Буланова он получит неточное и ошибочное представление, поскольку в нем Иоанну Кассиану иногда приписываются мысли, прямо противоречащие его действительным убеждениям.

II. 3. Перевод В. М. Тюленева

II. 3. 1. Общие замечания

Перевод В. М. Тюленева бесспорно является профессиональным: этот переводчик уже давно работает с латинскими текстами патристического периода и опубликовал значительное число переводов, в том числе и весьма объемных. Сопоставление с оригиналом свидетельствует, что перевод был сделан с латинского языка; каких-либо крупных пропусков (за исключением особо отмеченных ниже пропусков отдельных слов) я в нем не обнаружил [29]. Со стилистической точки зрения заметно стремление переводчика передавать латинский текст буквально. Это стремление больше заметно в синтаксисе, где имитация латыни иногда чрезмерна и ведет к неестественности

русских фраз; в передаче значений слов переводчик более волен и нередко подбирает значения по общему смыслу фразы, впрочем, лишь изредка выходя за рамки семантической адекватности. При этом перевод В. М. Тюленева, который в целом можно охарактеризовать как хороший и качественный, не лишен некоторых серьезных недостатков.

Первым важным недостатком перевода В. М. Тюленева я считаю отсутствие последовательности при передаче одного из центральных понятий 13-го Собеседования, да и в целом всей западной поставгустининовской сотериологии — понятия «*arbitrium*». Свой личный ответ на вопрос о том, как можно и как нужно переводить это понятие, я дам ниже, в разделе об особенностях моего перевода. Здесь же на материале перевода В. М. Тюленева я хочу обратить внимание на то, как поступать нельзя. Слово «*arbitrium*» встречается в 13-м «Собеседовании» 38 раз^[30]. При этом текст Иоанна Кассиана не дает никаких оснований считать, что это слово используется им в разных контекстах в разных значениях. Напротив, это философское и богословское понятие употребляется у Иоанна Кассиана именно как однозначное «техническое» понятие, указывающее на единичный акт (действие) или устойчивую активность (деятельность) человеческой воли (*voluntas*); через прилагательное «свободный» (*liberum*) это действие или эта деятельность воли характеризуются как самопроизвольные, спонтанные, совершаемые без внешнего принуждающего воздействия. Таким образом, во-первых, «*arbitrium*» — это не сама воля, а ее функция или деятельность, поэтому для смысловой адекватности необходимо, чтобы читатель в переводе видел, где Иоанн Кассиан употребляет слово «*voluntas*» («воля»), а где — «*arbitrium*»; перевод «*arbitrium*» как «воля» ведет к неизбежному смешению этих слов и тем самым к нарушению смысла. Во-вторых, какой бы вариант перевода «*arbitrium*» не был избран, это понятие необходимо передавать одинаково во всем тексте, поскольку в противном случае у читателя может создаться ошибочное представление, будто автор употребляет множество неизвестно чем отличающихся

понятий («воля», «произволение», «решение», «суждение», «выбор»), тогда как в действительности автор последовательно употребляет одно понятие в одном и том же устойчивом значении. В переводе В. М. Тюленева, к сожалению, оба только что озвученных принципа нарушены — чаще всего «arbitrium» переводится как «воля», однако в других случаях это понятие передается другими словами, в результате чего возникает малозаметная для русского читателя, но хорошо заметная при сличении перевода с латинским текстом терминологическая путаница. Для наглядности я свел в общий список все варианты передачи понятия «arbitrium», встречающиеся в переводе В. М. Тюленева[31]:

воля — 4. 1 (601:10[32]); 8. Cap.[33] (605:11)[34]; 9. 2 (606:31); 9. 4 (607:19); 9. 5 (607:22); 10.1 (607:39); 10. 2 (608:4); 10. 3 (608: 13); 10. 4 (608:25); 12. 1 (610:14–15); 12. 7 (611:43); 12.8 (612:4); 13. 5 (614:14); 14. Cap. (614:20); 14. 4 (615:22); 14. 6 (615:40); 14. 8 (616:25); 14. 9 (617:14); 18. Cap. (621:5); 18. 1 (621.9); 18. 5 (622:17)

выражение — 4. 1 (601:15)[35]

силы — 6. 4 (603:29–30)[36]

произволение — 10. Cap. (607:34); 10. 1 (607:35–36); 10. 2 (608:8); 10. 3 (608: 17–18); 11. 2 (609:9); 11. 4 (609:36); 14.8 (616:28); 18. 4 (622:4); 18. 5 (622:9)

выбор — 12. 10 (612:27)

суждение (выбор)[37] — 13. 1 (613:10–11); 13. 2 (613:30)

суждение — 14. 7 (616:10); 16. 1 (618:39)

решение — 18. 4 (621:40)

Как видно, первоначальным и наиболее излюбленным вариантом перевода «arbitrium» у В. М. Тюленева служит слово

«воля»; в середине текста он начинает использовать слово «произволение» и потом еще несколько раз возвращается к нему, иногда чередуя варианты «воля» и «произволение» даже на одной странице и в одном логически взаимосвязанном рассуждении; ближе к концу текста появляются новые варианты («выбор», «суждение», «решение»); наконец, в отдельных случаях перевод отходит совсем далеко от оригинала («выражение» и «силы»). Подобная переводческая практика очевидно вводит в заблуждение любого читателя, не имеющего желания или возможности обратиться к оригинальному латинскому тексту.

Вторым серьезным недостатком перевода В. М. Тюленева является непоследовательный и ненаучный подход к передаче библейских цитат. Такой подход не специфичен именно для этого переводчика, им грешат многие современные переводы, в которых латинский текст Библии (в особенности, если древний автор цитирует Писание по Вульгате, а не по более ранним латинским переводам) не переводится с латыни, а «замещается» текстом Синодального перевода, который в действительности нередко либо отличается от латинского текста в существенных деталях, либо вообще имеет другой смысл. В переводе В. М. Тюленева встречаются как случаи такой «автоматической» и «бездумной» замены, так и другие случаи, в которых переводчик по неким причинам все же предпочел перевести текст с латыни [\[38\]](#). Вероятно, когда несовпадение текстов (латинского и Синодального русского) совсем уж резало ему глаза, он решался перевести библейский текст сам. Такой двойственный подход может создать у русского читателя иллюзию, что во всех тех случаях, когда дан Синодальный перевод, цитируемый Иоанном Кассианом латинский текст Писания близок по смыслу к Синодальному переводу или идентичен ему. Однако это совершенно не так. Мест, в которых выделенный курсивом Синодальный перевод более или менее заметно расходится с оригинальным латинским текстом — множество. Перечислять и детально разбирать их все было бы весьма утомительно и малопродуктивно, поэтому приведу лишь

один весьма показательный пример, наглядно демонстрирующий порочность избранного переводчиком подхода:

Coll. 13. 9. 4

Тюленев. 607:12–18: Почему сказано нам: "озарите себя светом знания" (ср. Ос. 10:12), и то же говорится о Боге: *Тот, кто учит человека разумению (Пс. 93:10) и: Господь отверзает очи слепым (Пс. 145:8), или, во всяком случае, чем же служит то, что произносим мы вместе с пророком в наших молитвах: просвети очи мои, да не усну я [сном] смертным (Пс. 12:4)...*

CSEL. 373. 15–20: Quid sit quod ad nos dicitur: *illuminate uobis lumen scientiae*, et quid sit quod de deo dicitur: *qui docet hominem scientiam*; et: *dominus illuminat caecos*, uel certe quod orantes dicimus cum propheta: *illumina oculos meos, ne umquam obdormiam in mortem*.

Мой перевод: Что означает, когда нам говорится: *Просветите себя светом знания*, и что [в таком случае] значит, когда о Боге говорится: *Он научает человека знанию*, и еще: *Господь просвещает слепых*, или, наконец, когда мы сами говорим при молитве вместе с пророком: *Просвети мои глаза, чтобы я не уснул к смерти?*

Как видно на этом примере, в латинском тексте Иоанн Кассиан выстраивает не только смысловой, но и лексический параллелизм: подчеркивая употребление одних и тех же глаголов и слов как в отношении действия самого человека, так и в отношении действия Бога и Его воздействия на человека[39], он подводит читателя к выводу, что одинаковые действия могут совершаться совместно (или поочередно) благодатью Бога и человеческим свободным решением. В переводе В. М. Тюленева по причине «копирования» Синодального перевода весь внешний уровень параллелизма пропадает: слово «scientia»

передается в одном случае как «знание», а в другом как «разумение»; глагол «illumino» передается в первом случае как «озарять», во втором — как «отверзать очи» (хотя никаких «очей» в латинском тексте нет), в третьем — «просвещать». Очевидные параллели превратились в набор цитат, связь между которыми и смысл их приведения сможет уловить лишь весьма проницательный читатель.

Аналогичное явление имеет место и во многих других случаях — использование Синодального перевода разрывает тонкие смысловые связи между авторским текстом Иоанна Кассиана и текстом цитируемого им Писания. В этом отношении перевод В. М. Тюленева по ясности иногда уступает даже переводу епископа Петра (Екатериновского), где Писание цитируется по славянскому переводу, который (для Ветхого Завета) соответствует Септуагинте и поэтому в большинстве случаев достаточно близок к латинскому библейскому тексту, также опирающемуся на Септуагинту.

II. 3. 2. Ошибки перевода.

В отдельном разделе я перечислю с краткими пояснениями все ошибки, обнаруженные мной в ходе сплошного сравнения перевода В. М. Тюленева с моим переводом и с латинским оригиналом. Особо подчеркну, что речь далее идет именно об ошибках, то есть о тех случаях, в которых перевод В. М. Тюленева следует признать неверно передающим латинский оригинал. Приводимый список — это не исчерпывающая критика перевода, так как во многих других случаях я по той или иной причине не соглашался с переводческими решениями В. М. Тюленева (перевод отдельных слов и понятий, в том числе «arbitrium», «meritum», «perficio» и др.; способы передачи латинского синтаксиса, построение русских фраз и т. п.). Подробно указывать все случаи такого субъективного несогласия нет необходимости; они относятся к области переводческих вкусов и могут быть легко обнаружены при параллельном сопоставлении переводов. Не упоминаются в

списке совсем мелкие недочеты (например, пропуск или добавление при переводе отдельных маловажных слов, если при этом не меняется основной смысл фразы). Не указываются также многие случаи расхождения русского перевода и латинского текста в библейских цитатах, поскольку это отдельный недостаток перевода, о котором было сказано выше.

1) Coll. 13. 9. 2.

Тюленев. 606:30–31: ...каким образом спасение даруется нашей собственной волей...

CSEL. 372. 15–16: ...quomodo salutis summa nostro tribuatur arbitrio...

Мой перевод: ...каким образом, [с одной стороны], полное достижение спасения приписывается нашему решению...

Во-первых, в переводе пропущено слово «summa», указывающее на конечное достижение, «полноту» спасения. Во-вторых, переводчик неверно понял смысл глагола «tribuo», вероятно, поскольку решил, что «nostro arbitrio» — это аблатив в инструментальной функции (даруется — чем? посредством чего?). Однако такое управление маловероятно (в этом случае присутствовало бы как минимум указание на объект — «nobis» и т. п.). В действительности «nostro arbitrio» — это датив в типичной для глагола tribuo конструкции «относить к кому (чему) что», «приписывать кому (чему) что» [\[40\]](#).

2) Coll. 13. 9. 3

Тюленев. 607:5: ...притом что Он так останавливает нас:
Дам им сердце единое...

CSEL. 373:7: et quid sit illud quod repromittitur: ***dabo eis cor unum...***

Мой перевод: ...и что [в таком случае] значат другие слова, когда мы слышим обещание: ***Я дам им одно сердце...***

Глагол «repromitto» имеет значение «обещать», «обещать взамен», значения «останавливать» у него нет. Пассивная форма «repromittitur» = «нам обещают», т. е. Бог обещает нам. Из контекста также ясно, что речь идет об обещании Бога, а не о каком-то останавливающем предостережении.

3) Coll. 13. 9. 5

Тюленев. 607:25–30: Но чтобы очевиднее стало, что порой по природному дарованию, которое предоставлено милосердием Создателя, происходят первоначально доброй воли, которые тем не менее не могут достичь совершенства без помощи Господа...

CSEL. 374:4–8: Ut autem eidentius clareat etiam per naturae bonum, quod beneficio creatoris indultum est, nonnumquam bonarum uoluntatum prodire principia, quae tamen nisi a Domino dirigantur ad consummationem uirtutum peruenire non possunt...

Мой перевод: Но если нужно с еще большей очевидностью прояснить, что также в силу добра природы, уделенного [нам] по благодению Творца, иногда возникают начатки добрых волений, однако они не могут достичь высшего совершенства добродетелей, если им не придаст [должное] направление Господь...

В этом отрывке единственной формальной ошибкой является пропуск в переводе «uirtutum» (= «добродетелей»); данный пропуск важен, поскольку важно уточнение, о каком именно совершенстве идет речь. При этом некоторые избранные переводчиком решения, не будучи формально ошибочными, близки к смысловым ошибкам: 1) «beneficio» в контексте — отсылка к природным способностям человека, поэтому перевод «милосердием» неудачен — милосердие следует за неким проступком, тогда как тут речь идет о первичном даре Бога; 2) передача «per naturae bonum» — «по природному дарованию» неудачна, поскольку речь все же идет о «благе природы», «добре природы», «природном добре», «природном благе»; в контексте пелагианской полемики говорить о том, что у человека есть полученное от Бога «природное добро/благо» — это куда сильнее, чем говорить, что у него есть некое «природное дарование»; 3) передача «nisi a Domino dirigantur» — «без помощи Господа» не передает полный смысл этого выражения; речь идет не просто о некоей помощи Господа, а о «направляющем» или об «управляющем» воздействии Господа на «начатки добрых волей», то есть на самостоятельные добрые желания человека, возникающие в нем в силу «природного добра».

4) Coll. 13. 11. 1

Тюленев. 608:37–39: **В самом деле, многие, веря и в то и в другое и трактуя эти [утверждения] более широко, чем того требует истина...**

CSEL. 376:1–2: **Multi enim singula haec credentes ac iusto amplius asserentes...**

Мой перевод: **Причем многие, уверенные в чем-то одном из этого и защищавшие [это одно] настойчивее, чем следует...**

Выражение «singula haec» в имеющемся контексте никак не может означать «и в то и в другое», а означает «в одно или в другое» из тех двух альтернатив, которые были озвучены в предшествующей фразе[41]. «Трактуя эти утверждения более широко» — формально не ошибочно, но малопонятно. Проблему Иоанн Кассиан видит не в том, чтобы нечто «трактовать широко», а в том, чтобы чрезмерно настаивать на одной из двух крайностей.

5) Coll. 13. 11. 2

Тюленев. 609:4–8: ...что мы должны сказать о вере Закхея или о благочестии знаменитого разбойника на кресте, которые, внушив некую силу своему желанию, предварили особые призвания в Царство Небесное?

CSEL. 376:9–11: ...quid de Zachaei fide, quid de illius in cruce latronis pietate dicimus, qui desiderio suo vim quamdam regnis coelestibus inferentes, specialia vocationis monita praevenerunt?

Мой перевод: ...тогда что сказать о вере Закхея, что сказать о благочестии [благоразумного] разбойника на кресте, которые своим горячим желанием, словно неким образом употребив насилие ради Царства Небесного, предшествовали особому побуждению [Божественного] призвания?

В этом случае ошибка перевода связана с неверным пониманием контекстуального значения глагола «infero» и связанной с ним конструкции. В переводе В. М. Тюленева он понят в значении «внушать кому что» — «внушать силу желанию»; в результате этого неверного прочтения осталось лишено логической привязки выражение «regnis coelestibus», которое было произвольно отнесено переводчиком к следующей части фразы и связано со словом «призвание». В

действительности глагольная конструкция «infero vim» здесь имеет значение «прилагать силу», «употреблять насилие»; от нее логически зависит «regnis coelestibus» — «по отношению к Царству Небесному» или «ради Царства Небесного» (смысловая отсылка к Мф 11. 12, где употребляется другой глагол, но то же слово «vis»)[42].

6) Coll. 13. 12. 7

Тюленев. 611:43–44: **А то, что свободная воля в некоторой степени принадлежит человеку, со всей очевидностью показывает также книга, называемая «Пастырем»...**

CSEL. 380:25–26: **Adiacere autem homini in quamlibet partem arbitrii libertatem etiam liber ille qui dicitur Pastoris apertissime docet...**

Мой перевод: **А тому, что человеку свойственна свобода [принимать] решение в каком [ему] угодно направлении, вполне ясно учит также книга, именуемая «Пастырь»...**

Выражение «in quamlibet partem» никак не может означать «в некоторой степени». В действительности Иоанн Кассиан говорит, что человеку свойственна «libertas arbitrii» = «свобода решения», а это самое свободное решение может быть направлено (куда?) — «в какую угодно сторону». Если учитывать дальнейший контекст, в котором четко говорится о направлении к добру и к злу, речь идет о любом из этих двух направлений/сторон[43].

7) Coll. 13. 12. 10

Тюленев. 612:25–27: ...наша воля **предваряет** Бога, **сдерживающего** и с пользой **останавливающего** [нас], чтобы ознакомиться с нашим выбором.

CSEL. 381:24–26: ...et rursum deum **remorantem** atque **utiliter quodammodo subsistentem**, ut nostrum experiatur arbitrium, uoluntas praeuenit nostra.

Мой перевод: ...наша воля **предшествует** Богу, когда **Он медлит** и как бы с пользой [для нас] **останавливается** [в Своем действии], чтобы [благодаря этому] было испытано наше решение.

Ошибочность перевода В. М. Тюленева ясна из контекста: воля человека предшествует Богу (или «предваряет» Его) не тогда, когда Бог «задерживает» и «останавливает» человека (в этом случае как раз «предшествует» воля Бога), а когда Сам Бог «задерживается» и «останавливается» в Своем воздействии на человека (т. е. «задерживает благодать»), чтобы испытать решение самого человека (или «ознакомиться с выбором», хотя «ознакомиться» выглядит стилистически неудачно). Такое прочтение, в отличие от прочтения В. М. Тюленева, соответствует приводимым Иоанном Кассианом далее для иллюстрации своей мысли библейским цитатам: в них идет речь о том, что молитва (форма выражения личного свободного желания) человека **предваряет** Бога. Разумеется, молитва связана не с тем, что Бог «сдерживает» человека, а с тем, что человек чувствует ослабление благодатной связи с Богом[44].

8) Coll. 13. 12. 11

Тюленев. 612:33–37: Бог **ожидает от нас**, когда было сказано через пророка: ***и потому Господь медлит, чтобы помиловать вас (Ис. 30:18)***, и мы **ожидаем от Него**, когда говорим: ***твердо уповал я на Господа, и Он услышал вопль***

мой (Пс. 39:2) и: уповаю на спасение Твое, Господи (Пс. 118:166).

CSEL. 382. 6–10: Exspectat nos, cum dicitur per prophetam: *propterea exspectat dominus, ut misereatur uestri, et exspectatur a nobis, cum dicimus: exspectans exspectaui dominum, et respexit me; et: exspectaui salutare tuum domine.*

Мой перевод: Бог ожидает нас, поскольку через пророка говорится: *Поэтому Господь ожидает, чтобы помиловать вас, но [вместе с тем] и мы ожидаем Его, поскольку говорим: Я с ожиданием ожидал Господа, и Он взглянул на меня; и [еще]: Я ожидал Твоего спасения, Господь.*

Прежде всего, в этом отрывке нужно обратить внимание на неудачный перевод «cum» = «когда». Безусловно, «cum» имеет основное значение «когда», однако буквальный перевод этим значением по всех ситуациях приводит к такому курьезу, как здесь: «Бог ожидает от нас, когда было сказано через пророка» — синтаксически невозможная русская фраза. «Когда» в этом и похожем случаях следует понимать расширительно — «мы узнаём, что Бог ожидает, когда имеет место та ситуация, о которой сказано через пророка», или, коротко, «поскольку сказано». Второй ошибкой является не менее странное для русского языка «ожидает от нас»/«ожидаем от Него» без пояснения, чего же именно ожидают субъекты высказываний. Эта вторая ошибка напрямую связана с тем недостатком перевода В. М. Тюленева, о котором шла речь выше: использованием Синодального перевода вместо латинского текста в библейских цитатах. Если читать латинский текст, то становится ясно, что Бог не «ожидает от нас», а «ожидает нас», и мы не «ожидаем от Него», а «ожидаем Его». Латинский глагол «ожидать»/«ждать» у В. М. Тюленева оказался переведен 3 разными глаголами и одним наречием (ср. латинский и русский ряды: «exspectat — exspectat — exspectatur — exspectans exspectaui — exspectaui» и «ожидает (от нас) — медлит —

ожидаем (от Него) — твердо уповал — уповаю»); это сделало вполне ясный отрывок совершенно невразумительным[45].

9) Coll. 13. 13. 1

Тюленев. 613: 10–11: **И благодать Божия всегда так соработничает с нашим суждением (выбором), [направляя его] в лучшую сторону...**

CSEL. 382:24–25: **Et ita semper gratia Dei nostro in bonam partem cooperatur arbitrio...**

Мой перевод: **И благодать Бога всегда содействует нашему решению, [склоняющемуся] в добрую сторону...**

В этом случае речь идет не о формальной ошибке, а о предполагаемом непонимании богословской логики текста. Согласно Иоанну Кассиану, свободное решение может само направляться «в добрую сторону». Поэтому «in bonam partem» (все же для точности и единообразия лучше в «добрую», а не в «лучшую») если не синтаксически, то логически зависит от «nostro arbitrio» («нашего решения»), которое само в эту сторону движется, а благодать ему в этом движении «всегда содействует». Можно понимать «in bonam partem» и в смысле зависящего от глагола «содействовать»/«сотрудничать» наречия: благодать содействует «в добром отношении», «в хорошем смысле» то есть, не безусловно во всем, а при наличии у свободного решения самого человека стремления к добру (такое понимание, однако, менее удачно, поскольку в других случаях Иоанн Кассиан употребляет в этом тексте выражение «in partem», чтобы указать на сторону или направление, куда склоняется воля). Так что «[направляя его] в лучшую сторону» — не самый удачный перевод, затемняющий смысл текста[46].

10) Coll. 13. 13. 2

Тюленев. 613:21–23: **Ибо [спасению] разбойника, [распятого] на кресте, предшествовала его вера, поэтому не следует говорить, будто блаженное пребывание в раю было обещано ему безвозмездно...**

CSEL. 383. 10–12: **Nec enim quia illius in cruce latronis praecesserat fides, idcirco pronuntiandum est, non ei beatam commorationem paradisi gratuito esse promissam...**

Мой перевод: **Ведь нельзя утверждать, что, поскольку вера того разбойника на кресте предшествовала [благодати], по этой самой причине блаженное пребывание в раю было обещано ему [уже] не даром.**

В этом случае переводчик запутался в отрицаниях и не понял общую логику отрывка. Иоанн Кассиан говорит, что благодать всегда подается даром, а далее, приводя пример разбойника, он отмечает ровно обратное тому, что выражено в переводе В. М. Тюленева: «quia illius in cruce latronis praecesserat fides» («поскольку того разбойника на кресте предшествовала вера»), «idcirco» («по этой причине») «nec (=non) pronuntiandum est» («не надлежит высказывать») (что?) — «что не даром ему было обещано...». Снимая избыточные отрицания, получаем основную мысль — все равно можно высказывать, что даром. В переводе В. М. Тюленева «non gratuito» превратилось в свою противоположность — «безвозмездно» [\[47\]](#).

11) Coll. 13. 13. 4

Тюленев. 613:34–38: **А что сказать о том кратком исповедании и о несравненной безмерности Божественного**

воздаяния, когда (что легко увидеть) блаженный апостол, взирая на величие грядущего вознаграждения, объявил о весьма бесчисленных преследованиях его?

CSEL. 383:22–26: Et quid de hac tam breui confessione et incomparabili diuinae retributionis immensitate dicamus, cum beatus Apostolus ad illam magnitudinem futurae remunerationis aspiciens quid de illis tam innumeris persecutionibus suis pronuntiauerit, considerare perfacile sit?

Мой перевод: Да и к чему нам говорить об этом столь кратком исповедании и несравнимой безмерности Божественного воздаяния, если совсем уж легко рассмотреть [то], что произнес блаженный апостол о бесчисленных перенесенных им гонениях, взирая на величие будущего воздаяния?

Здесь переводчик не понял, что первая часть фразы относится к предыдущему рассуждению о кратком «исповедании» (= «покаянии») царя Давида и Божественном воздаянии за него. Иоанн Кассиан отмечает, что пример апостола Павла еще более легок для рассмотрения, чем пример царя Давида, поскольку апостол сам прямо сказал о несоразмерности своих страданий и Божественного воздаяния. В переводе В. М. Тюленева («когда» — «объявил») нарушена синтаксическая связь: «когда (=если) совсем легко рассмотреть» — рассмотреть что? — «то, что апостол высказал, взирая»[\[48\]](#).

12) Coll. 13. 13. 4

Тюленев. 614:5–7: ...и усилиями своими не ограничит Божественную благодать настолько, чтобы та перестала оставаться непреходящим даром.

CSEL. 384:5–6: ...*nec ita laboribus suis diuinam imminuit gratiam ut non semper gratuita perseveret.*

Мой перевод: ...никакими своими трудами она не сможет умалить Божественную благодать до такой степени, что та прекратит быть всегда получаемой даром.

Слово «*gratuita*» указывает не просто на то, что благодать — это дар, но прежде всего на то, что она даром подается людям и получается людьми. Буквально в тексте сказано — «чтобы она не всегда даром подаваемой сохранялась»; в моем переводе эта же мысль выражена более литературным языком. Перевод В. М. Тюленева «непреходящий дар» неточен и неудачен; неудачен и синтаксис («ограничит настолько» — «чтобы та перестала», нормальный русский язык, в отличие от латыни, в такой конструкции требует замены «чтобы» на «что» и будущего времени в придаточном предложении).

13) Coll. 13. 13. 4

Тюленев. 614:16–18: ...когда говорит: *во мне,—* указывает, что она, не имея ни отдыха, ни покоя, соработничала с ним, прилагающим усилия и усердствующим.

CSEL. 384:15–16: ...*cum dicit mecum, non otioso neque securo, sed laboranti ac desudanti eam cooperatam fuisse declarat.*

Мой перевод: ...когда говорит: *Со мной,* объявляет, что благодать содействовала не праздному и беспечному, но трудящемуся и усердному.

Курьезная ошибка: по-видимому, переводчик принял прилагательные в дательном падеже за наречия и отнес их к

деятельности благодати: «non otioso» = «не имея отдыха» (?!), «neque securo» = «не имея покоя»(?!)[\[49\]](#).

14) Coll. 13. 14. 2

Тюленев. 614: 37–40: **Хотя также не следует считать, что благодать Божия вовсе не сопутствовала ему; она даровала претерпевающему такую силу терпения, какой, как она знала, не имеет тот для сопротивления...**

CSEL. 385:5–10: ...**licet etiam gratia Dei non in totum illi defuisse credenda sit, quae tantam tentatori tentandi tribuit potestatem, quantam et illum resistendi noverat habere uirtutem...**

Мой перевод: **Хотя надлежит думать, что благодать Бога также не полностью оставила Иова: она предоставила искустителю власть искушать до такой степени, до какой, как она знала, Иов имел силу сопротивляться [искушению]...**

В первой части фразы переводчик зачем-то меняет глагол «оставлять» на «сопутствовать»; хотя общий смысл остается верным, нанизывание отрицаний выглядит неудачно. Далее, во второй части фразы, перевод уже полностью ошибочен: «tentator» — это «искуситель», а никак не «претерпевающий» (?!). Из-за неверного понимания ошибка и в третьей части фразы — произвольная вставка отрицания: «как она знала, не имеет» вместо корректного: «как она знала, имеет/имел»[\[50\]](#).

15) Coll. 13. 14. 6

Тюленев. 615:44–616:4: **Но как бы то ни было справедливость Господа не попустила бы искушения их,**

если бы не знала, что в них пребывает равная добродетель, по которой их можно было бы в результате беспристрастного суда счесть либо виновными, либо заслуживающими похвалы, смотря по их заслуге.

CSEL. 386:28–387:3: **Sed utique nec tentari eos iustitia domini permisisset, nisi parem in eis resistendi scisset inesse uirtutem, qua possent aequitatis iudicio in utroque merito vel rei vel laudabiles iudicari.**

Мой перевод: Разумеется, справедливость Господа не позволила бы, чтобы они подвергались искушению, если бы не знала, что им присуща достаточная [собственная] сила сопротивляться [искушению], на основании которой они могут быть судимы на суде беспристрастности, получая то или иное заслуженное воздаяние — или как виновные, или как достойные похвалы.

Переводчик не увидел в тексте слово «resistendi», зависящего от «uirtutem»: «uirtutem resistendi» = «сила сопротивления». В результате появилась странная «равная добродетель», а также абсурдная мысль, что «по добродетели» («по которой») кого-то можно счесть виновным в результате суда[51].

16) Coll. 13. 14. 9

Тюленев. 617:15–16 **...избавляет порой от напасти даже не знающего Его.**

CSEL. 388:27–28: **eripit de periculo interdum etiam nescientem.**

Мой перевод: ...и иногда избавляет от опасности даже не знающего [об этом].

В латинском тексте «nescientem» не имеет дополнения, поэтому перевод В. М. Тюленева теоретически возможен (при этом «Его» все же стоило бы выделить квадратными скобками как смысловую вставку переводчика), однако из других упоминаний в этом «Собеседовании» о «не знающих» следует, что речь все же идет не о людях, не знающих Бога, а о тех, кому Бог оказывает помощь на добродетельном пути без их ведома.

17) Coll. 13. 16. 4

Тюленев. 619:26–27: Подобным образом в случае с тем [мужем], который напрасно лежал тридцать восемь лет близ купальни, надеясь излечиться от возмущения воды, Он явил величие Своей щедрости.

CSEL. 392: 5–8: Similiter etiam in illo, qui triginta et octo annos iuxta natatoriae crepidinem frustra decumbens de aquae illius motu sperauerat medicinam, munificentiam ultroneae largitatis ostendit.

Мой перевод: Также и тому [больному], который тридцать восемь лет напрасно лежал у бортика купальни и надеялся, что лекарством [для него] станет движение находящейся в ней воды, Господь оказал благотворение по [Своей] добровольной щедрости.

Основная ошибка содержится в заключительной части фразы: не переведено слово «ultroneus», подчеркивающее, что щедрость Господа была добровольной, ничем извне не вызванной; неверно переведено слово «munificentia» (по-видимому, переводчик спутал его с «magnificentia»), которое означает не «величие», а «делание даров» = «благотворительность». В предыдущей части фразы неудачен перевод «надеясь излечиться от возмущения воды», порождающий сразу две двусмысленности: 1) «излечиться от...» в русском языке скорее указывает на болезнь («излечиться от

простуды»), чем на лекарство («излечиться от хорошего ухода» = «по причине», «вследствие», «из-за», «благодаря»); 2) деепричастный оборот формально может быть связан не только с предшествующим («который лежал... надеясь»), но и последующим подлежащим («Он явил... надеясь»). Разумеется, для знакомого с сюжетом читателя смысл фразы ясен, однако переводчику в любом случае следовало бы быть более внимательным к стилистике.

18) Coll. 13. 18. 3

Тюленев. 621:27–28: Впрочем, о том, что Бог не все прощает нам, постоянно противящимся и упрямо отказывающимся [от спасения]...

CSEL. 395:8–9: Totum uero non semper resistantibus nec perseueranter inuitis nobis a diuinitate concedi...

Мой перевод: А тому, что Божество предоставляет нам все, если только мы сами не всегда противимся и не постоянно проявляем нежелание...

В этой фразе В. М. Тюленев неудачно передал отрицание, которое относится не к «totum» и не к «concedi», а к причастным конструкциям: «non semper resistantibus» — «nec (= et non) perseueranter inuitis». Буквально: «Бог прощает/предоставляет все нам, не всегда сопротивляющимся и не постоянно нежелающим» = «если мы не всегда сопротивляемся и не постоянно не желаем» [52]. О допустимости перевода «прощает» или «предоставляет» см. в примечании к моему переводу.

19) Coll. 13. 18. 4

Тюленев. 622:5: ...чтобы сохранялось упорство в приращении добродетелей...

CSEL. 395:27: ...ut adquisitae uirtutis perseuerantia teneatur...

Мой перевод: ...чтобы соблюдалось постоянство в приобретенной добродетели...

Ошибка в переводе понятия «adquisita virtus» — это никак не «приращение добродетелей», а «[уже] приобретенная добродетель». Поскольку она может быть утрачена после приобретения, необходима помощь Бога, обеспечивающая «постоянство», «устойчивое пребывание» в ней [53].

20) Coll. 13. 18. 5

Тюленев. 622:7–8: ... Бог всего сущего *производит* все во всем...

CSEL. 395:29: ...uniuersitatis deus omnia in omnibus credendus est operari...

Мой перевод: ...Бог вселенной производит все во всех...

В переводе В. М. Тюленева слова «производит все во всем» выделены курсивом без ссылки на место Писания; при этом на предыдущей странице они уже встречались со ссылкой на 1 Кор 12. 6 [54] и были корректно переведены «производит... все во всех» [55]. Хотя само по себе выражение «omnia in omnibus» может означать как «все во всех», так и «все во всем», с учетом библейской параллели и контекста рассуждения несомненно правильным вариантом является «все во всех» [56].

Итак, в результате внимательного сличения в переводе В. М. Тюленева на 25 книжных страницах русского текста было обнаружено около [\[57\]](#) 20 серьезных ошибок, искажающих смысл латинского оригинала. Много это или мало? Если сравнивать с переводом С. В. Буланова — довольно мало, однако это все же больше, чем хотелось бы видеть в хорошем переводе. При этом почти все ошибки перевода В. М. Тюленева говорят не столько о плохом знании латинского языка, сколько либо о недостаточной теоретической (богословской) подготовке, либо о невнимательности и спешке переводчика. Эти ошибки могли бы без особых сложностей быть исправлены самим переводчиком или научным редактором перевода, если бы те нашли время при подготовке издания повторно сличить перевод с латинским оригиналом, а также заглянуть в имеющиеся переводы на иностранные языки и обдумать смысловые расхождения между ними и русским переводом. Безусловно, читая перевод В. М. Тюленева, русский читатель получит гораздо более адекватное представление о 13-м «Собеседовании» Иоанна Кассиана, чем из неполного перевода епископа Петра (Екатериновского) или неточного перевода С. В. Буланова. Однако указанные выше общие недостатки перевода В. М. Тюленева и выявленные в его переводе конкретные ошибки делают оправданной и осмысленной проведенную мной работу по подготовке нового перевода.

III. Мой перевод

Фундаментальным принципом, которым я руководствуюсь как в этом, так и во многих других своих переводах, является требование сематической полноты и эквивалентности, в соответствии с которым в переводе должны быть в максимально достижимой степени отражены все смыслы, содержащиеся в оригинальном тексте. Поскольку языковые узусы и области значений слов никогда не совпадают полностью, семантическая эквивалентность не тождественна дословности и буквальности в том смысле, в каком они обычно понимаются: даже вполне буквально и дословно переведенный текст может в одних

случаях быть непонятен по причине неудачного использования переводчиком языковых средств, а в других — вызывать в сознании читателя совсем не те смыслы, которые содержатся в оригинале. Поэтому переводческий идеал в моем представлении сводится к тому, чтобы перевод точно передавал выраженные в оригинале смысловые связи с использованием языковых средств, приближенных к средствам оригинального языка в той мере, в какой это можно сделать без нарушения естественности и понятности текста на языке перевода. На практике это означает, что для действительной, а не мнимой точности перевода далеко не всегда нужно имитировать латинский синтаксис или повторять оригинал слово в слово. Иногда требуется делать ровно обратное: разбивать сложные предложения на более простые; выстраивать логические связи между частями предложения теми средствами, которые нормативны для языка перевода, а не для языка оригинала; передавать одни части речи другими; добавлять поясняющие и раскрывающие внутритекстовые связи вставки; оговаривать возможные двусмысленности и сложности в примечаниях. Однако эти и другие формальные отклонения от оригинала не должны быть произвольными, а должны служить задаче точной и полной передачи исходного смысла. Недопустимо «додумывать» и «передумывать» текст за автора в неоправданном стремлении сделать перевод «лучше» оригинала; лучший перевод «хорош» ровно настолько, насколько хорош оригинал и верно передает его достоинства и недостатки. Задача любого переводчика — найти золотую середину между буквой текста и его духом; эту задачу я и стремлюсь по мере сил решать в каждом переводе.

Цели соблюдения сематической эквивалентности в моем переводе, помимо конкретных технических приемов, служит решение полностью отказаться от использования Синодального перевода при передаче библейских текстов. Как и многие другие латинские авторы, Иоанн Кассиан не обращался к еврейскому тексту Ветхого Завета; греческий язык он знал и иногда обращался к греческим рукописям Септуагинты и Нового Завета,

однако и в этих случаях он все равно опирался также на уже существовавшие латинские переводы (ему были доступны и доиеронимовы версии, и иеронимова Вульгата). Иоанн Кассиан видел те смыслы библейского текста, которые заложены в латинском тексте Библии, поэтому и читатель в русском переводе должен видеть те же смыслы, а вовсе не те смыслы, которые увидели в библейском тексте создатели Синодального (или славянского) перевода. Безусловно, прямой перевод библейского текста с латыни приводит к тому, что привычные цитаты становятся неузнаваемыми, а некоторые отрывки выглядят странно и не слишком вразумительно. Однако именно так, несколько странно, и выглядел латинский текст Библии до Иеронима (а во многом и после), поскольку древние переводчики стремились механически передать букву оригинала, оставляя самому читателю доискиваться его смысла. Думаю, современному читателю тоже будет полезно не в сотый раз перечитывать привычные слова Синодального перевода, а попытаться взглянуть на библейский текст с новой точки зрения, не заменяющей, а дополняющей привычную.

Еще одним принципиально важным средством достижения семантической эквивалентности является внимательная передача устойчивой и специально-богословской терминологии. Если в случае случайно-риторических и иллюстративных слов допустима некоторая переводческая вольность, то идейно нагруженные понятия должны передаваться по возможности единообразно во всех случаях их употребления автором. Разумеется, полный идеал здесь недостижим и язык иногда требует вариативности, однако лучше избегать ее везде, где это возможно.

Это краткое обоснование и объяснение своего переводческого подхода я завершу обзором выбранных мной вариантов передачи некоторых важных понятий и слов, встречающихся в 13-м Собеседовании.

1. «arbitrium». Вопрос о том, как следует передавать по-русски понятие «arbitrium» давно уже является предметом разногласий; в переводах встречаются самые разные варианты (они были приведены выше при рассмотрении перевода В. М. Тюленева, который решил использовать в разной мере все или почти все известные). Система понятий, которую христианские авторы, в том числе и Иоанн Кассиан, использовали при обсуждении вопроса о свободе воли, восходит к античной философии. И в грекоязычной, и в латиноязычной античной философии различаются сама воля (*voluntas*) и ее акт, в котором она совершает выбор между некими возможностями, в том числе избирает добро или зло. Этот акт (в единстве с его результатом) и называется «arbitrium». С учетом этого следует признать неудачным и нежелательным упрощением перевод «arbitrium» как «воля». В своих переводах я всегда передаю «arbitrium» словом «решение». Такой перевод — не мое личное изобретение [\[58\]](#), однако у других переводчиков он встречается сравнительно редко. Мне он кажется наиболее предпочтительным, поскольку в нем выражено, что речь идет о конкретном акте воли, ее самоопределении в конкретной ситуации; разумеется, «решение» здесь нужно понимать не в смысле формального единичного внешнего вывода или результата («решение задачи», «судебное решение»), а как процесс, в смысле решимости и решительности, готовности выбрать нечто и действовать в соответствии с этим выбором. Слово «выбор» также часто используется для передачи «arbitrium»; я считаю этот вариант перевода вполне допустимым и в значительной мере передающим смысл оригинального латинского понятия, однако в латинском «arbitrium» все же подчеркивается факт не самого по себе выбора между альтернативами, а факт решительности, определенности, права выносить решение. Другим распространенным вариантом перевода «arbitrium» является слово «произволение»; в переводах XIX в. обычно использовалось именно оно. К сожалению, из современного повседневного русского языка оно пропало (остались лишь «произвол» и «произвольный», имеющие уже несколько иные смысловые оттенки), поэтому его

использование сразу архаизирует перевод, требует пояснений и неподготовленного читателя может ввести в заблуждение. Однако в целом и этот вариант я считаю допустимым. Третий допустимый вариант — «суждение»; он не очень удачен, поскольку в русском языке понятие «суждение» имеет оттенок чего-то теоретического, какого-то экспертного мнения, которое может быть никак не связано с практической деятельностью выносящего суждение субъекта; кроме того, суждение обычно соотносится с разумом, а не с волей. Но при правильном понимании и такой перевод допустим. Таким образом, среди распространенных вариантов перевода есть четыре допустимых («решение», «выбор», «произволение», «суждение») и один недопустимый («воля»). Каждый из допустимых вариантов подчеркивает какой-то один аспект в «arbitrium», оставляя в тени другие. Поскольку понятие «решение» мне кажется самым широким из них, способным вместить больше дополнительных смыслов, я предпочитаю пользоваться им, а поскольку необходимо четко выразить в переводе, что в оригинале везде используется одно понятие, я считаю неправильным использовать эти понятия попеременно при переводе одного текста. Несомненным преимуществом принципа единообразия является то, что русскоязычный читатель сможет легко увидеть, где именно в оригинале используется понятие «arbitrium», и, если он предпочитает другой вариант перевода, сможет без труда заменить в моем переводе слово «решение» на более близкое и понятное для него — «выбор», «произволение» или «суждение».

2. «perficio»/«perfectio». Перевод на русский язык слова «perfectio» не вызывает сложностей — у христианских авторов это слово означает «совершенство» и указывает на конечное достижений некой (благой) цели, на ту точку, в которой нечто (например, добродетель целомудрия) достигает своей желаемой полноты. Однако значительные сложности вызывает перевод глагола «perficio», который выражает ту же идею, но указывает не на уже достигнутую цель, а на ведущий к ней процесс. Наиболее очевидный перевод — «совершать» — малоудачен и

вводит в заблуждение, поскольку в современном русском языке «совершать» означает просто «делать», а не «приводить к совершенству», хотя внешняя формальная связь между «совершать» и «совершенство» имеется. Можно было бы использовать форму «усовершеншать», чтобы подчеркнуть особый смысл, но она выглядит слишком экзотично; форма «совершенствоваться» требует дополнения, поэтому подходит далеко не для всех контекстов. Чтобы передать тот смысл «совершенства» и «завершения», а не просто «совершения»/«делания», который Иоанн Кассиан вкладывает в глагол «perficio» я использовал в переводе варианты «привести к совершенству» и «довести до [успешного] завершения». Лишь в цитате Флп 2. 13, которую Иоанн Кассиан в 13-м Собеседовании приводит три раза, я передаю «perficere» как «совершение», поскольку сам по себе этот библейский текст может быть понят и в смысле «совершение-делание» и в смысле «совершение-доведение до совершенства/завершения».

3. «gratia Dei». Я предпочитаю везде переводить это устойчивое выражение не привычными словами «благодать Божия», а «благодать Бога», чтобы тем самым подчеркнуть разницу раннехристианского (в т. ч. патристического) и более позднего (схоластического и богословского) представления о благодати. Для древних авторов благодать — это не столько некий самостоятельно существующий дар Бога человеку, который человек может неким образом «приобретать» и «накапливать», сколько деятельность Бога, устойчивое любящее и милующее отношение Бога к человеку, проявляющееся в самых различных формах.

4. «meritum». В схоластический период это слово приобрело устойчивое значение «заслуга», то есть нечто, что имеет сам человек и за что он получает вознаграждение. Такое значение слово «meritum» может в некоторых контекстах иметь и у древних авторов, однако нередко оно употребляется в несколько другом смысле — не как указание на то, что человек

имеет сам («заслуга»), а как указание на то, что ему дается «по заслугам» — то есть на заслуженное вознаграждение или заслуженное воздаяние. Я использую оба варианта перевода в зависимости от контекста.

5. «pietas [Dei]». Слово «pietas», применительно к людям обычно переводимое как «благочестие», не может так переводиться применительно к Богу. В тексте Иоанна Кассиана оно указывает на неизменно благожелательное и милостивое отношение Бога к человеку, причем в самом широком смысле. Наиболее подходящим для передачи этого смысла современным русским словом мне кажется слово «доброта» (в отличие от «благости», «доброта» выражает не только внутреннее состояние, но и обращенное вовне отношение), которое я и использую во всех случаях (оно используется также в переводе В. М. Тюленева, однако он передает «pietas» и другими русскими словами).

6. «praevenio». Значение этого слова в тексте Иоанна Кассиана вполне ясно из контекста: оно всегда означает «предшествовать» (что-то предшествует чему-то). Однако при переводе некоторых библейских цитат использование слова «предшествовать» выглядит неудачно (например, «моя молитва будет предшествовать Тебе»). Поэтому в библейских цитатах я использую синоним «предварять», хотя и выглядящий архаично, однако понятный ввиду сохранившегося в современном русском языке прилагательного «предварительный».

7. «operor»/«cooperor». В этом случае разница языковых узусов заставляет использовать разные русские средства перевода. Глагол «operor», который в латыни может иметь прямое дополнение (в отличие от русских глаголов «работать», «трудиться», «действовать») я перевожу либо как «делать», либо как «производить» (в Флп 2. 13 и контекстуально связанных с этой цитатой случаях), либо иным контекстуально подходящим образом. Глагол «cooperor» я передаю

максимально близко к латыни, сохраняя управление косвенным объектом, а не предложной конструкцией: благодать «содействует» решению (вместо других возможных вариантов, которые я также считаю допустимыми: благодать взаимодействует с решением, благодать действует вместе с решением, благодать сотрудничает с решением и т. п.). Замечу, что именно последний глагол дает формальные основания для утверждения о наличии у Иоанна Кассиана учения о «синергии» Бога и человека: параллельное греческому понятию «συνεργία» латинское понятие «cooperatio» в 13-м Собеседовании не встречается [59], однако дважды употребляемый в 13-м Собеседовании глагол «cooperor» соответствует по структуре и значению греческому глаголу «συνεργέω».

БИБЛИОГРАФИЯ

Издания оригинального текста [60]

Cuyck. 1578 = D. Ioannis Cassiani Eremitae Monasticarum Institutionum libri III; De Capitalibus vitiis libri VIII; Collationes SS. Patrum XXIII; De verbi Incarnatione libri VII / Opera et studio Henrici Cuyckii. Antverpiae: Ex officina Christophori Plantini Architypographi, 1578.

Chacon. 1588 = Ioannis Cassiani Eremitae De institutis renuntiantium libri 12. Collationes Sanctorum Patrum

XXIV / [Studio Petri Ciacconii]. Romae: Ex typographia Vaticana, 1588.

Gazet. 1616 = *Ioannis Cassiani Presbyteri...* Opera Omnia / Nouissime recognita, repurgata, et notis amplissimis illustrata... studio et opera D. Alardi Gazaei. Duaci: Ex typographia Baltazaris Belleri, 1616.

PL. Vol. 49 = *Joannis Cassiani Opera Omnia* // Patrologia Latina / Ed. J.-P. Migne. Parisiis, 1846. Vol. 49. [Издание в «Латинской патрологии» Ж.-П. Миня; оно повторяет издание, выпущенное в 1616 г. А. Газе, которое, в свою очередь, объединяет материал 2 изданий XVI в., подготовленных Х. ван Кёйком и Педро Чаконом. Поскольку издания ван Кёйка и Чакона готовились по отдельным доступным им рукописям, результат их механического объединения в издании Газе содержит много неудачных и ошибочных чтений.]

Petschnig. 1886 = *Iohannis Cassiani Opera* / Recensuit et commentario critico instruxit Michael Petschnig. Windobonae: Apud C. Geroldi Filium Bibliopolam Academiae, 1886. Pars 2: Collationes XXVIII. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum; 13). [Первое и единственное критическое издание, лежащее в основе последующих изданий и большинства переводов.]

Puchery. 1958 = *Jean Cassien. Conférences VIII–XVII* / Introduction, texte latin, traduction et notes E. Pichery. Paris: Les Editions du Cerf, 1955. (Sources Chrétiennes; 54) [Издание в серии «Sources Chrétiennes» с параллельным французским переводом; латинский текст повторяет издание М. Петшнига, но без критического аппарата; имеются немногочисленные примечания переводчика]

Kreuz. 2004 = *Iohannis Cassiani Opera* / Recensuit et commentario critico instruxit Michael Petschnig; editio altero

supplementis aucta curante Gottfried Kreuz. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2004. Vol. 2: Collationes XXIII. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum; 13). [Репринтная перепечатка критического издания 1886 г.; составленные Г. Кройцем исправления и дополнения к научному аппарату даны как приложения после основного текста, в котором ссылки на информацию в приложениях отмечены звездочками на полях.]

Переводы [\[61\]](#)

На английский язык

Gibson. 1894 = *John Cassian.* The Conferences / Translated by B. G. S. Gibson // A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. Ser. 2. New York: The Christian Literature Company, 1894. Vol. 9. P. 291–545.

Ramsey. 1997 = *John Cassian.* The Conferences / Translated and annotated by B. Ramsey. New York: Newman Press, 1997. (Ancient Christian Writers)

На французский язык

Puchery. 1958 = *Jean Cassien.* Conférences VIII–XVII / Introduction, texte latin, traduction et notes E. Pichery. Paris: Les Editions du Cerf, 1955. (Sources Chrétiennes; 54)

На немецкий язык

Abt. 1879 = Johannes Cassianus. Vierundzwanzig Unterredungen mit den Vätern / Aus dem Urtexte übersetzt von Antonius Abt // Sämtliche Schriften des ehrwürdigen Johannes Cassianus. Kempten, 1879. (Bibliothek der Kirchenväter. Ser. 1; 68).

Johannes Cassian. Unterredungen mit den Vätern — Collationes Patrum / Übersetzt und erläutert von G. Ziegler. Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag, 2014. Teil 2: Collationes XI–XVII. (Quellen der Spiritualität, Bd. 9)[62].

На итальянский язык

Dattrino. 2000 = Giovanni Cassiano. Conferenze ai monaci (XI–XXIV) / Traduzione e noti a cura di Lorenzo Dattrino. Roma: Città Nuova, 2000. (Testi patristici).

На русский язык

Петр (Екатериновский), еп. 1892 = Писания преподобного отца Иоанна Кассиана Римлянина / Перевод с латинского епископа Петра [(Екатериновского)]. Москва, 1877; 1892².

Тюленев. 2020 = Иоанн Кассиан Римлянин, прп. Собеседования / Пер.: В. М. Тюленев и др. / Он же. Творения догматико-полемические и аскетические. М.: Сибирская благовонница, 2020.

Буланов. 2022 = Иоанн Кассиан. Собеседование 13 / Пер.: С. В. Буланов. СПб., 2022[63].

Исследовательская литература [\[64\]](#)

Casiday A. M. C. Tradition and Theology in St John Cassian. Oxford: Oxford University Press, 2007

Chadwick O. John Cassian: A Study in Primitive Monasticism. Cambridge: At the University Press, 1950

Delmulle J. Prosper d'Aquitaine contre Jean Cassien: Le Contra Collatorem, l'appel à Rome du parti augustinien dans la querelle postpélagienne. Barcelona; Roma: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2018. (Textes et Études du Moyen Âge, 91)

Hoch A. Lehre des Johannes Cassianus von Natur und Gnade: Ein Beitrag zur Geschichte des Gnadenstreits im 5. Jahrhundert. Freiburg im Breisgau: Herder, 1895

Laugier J. Saint Jean Cassien et sa doctrine sur la grace. Lyon: E. Vitte, 1908

Macqueen D. J. John Cassian on Grace and Free Will: With Particular Reference to Institutio XII and Collatio XIII // Recherches de théologie ancienne et médiévale. 1977. Vol. 44. P. 5–28

Ogliari D. The Conciliation of Grace and Free Will: Cassian's «Conlatio» 13 Revisited // *Augustiniana*. 2000. Vol. 50. P. 141–173

Ogliari D. *Gratia et Certamen: The Relationship between Grace and Free Will in the Discussion of Augustine with the So-called Semipelagians*. Leuven: Peeters, 2003

Ramsey B. John Cassian and Augustine // *Grace for Grace: The Debates after Augustine and Pelagius* / Ed. A. Y. Hwang, B. J. Matz, A. Casiday. Washington: Catholic University of America Press, 2014. P. 114–130

Weaver R. H. *Divine Grace and Human Agency: A Study of the Semi-Pelagian Controversy*. Macon: Mercer University Press, 1996 (русский перевод: *Уивер Р. Х.* Божественная благодать и человеческое действие: Исследование полупелагианских споров / Пер.: А. В. Кырлежев, ред.: А. Р. Фокин. М., 2006)

Захаров Г. Е. Рец. на кн.: Delmulle J. Prosper d'Aquitaine contre Jean Cassien // *Вестник ПСТГУ. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви*. 2020. Вып. 96. С. 163–166

Смирнов Д. В. Пелагианство // *Православная энциклопедия*. М., 2019. Т. 55. С. 224–258

[2] Анализ 13-го Собеседования предлагается в исследованиях, посвященных истории позднего этапа пелагианских споров (см.: *Weaver*. 1996. P. 71–116 [русский перевод.: *Уивер*. 2006. С. 94–146]; *Ogliari*. 2003. P. 133–153), в некоторых общих работах об Иоанне Кассиане и его богословских взглядах (например, см.: *Hoch*. 1894; *Laugier*. 1908; *Chadwick*. 1950. P. 109–138; *Casiday*. 2007. P. 72–118), а также в специально посвященных этому Собеседованию статьях (например, см.: *Macqueen*. 1977; *Ogliari*. 2000; *Ramsey*. 2014).

[3] Изложение общего хода споров и их идейного содержания см. в моей статье «Пелагианство» (*Смирнов*. 2019).

[4] Многие (но далеко не все) исследователи считают (обзор позиций см.: *Ogliari*. 2003. P. 133–135. *Not.* 196–198), что в 13-м Собеседовании, предположительно написанном в 427 г., Иоанн Кассиан реагирует на содержание трактата Августина «Об упреке и благодати» (*De correptione et gratia*; написан в 426/7 г.). Не углубляясь в обсуждение не имеющего однозначного решения вопроса о том, было ли 13-е Собеседование действительно написано в 427 г., или же несколькими годами раньше, я хочу лишь отметить, что не могу согласиться с озвученной точкой зрения и склонен думать, что Иоанн Кассиан не знал сочинения «Об упреке и благодати». Если бы он знал это сочинение, во многих ключевых моментах противоречащее его убеждениям, его критика августинизма была бы гораздо более детальной, точной и жесткой. Хотя Иоанн Кассиан мог знать некоторые более ранние антипелагианские труды Августина, посвященные теме соотношения свободы и благодати, однозначно доказать это невозможно. Я также не согласен с тем, что мягкость и расплывчатость формулировок Иоанна Кассиана следует объяснять его уважением к авторитету блж. Августина, а не плохой осведомленностью о содержании созданной последним антипелагианской литературы. Иоанну Кассиану не нужно было бы смягчать высказывания Августина, если бы он их знал; напротив, для успеха полемики требовалось представить мнения оппонента в их наиболее радикальной форме, тогда как из уважения к Августину в этом случае было бы достаточно лишь не называть его имени.

[5] Дополнительно замечу, что в 13-м Собеседовании Иоанн Кассиан вообще не касается весьма важного для Августина с самого начала пелагианских споров вопроса об участии некрещеных младенцев; он ничего не говорит о предопределении и вообще не употребляет это слово; лишь вскользь затрагивается тема греха: встречается выражение «первородный грех», однако не раскрываются все последствия этого греха для человека.

[6] В статье «Пелагианство» я отмечал, что Иоанн Кассиан, как и блж. Августин, «считал благодать Божию необходимой для спасения реальной силой, внутренне воздействующей на человека» (Смирнов. 2019. С. 250). Этот тезис верен в том смысле, что у Иоанна Кассиана можно найти отдельные высказывания, близкие к тому представлению о благодати, которое развивал блж. Августин, однако в целом их подход к учению о благодати все же значительно различается.

[7] Одной из последних по времени и наиболее обстоятельных попыток такого исследования является монография Ж. Дельмюля (*Delmulle*. 2018); хотя выводы автора не во всем бесспорны (ср. рецензию: Захаров. 2020), ее внимательное изучение может служить хорошим общим введением в проблематику полемики Иоанна Кассиана и Проспера Аквитанского; в ней же можно найти исчерпывающую библиографию предшествующих публикаций по этому вопросу.

[8] См.: *Суук*. 1578. Р. 232–275.

[9] См.: *Chacon*. 1588. Р. 719–738.

[10] См.: *Gazet*. 1616 = PL. Vol. 49.

[11] См.: *Puchery*. 1958. Р. 149–151. Not. 1; Р. 162. Not. 1; Р. 164. Not. 1; Р. 165–166. Not. 1; Р. 178. Not. 1.

[12] *Петр (Екатериновский)*, *еп.* 1892. Первое издание этого собрания трудов Иоанна Кассиана вышло в 1877 г., однако перевод 13-го Собеседования (как и нескольких других) был, судя по всему, сделан епископом Петром гораздо раньше, в период обучения в Московской Духовной Академии, так как текст этого перевода (с мелкими

отличиями) в 1844 г. был без указания имени переводчика опубликован в журнале «Христианское чтение» под заглавием «Собеседование с Аввою Херемоном о том, как благодать Божия содействует совершению добрых дел» (Христианское чтение. 1844. № 3. С. 299–332).

[13] Тюленев. 2020.

[14] Буланов. 2022.

[15] Перевод епископа Петра рассматривается в «Предисловии переводчиков», предпосланном переводу С. В. Буланова; критике перевода С. В. Буланова посвящена заметка Р. Багрова и П. Пашкова, опубликованная в сообществе ВК «Ἀλήθεια» (интернет-публикация: *Багров, Пашков*. 2013).

[16] Два дополнительных примера см. ниже, в разделе, посвященном ошибкам перевода В. М. Тюленева, в примечаниях к № 15 (Coll. 13. 14. 6; пропущено предложение целиком) и № 18 (Coll. 13. 18. 3; пропущена часть фразы).

[17] В «Предисловии переводчиков», предпосланном переводу С. В. Буланова, приводятся 5 примеров неточности перевода епископа Петра; все они действительно демонстрируют его стремление делать сокращения и заменять части фраз сокращающими пересказами, однако я не могу согласиться, что в них видно намеренное устранение неких спорных взглядов. Так, в 1-м примере основная мысль передана верно (но сокращено важное дополнение к ней); во 2-м примере перевод очень приблизительный и не вполне удачный, но вряд ли тенденциозный; в 3-м примере имеются только сокращения, смысл рассуждения передан правильно; 4-й пример действительно может свидетельствовать о некой предвзятости (искажено высказывание о том, что Закхей и разбойник в своем желании как бы «силой взяли» Царство Небесное — желание заменено на «веру», а «взятие силой» удалено); в 5-м примере и епископ Петр и его критики неверно переводят выражение «*summa salutis*» — «сила спасения» (епископ Петр) или «главная доля в нашем спасении» (критики), тогда как в действительности речь идет о «полном достижении спасения»,

«полноте спасения»; перевод «сила» выглядит весьма странно (возможно, это ошибка набора вместо «суть спасения»?).

[18] Примеры см. ниже, в примечаниях к рассмотрению ошибок перевода В. М. Тюленева.

[19] См.: *Петр (Екатериновский), ep.* 1892. С. 401–402.

[20] Там же. С. 406 = Coll. 13. 7. 1 (в оригинале речь идет о воле, а не о расположении).

[21] Там же. С. 407 = Coll. 13. 8. 4 (в оригинале речь идет о воле, а не о расположении).

[22] Там же. С. 408 = Coll. 13. 9. 4 (весьма вольный перевод, однако он не смягчает, а скорее даже усиливает предполагаемую «пелагианскую» тенденцию высказывания)

[23] Там же. С. 408 = Coll. 13. 9. 5 (в оригинале речь идет о волениях и о «природном благе»).

[24] Там же. С. 412 = Coll. 13. 12. 7.

[25] Приведу лишь один характерный пример: в Coll. 13. 12. 12 приводится цитата Ис 66. 14, полностью отличающаяся от той цитаты, которую приводит Иоанн Кассиан (епископ Петр взял неверное указание цитаты из PL, не позаботившись сопоставить латинский текст двух отрывков; см.: *Петр (Екатериновский), ep.* 1892. С. 413).

[26] Он почти полный, однако в нем все же есть пропуски: так, пропущен весь отрывок Coll. 13. 14. 2, вместо которого в текст ошибочно помещена фраза совсем из другого места («Итак, не подлежит сомнению, что все семена добродетелей естественным образом насажены в душе по милости Творца» = Coll. 13. 12. 7); кроме того, в тексте иногда пропускаются библейские цитаты; в отдельных случаях текст цитат искажается (либо дается более пространный текст, чем у Иоанна Кассиана, либо вообще неверный, то есть взятый из другого места Библии).

[27] Я согласен с теми указаниями на 3 случая ошибочного перевода, которые были сделаны рецензентами (см.: *Багров, Паишков. 2023*); примеры полностью неверного перевода можно было бы значительно умножить, но я не вижу в этом практического смысла, поскольку весь перевод в целом является непрофессиональным и некачественным.

[28] Причем, как видно из сопоставления, даже не нового (*Ramsey. 1997*), а старого (*Gibson. 1894*), также не самого удачного.

[29] Скорее можно говорить о необоснованных дополнениях: в переводе несколько раз встречаются заголовки-врезки с оборкой основным текстом (*Тюленев. 2020. С. 600*: «Начало доброй воли — в Боге»; *С. 605*: «Как Бог слышит наши молитвы»; *С. 606*: «Действие промысла Божиего на душу»; *С. 609*: «Благодать Божия и свободная воля человека»; *С. 611*: «Семена добродетелей и их возрастание»; *С. 614*: «Дарственный характер благодати»; *С. 621*: «Разнообразие спасительного действия Промысла Божия»). Неясно, кому принадлежат эти вставки, переводчику или редактору, однако читатель может счесть их принадлежащими самому Иоанну Кассиану, тогда как в действительности они не относятся к его тексту и в латинском оригинале их нет.

[30] В том числе 4 раза — в кратко передающих содержание глав заглавиях, которые могут не принадлежать самому Иоанну Кассиану.

[31] Варианты приводятся в порядке их первого появления в переводе.

[32] Здесь и далее в ссылках на перевод В. М. Тюленева цифра перед двоеточием указывает страницу русского издания, цифра после двоеточия — номер строки (строк).

[33] Обозначение заголовков глав; в критическом издании и в моем переводе они помещены перед текстом, в переводе В. М. Тюленева — инкорпорированы в текст.

[34] Выражение «*libertas arbitrii*» передано как «свободная воля».

[35] Слова «liberae uoluntatis arbitrio» переданы как «выражение свободной воли».

[36] Слова «neque... pro nostro arbitrio retentamus» переданы как «не в наших силах выдержать».

[37] Именно так, за одним вариантом перевода почему-то следует второй в скобках.

[38] Это можно «опознать» благодаря тому, что в таких случаях библейский текст не выделяется курсивом, как в случаях использования Синодального перевода, а дается шрифтом обычного начертания в кавычках. С методологической точки зрения эта практика также совершенно неверная — курсивом следует выделять все места, где древний автор цитирует библейский текст в том виде, в каком он сам его знал, а вовсе не действительные или мнимые случаи близости библейского текста автора к тексту Синодального перевода.

[39] Этот прием используется не только в этом, но и во многих других предлагаемых Иоанном Кассианом сопоставлениях, поэтому неточный перевод библейских цитат делает менее понятными и их.

[40] Французский (более вольный) и английский (более буквальный) переводы согласны с предлагаемой мной интерпретацией: «...on fait honneur au libre arbitre de toute l'œuvre du salut...» (*Pichery*. 1958. P. 159); «...how the sum of salvation is attributed to our will...» (*Ramsey*. 1997. P. 474). В русских переводах епископа Петра и С. В. Буланова тот же пропуск слова «summa» и та же неточная интерпретация, что и в переводе В. М. Тюленева: «...как это спасение принадлежит и нашему произволению...» (*Петр (Екатериновский), ep.* 1892. С. 408); «...спасение относится к нашей собственной воле...» (*Буланов*. 2022).

[41] Во французском и в английском переводах фраза передана корректно: «Bon nombre s'attachent à l'une ou à l'autre alternative; et, dépassant dans leurs affirmations la juste mesure...» (*Pichery*. 1958. P. 162); «For many who hold to one of these alternatives and assert it more freely than is right» (*Ramsey*. 1997. P. 476). В русском переводе епископа Петра (Екатериновского) фраза дается в сокращенном вольном

пересказе: «Многие, решая сей вопрос, преступили границы» (*Петр (Екатериновский), ep. 1892. С. 409*). В русском переводе С.В. Буланова («Ведь многие, верящие в каждое из этих положений, извлекают из них более, чем требует праведность» — *Буланов. 2022*) первая часть фразы передана предельно буквально и потому неясно (многие, верящие в каждое из них вместе, или многие, верящие одни в одно, а другие в другое?), а вторая передана ошибочно: (глагола «извлекать» в тексте нет).

[42] Предлагаемое корректное понимание отрывка присутствует также во французском (*Pichery. 1958. P. 162*), английском (*Ramsey. 1997. P. 477*), немецком (*Abt. 1879. S. 73*) переводах. В русском переводе епископа Петра фраза дается в сокращенном вольном пересказе, передающем лишь ее общий смысл (впрочем, корректно): «... вера Закхея и разбойника, покаявшегося на кресте, предварила их частное призвание» (*Петр (Екатериновский), ep. 1892. С. 410*). Русский перевод С. В. Буланова также чрезмерно вольный: «...то как насчет веры Закхея, или что мы скажем о благочестии разбойника на кресте, которые некоторым усилием вошли в Царство Небесное, хотя и не были призваны?» (*Буланов. 2022*; переводчик верно увидел евангельскую отсылку, однако лишь приблизительно передал вторую часть фразы — речь не о том, что они вообще не были призваны, так как по меньшей мере Закхей был призван, а о том, что личная воля предшествовала призванию).

[43] Отрывок корректно передается во французском переводе: «... l'homme possède la liberté de pencher, soit d'un côté, soit de l'autre» (*Pichery. 1958. P. 167*). Напротив, английский перевод столь близок к неверному переводу В. М. Тюленева, что можно даже предположить зависимость его перевода от английского перевода в данном конкретном случае: «...freedom of will is at a human being's disposal to a certain degree» (*Ramsey. 1997. P. 480*). В русском переводе С. В. Буланова отрывок передан иначе, чем у В. М. Тюленева, однако также весьма неточно: «И что свобода воли принадлежит человеку полностью...» (*Буланов. 2022*). Русский перевод епископа Петра верен по общему смыслу, но не вполне буквален: «...человек может пристать

к какой угодно ему стороне...» (*Петр (Екатериновский), ep. 1892. С. 412*).

[44] Французский (вольный) и английский (более буквальный) перевод содержат предлагаемую мной интерпретацию (см.: *Pichery. 1958. Р. 167; Ramsey. 1997. Р. 480*). Русский перевод епископа Петра пересказывает основную мысль в лаконичной (но верной по смыслу) фразе: «...последствует за нашей волею» (*Петр (Екатериновский), ep. 1892. С. 412*). В переводе С. В. Буланова часть латинского текста передана правильно, а часть заменена домыслами переводчика, не имеющими основания в тексте (в цитате вычеркнуты): «Господь ~~милосердно и благотворно действует таким образом~~, чтобы наша воля могла быть испытана. Наша воля предшествует ей [? — вероятно, милости Бога, о которой была речь выше, но согласование неудачное, да и в латинском тексте речь идет о Самом Боге]» (*Буланов. 2022*).

[45] Французский и английский перевод содержат предлагаемую мной интерпретацию (см.: *Pichery. 1958. Р. 167; Ramsey. 1997. Р. 481*). Русский перевод епископа Петра вполне корректен в основной части фразы «Бог нас ожидает, ибо говорится... и мы Его ожидаем, ибо говорится...» (*Петр (Екатериновский), ep. 1892. С. 412–413*; при этом одна цитата пропущена, две оставшиеся даются в славянском переводе, поэтому соответствие между текстом и цитатами также частично нарушено). В переводе С. В. Буланова в первой части фразы приведена неверная цитата: «Он ждет нас, как сказано у пророка: "Он помилует тебя, по голосу вопля твоего, и как только услышит его, ответит тебе" (Ис.30:19)» (*Буланов. 2022*; должен быть текст Ис 30. 18), а вторая часть с 2 цитатами вообще отсутствует.

[46] Переводчики предлагают разные прочтения этого важного, но сложного в своей лаконичности отрывка. Французский перевод: «И благодать Бога всегда сотрудничает ради блага с нашим свободным решением» (*Ainsi la grâce de Dieu coopère toujours pour le bien avec notre libre arbitre — Pichery. 1958. Р. 168*). Английский перевод: «И благодать Бога всегда трудится вместе с нашей волей ради блага» (*And so the grace of God always works together with our will on behalf of the good — Ramsey. 1997. Р. 481*). Русский перевод епископа Петра:

«Благодать Божия всегда направляет волю нашу в добрую сторону» (*Петр (Екатериновский), ep. 1892. С. 413*; перевод неточный, глагол «содействовать»/«сотрудничать» заменен на глагол «направлять», подчеркивающий ведущую, а не помогающую роль благодати; возможно, отсюда этот глагол заимствовал и В. М. Тюленев). Перевод С. В. Буланова: «Так и благодать Бога всегда содействует нашей воле, когда она (= воля?) ищет добра» (*Буланов. 2022*; перевод не буквальный, но близкий по смыслу к предлагаемому мной прочтению).

[47] Французский (весьма вольный) и английский (более близкий к тексту) переводы совпадают с предлагаемым мной прочтением (см.: *Pichery. 1958. P. 169*; *Ramsey. 1997. P. 481*). Русский перевод епископа Петра, как обычно, короче оригинала, но верно передает основную мысль: «Нельзя сказать, что разбойник, распятый на кресте, был введен в рай не даром...» (*Петр (Екатериновский), ep. 1892. С. 413*). Перевод С. В. Буланова целиком ошибочен и невразумителен, а также содержит диттографию: «И поскольку благодать Бога предшествовала вере разбойника на кресте, то можно сказать, что ему не была обещана счастливая обитель в раю не была обещана ему как безвозмездный дар» (*Буланов. 2022*).

[48] Французский и английский перевод этого отрывка по смыслу близки к прочтению, предлагаемому В. М. Тюленевым, однако более удачно выстроены синтаксически (см.: *Pichery. 1958. P. 169*; *Ramsey. 1997. P. 482*). Русский перевод епископа Петра, опиравшегося на иную пунктуацию латинского текста в PL. Vol. 49. Col. 933 (после первой части фразы стоит вопросительный знак) совпадает с моим прочтением: «Но что говорить об этом кратковременном покаянии и превышающем его безмерном воздаянии? И апостол, рассуждая о наградах...» (*Петр (Екатериновский), ep. 1892. С. 413*; часть фразы «легко рассмотреть» в переводе пропущена). В переводе С. В. Буланова первая часть фразы переведена предельно буквально, а во второй части предпринята попытка передать общий смысл без учета латинского синтаксиса и связи двух частей фразы: «И что мы скажем об этом коротком исповедании и несравненной безмерности Божественного воздаяния? Когда блаженный апостол взглянул на это

величие будущей награды, то легко понять, почему он именно так сказал о столь бесчисленных притеснениях вокруг него».

[49] Во всех просмотренных мной переводах, кроме перевода В. М. Тюленева, этот отрывок передан корректно.

[50] Французский и английский переводы передают смысл текста корректно (см.: *Pichery*. 1958. Р. 170; *Ramsey*. 1997. Р. 483). В русском перевод епископа Петра рассуждение сокращено, но основная мысль передана правильно: «Впрочем и благодать Божия не оставляла Иова... она попустила ему искушать столько, сколько могла вынести добродетель искушаемого» (*Петр (Екатериновский)*, еп. 1892. С. 414). В переводе С. В. Буланова этот отрывок по неизвестным причинам полностью пропущен.

[51] Французский и английский переводы передают смысл отрывка корректно (*Pichery*. 1958. Р. 172; *Ramsey*. 1997. Р. 484). В русском перевод епископа Петра этот отрывок пропущен (см.: *Петр (Екатериновский)*, еп. 1892. С. 415; отрывок должен находиться между словами «...противостоять искусителю» и «Это подтверждает апостол...»). В переводе С. В. Буланова текст передан правильно.

[52] Французский и английский переводы содержат предлагаемое мной прочтение текста (см.: *Pichery*. 1958. Р. 180; *Ramsey*. 1997. Р. 490). В русском переводе еп. Петра эта фраза пропущена (см.: *Петр (Екатериновский)*, еп. 1892. С. 419; отрывок должен находиться между словами «Впрочем, не смотря на это» и «спасение наше зависит»). В переводе С. В. Буланова смысл отрывка передан полностью ошибочно: «Но тому, что когда мы упорно сопротивляемся и Бог дарует нам спасение...» (*Буланов*. 2022).

[53] Французский и английский переводы передают смысл отрывка корректно (см.: *Pichery*. 1958. Р. 181; *Ramsey*. 1997. Р. 490). В переводе еп. Петра основная мысль передана в неточном пересказе: «... [благодать] утверждает в добродетели» (*Петр (Екатериновский)*, еп. 1892. С. 419). Перевод С. В. Буланова передает смысл этого отрывка правильно: «...сохраняется постоянство приобретенной добродетели»

(Буланов. 2022; исправлена орфографическая ошибка; в оригинале — «приобритенной»).

[54] Выражение «все во всех» (*omnia in omnibus*) присутствует в библейском тексте, как и глагол «орегор»; Иоанн Кассиан меняет лишь формы глагола, чтобы встроить цитату в собственный текст.

[55] Тюленев. 2020. С. 621:16.

[56] Эта косвенная цитата не отмечена и неверно передана и в двух других русских переводах: «...Творец всюду производит все...» (*Петр (Екатериновский), еп.* 1892. С. 419); «Бог вселенной действует во всем, всех ободряя...» (Буланов. 2022).

[57] «Около» — поскольку в некоторых рассмотренных случаях все же можно увидеть некую субъективность, однако большинство указанных ошибок вполне объективны и никак не могут быть оправданы.

[58] В качестве подтверждения этого сошлюсь лишь на одну из лучших русскоязычных работ о свободе воле, написанную признанным специалистом по истории стоицизма А. А. Столяровым; в ней при изложении учения блж. Августина широко используется перевод «свободное решение воли» (см.: *Столяров А. А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания.* М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1999. С. 5, 117, 123, 125 и др.; в особенности см. пояснения в примечании: Там же. С. 135. Примеч. 16).

[59] Во всем корпусе «Собеседований» оно используется лишь один раз (Coll. 3. 16).

[60] Указаны только значимые в текстологическом или историческом отношении издания. Перед описанием изданий указываются их сокращенные обозначения, употребляемые в предисловии и в примечаниях к переводу.

[61] Переводы на иностранные языки указаны выборочно. Существуют другие полные или частичные переводы и переложения

«Собеседований» на немецкий, французский, итальянский, испанский и др. языки, сделанные в XV–XX в.

[62] Это издание мне не было доступно.

[63] Перевод был опубликован на сайте www.virtusetgloria.org в начале 2023 г. и находился в открытом доступе до мая 2023 г. В настоящее время по причине его низкого качества перевод удален администрацией сайта. Цитаты даются по скопированной мной с сайта версии перевода.

[64] В список включены только упоминаемые в предисловии работы.

Глава 1

1 . 1. Когда мы, ненадолго предавшись сну, поднялись затем для утренней общей молитвы и ожидали старца [1], авву Германа [2] стало волновать серьезное недоумение: в предыдущем рассуждении, которое своей силой внушало величайшее желание целомудрия, [пока еще] нам неведомого, блаженный старец, включив [в свою речь] одно высказывание, тем самым будто бы упразднил заслуженное воздаяние за человеческое усердие,— ведь он отметил, что человек, даже если всеми силами старается ради благого плода, все же может стать обладателем блага лишь в том случае, если воспримет его исключительно по щедрости Божественного дара, а вовсе не в результате собственного усердного труда. И вот, пока мы в замешательстве обсуждали этот вопрос, в келью вошел блаженный Херемон. Он заметил, что мы о чем-то шепчемся друг с другом, и, когда было завершено более краткое, чем обычно, последование молитв и псалмов, спросил, что именно нас беспокоит.

[1] Подразумевается авва Херемон, которого посетил Иоанн Кассиан со спутниками в его отшельническом уединении; в конце предыдущей беседы авва Херемон предложил гостям предаться недолгому сну в той келье, где они беседовали, а сам, вероятно, в это время молился или отдыхал в другой келье.

[2] Один из спутников Иоанна Кассиана во время описываемого в «Собеседованиях» путешествия к пустынножителям.

Глава 2

2 . 1. Тогда Герман сказал: «Насколько величие той превосходнейшей добродетели, которая была представлена [нам] в [твоем предшествующем] ночном рассуждении, едва ли не препятствует нам, так сказать, даже веровать в то, что существует возможность ее достигнуть, настолько же глупым, — не прогневайся на сказанное, — нам кажется, если считается не относящимся как раз-таки к усердию трудящегося вознаграждение за труды, то есть совершенство целомудрия, которое приобретается благодаря упорной собственной работе в поте лица. Ведь если, например, наблюдая, как земледелец занимается с неуклонным рвением обработкой земли, мы не припишем его успешной деятельности также и [полученный им] урожай, — это будет совсем уж нелепо».

Глава 3

3 . 1. Херемон [ответил на это]: «Пользуясь этим самым примером, который вы предложили, можно со всей очевидностью доказать, что усердие трудящегося не может ничего довести до успешного завершения без помощи Бога. Ведь и земледелец, даже если он потратил все свои усилия на возделывание земли, сразу же понимает, что не может отнести к собственному усердию урожайность нив и изобилие плодов. Он уже на собственном опыте удостоверился, что это усердие часто бывает безуспешным, если за ним не последуют выпадающие в надлежащее время дожди, а также ясная и умеренная погода зимой [1]. В противном случае, как мы можем видеть, часто уже выросшие и укрепившиеся совершенной зрелостью плоды неким образом как бы похищаются из рук их хозяев, и оказывается, что никакой пользы не принесли работающим их упорство, соединенное с трудом в поте лица, поскольку оно не было приведено [к желанной цели] помощью, предоставленной Господом. **3. 2.** Поэтому, как нерадивым земледельцам, которые не подставляют свои поля под прилежный лемех плуга, Божественная благодать не предоставляет изобильность нив, так и непрестанная заботливость трудящихся не достигнет успеха, если она не будет благосклонно поддержана милосердием Господа. Однако пусть человеческая гордость никоим образом не дерзает в этом деле приравнивать себя к благодати Бога или смешивать себя с ней. Пусть гордость не пытается на этом основании впутывать себя как соучастницу в дары Бога, считая, будто ее труд — это причина Божественной щедрости, и хвалясь тем, что изобильнейший урожай плодов соответствует заслугам ее усердия. **3. 3.** В самом деле, пусть лучше [человек] рассмотрит и взвесит в правдивом исследовании то, что, если бы для проведения всех полевых работ его не укрепляли покровительство и милосердие Господа, он одними своими силами не смог бы даже употребить те самые старания, которые он ревностно прилагал ради желаемого богатства, а также то,

что его воля и сила не привели бы к [желаемому] результату, если бы Божественная благосклонность не предоставила ему ту возможность удачно довести до конца начатое, которая иногда отнимается у людей по причине засухи или чрезмерных ливней.

3. 4. Ведь поскольку и сила быков, и телесное здоровье, и результат всех трудов, и успех деятельности — все это бывает даровано Господом, человеку надлежит молиться, чтобы для него не сделалось, как написано, небо медным и земля железной [2], и чтобы не съел оставшееся от саранчи кузнечик, не пожрала оставшееся от кузнечика гусеница и не истребила оставшееся от гусеницы головня [3]. И не только в этом отношении усердие работающего земледельца нуждается в Божественной помощи. Ведь необходимо также, чтобы были предотвращены неожиданные несчастья, по причине которых, даже если поле будет обогащено желаемым обилием плодов, [земледелец все же] не только может оказаться обманут в своих надеждах из-за напрасного ожидания [времени сбора урожая], но и может также лишиться избыточного урожая, когда тот уже собран и сложен на току или в житнице. **3. 5.** Все это подводит к очевидному выводу, что от Бога [у нас] происходит не только начало [добрых] дел, но даже начало добрых помышлений; Он внушает нам начатки святой воли, Он же предоставляет силы и благоприятные обстоятельства для осуществления всего того, к чему мы праведно стремимся с горячим желанием, ведь *всякое благое дарование и всякий совершенный дар нисходят свыше от Отца светов [4]*, Который и начинает, и продолжает, и завершает в нас все доброе, по слову апостола: *Тот, Кто дает семя сеющему, предоставит и хлеб для вкушения; и Он умножит ваше семя и даст рост плоду вашей праведности [5]*.

3. 6. А наше дело заключается в том, чтобы смиренно следовать благодати Бога, ежедневно привлекающей нас. Иначе, если мы станем сопротивляться ей, имея, как написано, жесткую шею и необрезанные уши [6], мы вполне заслуженно услышим то, что сказано через [пророка] Иеремию: *Разве тот, кто упал, не встанет? Или тот, кто отвратился, не будет обращен? Итак, для чего же отвратился этот народ в Иерусалиме в*

упорном отвращении? Они ожесточили свои шеи, они не захотели быть обращенными [7]».

[1] Вероятно, Иоанн Кассиан в этом случае подразумевает либо озимое сеяние злаковых культур (формально разговор происходит в Египте, где такая практика существовала с древних времен), либо (уже применительно к европейским реалиям) отсутствие сильных морозов, которые могут повредить многолетние культуры (например, виноград или плодовые деревья).

[2] См.: Втор 28. 23. Здесь и далее все библейские цитаты даются в моем переводе с латинского языка (обоснование необходимости такого подхода см. в предисловии к переводу); расхождения с Синодальным переводом не оговариваются, за исключением отдельных случаев, вызывающих особые вопросы.

[3] См.: Иоиль 1. 4. Исследователи считают, что в оригинальном еврейском тексте этого стиха речь могла идти о разных стадиях развития саранчи, однако переводчики отрывка на греческий и латинский язык не в точности следовали еврейскому оригиналу и поместили в текст известные им наименования вредителей, уничтожающих злаковые посевы. В латинском тексте слово «bruchus» (передано в переводе как «кузнечик») может служить также обозначением бескрылой (ползающей) саранчи; слово «егуса» (передано в переводе как «гусеница») может указывать также на червей или жуков, поедающих посевы; слово «гобigo» (передано в переводе как «головня», также допустим вариант «ржа») может указывать на разные разновидности грибковых заболеваний, поражающих злаки.

[4] Иак 1. 17.

[5] 2 Кор 9. 10.

[6] Ср.: Деян 7. 51.

[7] Иер 8. 4–5. Слова «они ожесточили свои шеи» отсутствуют в 5-м стихе Септуагинты и Вульгаты, где вместо них находятся слова «они восприняли ложь». Вероятно, такое чтение (скорее всего, возникшее под влиянием Иер 5. 3) не принадлежит самому Иоанну Кассиану, а появилось уже в некоторых доиеронимовских латинских рукописях Библии; оно встречается также у Фульгенция Руспийского. Ниже Иоанн Кассиан еще раз приводит эту же цитату, но с чтением «лица» вместо «шеи», что еще больше сближает ее с Иер 5. 3.

Глава 4

4 . 1. Герман [сказал]: «Мы не можем сходу отвергнуть это суждение, которому [несомненно] присуще благочестие, однако его [принятию], как нам кажется, мешает то, что оно ведет к уничтожению свободного решения. Ведь мы видим, что многие язычники, которые, разумеется, не заслуживают благодати Божественной помощи, просияли добродетелями, причем не только умеренностью и терпением, но, что весьма удивительно, даже целомудрием. Что же заставит нас поверить, что эти [добродетели] были предоставлены им как дар Бога, в то время как [их] решение свободной воли было пленено [1], если при этом нам рассказывают,— насколько мы это знаем из прочитанных книг или из сообщенных кем-то преданий,— что подобные последователи мирской мудрости, вовсе не знавшие ни благодати Бога, ни даже самого истинного Бога, обладали высшей чистотой и непорочностью вследствие усердия их собственного труда?»

[1] Здесь вероятно, подразумевается не то, что свободное решение язычников было пленено грехом (поскольку в качестве гипотезы допускается наличие у них добродетелей), а то, что, если отвергнуть способность свободного решения действовать самостоятельно, придется признать, что даже в случае язычников оно было «пленено» благодатью.

Глава 5

5 . 1. Херемон [ответил]: «Мне приятно даже и то, что вы, воспламенные высочайшей любовью к познанию истины, предлагаете некоторые неразумные суждения, поскольку благодаря возражению на них сила католической веры может проявиться в качестве более испытанной и, так сказать, более исследованной. Ведь разве кто разумный станет использовать [два] настолько противоположных положения: разве он поверит, будто язычники своими собственными силами овладели той самой чистотой небесной непорочности, о которой вчера вы заявляли, что никем из смертных она не может быть усвоена даже под воздействием благодати Бога? **5. 2.** Но поскольку не подлежит сомнению, что вы выдвигаете это возражение с целью исследования, руководствуясь, как уже было сказано, стремлением к истине, то со вниманием выслушайте, какого мнения мы придерживаемся [по этому вопросу]. Прежде всего, ни в коем случае нельзя допустить, что философам присуще такое целомудрие души, которое нужно приобрести нам, ведь нам предписано, чтобы не только разврат, но и любая нечистота даже и не упоминались среди нас [1]. Язычники могли все-таки иметь некое μερικόν (частичное) [целомудрие], то есть частицу целомудрия, а именно — плотское воздержание, поэтому они только удерживали похоть от совокупления. Но упомянутую [нами раньше] внутреннюю чистоту ума и постоянную чистоту тела они не смогли приобрести, не говорю — на деле, но [не смогли] даже и в мыслях. **5. 3.** В самом деле, Сократ, наиболее известный из них, не постыдился, как сами они провозглашают, заявить о себе именно это. Ведь рассказывают [2], что когда некий физиогномик, рассматривая Сократа, сказал: Ὀμματα παιδερστοῦ, то есть: «Глаза растлителя детей», тогда ученики [Сократа] набросились на этого человека, желая, чтобы было отомщено нанесенное учителю оскорбление, однако Сократ усмирил их негодование такими словами: Παύσασθε, ἑταῖροι, εἰμὶ γάρ, ἐπέχω δέ, то есть: «Успокойтесь, друзья, ведь я и вправду

таков, но сдерживаю себя». Итак, не только нашим утверждением, но и их собственным признанием вполне ясно доказывается, что они, повинувшись вынуждавшей [их к этому] необходимости, подавляли только само совершение бесстыдства, то есть позорное совокупление, однако из их сердец не было изгнано влечение к этой страсти и услаждение ей. **5. 4.** А с каким содроганием следует произносить еще одно изречение, принадлежащее Диогену? Ведь, как оказалось, философ этого мира не постыдился произнести, словно нечто заслуживающее запоминания, такие слова, которые мы не можем без трепета ни сказать, ни услышать. Как передают [3], он сказал кому-то, подлежащему наказанию за преступление прелюбодеяния: Τὸ δῶρεάν τι πωλοῦμενον θανάτῳ μὴ ἀγόραζε, то есть: «Не покупай ценой смерти то, что продается за бесценок». Итак, не подлежит сомнению, что они вовсе не познали ту добродетель истинного целомудрия, которая требуется от нас; поэтому вполне достоверно, что наше совершаемое в духе обрезание может быть усвоено только лишь по дару Бога и присуще оно одним только тем, кто с полным сокрушением своего духа служат Богу.

[1] Ср.: Еф 5. 3.

[2] Предание о встрече Сократа с физиогномиком сообщают и другие древние авторы, однако, при единстве общей фабулы (физиогномик видит на лице Сократа порочность, Сократ признает свою природную порочность, но утверждает, что преодолевает ее разумом/философией), приводимые Иоанном Кассианом детали (упоминание именно педерастии как порока и ответ Сократа о воздержании) в других источниках не встречаются; откуда именно он заимствовал этот рассказ — неизвестно.

[3] Источник этого рассказа о Диогене Синопском, основателе школы киников, неизвестен; приводимые Иоанном Кассианом в

греческом оригинале слова приписываемого Диогену изречения в других источниках не встречается.

Глава 6

6 . 1. По этой причине, хотя и может быть показано, что люди постоянно нуждаются в помощи Бога во многих, а лучше сказать — во всех [обстоятельствах], а также, что человеческая слабость сама по себе, то есть без поддержки Бога, не может довести до [успешного] завершения ничего из относящегося к спасению,— все же ни в каком другом случае это не выявляется с большей очевидностью, чем в деле приобретения и сохранения целомудрия. Отложив на время рассуждение о сложности обладания целомудрием во всей его полноте, обсудим теперь средства его [приобретения]. **6. 2.** Кому, пусть даже ревностному духом, спрошу я [вас], удастся только своими силами и без всякой поддержки людской похвалы выдержать суровость пустынного уединения или [питание] сухим хлебом, даже если его можно вкушать до сытости, не говоря уже о ежедневном голодании? Кто смог бы без утешения от Господа вытерпеть постоянный недостаток воды или лишить человеческие глаза сладкого и приятного утреннего сна, установив как обязательное правило, что все подкрепление сном должно быть заключено в пределах четырех часов? У кого достаточно сил, чтобы без благодати Бога проявлять непрестанное прилежание в чтении и непрерывное рвение в труде, не добиваясь при этом никакой выгоды, связанной с причитающейся прибылью? **6. 3.** Мы не можем без Божественного внушения постоянно и горячо желать всего этого; точно так же без помощи Бога мы вовсе не способны все это успешно завершить. Однако [теперь] не только представим это самое как доказанное нам наставлением опыта, но также сделаем это еще более очевидным с помощью некоторых [других] свидетельств и доводов. Разве во многих случаях, когда мы желаем исполнить нечто полезное, причем у нас имеются и полное горение стремления, и совершенная воля, не бывает так, что некая препятствующая слабость разрушает сложившиеся намерения, так что к нашему замыслу не прибавляется

результат, если только не будет по милосердию Господа [нам] дана сила, чтобы довести [начатое] до успешного завершения? Так что, хотя имеется бесчисленное множество тех, кто верно и горячо желают предаться занятиям добродетелями, ты крайне редко обнаружишь среди них тех, кому удалось это довести до успешного завершения или выдержать [до конца]. **6. 4.** Не говоря уже о том, что и тогда, когда вообще никакая немощь не препятствует нам, возможность осуществить все то, что мы хотим, не находится в нашей власти. Ведь даже в то время, когда мы можем [этим заниматься], мы не [всегда] по собственному решению соблюдаем молчание уединения, строгость поста, постоянство чтения, поскольку из-за неких возникающих [внешних] обстоятельств мы даже не по своей воле часто отвлекаемся от спасительных начинаний. Поэтому нам необходимо просить у Господа удобства места или времени, чтобы мы могли всем этим заниматься. **6. 5.** И действительно, лишь в том случае нам достаточно [для успешного результата] того, что мы сами можем [нечто совершить], когда от Господа подаются удобные условия для осуществления того, что [само по себе] всегда остается для нас чем-то возможным. Об этом говорит и апостол: *Поскольку мы хотели и раз и два прийти к вам, но воспрепятствовал нам сатана [1].* Отсюда мы можем понять, что иногда нам даже полезно отрываться от этих духовных занятий, ведь когда не по нашей воле прерывается наше напряженное продвижение и мы немного уступаем немощи плоти, тогда мы даже помимо нашего желания соблюдаемся [Богом] для [научения] спасительному постоянству. Об этой распорядительности Бога также некто говорит блаженный апостол: *По этой причине я трижды молил Господа, чтобы [ангел сатаны] отступил от меня . И [Господь] сказал мне: Достаточно для тебя благодати Моей, потому что сила совершается в немощи [2];* и еще: *Ведь мы не знаем, о чем молиться, [чтобы молиться] о том, о чем надлежит [3].*

[1] 1 Фес 2. 18.

[2] 2 Кор 12. 8–9.

[3] Рим 8. 26.

Глава 7

7 . 1. Так что [всегда] остается незыблемым намерение Бога, по которому Он сотворил человека не для того, чтобы тот погиб, но для того, чтобы тот жил вечно. Если Его благосклонность [к нам] заметит, что в нас теплится хотя бы мельчайшая искорка доброй воли, или если Он Сам как бы высечет ее из твердого кремня нашего сердца, то Он раздувает и разжигает эту искорку, укрепляя ее Своим вдохновением, [потому что Бог] *хочет , чтобы все люди спаслись и пришли к познанию истины [1];* поскольку, как говорит [Писание], *нет воли у Отца вашего, Который на небесах, чтобы погиб [хоть] один из этих малюток [2];* и еще говорит [Писание]: *Бог не хочет, чтобы душа погибла, но Он пересматривает [Свое решение], думая о том, чтобы не погиб окончательно тот, кто отвергнут [3].*

7 . 2. Ведь Он говорит истину и не лжет, когда определяет с торжественной клятвой: *Живу Я, говорит Господь Бог: Я не хочу смерти нечестивого, но чтобы тот обратился, оставив свой путь , и жил [4].* И если у Него нет воли, чтобы погиб [хоть] один из этих малюток, то как можно полагать, не впадая при этом в ужасное кощунство, будто Он хочет, чтобы спаслись не вообще все [без исключения], но только некоторые вместо всех?

Поэтому все те, кто погибают, погибают вопреки Его воле, в то время как Он к каждому из них ежедневно взывает так:

Обратитесь и оставьте ваши дурные пути; зачем вам умирать, дом Израилев? [5]; и еще: *Сколько раз Я хотел собрать Своих сыновей, как курица собирает своих цыплят под своими крыльями, но вы не захотели [6];* и [также Он]

говорит: *Для чего же отвернулся этот народ в Иерусалиме в упорном отвращении? Они ожесточили свои лица, они не захотели быть обращенными [7].*

7 . 3. Итак, благодать Христа ежедневно находится рядом [с человеком]; поскольку [Бог] *хочет, чтобы все люди спаслись и пришли к познанию истины [8],* эта благодать призывает всех сразу без какого-либо исключения, говоря: *Придите ко Мне, все тру дящие ся и*

обремененные, и Я дам вам отдых [9]. Если же [Бог] призывает не вообще всех [без исключения], но только некоторых, то из этого будет следовать, что не все обременены или первородным или действительным грехом [10]; тогда окажется лишенным истины это изречение: *Все согрешили и лишены славы Божией [11]*, и не будет основания веровать, что *смерть перешла во всех людей [12]*. 7. 4. Причем все, кто погибают, погибают настолько вопреки воле Бога, что, как сказано, даже самую смерть Бог не сотворил, согласно свидетельству Писания: *Потому что Бог не сотворил смерть и не радуется при гибели живущих [13]*. По этой причине часто, когда мы просим вместо благого нечто противоположное, Бог с промедлением прислушивается к нашей молитве или вообще ее не слушает. С другой стороны, Господь, будучи самым заботливым врачом, [иногда] находит достойным ради [нашей] пользы даже совсем против нашей воли навлечь на нас нечто, что мы считаем неблагоприятным [для себя]. Подчас Он сдерживает и отклоняет наши опасные намерения и смертоносные усилия, не позволяя, чтобы они достигли ужасного результата; когда мы торопимся к смерти, Он привлекает нас к спасению, и когда мы даже не знаем [об этом], Он извлекает нас из пасти ада.

[1] 1 Тим 2. 4.

[2] Мф 18. 14.

[3] 2 Цар 14. 14.

[4] Иез 33. 11.

[5] Иез 33. 11.

[6] Мф 23. 37.

[7] Иер 8. 5; также ср.: Иер. 5. 3.

[8] 1 Тим 2. 4.

[9] Мф 11. 28.

[10] Понятие «первородный грех» (*peccatum originale*; также можно переводить как «родовой грех», «грех, связанный с происхождением»), подробно обоснованное в западной традиции блж. Августином, встречается во всем корпусе сочинений Иоанна Кассиана лишь один раз в этом месте, поэтому сложно установить, какой именно смысл он с ним связывал. Прилагательное «*originalis*» он употребляет в «Собеседованиях», чтобы указать на «врожденно» присущие человеку страсти (а именно, гнев). В 23-м «Собеседовании», в контексте рассуждения о грехе Адама и его последствиях, Иоанн Кассиан говорит о «родовых узах», от которых человек освобождается кровью Христа. Все это рассуждение в целом позволяет предполагать, что августиновское учение о передаче греха Адама его потомкам для Иоанна Кассиана (в отличие от пелагиан) было вполне приемлемо. Понятие «действительный грех» (*peccatum actuale*), то есть грех, совершаемый «действительно», лично самим человеком, также встречается только в 13-м «Собеседовании». При этом сама по себе тема греха в 13-м «Собеседовании» остается не раскрытой; подробную разработку в связи с учением о спасении она получает в 23-м «Собеседовании».

[11] Рим 3. 23.

[12] Рим 5. 12.

[13] Прем 1. 13.

Глава 8

8 . 1. Эту вот заботу и это промышление Бога о нас Божественное слово искусно выразило через пророка Осию, представив Иерусалим, с погибельным воодушевлением стремящийся к идолопоклонству, в образе распутницы. Ведь когда она говорит: *Пойду за возлюбленными моими, которые дадут мне [мой] хлеб и мою воду, мою шерсть и мой лен, мое масло и мое вино [1]*, тогда Божественное достоинство отвечает, заботясь о ее спасении, а не о ее воле: *Вот, Я загорожу ее пути терном и огорожу ее изгородью , и она не найдет тропинок своих; и погонится за своими возлюбленными , и не догонит их; и будет искать их, и не найдет их; и скажет: «Возвращусь к моему прежнему мужу, потому что тогда мне было лучше, чем сейчас» [2]*. 8. 2. И в другом случае [Господь] описывает наше пренебрежительное и презрительное поведение, когда мы по [своему] мятежному духу отвергаем Его, приглашающего [нас] на спасительные пути возвращения [к Нему]; Он говорит так: *Я сказал: ты будешь называть Меня отцом и не перестанешь следовать за Мной; но как презирает жен а своего возлюбленного , так же презрел Меня дом Израилев,— говорит Господь [3]*. [В предыдущем случае Господь] сравнил Иерусалим с прелюбодейкой, удаляющейся от своего супруга, поэтому и здесь весьма удачно Он сравнивает любовь и постоянство Своей благосклонности [к людям] с мужем, который до смерти влюблен в жену [4]. 8. 3. Ведь, поскольку никакие [причиняемые Богу людьми] обиды не убеждают Его отказаться от заботы о нашем спасении и под влиянием наших беззаконий неким образом отступить от Своего изначального намерения, то доброту и любовь Бога, с которыми Он всегда относится к человеческому роду, никакое сравнение не может выразить точнее, чем пример мужа, любящего пламенной любовью жену: чем больше тот замечает, что она пренебрегает им и презирает его, тем более сильным огнем ревности по отношению к ней он распалается. Итак,

Божественное покровительство всегда неотступно присутствует рядом с нами, и доброта Творца по отношению к Его творению столь велика, что Он не только сопутствует ему, но также постоянно предшествует [ему] Своим промышлением. Испытавший это на [собственном] опыте пророк вполне ясно это исповедует, говоря: *Мой Бог, Его милосердие будет предварять меня [5].* 8. 4. Если Он заметит в нас некий зачаток доброй воли, Он тотчас же просвещает ее, укрепляет и направляет к спасению, предоставляя возрастание этой воле, которую Он Сам насадил, или которая, как Он увидел, взошла благодаря нашему усилию. Ведь [Писание] говорит: *И прежде чем они воззовут, Я услышу; когда они еще будут говорить, Я уже услышу [6];* а также: *На голос твоего вопля Он, как только услышит [его], ответит тебе [7].* Благосклонный [к людям Господь] не только внушает святые желания, но и заранее устраивает обстоятельства жизни и подходящие условия для достижения благого результата, а также указывает заблуждающимся направление спасительного пути.

[1] Ос 2. 5.

[2] Ос 2. 6–7.

[3] Иер 3. 19–20.

[4] Иоанн Кассиан употребляет нейтральные слова «vīg» и «femīna», которые могут означать любых мужчину и женщину, а не только мужа и жену. В комментируемой им библейской цитате речь идет о «жене» и ее «возлюбленном», что также допускает весьма разные интерпретации. При этом ниже в тексте упоминается «ревность», которая может косвенно указывать на супружеские отношения, да и в целом было бы странно, если бы аскет Иоанн Кассиан, только что рассуждавший о целомудрии, приводил как пример отношений человека и Бога некую внебрачную любовную привязанность мужчины к женщине.

Исходя из этого, я (как и В. М. Тюленев в своем переводе) предлагаю вариант перевода «муж» и «жена», не исключая возможности иного прочтения текста (то есть варианта «мужчина» и «женщина», использованного в переводе С. В. Буланова).

[5] Пс 58. 11.

[6] Ис 65. 24.

[7] Ис 30. 19.

Глава 9

9 . 1. По этой самой причине не легко человеческим разумом разобраться, каким образом происходит так, что Господь, [с одной стороны], подает просящим, Его находят ищущие, Он открывает стучащим [1], но, с другой стороны, Его находят не ищущие Его, Он открыто является среди не вопрошавших о Нем, Он целый день протягивает Свои руки к народу, не верящему и противоречащему Ему [2], призывает противящихся и удалившихся, привлекает к спасению нежелающих, лишает жаждущих грешить возможности исполнить их волю, благожелательно противостоит торопящимся к нечестию. **9. 2.** Кто сочтет легким делом [объяснить] то, каким образом, [с одной стороны], полное достижение спасения приписывается нашему решению, о чем сказано: *Если вы захотите и послушаете Меня, то будете вкушать блага земли [3]*; и каким образом, [с другой стороны, сказано]: *[Это зависит] не от желающего и не от старающегося, но от милующего Бога [4]*? Также, как объяснить то, что Бог *воздаст каждому по его делам [5]*, однако [в то же время говорится, что] *Бог — Тот, Кто производит в вас и воление и совершение по доброй воле [6]*, и еще: *Это не от вас, но дар Бога; не от дел, чтобы не стал кто-нибудь хвалиться [7]*? Также, что означает сказанное: *Приблизьтесь к Господу и Он приблизится к вам [8]*, если в другом месте [Сам Господь] говорит: *Никто не придет ко Мне, если не привлечет его Отец, Который послал Меня [9]*? **9. 3.** Что означает сказанное: *Исправь дороги для своих ног и направь свои пути [10]*, и что [в таком случае] значат другие слова, которые мы говорим, когда молимся: *Направь мой путь перед Твоим взглядом [11]*, и [еще]: *Сделай совершенными мои шаги на Твоих тропинках, чтобы не подвиглись подошвы моих ног [12]*? Что означает, когда мы слышим побуждение: *Сделайте себе новое сердце и новый дух [13]*, и что [в таком случае] значат другие слова, когда мы слышим обещание: *Я дам им одно [14] сердце и вложу внутрь их новый дух; и удалю каменное сердце*

*из их плоти, и дам им плот ян ое сердце, чтобы они соблюдали Мои заповеди и хранили Мои суды [15]? 9. 4. Что означает, когда Господь заповедует, говоря: *Очисти от злобности твое сердце, Иерусалим, чтобы ты был спасен [16]*, и что [в таком случае] значит, когда то же самое пророк просит у Господа, говоря: *Чистое сердце создай во мне, Бог [17]*, и еще: *Ты очистишь меня, и я побелею сильнее снега [18]*? Что означает, когда нам говорится: *Просветите себя светом знания [19]*, и что [в таком случае] значит, когда о Боге говорится: *Он научает человека знанию [20]*, и еще: *Господь просвещает слепых [21]*, или, наконец, когда мы сами говорим при молитве вместе с пророком: *Просвети мои глаза, чтобы я не уснул к смерти [22]*? [Что же означает все приведенное,] если не то [23], что все эти [изречения] свидетельствуют и о благодати Бога, и о свободе нашего решения, поскольку человек иногда может благодаря собственным побуждениям достигать стремления к добродетелям, однако он всегда нуждается в том, чтобы ему помогал Господь? 9. 5. Ведь никто не наслаждается здоровьем [всегда], когда хочет этого, и не избавляется от болезненного недуга по желанию собственного [свободного] решения. В чем же польза горячо желать благодати здоровья, если Бог, Который дал саму возможность пользоваться жизнью, не наделит также [человека] жизненной крепостью [и не сохранит его] невредимым? Но если нужно с еще большей очевидностью прояснить, что также в силу блага природы, уделенного [нам] по благодеянию Творца, иногда возникают начатки добрых волений, однако они не могут достичь высшего совершенства добродетелей, если им не придаст [должное] направление Господь,— то [именно об этом] свидетельствует апостол, говоря: *Ведь мне присуще желать, однако [того, чтобы] совершать добро,— [этого] я не нахожу [в себе] [24]*.*

[1] Ср.: Мф 7. 7.

[2] Ср.: Рим 10. 20–21 = Ис 65. 1–2.

[3] Ис 1. 19.

[4] Рим 9. 16.

[5] Рим 2. 6.

[6] Флп 2. 13.

[7] Еф 2. 8–9.

[8] Иак 4. 8.

[9] Ин 6. 44.

[10] Притч 4. 26.

[11] Пс 5. 9.

[12] Пс 16. 5.

[13] Иез 18. 31.

[14] Некоторые рукописи содержат чтение «новое» (novum), лучше соответствующее тексту Септуагинты («другое») и лучше согласующееся с приводимой перед этим параллелью, однако редакторы критического издания предпочли сохранить в основном тексте более трудное чтение.

[15] Иез 11. 19–20.

[16] Иер 4. 14.

[17] Пс 50. 12.

[18] Пс 50. 9.

[19] Ос 10. 12.

[20] Пс 93. 10.

[21] Пс 145. 8.

[22] Пс. 12. 4.

[23] Формально «если не» (nisi) связано с предыдущей фразой, однако Иоанн Кассиан далее дает ответ на всю предшествующую серию сопоставлений действия человека и воздействия на него Бога, поэтому в переводе для ясности этот общий вывод вынесен в отдельную фразу.

[24] Рим 7. 18.

Глава 10

10 . 1. Так что Божественное Писание подтверждает свободу нашего решения, говоря: *Всяким хранением храни свое сердце [1]*, но апостол показывает немощь этого решения, говоря: *Пусть Господь сохранит ваши сердца и ваши помыслы в Иисусе Христе [2]*. О силе свободного решения возвещает Давид, говоря: *Я склонил мое сердце к совершению Твоих праведных дел [3]*, но он же учит и о немощи этого решения, говоря в молитве: *Склони мое сердце к Твоим заветам, а не к алчности [4]*; и Соломон также [говорит]: *Пусть склонит Господь наши сердца к Себе, чтобы мы ходили по всем Его путям ; и мы сохраним Его заповеди и Его обряды и Его суды [5]*. **10. 2.** Псалмопевец указывает на власть нашего решения, говоря: *Удержи твой язык от зла и твои губы, чтобы они не говорили обман [6]*, однако о немощи этого решения свидетельствует наша молитва, когда мы говорим: *Установи, Господь, охрану для моего рта и крепостные ворота для моих губ [7]*. О способности нашего решения объявляет Господь, когда говорится: *Освободись от уз на твоей шее, пленная дочь Сиона [8]*; однако о немощи этого решения возглашает пророк, говоря: *Господь освобождает скованных [9]*, и [еще]: *Ты разорвал мои узы; Тебе я принесу жертву хвалы [10]*. **10. 3.** В Евангелии мы слышим, как Господь призывает, чтобы мы по свободному решению поспешили к Нему: *Придите ко Мне, все тру дящие ся и обремененные, и Я дам вам отдых [11]* ; но Тот же Господь свидетельствует о слабости этого решения, говоря: *Никто не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец, Который послал Меня [12]* . Апостол указывает на наше свободное решение, говоря: *Бегите таким же образом, чтобы приобрести [награду] [13]*, однако о немощи этого решения свидетельствует Иоанн Креститель, когда говорит: *Человек не может ничего получить сам по себе, если не будет ему дано с небес [14]*. **10. 4.** Нам приказано, чтобы мы заботливо охраняли свои души, по слову пророка: *Охраняйте ваши души [15]*,

однако другой пророк, руководимый тем же [Святым] Духом, возглашает: *Если Господь не охранит город, то напрасно станет бодрствовать тот, кто его охраняет [16]*. Апостол, когда пишет Филиппийцам, говорит, чтобы указать на их свободное решение: *Со страхом и трепетом производите свое спасение [17]*, но он также добавляет, чтобы показать немощь этого решения: *Потому что Бог — Тот, Кто производит в вас и воление и совершение по доброй воле [18]*.

[1] Притч 4. 23.

[2] Флп 4. 7.

[3] Пс 118. 112.

[4] Пс 118. 36.

[5] 3 Цар 8. 58.

[6] Пс 33. 14.

[7] Пс. 140. 3.

[8] Ис 52. 2.

[9] Пс 145. 7.

[10] Пс 115. 7–8.

[11] Мф 11. 28.

[12] Ин 6. 44.

[13] 1 Кор 9. 24.

[14] Ин 3. 27.

[15] Иер 17. 21.

[16] Пс 126. 1.

[17] Флп 2. 12.

[18] Флп 2. 13.

Глава 11

11 . 1. И [все] такого рода [изречения] каким-то образом до неразличимости смешаны и перепутаны, так что многие обсуждают трудный вопрос о том, что от чего зависит, а именно, милует ли нас Бог по той причине, что мы [сами прежде] положили начало доброй воли, или же мы приобретаем начало доброй воли, поскольку Бог [прежде] милует нас. Причем многие, уверенные в чем-то одном из этого и защищавшие [это одно] настойчивее, чем следует, запутались в различных противоречащих друг другу заблуждениях. Ведь если мы скажем, что начало доброй воли принадлежит нам, что тогда произошло в случае гонителя Павла [1] и в случае мытаря Матфея [2], если первый из них был привлечен к спасению, когда предавался кровопролитию и казням невинных, а второй — [когда занимался] насилием и узаконенным грабежом? [3] **11. 2.** А если мы скажем, что начало доброй воли всегда внушается благодатью Бога, тогда что сказать о вере Закхея [4], что сказать о благочестии [благоразумного] разбойника на кресте [5], которые своим горячим желанием, словно неким образом употребив насилие ради Царства Небесного [6], предшествовали особому побуждению [Божественного] призвания? Но если мы припишем достижение высшего совершенства добродетелей и исполнение заповедей Бога нашему решению, с какой целью [в этом случае] мы молимся: *Утверди, Бог, то, что Ты произвел в нас [7], и [еще]: Дела наших рук направь выше нас [8]?* Мы знаем, что Валаам был нанят, чтобы проклясть Израиль, но видим, что это не было ему позволено, хотя он и жаждал произнести проклятие [9]. Авимелех был предохранен [Богом] от того, чтобы прикоснуться к Ревекке [10] и [тем самым] согрешить против Бога [11]. Иосиф был уведен [в рабство] из-за зависти его братьев [12], чтобы совершилось путешествие сыновей Израиля в Египет; в то время как они задумывали убийство брата, [для них] готовились средства предотвращения будущего голода. **11.**

3. Это объявил сам Иосиф, когда он был узан братьями, сказав так: *Не пугайтесь и считайте жестоким то, что вы продали меня в эти земли; потому что Бог послал меня прежде вас ради вашего спасения [13];* и ниже: *Ведь Бог послал меня раньше вас, чтобы вы сохранились на земле и чтобы вы могли иметь пищу для жизни. Я был послан не по вашему замыслу, но по воле Бога; Он сделал меня как бы отцом фараона, и господином над всем его домом, и начальником во всей Египетской земле [14].* И [он же], когда после кончины отца [захотел] избавить трепещущих братьев от всякого подозрения и страха, сказал: *Не бойтесь! Разве мы можем противиться воле Бога? Вы задумали злое против меня, но Бог обратил это в добро, чтобы возвысить меня, как вы видите теперь, [и] чтобы спасти многие народы [15].*

11. 4. Также и блаженный Давид в сто четвертом псалме объявил, что это было сделано [Богом] по предусмотрительности, говоря [так]: *И Он призвал голод на землю, и истребил всяк ую под держку хлеба ; послал перед ними мужа, Иосиф был продан как раб [16].* И так, хотя считается, что эти две вещи, то есть благодать Бога и свободное решение, взаимно противоположны и противостоят друг другу, однако [в действительности] они обе согласуются [между собой], и мы заключаем благочестивым разумом, что нам надлежит равным образом принимать обе, чтобы не казалось, будто мы, лишая человека чего-то одного из этого, преступаем правило церковной веры.

11. 5. Ведь если Бог видит, что мы склоняемся к волению добра, Он встречает, направляет и утешает нас, поскольку [сказано]: *На голос твоего вопля Он, как только услышит [его], ответит тебе [17];* и [еще Он Сам] говорит: *Призови Меня в день скорби, и Я избавлю тебя, и ты прославишь Меня [18].* Если же, наоборот, Он замечает, что мы не хотим или остываем [в рвении], Он воздействует на наши сердца спасительными увещаниями, благодаря которым в нас восстанавливается или образуется добрая воля.

[1] Об обращении апостола Павла рассказывается в книге Деяния святых апостолов (см.: Деян 9. 1–43); о себе как о гонителе и о своем обращении упоминает и сам апостол Павел в посланиях (например, см.: Гал 1. 13–24).

[2] См.: Мф 9. 9.

[3] Подразумевается, что мытари взымали с иудеев подати, наложенные на них римской властью, при этом нередко применяя насилие или присваивая часть собранных денег.

[4] О встрече Иисуса Христа и мытаря Закхея рассказывается в Евангелии от Луки (см.: Лк 19. 1–10).

[5] Благоразумный разбойник упоминается только в Евангелии от Луки (см.: Лк 23. 40–43); в прочих Евангелиях сообщается, что оба распятых с Иисусом Христом разбойника хулили его.

[6] Ср.: Мф. 11. 12.

[7] Пс 67. 29.

[8] Пс 89. 17.

[9] См.: Числ 22. 5 —24. 25.

[10] В действительности в библейском рассказе речь идет о Сарре, жене Авраама, а не о Ревекке.

[11] См.: Быт 20. 6.

[12] См.: Быт 37. 28.

[13] Быт 45. 5.

[14] Быт 45. 7–8.

[15] Быт 50. 19–20.

[16] Пс 104. 16–17.

[17] Ис 30. 19.

[18] Пс 49. 15.

Глава 12

12 . 1. Ведь недопустимо верить, будто Бог сотворил человека таковым, что тот никогда не хочет добра и не может [его совершить]. Иначе Бог не предоставил бы ему свободного решения, [то есть в том случае,] если бы Он позволил человеку, чтобы тот хотел и мог [совершать] только зло, но не хотел и не мог сам по себе [совершать] добро. И [тогда] каким образом устоит это определение Господа, вынесенное после преступления первого человека: *Вот, Адам сделался как один из Нас, знающий добро и зло [1]*? **12. 2.** Ведь не следует полагать, будто прежде [греха] Адам был полностью несведущим в добре, иначе придется признать, что он после создания был как бы неким неразумным и безрассудным животным, однако это весьма глупо и всячески чуждо католической вере. Напротив, согласно изречению мудрейшего Соломона, *Бог сотворил человека правым [2]*, то есть, чтобы тот непрестанно наслаждался только лишь знанием добра, но [люди] *сами приобрели многие помыслы [3]*, ведь они сделались, как сказано, знающими добро и зло. Итак, Адам после преступления вобрал в себя то знание зла, которого прежде не имел, однако не утратил то знание добра, которое [прежде] получил. **12. 3.** Наконец, о том, что человеческий род после преступления Адама не утратил знание добра, также с полной очевидностью объявляется в изречении апостола, в котором тот говорит: *Ведь когда язычники, которые не имеют закона, по природе делают то, что относится к закону, они, не имея закона, суть сами для себя закон, [поскольку] они показывают, что дело закона написано в их сердцах, о чем свидетельствует для них совесть и [их] мысли, обвиняющие или же оправдывающие одна другую между собой, в тот день, в который Бог будет судить тайные [дела] людей [4]*. В этом же смысле и Господь через пророка порицает не природную, а добровольную слепоту иудеев, которую они сами строптиво навлекли на себя. Он говорит [так]: *Глухие, слушайте, и слепые,*

смотрите, чтобы увидеть. Кто глух, если не Мой раб? И кто слеп, если не тот, к кому Я послал Моих вестников? [5] 12. 4. И чтобы не смог кто-то вдруг приписать эту их слепоту природе, а не воле, в другом месте говорит [так]: *Выведи народ слепой, однако имеющий глаза; глухой, однако у него есть уши* [6]; и еще говорит [так]: *Вы, имея глаза, не видите, и [имея] уши, не слышите* [7]. Также Господь в Евангелии говорит: *Поскольку они, смотря не видят, и слушая не слышат, и не понимают; и сбывается на них пророчество Исаии, говорящее: Слухом услышите, и не поймете; и смотря увидите, и не увидите; потому что ожирело сердце этого народа, они с трудом слушают ушами и закрыли свои глаза, чтобы не [по лучилось] когда-нибудь так, что они увидят глазами, и услышат своими ушами, и поймут сердцем, и обратятся, и Я исцелю их* [8]. 12. 5. Наконец, [вновь Господь], обличая фарисеев, говорит, чтобы обозначить, что им присуща способность к добру: *Почему же вы хотя бы из самих себя не рассудите, что справедливо ?* [9] Разумеется, Он не сказал бы им этого, если бы не знал, что они природным суждением могут распознать то, что правильно. Поэтому нам необходимо проявлять осторожность, не относя все заслуги святых к Господу таким образом, что человеческой природе [в результате] мы не станем приписывать вообще ничего, кроме всего злого и порочного. Однако же от принятия такого [мнения [10]] нас должно удерживать свидетельство мудрейшего Соломона, а вернее — Господа, Которому принадлежат приводимые слова [11]; ведь когда Соломон молился по окончании возведения храма, он произнес вот что: *Мой отец Давид пожелал построить дом имени Господа Бога Израилева; и Господь сказал моему отцу Давиду: «Когда ты помыслил в своем сердце построить дом Моему имени, ты хорошо поступил, обдумав это умом, однако не ты построишь дом Моему имени»* [12]. 12. 6. В самом деле, что же нам следует здесь сказать: это помышление и это обдумывание царя Давида были добрыми и от Бога или злыми и от человека? Ведь если это помышление было добрым и от Бога, почему Тот, Кто его внушил, отказал в том, чтобы оно получило [успешный] результат? Если же оно было злым и от человека, почему

Господь его хвалит? Итак, остается признать, что оно было добрым и от человека. Таким же образом мы можем ежедневно судить о наших собственных помышлениях. Ведь не только одному Давиду позволено помыслить самому от себя нечто доброе, и нам также не отказано по природе в том, чтобы хоть когда-нибудь мы могли познать или помыслить что-нибудь доброе. **12. 7.** Так что невозможно сомневаться в том, что всякой душе по природе присущи семена добродетелей, всеянные благодетельным Творцом, однако они не смогут достичь возрастания к совершенству, если не будут выращены поддержкой Бога, поскольку, согласно блаженному апостолу, *ничего не значит тот, кто сажает, и тот, кто поливает, но [всё] — Бог, Который дает возрастание [13]*. А тому, что человеку свойственна свобода [принимать] решение в каком [ему] угодно направлении, вполне ясно учит также книга, именуемая «Пастырь» [14], где говорится, что к каждому из нас приставлены два ангела, то есть добрый и злой, однако предпочтению человека принадлежит выбор, кому [из них] следовать [15]. **12. 8.** Так что у человека всегда остается свободное решение, которое может или пренебречь благодатью Бога, или полюбить ее. Ведь апостол не заповедовал бы, говоря: *Со страхом и трепетом производите ваше спасение [16]*, если бы не знал, что это спасение может быть нами и окружено заботой, и оставлено в пренебрежении. Но чтобы [люди] не полагали, что они не нуждаются в Божественной помощи для дела спасения, он прибавил: *Потому что Бог — Тот, Кто производит в вас и воление, и совершение, по доброй воле [17]*. И вновь [он же] говорит, убеждая Тимофея: *Не пренебрегай благодатью Бога, которая в тебе [18]*; и еще: *По этой причине прошу, чтобы ты возбуждал благодать Бога, которая в тебе [19]*. **12. 9.** Поэтому он же, когда пишет к Коринфянам, также призывает и побуждает их к тому, чтобы они не показывали себя недостойными благодати Бога из-за [их] бесплодных дел: *Мы же, помогая вам, умоляем [вас], чтобы вы не напрасно восприняли благодать Бога [20]*. А Симону [Волхву], поскольку он, несомненно, воспринял эту благодать напрасно, не принесло пользы принятие спасительной

благодати. Ведь он предпочел не подчиниться указанию блаженного Петра, говорящего: *Покайся в этом твоём нечестии, и моли сь Бог у , быть может, Он отпустит тебе это помышление твоего сердца, ведь я вижу, что ты находишься в желчи горькой злобности и в узах неправды [21].*

12. 10. Итак, [с одной стороны, Бог] предшествует воле человека, поскольку сказано: *Мой Бог, Его милосердие предварит меня [22].* Однако, с другой стороны, наша воля предшествует Богу, когда Он медлит и как бы с пользой [для нас] останавливается [в Своем действии], чтобы [благодаря этому] было испытано наше решение; поэтому говорится: *И утром моя молитва предварит Тебя [23];* и еще: *Я предварил своевременно [24] , и воззвал [25];* и [еще]: *Мои глаза предварили на рассвете [26].* **12. 11.** Также, [Бог] призывает и приглашает нас, поскольку говорит: *Целый день Я протягивал Мои руки к народу, не верящему и противоречащему Мне [27],* но [вместе с тем] Он и призывается нами, поскольку мы говорим Ему: *Целый день я протягивал мои руки к Тебе [28].* Бог ожидает нас, поскольку через пророка говорится: *Поэтому Господь ожидает, чтобы помирить вас [29],* но [вместе с тем] и мы ожидаем Его [30], поскольку говорим: *Я с ожиданием ожидал Господа, и Он взглянул на меня [31];* и [еще]: *Я ожидал Твоего спасения, Господь [32].* Он укрепляет нас, поскольку говорит: *И Я наставлял [их] и укреплял их мышцы , а они замыслили злое против Меня [33],* но [вместе с тем] Он побуждает, чтобы мы сами укрепляли себя, поскольку говорит: *Укрепите ослабленные руки и утвердите обессилившие колени [34].* **12. 12.** Иисус взывает: *Если кто жаждет, пусть придет ко Мне, и пьет [35],* но [вместе с тем] и пророк взывает к Нему: *Я утрудился, взывая, охрипло мое горло, ослабели мои глаза, пока я ожидаю моего Бога [36].* Господь ищет нас, говоря: *«Я искал, и не было [ни одного] мужа; Я звал, и не было того, кто ответил бы» [37];* но [вместе с тем] и Его ищет невеста, горестно жалуясь: *В моей спальне ночью я искала того, кого полюбила моя душа; я искала его и не нашла его, я звала его и он не ответил мне [38].*

[1] Быт 3. 22.

[2] Еккл 7. 29.

[3] Там же.

[4] Рим 2. 14–16.

[5] Ис 42. 18–19.

[6] Ис 43. 8.

[7] Иер 5. 21.

[8] Мф 13. 13–15; ср.: Ис 42. 18–19.

[9] Лк 12. 57.

[10] То есть от озвученного и отвергнутого в предыдущей фразе положения, что все добро совершает Бог, а человек по природе может совершать только зло.

[11] Подразумеваются слова Господа, обращенные к Давиду, которые цитирует в своей молитве Соломон.

[12] 3 Цар 8. 17–19.

[13] 1 Кор 3. 7.

[14] Речь идет о книге «Пастырь» раннехристианского писателя Ермы.

[15] См.: Ерма. Пастырь. Заповеди. 6. 2: «Два ангела с человеком: один добрый, а другой злой... Добрый ангел тих и скромн, кроток и мирен. Поэтому, когда войдет он в твое сердце, постоянно будет внушать тебе справедливость,

целомудрие, чистоту, ласковость, снисходительность, любовь и благочестие... Послушай и о действиях ангела злого. Первее всего он злобен, гневлив и безрассуден, и действия его злы и развращают рабов Божиих. Поэтому, когда войдет он в твое сердце, из действий его разумеи, что это ангел злой... Таковы действия того и другого ангела. Разумеи их, верь ангелу доброму и удаляйся от ангела злого, потому что внушение его во всяком деле злое» (русский перевод прот. П. Преображенского приводится по изданию: Писания мужей апостольский / Ред.: А. Г. Дунаев. М., 2008. С. 250–251).

[16] Флп 2. 12.

[17] Флп 2. 13.

[18] 1 Тим 4. 14.

[19] 2 Тим 1. 6.

[20] 2 Кор 6. 1.

[21] Деян 8. 22–23.

[22] Пс 58. 11.

[23] Пс 87. 14.

[24] Лат. «in maturitate» (буквально — «в зрелости», в производном значении — «в подходящее время»); этот перевод не соответствует чтению Септуагинты — ἐν ἀωρίᾳ («в неурочное время», «невовремя»). Вероятно, первоначально в латинском переводе стояло «in in maturitatem» («невовремя», «поспешно»), однако из-за ошибки переписчиков приставка выпала, и в традиции закрепилось ошибочное чтение.

[25] Пс 118. 147.

[26] Пс. 118. 148.

[27] Рим 10. 21.

[28] Пс 87. 10.

[29] Ис 30. 18.

[30] Буквально: «Он ожидается нами...».

[31] Пс 39. 2.

[32] Пс 188. 166.

[33] Ос 7. 15.

[34] Ис 35. 3.

[35] Ин 7. 37.

[36] Пс 68. 4.

[37] В критическом издании в качестве источника текста указано место Песн 5. 6. Однако, во-первых, латинский текст этого места наряду с совпадениями имеет и сильные отличия от текста, приводимого Иоанном Кассианом (текст Иоанна Кассиана *quaesiui, et non erat uir; uocaui, et non erat qui responderet*; текст Песн 5. 6 по Вульгате: *quaesiui, et non inveni illum; uocaui, et non respondet mihi*; несовпадения подчеркнуты); во-вторых, маловероятно, что Иоанн Кассиан цитирует от лица Бога текст, который в книге Песни Песней произносится от женского лица (в традиционной христианской экзегезе это лицо отождествляется с человеческой душой, а не с Богом). Поэтому наиболее вероятными источниками текста следует признать Ис 50. 2 (по Вульгате: *ueni, et non erat vir; vocavi; et non erat qui audiret*) и Ис 66. 4 (по Вульгате: *vocavi; et non erat qui responderet*). Вероятно, либо цитируя по памяти, либо намерено Иоанн Кассиан соединил текст этих двух стихов и заменил глагол «*ueni*» («я пришел») на совпадающий с присутствующим в цитируемом

далее отрывке из книги Песни Песней глагол «quaesivi» («я искал»).

[\[38\]](#) Песн 3. 1.

Глава 13

13 . 1. И благодать Бога всегда содействует нашему решению, [склоняющемуся] в добрую сторону [1], и во всех отношениях ему помогает, его охраняет и его защищает, [причем она делает это] таким образом, что иногда она также требует или ожидает от него самого некоего усилия доброй воли [с той целью], чтобы не казалось, будто ее дары уделяются полностью погруженному в сон или расслабленному в ленивой праздности. [Благодать [2]] как бы ищет удобные случаи, чтобы посредством их тогда, когда будут уже устранены бездействие и косность человека, было показано, что [вовсе] не неразумна та щедрость, с которой она подает дары, поскольку благодать уделяет эту щедрость, используя как предлог некое желание или труд [самого человека]. Тем не менее, благодать Бога всегда остается подаваемой даром, поскольку по неизмеримой щедрости она предоставляет великую славу бессмертия и великие дары вечного блаженства в ответ на некие слабые и малые усилия [человека]. **13. 2.** Ведь нельзя утверждать, что, поскольку вера того разбойника на кресте предшествовала [благодати], по этой самой причине блаженное пребывание в раю было обещано ему [уже] не даром. Нельзя также думать, будто немногословное покаяние царя Давида, когда он сказал: *Я согрешил перед Господом [3]*, сняло с него два весьма тяжких преступления; скорее, это милосердие Бога [сделало так], что Давид удостоился услышать через пророка Нафана: *И Господь устранил твое беззаконие ; Ты не умрешь [4]*. Итак, то, что он к прелюбодеянию присоединил убийство — это, безусловно, [результат] его свободного решения, а то, что он был обличен чрез пророка — это благодать Божественного достоинства. **13. 3.** Далее, то, что он смиренно признал свой грех — это его [дело], а то, что за кратчайший момент времени он заслужил прощение столь великих преступлений — это дар милующего Господа. Да и к чему нам говорить об этом столь кратком исповедании и несравнимой безмерности Божественного воздаяния, если

совсем уж легко рассмотреть [то], что произнес блаженный апостол о бесчисленных перенесенных им гонениях, взирая на величие будущего воздаяния? Он говорит [так]: *Ведь это наше кратковременное и легкое страдание производит для нас сверх меры [и] превыше сравнения вечное множество славы [5].* Об этом он с постоянством возвещает и в другом месте, говоря: *Поскольку страдания этого времени не сравнимы по достоинств у с будущей славой, которая откроется в нас [6].*

13. 4. Итак, насколько ревностной не была бы человеческая слабость, она не сможет стать равной будущему воздаянию; никакими своими трудами она не сможет умалить Божественную благодать до такой степени, что та прекратит быть всегда получаемой даром. И вместе с тем вышеупомянутый учитель язычников, хотя и свидетельствует, что благодатью Бога ему было уделено достоинство апостольства, говоря: *Но благодатью Бога я есть, что есть [7],* в то же время возвещает, что он сам тоже ответил на Божественную благодать, говоря [так]: *И благодать Его во мне не была напрасной, но я потрудился больше их всех; впрочем, не [только] я, но благодать Бога со мной [8].*

13. 5. Ведь когда он говорит: *Я потрудился,* обозначает усилие собственного решения; когда говорит: *Впрочем, не [только] я, но благодать Бога,* показывает силу Божественного покровительства; когда говорит: *Со мной ,* объявляет, что благодать содействовала не праздному и беспечному, но трудящемуся и усердному.

[1] Другие возможные варианты перевода: «...благодать Бога всегда содействует нашему решению в движении в добрую сторону»; «...благодать Бога всегда содействует в добром отношении нашему решению»; «...благодать Бога всегда сотрудничает с нашим решением ради добра».

[2] Подлежащим этой фразы, в латинском тексте синтаксически связанной с предыдущей, формально остается «благодать Бога», однако действительным субъектом действия можно

считать и Самого Бога, поэтому допустим перевод: «[Бог] как бы ищет...».

[3] 2 Цар 12. 13.

[4] Там же.

[5] 2 Кор 4. 17.

[6] Рим 8. 18.

[7] 1 Кор 15. 10.

[8] Там же.

Глава 14

14 . 1. Мы читаем, что Божественная справедливость предусмотрительно совершила подобное и в случае Иова, опытного борца Божия, когда диавол выпросил его [себе у Бога] для исключительного состязания. Ведь если Иов вступил в схватку с врагом не своей силой, а только [пользуясь] защищающей благодатью Бога; если Иов без всякой добродетели собственного терпения, лишь поддержанный Божественной помощью, вынес многочисленные и весьма великие бедственные и губительные искушения, изобретенные жестокостью врага,— то почему в таком случае диавол вот эту направленную против Иова клеветническую речь, которую произнес прежде [искушений], не повторил [после искушений] уже с большей справедливостью: *Неужто даром Иов чтит Бога? Разве Ты не оградил его и все имение его? Но удали Твою руку,—* то есть, пусть он борется со мной своими силами, без [защиты] Твоей руки,— *[и тогда] благословит ли он Тебя перед Твоим лицом? [1]* **14. 2.** Но поскольку после схватки клеветущий враг не отважился повторить никакую такого рода жалобу, он [тем самым] признал, что Иов победил его собственными силами, а не [силой] Бога. Хотя надлежит думать, что благодать Бога также не полностью оставила Иова: она предоставила искушителю власть искушать до такой степени, до какой, как она знала, Иов имел силу сопротивляться [искушению]; подаваемая ей Иову защита от нападения врага не доходила до того, чтобы [вообще] не оставить места никакой человеческой силе, но она заботилась лишь о том, чтобы яростнейший враг, сделав душу Иова [2] обезумевшей и неспособной к мышлению, не одолел его, воспользовавшись непосильной и невыносимой тяжестью сражения [3]. **14. 3.** Итак, Господь имеет обыкновение иногда искушать нашу веру, чтобы она стала более сильной или более славной; мы научаемся этому на примере евангельского сотника: хотя Господь и знал, что несомненно может исцелить его слугу властью Своего

слова, Он предпочел предложить сотнику Свое телесное присутствие, сказав: *Я приду и исцелю его [4]*. Однако, когда сотник [своим] горением более пламенной веры превзошел это предложение Господа, сказав: *Господь, я недостойн того, чтобы Ты вошел под мою крышу, но скажи только слово, и исцелится мой слуга [5]*,— Господь подивился ему, похвалил его и превознес выше всех прочих уверовавших из народа Израильского, сказав: *Истинно говорю вам, Я не нашел столь великой веры в Израиле [6]*. **14. 4.** Ведь не было бы [тут] места похвале или заслуге, если бы Христос в [случае] сотника превознес то, что Сам даровал [7]. Мы читаем, что такое исследование веры Божественная справедливость устроила и в случае величайшего патриарха, поскольку сказано: *И сделалось после этих слов, Бог искушал Авраама [8]*. Ведь Божественная справедливость пожелала испытать не ту веру, которую Аврааму внушил Господь, но ту веру, которую сам Авраам, будучи однажды [прежде] призван и просвещен Господом, мог показать, пользуясь [своим] свободным решением. Потому вполне заслуженно одобряется постоянство веры Авраама, и, когда [уже] возвращается та благодать Бога, которая оставила его ненадолго, чтобы испытать, ему говорится так: *Не налагай твоей руки на отрока и ничего ему не делай; ведь теперь Я знаю, что Ты боишься Господа и не пощадил своего любимого сына ради Меня [9]*. **14. 5.** А о том, что такого рода искушение может случиться и с нами, чтобы мы получили заслуженное воздаяние за [пройденное] испытание, достаточно ясно возвещено законодателем во Второзаконии: *Если предстанет среди вас пророк, или называющий себя сновидцем, и предскажет тебе знамение или чудо, и сбудется то, что он возвестил, и он скажет тебе: «Пойдем и будем служить чужим богам, которых вы не знаете»,— ты не слушай слов этого пророка или сновидца, поскольку искушением искушает тебя Господь Бог твой, любишь ли ты Его всем твоим сердцем и соблюдаешь ли Его заповеди, или же нет [10]*. **14. 6.** Итак, что же? Если Бог позволит, чтобы предстал такой пророк или сновидец, разве нужно в таком случае думать, будто Он до такой степени станет защищать тех, чью веру решил испытать,

что не оставит их свободному решению вообще никакого места для сражения с искушителем их собственными силами? Тогда зачем вообще нужно, чтобы они подвергались искушению, если Бог знает, что они настолько немощны и слабы, что ни при каких обстоятельствах не смогут собственной силой противостоять искушителю? Разумеется, справедливость Господа не позволила бы, чтобы они подвергались искушению, если бы не знала, что им присуща достаточная [собственная] сила сопротивляться [искушению], на основании которой они могут быть судимы на суде беспристрастности, получая то или иное заслуженное воздаяние — или как виновные, или как достойные похвалы. **14. 7.** Сюда относится и то, что сказано апостолом: *Потому, кто считает, что он стоит, пусть смотрит, чтобы не упасть. Вас постигло не иное искушение, кроме как человеческое, однако верен Бог, Который не позволит, чтобы вы были искушаемы больше, чем можете [вытерпеть], но вместе с искушением Он создаст и выход [из него], чтобы вы могли перенести [11].* Ведь когда он говорит: «Кто стоит, пусть смотрит, чтобы не упасть», он предостерегает свободу решения, поскольку он, разумеется, знал, что эта свобода, после того как уже воспринята благодать, может или устоять посредством усердия, или пасть вследствие небрежности. Когда он добавляет: *Вас постигло не иное искушение, кроме как человеческое*, он с укором указывает на немощь и непостоянство их еще не окрепшего ума, которым они пока что не могут вести войну с возмущениями злых духов, против которых, как он знал, ежедневно сражаются он сам и [другие] совершенные, о чем [12] он говорит в [Послании] к Ефесянам: *Потому что наша борьба не против плоти и крови, но против начальств, против властей, против мироправителей этой тьмы, против духов злобы в небесных [областях] [13].* А когда он присоединяет: *Однако верен Бог, Который не позволит, чтобы вы были искушаемы больше, чем можете [вытерпеть] [14],* он, разумеется, желает не того, чтобы Бог не позволил им быть искушаемыми, а того, чтобы они не подвергались искушению больше, чем могут вынести. **14. 8.** Ведь первое [15] указывает на способность человеческого

решения, а второе [16] показывает благодать Господа, ослабляющего напряженность искушений. Итак, все в целом эти [слова апостола] доказывают, что Божественная благодать всегда побуждает решение человека [к действию] таким образом, что она охраняет и защищает это решение не во всех отношениях, [а именно], благодать делает так, что человек также и собственными усилиями вступает в сражение с духовными врагами. В этих сражениях человек либо, [когда он выходит] победителем, постигает благодать Бога, либо, [когда он выходит] побежденным,— собственную немощь; тем самым он учится всегда надеяться не на собственную храбрость, а на Божественную поддержку, и постоянно прибегать к своему Покровителю. И чтобы это было доказано не нашими собственными предположениями, а еще более ясными свидетельствами Божественного Писания, вспомним то, что читается в [книге] Иисуса Навина [17], где сказано: « *Вот эти народы Господь оставил и не пожелал их губить, чтобы ими был искушаем Израиль, сохранит ли он заповеди Господа Бога своего, и чтобы [сыны Израилевы] имели опыт войны с врагами* » [18]. **14. 9.** Сравним также с несравненным милосердием нашего Творца нечто из [жизни] смертных [существ],— не на том основании, что здесь есть равенство в доброте, но по причине некоего подобия в терпеливости [19]. Так вот, добрая и заботливая воспитательница [20] долго носит младенца у груди, чтобы затем научить его ходить. Сначала она разрешает ему лишь ползать на четвереньках; далее, подняв его [на ноги], она поддерживает его [при ходьбе] силой своей правой руки, чтобы он [научился] опираться попеременно на обе стопы; затем, ненадолго отпуская его, если видит, что он идет нетвердо, тотчас поддерживает его; подхватывает его, если он покачнулся; [вновь] ставит его прямо, если он споткнулся; или оберегает от падения, или, позволяя слегка упасть, поднимает после падения. А когда она уже доведет его до отрочества или до крепкого возраста юности и молодости, тогда она налагает на него некие тягости и труды,— не ради обременения, а ради упражнения,— а также дозволяет бороться с ровесниками. Насколько же лучше знает небесный Отец всех, кого носить у

груди Своей благодати, а кого под Своим надзором подвергать упражнениям ради добродетели, используя [для этого] решение свободной воли [человека]; однако [и во втором случае] Он помогает трудящемуся, прислушивается к призывающему, не оставляет ищущего и иногда избавляет от опасности даже не знающего [об этом].

[1] Иов 1. 9–11.

[2] Здесь подразумеваются обращенные к диаволу слова Бога: «только душу его сбереги» (Иов 2. 6), которые в традиционной христианской экзегезе понимались как указание на то, что Бог разрешает диаволу воздействовать на тело Иова, но запрещает нападать на его душу, то есть помрачить его сознание.

[3] Хотя общий смысл фразы ясен, ее точный перевод вызывает затруднения, связанные с некоторой двусмысленностью самого оригинального текста: «...sed hoc tantum procurans ne uiolentissimus inimicus animam eius amentem faciens et inpotem sensu impari eum atque iniquo certaminis pondere prae-grauaret». Синтаксическая роль группы слов «inpotem sensu impari» может быть понята различным образом: 1) «animam eius amentem faciens et inpotem sensu» — «prae-grauaret eum impari et iniquo pondere certaminis» (это прочтение отражено в моем русском переводе); 2) «animam eius amentem faciens et inpotem» — «prae-grauaret eum» — «sensu impari et iniquo certaminis pondere» (это прочтение лежит в основе достаточно вольного французского перевода: «...que son sauvage ennemi ne lui enlève pas la raison et la possession de soi, pour l'accabler ensuite par l'inégalité de l'intelligence et le poids d'un combat inique» — «... чтобы его яростный враг не лишил его разума и самообладания (= inpotem?), чтобы затем одолеть его посредством неравенства в умственных способностях и бремени несправедливого сражения»); 3) «animam eius amentem faciens» — «prae-grauaret eum inpotem sensu» — «impari et iniquo certaminis pondere» (это

прочтение отражено в английском переводе: «...that the raging enemy would not drive him mad and overcome him in his weakened condition by the unequal and wicked burden of the struggle» — «... чтобы яростный враг не довел его до безумия и не одолел его в его ослабленном состоянии (= praegravaret eum impotem sensu?) посредством неравного и коварного бремени схватки»). Русский перевод В. М. Тюленева следует английскому переводу (причем в нем точно так же пропущено важное для понимания связи между библейским текстом и комментарием Иоанна Кассиана к нему слово «душа»); в русском переводе епископа Петра (Екатериновского) мысль Иоанна Кассиана передана кратким пересказом («чтобы искушитель не обременил его искушениями сверх сил»); в русском переводе С. В. Буланова этот отрывок полностью пропущен.

[4] Мф 8. 7.

[5] Мф 8. 8.

[6] Мф 8.10.

[7] В некоторых рукописях после этого следуют слова: «...[в последнем случае] Он сказал бы иначе: «Истинно говорю вам, Я не дал столь великой веры и Израилю»»; редакторы критического издания считают их позднейшей вставкой.

[8] Быт 22. 1.

[9] Быт 22. 12.

[10] Втор. 13. 1–3 (не выделенная курсивом заключительная часть цитаты отсутствует в библейском тексте; по-видимому, это добавление, сделанное самим Иоанном Кассианом).

[11] 1 Кор 10. 12–13.

[12] Буквально: «о которых», то есть о себе и о других совершенных.

[13] Еф 6. 12.

[14] 1 Кор 10. 13.

[15] То есть, вообще быть искушаемым; относится к первой части предыдущего предложения.

[16] То есть, не быть искушаемым сверх меры; относится ко второй части предыдущего предложения.

[17] В действительности приводимый текст относится к книге Судей, а не Иисуса Навина, однако в нем упоминается, что Богом были сохранены те языческие народы, которые жили рядом с Израилем при кончине Иисуса Навина; с этим, по-видимому, и связана ошибочная ссылка Иоанна Кассиана.

[18] Суд 3. 1–2; 2. 22 (Иоанн Кассиан не цитирует дословно, а соединяет вместе материал нескольких стихов).

[19] Лат. «indulgentia»; это слово указывает здесь на терпеливую снисходительность и заботливость, готовность прощать недостатки, проистекающие от слабости и неопытности того, кто подвергается воспитанию.

[20] Лат. «nutrix» может указывать как на кормилицу или воспитательницу, которой мать доверяла ребенка, так и на саму мать в ее роли воспитательницы ребенка. В последующей традиции использовавшие материал Иоанна Кассиана средневековые авторы уже прямо заменяли «воспитательницу» на «мать».

Глава 15

15 . 1. Это вполне ясно показывает, что *непостижимы суды Бога и неисследимы Его пути* [1], которыми Он привлекает к спасению человеческий род. Мы можем подтвердить это также примерами евангельских призваний. Ведь Андрея, Петра и прочих апостолов, которые даже не думали о врачебном средстве для своего спасения, [Господь] избрал, Сам по Своему усмотрению удостоив их Своей благодати [2]. Закхея, с верой стремившегося посмотреть на Господа и малость собственного роста преодолевшего с помощью высоты смоковницы, Господь не только принял, но и почтил благословением, побывав в его доме [3]. Павла Он привлек, когда тот не желал этого и противился этому [4]. **15. 2.** Другому [ученику] Он повелел находиться рядом с Ним настолько неотступно, что не разрешил ему, когда тот попросил, даже кратчайшую отлучку ради погребения отца [5]. Корнилию, постоянно усердствовавшему в посте и милостыне, как бы в виде вознаграждения был указан путь спасения, когда ему посредством посещения ангела было предписано, чтобы он, обратившись к Петру, узнал от него слова спасения, которыми спасся Корнилий и весь его дом [6]. Многообразная премудрость Бога с многосторонней и непостижимой добротой устраивает спасение человека и предоставляет благодать Своей щедрости согласно со способностью [восприятия] каждого [человека]; поэтому и [Господь] предпочел совершать исцеления не согласно единообразному могуществу Своего величия, а сообразно мере веры, которую Он в ком-либо нашел [7] или которую Сам кому-либо уделил. **15. 3.** Ведь веровавшего, что для очищения его проказы достаточно одной воли Христа, Он исцелил только согласиём Своей воли, сказав: *Хочу, очистись* [8]. Другому [человеку], просившему, чтобы Он, придя, воскресил возложением Своей руки его умершую дочь, Господь, войдя в его дом, предоставил то, о чем тот просил, тем способом, каким тот ожидал [9]. В случае еще одного [человека], полагавшего,

что достижение здоровья зависит от слова Господа, и обратившегося к Нему: *Скажи только слово, и исцелится мой слуга [10]*, Господь вернул прежнюю силу ослабевшим телесным членам посредством словесного повеления, сказав: *Иди, и как ты веровал, так и будет тебе [11]*. **15. 4.** Некоторым [людям], надеявшимся, что лекарством для них станет прикосновение к краю Его одежды [12], он щедро уделил дары здоровья. Одним Он даровал целебное средство от болезни по их просьбам, другим предоставил лекарство по Своему желанию. Одних Он побуждал, чтобы они надеялись, говоря: *Хочешь ли быть здоров? [13]*; другим Он оказывал помощь, когда они вовсе не надеялись. У одних Он, прежде чем исполнить их волю, испытывал их желания, говоря: *Что вы хотите, чтобы Я сделал для вас? [14]*; в случае другого [человека], не знавшего способ, каким можно было получить то, что ему хотелось, Он благосклонно дал указание, сказав: *Если будешь веровать, увидишь славу Божию [15]*. **15. 5.** Среди одних Он настолько обильно излил силу исцелений, что евангелист [особо] упоминает о них: *И исцелил всех больных их [16]*, тогда как среди других эта безмерная бездна благотворений Христа была настолько ограничена, что [о них] сказано: *И не мог Иисус совершить чудес среди них по причине их неверия [17]*. Так что щедрость Бога также приобретает [тот или иной] вид [18] в соответствии со способностью человеческой веры. Поэтому одному [Господь] сказал: «По вере твоей да будет тебе» [19], а другому: *Иди, и как ты веровал, будет тебе [20]*; еще одной: *Будет тебе, как ты хочешь [21]*, и опять другому: *Вера твоя спасла тебя [22]*.

[1] Рим 11. 33.

[2] Буквально: «... избрал самовольным удостоиванием Своей благодати».

[3] См.: Мф 4. 18.

[4] См.: Деян 9. 3–5.

[5] См.: Лк 19. 19. 1–10.

[6] См.: Деян 10. 1–6.

[7] Буквально: «...мере [той] веры, в которой Он кого-либо нашел».

[8] Мф 8. 3.

[9] См.: Мф 9. 18–19, 23–25.

[10] Мф 8. 8.

[11] Мф 8. 13.

[12] См.: Мф 9. 20.

[13] Ин 5. 6.

[14] Мф 20. 32.

[15] Ин 11. 40.

[16] Мф 14. 14.

[17] Мк 6. 5–6.

[18] Лат. «formatur» (от «formo» — «образовывать», «придавать форму», «устраивать»; в переводе В. М. Тюленева не очень удачно передано как «определяет свои пределы»). Из общего контекста рассуждения Иоанна Кассиана следует, что это слово здесь скорее указывает не на то, что щедрость Бога всегда «вызывается» человеческой верой и тем самым находится в прямой зависимости от нее (судя по приводимой им выше цитате, он лишь допускал, что неверие может неким образом «преградить путь» щедрости Бога), а в том, что эта щедрость «приспосабливается» к вере, «подстраивается» под нее, чтобы

человек мог воспринять надлежащим образом благодеяние Бога. В русском переводе епископа Петра (Екатериновского) мысль Иоанна Кассиана передана весьма приблизительно: «Иисус Христос соображался с мерою веры»; русский перевод С. В. Буланова ошибочен вследствие использования отсутствующего в оригинале слова «воздаяние»: «...воздаяние Бога определяется в соответствии с верой человека».

[19] Мф 9. 29 (?). В Мф 9. 29 используется форма множественного числа: «По вере вашей да будет вам», однако многие древние писатели, как и Иоанн Кассиан, приводят эти слова с единственным числом в качестве евангельской цитаты.

[20] Мф 8. 13.

[21] Мф 15. 28.

[22] Мк 10. 52.

Глава 16

16 . 1. Однако пусть никто не думает, что мы привели эти высказывания, поскольку стараемся доказать, что полное достижение спасения находится во власти нашей веры, согласно мирскому мнению некоторых [людей], которые, приписывая вообще все свободному решению, приходят к выводу, что благодать Бога распределяется в соответствии с заслугами каждого [человека]. Нет, мы заявляем вполне прямо и в однозначных выражениях, что благодать Бога подается даже с преизбытком и иногда преодолевает ограничения, [создаваемые] человеческим неверием. **16 . 2.** Мы можем вспомнить, что именно это произошло в случае евангельского царедворца [1]: он думал, что [Господу] исцелить его больного сына будет проще, чем воскресить умершего, поэтому умолял, чтобы Господь поскорее посетил его, говоря: *Господь, приди, пока не умер мой сын [2]*. Хотя Христос обличил его неверие такими словами: *Если вы не видите знамений и чудес, вы не веруете [3]*, однако Он проявил благодать Своего божества не в соответствии с немощью веры царедворца, и изгнал смертельный недуг лихорадки не Своим телесным присутствием, как рассчитывал царедворец, но словом Своей власти, сказав: *Иди, твой сын жив [4]*. **16 . 3.** Мы читаем, что Господь излил этот преизбыток благодати также в случае исцеления расслабленного: тот просил только средства для излечения своего недуга, которым было ослаблено тело, а Господь прежде предоставил ему благополучие души, сказав: *Будь спокоен, сын, тебе отпускаю твоя грехи [5]*. И после этого, когда книжники не поверили, что Он может отпускать человеческие грехи, Господь, чтобы посрамить их неверие, властью Своего слова также связал [друг с другом] его [телесные] члены, которые были расслаблены состоянием паралича, сказав: *Зачем вы мыслите злое в ваших сердцах? Что легче, сказать: Отпускаются тебе грехи, или сказать: Встань и ходи? Но чтобы вы знали, что Сын Человеческий*

имеет власть на земле отпускать грехи,— тогда говорит расслабленному: Встань, возьми твою постель твою и иди в твой дом [6]. 16. 4. Также и тому [больному], который тридцать восемь лет напрасно лежал у бортика купальни и надеялся, что лекарством [для него] станет движение находящейся в ней воды, Господь оказал благотворение по [Своей] добровольной щедрости. Ведь когда, желая побудить его к [поиску] средств [восстановления] здоровья [7], Господь сказал ему: *Хочешь ли быть здоров? [8];* и когда [больной] пожаловался [только] на недостаток человеческой помощи и сказал: *Нет человека, который опустит бы меня в купальню, когда возмутится вода [9],*— тогда Господь, простив его неверие и неведение, по [Своему] милосердию восстановил его первоначальное здоровье, причем не тем способом, на который надеялся больной, а тем, которым Сам захотел, [а именно,] сказав: «*Встань, возьми твою постель и иди в твой дом*» [10]. 16. 5. И к чему удивляться, когда рассказывается, что все это было совершенно властью Господа, если Божественная благодать производила подобное даже через Его слуг? Ведь когда у входивших в храм [апостолов] Петра и Иоанна попросил милостыню хромой от чрева матери [11], который совершенно не знал, что такое [самостоятельная] ходьба, они щедро подали ему не мелкие монеты, которых просил больной, а возможность ходить; ожидавшего утешения от мельчайшего подаяния они обогатили дарами неожиданного здоровья, когда Петр сказал: *У меня нет серебра и золота, но то, что я имею, это даю тебе: Во имя Иисуса Христа Назорея, встань и ходи [12].*

[1] См.: Ин 4. 46–54.

[2] Ин 4. 49.

[3] Ин 4. 48.

[4] Ин 4. 50.

[5] Мф 9. 2.

[6] Мф 9. 4–6.

[7] С формальной точки зрения выражение «remedia salutis» может быть переведено и как «средства спасения» (ср. перевод В. М. Тюленева: «к лекарству спасения»), однако в контексте речь идет скорее не о «побуждении к спасению» в религиозном смысле, а о том, что Господь хотел побудить больного к вере и к словесному выражению желания быть здоровым как к «средствам», ведущим к исцелению (здоровью), однако больной ответил лишь жалобой.

[8] Ин 5. 6.

[9] Ин 5. 7.

[10] Ин 5. 8 (заключительные слова отсутствуют в евангельском тексте, вероятно, они перенесены Иоанном Кассианом из рассмотренного им перед этим эпизода).

[11] См.: Деян 3. 1–10.

[12] Деян 3. 6.

Глава 17

17 . 1. Итак, опираясь на эти примеры, которые мы привели из евангельских достопамятных писаний, мы со всей очевидностью можем познать, что Бог заботится о спасении человеческого рода различными и бесчисленными способами и непостижимыми путями: одних, уже желающих и жаждущих [спасения], он побуждает к более ревностному движению вперед [1], тогда как других Он понуждает даже тогда, когда они не желают и противятся; иногда Он помогает, чтобы было исполнено то, что, как Он заметил, мы [сами] пожелали для [нашей] пользы, а иногда внушает начатаки этого святого желания и дарует как начало доброго труда, так и постоянство [в нем]. **17. 2.** С этим-то и связано, что мы, молясь, называем Господа не только Покровителем и Спасителем, но также Помощником и Защитником. Ведь в том отношении, что Он первый призывает нас и, еще несведущих и нежелающих, привлекает нас к спасению,— Он Покровитель и Спаситель, тогда как в том отношении, что Он обычно оказывает нам помощь, когда мы [сами] стараемся, а также защищает и укрывает, когда мы прибегаем к Нему,— Он именуется Помощником и Защитником. И вот, блаженный апостол, рассматривая в уме эту многообразную щедрость Божественной распорядительности, и заметив, что он попал в некое безмерное и безграничное море благодати Бога, воскликнул: *О высота богатства премудрости и знания Бога! Насколько непостижимы суды Бога и неисследимы Его пути! Ведь кто познал ум Господа? [2]* **17. 3.** Поэтому всякий, кто думает, будто человеческим разумом может быть измерена глубина этой немислимой бездны, стремится упразднить поразительность этого [Божественного] знания [3], от которой пришел в трепет даже столь великий учитель язычников. Ведь тот, кто уверен, что он сможет представить в уме или рассмотреть [в рассуждении] всю полноту тех распорядительных дел Бога, которыми производится спасение людей,— тот, несомненно, нападает на

истину апостольского изречения и с мирской дерзостью провозглашает, что суды Бога могут быть постигнуты и Его пути — исследованы. <при этом=""> [4] Сам Господь также свидетельствует о том же, [о чем и апостол], обращаясь к таким людям: *Ведь Мои мысли — не ваши мысли, и ваши пути — не Мои пути,— говорит Господь. Но как возвышаются небеса над землей, так высоко отстоят Мои пути от ваших путей и Мои мысли — от ваших мыслей* [5].> 17. 4. Итак, Господь, пожелав выразить с помощью [какого-либо] проявления человеческой привязанности вот эту распорядительность, вот эту Свою любовь, которой Он удостаивает нас по Своей неистощимой доброте, и не найдя в тварном мире другого чувства любви, с которым можно было бы более достойно сравнить Его любовь, сравнил ее с нежнейшим сердцем [6] доброй матери. Он пользуется этим примером, поскольку в природном мире людей нельзя найти ничего дороже: *Разве может забыть женщина своего ребенка , разве она не помилует сына своей утробы?* [7] Однако, не удовлетворяясь этим сравнением, Господь сразу же выходит за его пределы, и добавляет, говоря: *И даже если она забудет, Я не забуду тебя* [8].

[1] Буквально: «Он побуждает к большей ревности движение вперед одних, уже желающих и жаждущих [спасения]...».

[2] Рим 11. 33–34.

[3] Возможный вариант перевода: «...преклонение перед этим Божественным знанием, перед которым пришел в ужас...».

[4] Помещенный в угловые скобки отрывок был исключен из текста в критическом издании на том основании, что вводящие его слова во множественном числе («ad eos» — буквально «к ним», в моем переводе — «к таким людям») не согласуются с предшествующей фразой, где речь ведется в единственном

числе («провозглашает»). Однако во французском издании в серии «Sources Chrétiennes» этот довод был признан недостаточным для исключения текста; я также сохраняю его в основном тексте, указывая скобками на его спорность.

[5] Ис 55. 8–9.

[6] Лат. «visceribus» — буквально «внутренности», отсюда «глубь», «глубина», «суть», «сердцевина». Все переводчики предпочитают использовать слово «сердце», более уместное в контексте рассуждения.

[7] Ис 49. 15.

[8] Там же.

Глава 18

18 . 1. Опираясь на все это, те, кто измеряют величие благодати или малость человеческого [свободного] решения не болтливymi словами, а под руководством опыта, ясно и основательно заключают , *что не быстрым [достается успех в] беге, не сильным — [победа в] сражении, не мудрым — хлеб, не разумным — богатство, не знающим — благо получение [1], но все это производит один и тот же Дух, разделяя каждому, как хочет [2].* **18. 2.** И опять же несомненной верой и, так сказать, осязаемым опытом доказывается, что Бог вселенной как самый добрый Отец и самый заботливый Врач, по апостольскому слову, независимо от различий [3] производит всё во всех [4]: в одних случаях Он внушает начала спасения и вкладывает в каждого [человека] горение доброй воли, тогда как в других случаях Он дарует результат уже самой деятельности и полное достижение добродетелей; в одних случаях Он предохраняет даже нежелающих и несведущих от уже близкой гибели и неминуемого падения, тогда как в других случаях Он предлагает удобные условия и обстоятельства для спасения, а также удерживает [наши] стремительные и яростные усилия от [исполнения] смертоносных намерений; одних, желающих и стремящихся, Он поддерживает; других, нежелающих и сопротивляющихся, Он приводит силой, понуждая их к доброй воле. **18. 3.** А тому, что Божество предоставляет нам все [5], если только мы сами не всегда противимся и не постоянно проявляем нежелание, [равно как] и тому, что полное достижение нашего спасения следует приписывать не заслуге наших дел, а небесной благодати,— нас вот как учат слова Самого Господа: *И вспомните о ваших путях и обо всех ваших преступлениях, какими вы оскверняли себя, и возмущаетесь перед вашим взором за все ваши злодеяния, какие вы сделали; и узнаете, что Я — Господь, когда Я буду благодетельствовать вам ради Моего имени, не по злым вашим путям и не по вашим худшим преступлениям, дом*

Израилев [6]. 18. 4. И потому все католические отцы, которые научились совершенству сердца не из пустых словесных рассуждений, а в действительности и на деле, определяют вот что: во-первых, к Божественному дару относится, чтобы всякий человек был воспламенен для горячего желания всего того, что является добром, но [это совершается] таким образом, что сохраняется во всей полноте решение свободной воли, [склоняющееся] в любую из двух сторон; во-вторых, также к Божественной благодати относится, чтобы вышеназванные упражнения в добродетелях могли достичь [успешного] результата, но [это совершается] таким образом, что [опять же] не уничтожается свобода решения; в-третьих, также относится к дарам Бога, чтобы соблюдалось постоянство в приобретенной добродетели, но [это совершается] таким образом, что свобода не сознает себя отданной в рабство. **18. 5.** Ведь следует верить, что Бог вселенной *производит вс ё во всех [7]* таким образом, что Он побуждает, защищает и утверждает, но [вовсе] не так, что Он устраняет ту свободу решения, которую однажды Сам предоставил [человеку]. А если кажется, что этому пониманию противостоит нечто [иное], с большой хитростью выведенное человеческими рассуждениями и разумом, то такого скорее надлежит избегать, а не приветствовать это, способствуя [тем самым] разрушению веры,— ведь мы приобретаем не веру от понимания, а понимание — от веры, как написано: *Если вы не поверите, не поймете [8]*,— поскольку то, каким образом и Бог производит в нас всё, и всё целиком приписывается свободному решению [9] — это не может быть во всей полноте постигнуто мыслью и разумом человека.

Укрепив нас этой пищей, блаженный Херемон заставил нас забыть о тяготах [этого] столь трудного путешествия по бездорожью.

[1] Лат. «gratia», в других случаях переводимое как «благодать», в этой цитате не имеет специфической христианской нагрузки и

указывает на некое «благое» состояние человека в общем смысле.

[2] Еккл 9. 11 и 1 Кор 12. 11 (Иоанн Кассиан обрезал конец цитаты: «...но время и случай для всех их», заменив эти слова присоединенной к стиху без каких-либо оговорок цитатой 1 Кор 12. 11).

[3] Лат. «indifferenter» здесь указывает не на то, что Бог действует «равнодушно» или «безразлично» по отношению к людям, а на то, что при всех различиях действий, служений, даров один и тот же Бог действует всеми этими многообразными способами (ср. контекст отрывка 1 Кор 12. 4-6, слова из которого цитируются далее: Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, производящий всё во всех).

[4] 1 Кор 12. 6.

[5] Теоретически возможный, но менее вероятный вариант перевода: «...прощает нам все...». В цитате, которая вводится этими словами, речь идет не столько о прощении, сколько о благодеяниях («буду благодетельствовать»), однако Иоанн Кассиан мог видеть в ней и указание на прощение грехов. Вместе с тем в «Собеседованиях» он обычно употребляет глагол «concedo» в значении «предоставлять» (например, см. Coll. 14. 19. 1: «charismata curationum ad expellendos daemones a domino concedantur» = «благодатные дары исцелений для изгнания бесов предоставляются Господом»). Французский и английский переводчики предпочитают прочтение «предоставляет» («conçède», «is granted»); в русском переводе епископа Петра (Екатериновского) эти слова пропущены; в русском переводе В. М. Тюленева использован глагол «прощать», однако смысл отрывка понят неверно (подробнее см. в предисловии к моему переводу); в русском переводе С. В. Буланова использован глагол «дарует», однако отрывок в целом также переведен неверно.

[6] Иез 20. 43–44.

[7] 1 Кор 12. 6.

[8] Ис 7. 9.

[9] Некоторые рукописи содержат слова: «...которому [вариант: поскольку] говорится: Если Вы захотите и послушаете Меня, то будете вкушать блага земли»; редакторы критического издания считают эти слова позднейшей вставкой.

Размышления Е.А. Жуков

Изучив многие русские лекции и статьи о свободе и благодати, современные и исторические, я был весьма удивлен насколько заслуженные мужи могут довольствоваться передаваемыми из поколения в поколение карикатурами на мнения и учения святых древности. Я хотел бы структурировать несколько наиболее распространенных тезисов:

Западное богословие.

- a. Почему-то в обиходном мнении Августин и Проспер считаются "западниками", а Иоанн Кассиан – восточным, православным – нашим. Мы можем часто найти статьи о Проспере с названиями вроде "Из истории западного богословия". Естественно, слово "западный" близко по коннотации со словом "поганый" (pagan лат.) И это при том, что Августин жил и творил в современном Алжире. Проспер в Риме. Иоанн Кассиан в Марселе, Викентий Леринский во французском Туле, епископ Фауст (Фавст) в современном французском Рене. Где восток?
- b. Соборы, рассматривавшие эти вопросы: Карфагенский 418 г. — Тунис, Арелатский собор 474 г. – юг Франции, Второй Оранжский (Араузионский) 529 г. – Оранж во Франции. Где восток? Весь спор о свободе и благодати шел на западе империи. И только один Диоспольский Собор состоялся в Палестинском (Лидде). И, **приняв любую сторону, мы принимаем западное богословие.** Как будто география для истины является непреодолимым препятствием.

Предопределение.

- а. Устойчивое мнение, что спор идет только о том, predetermined ли Бог одним спастись, а другим погибнуть, является заблуждением. На самом деле, полемика, в основном, шла о том, предшествуют ли человеческие заслуги Божией благодати или благодать предшествует заслугам. Именно это рассматривал собор в Диосполе и Карфагене. На этот счет однозначный вывод Карфагенского Собора 418 г., постановления Римских понтификов и восточных епископов и, как следствие, единодушное осуждение ереси Пелагия, состоявшей в том, что благодать дается по нашим заслугам. Осуждение на востоке и западе.

Учение Иоанна Кассиана верное и православное, учение Августина и его последователей не православное, а католическое.

- а. Слово "православие" не использовалось во времена споров и трудах участников. Использовался термин "кафолический, соборный". Теперь, мы обычно считаем православным (кафолическим, соборным) то, что подтверждено соборами Церкви. Так вот, учение об инициации веры (initium fide) Богом, о незаслуженной благодати подтверждено Диопольским, Карфагенским и Араузионским соборами единой Церкви. Учение Иоанна Кассиана отвергнуто Вторым Оранжевым собором 529 г. Поэтому, любой честный христианин должен признать, что православным, кафолическим, соборным является учение о незаслуживаемой благодати. Вместе с тем, двойное predetermined также осуждено соборами, как и идея, что "благодать дается по нашим заслугам".

Учение синергии предполагает, что свободные человеческие усилия играют важную роль в спасении.

- а. Это не так. Более того, Иоанн Кассиан прямо говорит о том, что Бог творит из нежелающих желающих, из противников Бога Его верных последователей. Учение Иоанна Кассиана не предполагает синергии в одном человеке в том виде, как это прочно вошло в наше практическое благочестие, вообще не использует этот термин или его аналоги. Учение Иоанна для одной группы людей полностью повторяет учение Августина, то есть, что Бог предваряет человека своей благодатью, а для других людей полностью повторяет учение Пелагия, что они, другая группа, "силой берут Царствие Небесное, а потому не нуждаются в привлечении от Отца" и "Бог для них не Спаситель, а Помощник". И такое разделение человечества на 2 категории отвергнуто Вторым Оранжским Собором (Правило 8):

*"Если кто-то, допуская, что **некоторые** получают это благо по милости Божьей, утверждает, что **другие, однако, могут прийти к благодати крещения по свободному выбору своей воли** (которая, как известно, была искажена у всех, кто родился после грехопадения первого человека), то можно считать доказанным, что **он не принадлежит к истинной вере**".*

Поэтому учение Иоанна Кассиана о 2-х группах людей, является ложным учением. И, хотя, Иоанн Кассиан причислен к лику святых, однако его учение противоречит церковным соборам и после Второго Оранжского Собора считается "полупелагианской ересью". В восточной церкви, в связи с отсутствием нормального перевода до 2022 года, укоренилось мнение, что Иоанн Кассиан учит о синергии.

- б. Этот пункт вообще не удивителен потому, что нормального перевода на русский язык, как

оказывается, Иоанна Кассиана просто не существует.

- c. Истинно библейская синергия как раз содержится в учении Проспера, см. ниже.
- d. Существует устойчивое заблуждение, что выражение "дай кровь прими Дух" и есть православный принцип синергии. Вместе с тем, это краткий символ веры Пелагия. См. правила Карфагенского собора.

Учение Августина не дает ответа о причине спасения, а учение Иоанна Кассиана, якобы, дает.

- a. Действительно, учение о "бесплатной", предваряющей благодати может привести к вопросу, дескать, почему Бог не всем дает благодать. И, да, однозначного ответа на этот вопрос нет, хотя каждый богослов предлагал свои версии. А вот учение Иоанна Кассиана, дескать, такой ответ дает, переводя всю ответственность в область воли человека: то есть, не искал Бога, вот Бог и не дал благодать. Это совершенно неверно. Это повторение ереси Пелагия. На самом деле Иоанн Кассиан также не дает ответа, почему некоторых Бог делает "желающими из нежелающих", а других нет.
- b. Иоанн Кассиан говорит: *"И опять же, если Он видит, что мы не хотим или остыли, Он возбуждает наши сердца спасительными увещеваниями, благодаря которым в нас обновляется или формируется добрая воля"*. (Гл. 11)
- c. Таким образом, Кассиан предполагает 2 группы людей, как и писал Проспер. Причем одна группа спасается против своей изначальной, природной воли. Совершенно также описывает это Августин и Проспер: Бог из нежелающего делает желающего. То есть, никакой воли к спасению, расположения к добру и

заслуг душа в своей мнимой свободе не имеет. Но Господь "формирует" в ней волю (свободу как новую возможность) к спасению. И тут можно выдвинуть тот же вопрос, которым, как думают противники бесплатной благодати, они ставят в тупик "защитников благодати" – почему же Бог не всем людям, ожесточенным сердцем, формирует волю к спасению? И в главе 17-й Иоанн Кассиан говорит совершенно прямо: *"Он возбуждает стремление одних, уже желающих и жаждущих его, к еще большему рвению, а других заставляет даже против их воли и сопротивления"*. Последнее замечание, "заставляет даже против их воли и сопротивления", практически дословно повторяет категоричные мысли Августина, причем Проспер, особенно в поздних трудах, значительно мягче. И, опять же, мы должны адресовать тот же вопрос, который ставят как бы в вину Августину: "почему же не всех спасает против их воли?" И здесь не идет речь о преодолении благодати. Таким образом Иоанн Кассиан и Проспер вообще не ставят вопрос. Это не является предметом спора. Вопрос лишь в том, кто является инициатором спасения. И на этот вопрос Иоанн Кассиан однозначно отвечает: иногда Бог, иногда человек. А Проспер, вслед за Августином считает, что только и всегда Бог. Вот и все.

- d. Наша же современная православная синергия, вообще считает, что человек ищет Бога и Бог ему открывается. То есть, инициатива переходит человеку. Поэтому не были посланы проповедники в доколумбовскую Америку, поэтому арабы, индусы, китайцы не стали христианами – они не искали и не ищут Бога. Индейцы в полном составе. 1400 лет ни один из них Бога не искал. Об этом говорят и пишут некоторые современные пастыри, из лагеря так называемых "фундаменталистов". Эта точка зрения в

чистом виде является ересью Пелагия. Она подробно рассматривается св. Проспером в его "Призыве всех народов".

Учение Августина и его последователей отнимает свободу воли.

- a. Это совершенно не так. Если воля это просто выбор между чаем и кофе, то такую свободу "защитники благодати" не отнимают. Но если под свободой понимать возможность желать и творить Евангельские заповеди по естественному устройению души, без благодати, то да, такую свободу учение Августина отнимает. Что подтверждено Карфагенским собором 418 г. (правила 4-5). Но далее, Бог благодатью расширяет область свободы человека, и человек сам, своей волей творит заповеди, а потому и получает награду, однако желание, разумение, повод, силы, средства и обстоятельства дает Бог.

- b. Вот гимн благодати и свободе воли святого Проспера Аквитанского: "По своей воле мы молимся, однако Бог послал Своего Духа в наши сердца, зывая: Авва, Отче. По своей воле мы говорим, но если наши слова благочестивы, то не мы говорим, а Дух Отца нашего говорит в нас. По своей воле мы творим свое спасение, но Бог действует в нас и хотением, и действуем. По своей воле мы любим Бога и ближнего, но любовь — от Бога, изливается в сердца наши Духом Святым, Который дан нам. То же самое мы говорим о вере, о терпении в страданиях, о супружеском целомудрии, о девственной чистоте и обо всех добродетелях без исключения: Мы исповедуем, что им не было бы места в наших сердцах, если бы они не были нам даны, и что свободная воля, принадлежащая природе человека, всегда остается в природе, но ее качество и

состояние изменяются через Посредника Бога и
человеков, — человека Христа Иисуса, Который
отвращает нашу волю от зла и побуждает ее
желать добра; тогда, пробужденная восторгом,
очищенная верой, воскресшая надеждой,
воспламененная любовью, она подчиняется
свободному рабству и отказывается от
порабощающей свободы".

Практический вывод.

- a. Иоанн Кассиан говорит: *"И так благодать Божья всегда сотрудничает с нашей волей для ее пользы, и во всем помогает, охраняет и защищает ее, причем так, что иногда даже требует и ищет от нее некоторых усилий доброй воли, чтобы не казалось, что она дает свои дары тому, кто спит или расслаблен в вялой легкости, так как она ищет возможности показать, что по мере того, как оцепенение человеческой медлительности рассеивается, ее щедрость не является необоснованной, когда она дает ее по причине некоторого желанья и усилий, чтобы получить ее"*.
- b. Благодать "сотрудничает", причем "Бог дает ее по причине некоторого желанья и усилий". То есть мы влияем на Бога. Бог зависим от наших поступков. Вот, что пишет Исаак Сирин: *"Ибо не могу я сказать также того, что какой-то опыт заимствовал Бог от людей и что окончательное воздаяние, которое Он совершит, <будет основано> на этом <опыте>: это не Его образ действий – чтобы от твари заимствовать начало Своих мыслей, которые безначальны, ибо бытиями являются все Его мысли, как и Он сам есть Бытие"*. Иначе, Бог второй номер в нашем танце. Мы ведем его. Он реагирует. Ну хорошо, а если нет усилий? Нет желаний? Бог ждет, а

мы никак, ни в какую. Что делает Бог? Правильно, ничего. Не хочешь, не умеешь, не понимаешь – значит и пропади. Конечно, скажут, что Бог пытается дать внешние целеуказания, обстоятельства, встречи, случаи. Однако, не действует изнутри.

- c. Но вот желание откуда-то появилось, от природы, от неповрежденной воли, от природного дара выбирать добро и зло. И тут остается применить правильные "усилия". Вот тут и начинается все эти религиозно – обрядовые мучения: человек прыгает то на одной, то на другой ноге, пытаюсь умиловить Бога. Ему говорят, Бог от тебя что-то хочет, поэтому и благодать не посылает в защиту, так как условия с твоей стороны еще не соблюдены. Нужно только понять, чего же Он хочет. Вот список "делай", и перечень "не делай". Вот канон и устав: соблюдай и будет тебе счастье. Но проходит 10 лет, 20 лет – а страсти не уходят, а "ощутительной" благодати нет, а "источника воды живой" как не было, так и нет. И человек десятилетия бьется головой об стену, пытаюсь подобрать нужную комбинацию слов в молитве, верную последовательность упражнений, стирает ноги в поиске духоносного наставника, который, наконец, откроет ему этот великий секрет: чего же хочет от меня Бог, перебирает все доступные ему мощи, участвует в правильном количестве обрядов и Таинств. Потому что, Бог как капризная девица, обидевшаяся на своего кавалера. Он говорит ей: "Ну на что ты обиделась? Как мне вернуть твое расположение", а она ему: "Сам подумай. Мне унижительно тебе на это указывать. Хочу, чтобы сам понял".
- d. И наоборот, если человек понимает, что все уже даровано, что Бог устраивает в нем место и оправу для встраивания драгоценных камней Своих даров,

что ничего не нужно выпрашивать; понимает, что никак человек выслужиться не может и не должен перед Богом, а только в тишине с детским доверием, благодарным сердцем приклониться под Божий покров, оставив все свои ухищрения, казарменные предписания, довериться как дитя, только тогда Бог и сможет "войти к нему и вечерять с ним" и тогда и только тогда бедный человек принесет плоды добродетелей, "ибо без Меня не можете делать ничего".

Семена добродетелей.

- a. Иоанн Кассиан говорит: *"Не подлежит сомнению, что в каждой душе от природы есть семена добродетелей, посеянные по благости Творца"*.
- b. Это вообще странное замечание, если учесть все стихи Писания о том, что именно Господь сеет семена веры своим Словом через проповедь, открывает сердце к вере и проч. То есть, каждый рожденный человек имеет семена христианских добродетелей, вне зависимости от проповеди Евангелия? И что считать добродетелью? Плоды Духа? Тогда эти плоды не качественно, а количественно отличаются в безбожниках и святых: как отличается семя апельсина от его плода. Как если бы мы сказали, что в девочке 14-ти лет есть семена 20-ти новых людей только потому, что она может потенциально их когда-то родить. Но потенция и семя разные вещи. И тогда возникает самый главный вопрос: в чем смысл искупления и ниспослания святого Духа? Если семена духовных даров всегда в человеке со времени грехопадения. Разница лишь в том, что Бог не хотел помогать человеку возвращать эти семена до жертвы Своего Сына. А после искупления захотел. Как раз благая весть в том, что Духом мы из "мертвых стали

живыми", из "ветхих новым творением", Духом нам дано то, чего никогда не было. Согласно раннему Преданию (до Иринея) мы не возвращаемся в Адама до грехопадения, это не восстановление, а творение нового: "Се, творю все Новое"!

Евгений Александрович Жуков