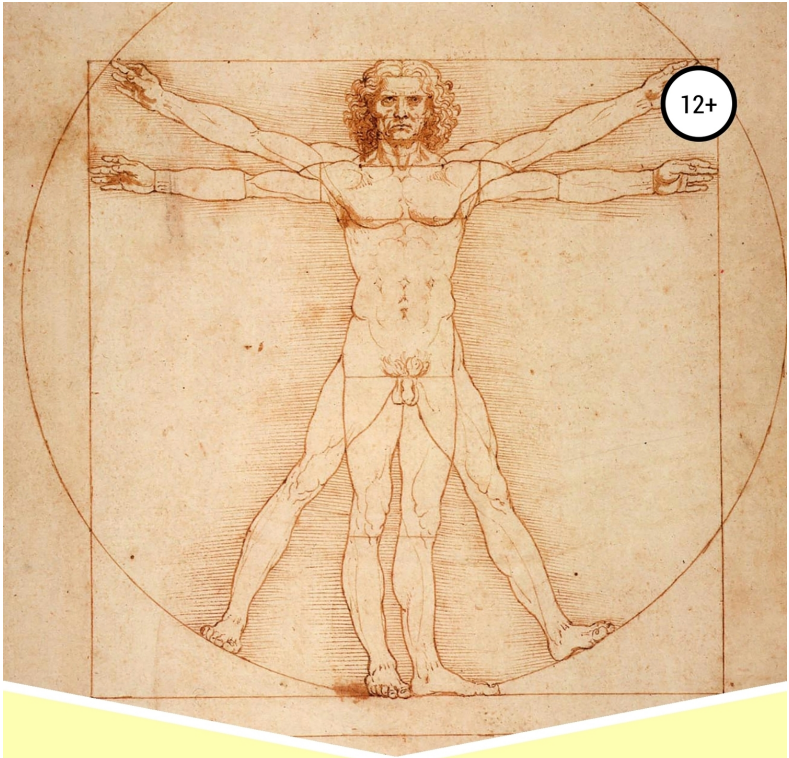

О.В. Павенков

Понятие любви в латинской патристике IV-V веков

Санкт-Петербург
2020

Олег Владимирович Павенков

Понятие любви в латинской патристике IV-V вв.

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=51930967
SelfPub; 2020
ISBN 978-5-532-06749-3

Аннотация

В монографии рассмотрены взгляды философов и богословов эпохи латинской патристики IV-V веков на проблему любви как фундаментального основания человеческой личности. Особенностью данной работы является то, что в ней дается развернутый анализ святоотеческой концепции любви-caritas, что позволяет воссоздать основные подходы к пониманию проблемы любви в философии и богословии. Издание предназначено для специалистов в области латинской патристики, античной философии, этики, философии культуры и широкого круга читателей, интересующихся данными вопросами.

Содержание

Введение 7
Часть I. Учение о любви в лексикографической и библейской традициях и у святых отцов II–III вв 29
Глава 1.Теоретические основания монграфическогоо исследования 29
§ 1. Любовь как идеал христианской жизни 29
§ 2. Любовь как доброжелательность 31
§ 3. Антиномия единого-разделяемого в любви. Аспекты любви 33
§ 4. Качества единой любви 39
Глава 2. Божественная и человеческая любовь по учению Нового Завета 45
§ 1. Новозаветное учение о любви как главный исток святоотеческого богословия любви 45
§ 2. Виды любви в Новом Завете 48
§ 3. Внутриипостасная любовь в Новом Завете 49
§ 4. Любовь Бога к творению в Новом Завете 58
§ 5. Любовь к Богу в Новом Завете 61
§ 6. Любовь к ближнему в Новом Завете 63
§ 7. Родительская и семейная любовь в 66

Новом Завете
Глава 3. Учение о любви святых отцов II–IV веков 71
§ 1. Учение о любви свщмч. Игнатия Антиохийского. Евхаристический образ любви 71
§ 2. Образ любви как пути, ведущего к Богу 73
§ 3. Связь учения о любви с триадологией свщмч. Игнатия Антиохийского 74
§ 4. Учение св. Иустина Мученика о любви. Миссионерское значение любви 75
§ 5. Тертуллиан. Богословие жертвы, увенчанной любовью и посвященной Богу 78
§ 6. Понятия «терпение» и «любовь» у Тертуллиана 80
§ 7. Убийство и любовь. Тертуллиановская интерпретация антитезы «ненависти-любви» 82
§ 8. Понятие любви к плоти у Тертуллиана 83
§ 9. Богословие любви у св. Мефодия Олимпийского 87
§ 10. Влияние богословия Оригена на учение о любви в латинской патристике IV–V вв 91
Выводы по главе 99
Выводы по первой части 101

Часть II. Богословие любви в латинской патристике IV–V вв 104
Глава 1. Учение о каритативной любви свт. Амвросия Медиоланского 104
§ 1. Общие замечания 104
§ 2. Иерархия любви 107
§ 3. Свойства любви 116
§ 4. Любовь как pietas 121
§ 5. Родительская любовь 122
§ 6. Любовь versus похоть 129
§ 7. Экклезиология каритативной любви. Церковь как любовь и милосердие 131
Выводы по главе 132
Глава 2. Каритативная любовь (caritas) в трудах Аврелия Августина 134
§ 1. Космичность и личностность любви. Блаж. Августин и богословская и философская традиция 134
§ 2.Каритативная любовь (caritas) versus любовь мирская (cupiditas) 139
§ 3. Каритативная любовь versus свобода желания 151
§ 4. Бог-Троица есть Любовь: триадология Августина Аврелия 154
§ 5. Исихия каритативной любви 169
§ 6. Дружеская любовь 170

§ 7. Христианские философия и филокалия – сестры 174
§ 8. Учение о плотской «любви» блаж. Августина 175
§ 9. Брак и девство: полемика Блаженнаго Августина с Блаженным Иеронимом 177
Вывод по главе 181
Глава 3. Учение о любви блаженного Иеронима Стридонского 183
§ 1. Каритативная любовь к Богу и любовь к миру 184
§ 2. Любовь Бога и Любовь к Богу 197
§ 3. Любовь к ближнему. Родительская любовь 199
§ 4. Любовь как филия или дружеская любовь 203
§ 5. Любовь к врагам 205
§ 6. Плотская любовь 205
Выводы по главе 224
Выводы по второй части 226
Заключение 231
Список источников и литературы 240
Литература 259

Введение

Одной из вечных тем богословского знания является тема любви, ее Божественного происхождения и осуществления в человеке. Несмотря на то, что любовь была предметом изучения с древнейших веков до настоящего времени, до сих пор происхождение любви в человеке, ее четкое определение не установлены. В этом смысле актуальность новозаветных слов «тайна сия велика есть» (Еф. 5:31–32) остается неизменной. Любовь – это Тайна. Тайна Божия. Как происходит осуществление любви в человеке – это тайна действия Божественной благодати. Постижение этой тайны требует благоговейного отношения, чтобы человек мог приблизиться к ее постижению. Тайна любви в какой-то мере доступна для человеческого ума, просвещенного благодатию Святого Духа. Поэтому святые отцы, чтобы помочь нам стяжать любовь как высшую христианскую добродетель, говорили об этой тайне словами человеческого языка, использовали аллегории, сравнения, эпитеты и другие приемы, способствующие лучшему погружению читателя в смысл и дух текста.

Значимость исследования можно проследить с двух точек зрения.

1. С точки зрения духовно-нравственного кризиса современного общества, в котором происходит примитивизация любви.

2. С точки зрения логики развития богословия личности и богословия любви.

1. С точки зрения духовно-нравственного кризиса современного общества

Современное общество, в котором доминируют индивидуалистические ценности, переживает духовно-нравственный кризис, понимание любви примитивизируется. Поэтому возникает потребность в освоении богатого духовного опыта, представленного в патристике IV–V вв. Выход из этого кризисного состояния, связанного с утратой исконных смыслов любви, возможен на основе выдвижения идеала высшей ценности любви и его осуществления в жизни конкретного человека. Человек перестает быть человеком и становится «ничто» без любви.

2. С точки зрения логики развития богословия личности[1]

Наряду с общекультурной необходимостью, актуальность обращения к теме любви обусловлена недостаточностью тео-

---

[1] Мы используем понятие «богословие личности» в том же смысле, в каком его использовал В. Лосский. См. Лосский В.Н. Богословие и боговидение: Сб. статей. – М.: Свято-Владимирское братство, 2000. – 628 с.

ретического анализа ее богословской и антропологической стороны. Логика развития богословия личности приводит к возникновению острой потребности в антропологическом изучении человечного. Поэтому усиливается теоретическая и практическая необходимость христианского изучения места любви в бытии человека.

Перспективным направлением такого исследования является изучение трудов святых отцов, где любовь рассматривается именно в антропологическом смысле как фундаментальное вневременное сущностное качество человека. Патристика IV–V вв. разработала систему богословских категорий, чем существенно повлияла не только на церковную культуру, но и на весь ход развития европейской культуры. Обращение к этой теме актуально не только с точки зрения истории богословия, но и с точки зрения развития современного богословского знания.

Разработанный западными святыми отцами IV–V вв. подход к антропологическим аспектам любви позволил обнаружить новые качества любви, приблизиться к пониманию смысла единой любви и наметить перспективу его дальнейшего философско-антропологического исследования. Значение теоретического наследия западных святых отцов остается актуальным до сих пор, поскольку опыт предыдущих эпох позволяет лучше понять современного человека и определить пути развития культуры.

Таким образом, изучение учений любви в латинской пат-

ристике IV–V вв. актуально как для решения духовно-нравственных проблем современного общества, так и для становления богословия личности.

Отсутствие общепринятых временных рамок эпохи патристики обязывает начинать каждое обращение к этому периоду и сопряженным с ним явлениям с определения границ. Автором был выбран «золотой век» латинской патристики (IV–V вв.), поскольку работы этого периода оказали существенное влияние на развитие отечественного православного богословия. В IV–V вв. антропологическая проблематика оказалась в центре интеллектуальных дискуссий святых отцов. Именно в этот период развития святоотеческого богословия учение о любви получило наибольшее развитие. Кроме того, подобный выбор хронологических рамок исследования вызван необходимостью представления богословских мыслей западный святых отцов в общем контексте святоотеческого богословия. Требуется это для выявления оригинальности мысли представителей латинской патристики указанного периода.

Тематика любви вызывала большой интерес у мыслителей разных направлений. Одним из первых в истории мировой мысли произведений о любви является диалог Платона «Пир». Любовь Платон понимает как стремление к познанию красоты самой по себе, к благу, абсолютному добру, идеалу, бессмертию, нарушенной целостности человеческой природы. В античной философии под любовью пони-

мается связь между личностями, как духовная, так и плотская. Любовь, как общая связь между субъектами, позволяет приблизиться к познанию истинной красоты самой по себе. По нашему мнению, использование святыми отцами термина «ἔρως»[2] обусловлено тем, что данные авторы находятся под опосредованным через неоплатоников семантическим влиянием Платона, для которого цель бессмертной ду-

---

[2] Basilius Caesariensis Theol. Epistulae, 3 vols. Paris: Les Belles Lettres, 1:1957; 2:1961; 3:1966: 1:3-219; Epistle 64, section 1; Basilius Caesariensis Theol., Homiliae super Psalmos//Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 29 – Paris, 1858–1866 – P. 317; Danielou J. Platonisme et theologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Gregoire de Nysse. Paris, 1944. – P. 18–24; Gregorius Nyssenus Theol. In Canticum canticorum (homiliae 15)//Gregorii Nysseni opera, vol. 6. Leiden: Brill, 1960. – P. 44; Gregorius Nyssenus Theol. Dialogus de anima et resurrectione//Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 46 – Paris, 1858–1866. – P. 46.; Gregorius Nyssenus Theol. De vita Mosis. Cerf, 1968. – Chapter 2, sec.230; Gregorius Nyssenus Theol., In sanctum Ephraim//Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 46 – Paris, 1858–1866. – P. 837.; Gregorius Nazianzenus Theol., Epistulae. Paris: Les Belles Lettres, 2 vols. 1:1964; 2:1967. – Epistle 228, section 3.; Gregorius Nazianzenus Theol., Carmina de se ipso//Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 37 – Paris, 1858–1866 – P. 1449.; Joannes Chrysostomus Scr. Eccl., In Acta apostolorum (homiliae 1–55)// Patrologia Graeca/ P.Migne – Vol. 60 – Paris, 1858–1866. – P. 286; Joannes Chrysostomus Scr. Eccl. Adversus oppugnatores vitae monasticae (lib. 1–3)// Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 47 – Paris, 1858–1866. – P. 333; Joannes Chrysostomus Scr. Eccl., De paenitentia (homiliae 1–9)// Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 49 – Paris, 1858–1866. – P. 291 line 38.; Joannes Chrysostomus Scr. Eccl., De mutatione nominum (homiliae 1–4). // Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 51 – Paris, 1858–1866. – P. 114 line 35. Анализ их учения о любви содержится в ряде работ. См. так же: Несмелов В. Догматическая система св. Григория Нисского. Казань: Типография Императорского Университета, 1887, с. 358; Фокин А. Р. Святитель Григорий Нисский о человеке в его предельном отношении к Богу// XVII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. Том I, Стр. 66

ши, движимой эросом, состоит в мистическом созерцании Абсолютного «прекрасного само по себе, прозрачного, чистого, беспримесного, не обремененного человеческой плотью, красками и всяким другим бренным вздором… божественно прекрасного… во всем его единообразии»[3]. В своей статье «Платонизм в русской культуре» Р. В. Светлов подчеркивает значение Платона в общекультурном контексте. «В известном смысле его учение впервые показывает те горизонты культуры, которые нам кажутся привычными и обжитыми. «Платоническая любовь», «философия Вечного» и т. д. – все это впервые звучит в платоновских текстах… Платонизм – это целый мир, который вполне можно представить как образец и как задачу для нашего вчитывания в сущее. Однако, – отмечает Р.В. Светлов, – в ряде своих фундаментальных установок он несводим к христианскому миросозерцанию (или к тому, что отечественные философы понимали под христианским миросозерцанием). Восприятие мира (космоса) как дома… необычайно последовательный и глубочайший трансцендентизм в понимании Начала, способность принять и оправдать практически любую традицию – вот некоторые из таких установок».[4] Но данное влияние Платона на святых отцов носит лишь семантический, но не

---

[3] Plato.Symposium, ed. J. Burnet, Platonis opera, vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1901 (repr. 1967): St III. P. 137.

[4] Светлов Р. В. «Русский Платон». Платонизм в русской культуре// **Платон: pro et contra** Платоническая традиция в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб: издательство РХГА, 2001. – С. 16.

смысловой характер. В целом, разделение любви на формы, будучи унаследованным из античной философии, приобрело в латинской патристике условный характер. Платоновский эрос, как и, например, учение Аристотеля о дружбе, не имеет ничего общего с христианской жертвенной любовью.

В монографии мы не будем анализировать антично-философское учение о любви, поскольку оно, на наш взгляд, не совместимо с патристической традицией. Глубокий мыслитель и специалист в области античной философии православный монах Андроник (А.Ф. Лосев) в труде «Очерки античного символизма и мифологии» убедительно доказывает, что «примириться им (этим двум традициям) невозможно без самоубийства; и приходится им убивать друг друга, друг друга анафематствовать»[5]. Далее он поясняет свою мысль: «Все эти культурные типы совершенно индивидуальны, оригинальны, внутренне закончены и друг с другом совершенно несовместимы. Их можно объединить логически, диалектически. Но как типы устроения жизни, как социальные единицы они могут только анафематствовать и расстреливать друг друга»[6].

Античная философия, с точки зрения православной нравственности[7], проповедует следование греховным страстям,

---

[5] Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М., 1993. – С.865.

[6] Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М., 1993. – С. 893–894.

[7] См. напр.: Зенько Ю. М. Евангельское понятие любви-αγαπη и актуаль-

связанным с эротической любовью, к которым необходимо отнести плотскую страсть, похоть в многообразных ее разновидностях: блуд, прелюбодеяние, сексуальное влечение к представителям одного пола (гомосексуализм) и т. д. В речи Аристофана в платоновском «Пире» эти грехи описаны в рамкаха мифа об андрогине: «Мужчины, представляющие собой одну из частей… двуполого прежде существа… охочи до женщин, и блудодеи в большинстве своем принадлежат именно к этой породе, а женщины такого происхождения падки до мужчин и распутны»[8]. Жизнь в грехах и страстях приводит к тому, что грань между противоположностями «любви» и «не-любви» стирается. Итак, учение о любви в античной философии нельзя рассматривать так, как будто оно выступило основой святоотеческого учения о любви.

Любовь является предметом интереса многих западных и русских богословов XX–XXI вв. Автор фундаментального труда «Определение любви: философское, научное и теологическое взаимодействие» Томас Оорд дает объяснение тому, почему он включает в свое определение любви Бога[9]. Источником любви может быть только Бог. Христианство есть

ные проблемы христианской антропологии и психологий. [Электронный ресурс] – Режим доступа:: URL: http://www.xpa-spb.ru/articles/13.html (дата обращения: 8.02.14)

[8] Plato.Symposium, ed. J. Burnet, Platonis opera, vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1901 (repr. 1967): St III. P. 118.

[9] См.: Oord, T. J. Defining Love: A Philosophical, Scientific, and Theological Engagement. Michigan: Brazos Press, 2010, – p.175

религия любви. Любовь есть полнота, совокупность духовного совершенства. Раскрывается любовь в самом человеке, в глубинах его сердца, которое есть бездна внутреннего мира. Эта идея получила развитие у современных исследователей любви, полагающих, что одно из основных достижений религии состоит в том, что любовь обитает в сердце как конечная реальность[10].

В западной науке помимо понятия «агапэ» используют множество синонимичных терминов[11]: «сострадательная любовь», «безусловная любовь», «милосердие», «безграничная любовь». Линн Андервуд дает следующее определение альтруистической любви, используемое во многих исследовательских проектах, проводимых фетзеровским институтом: «альтруистическая любовь – это любовь, которая со-

---

[10] См.: Jacob Neusner, Bruce Chilton. Altruism in world religions. Washington DC: Georgetown in Universite Press, 2005; Thomas Jay Oord. Science of Love: the wisdom of well-being. West Conshohocen, PA: Templeton Foundation press, 2004, – p.453.

[11] «The names for the concept varied and overlapped with other concepts and names. “Agape,” “altruistic love,” “compassionate love,” “unconditional love,” “compassion,” and “unlimited love” have all been used.», – Lynn G.Underwood noticed. [Underwood, Lynn G. Perspectives from researches//The love that does justice. Spiritual activism in dialogue with social science, edited by Michael A. Edwards & Stephen G. Post. Cleveland: Unlimited love press, 2008, p.126] См.: also: Underwood, Lynn G., The Human Experience of Compassionate Love: Conceptual Mapping and Data from Selected Studies//Altruism and Altruistic Love: Science, Philosophy, and Religion in Dialogue, Oxford University Press, 2002; Underwood, Lynn G., “Interviews with Trappist Monks as a Contribution to Research Methodology in the Investigation of Compassionate Love. Forthcoming, Journal for the Theory of Social Behavior. 35:3 (September, 2005)

средотачивается на благе для других людей, бескорыстная, жертвенная любовь»[12].

В мировой науке существует множество направлений, позиций и взглядов на любовь. Это общие богословские, историко-богословские и историко-философские работы, в которых наряду с другими вопросами рассматривается и учение о любви в эпоху патристики или ее определенные аспекты. К этим трудам относятся работы Самуилова В.[13], Скурата К. Е.[14], прот. Иоанна (Мейендорфа)[15], архим. Киприан (Керн)[16], Попова И. В.[17], Фокина А. Р.[18], Пеликана Я.[19], В. Лосского[20].

К зарубежным исследованиям по латинской патристике общего характера относятся труды А. Армстронга («Исто-

---

[12] Underwood, Lynn G. Perspectives from researches//The love that does justice. Spiritual activism in dialogue with social science, edited by Michael A. Edwards & Stephen G. Post. Cleveland: Unlimited love press, 2008, p.126

[13] Самуилов В. История арианства на латинском Западе (353–430). СПб., 1890.

[14] Скурат К. Е. Воспоминания и труды по патрологии (I–V века). Яхрома, 2006.

[15] См., напр.: Мейендорф И. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы: пер. с англ. В. Марутика. Минск, 2001 – 336 с.

[16] Киприан (Керн), архим. Патрология. Париж-Москва, 1996

[17] Попов И. В., муч. Труды по патрологии. Т. 2, 3. Святые отцы II–IV веков. Сергиев Посад. 2004.

[18] Фокин. А. Р. Латинская Патрология. Т I. М., 2005.

[19] Pelikan J. The Christan Tradition. A History of the Development of Doctrine. Vol. 1. Chicago, London, 1971

[20] См., напр.: Лосский В.Н. Богословие и боговидение: Сб. статей. – М.: Свято—Владимирское братство, 2000. -628 с; Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М. 1991

рия поздне-греческой философии и ранней Средневековой философии»)[21], А. Грильмаера («Христос в христианской традиции»[22]), Г. Престижа («Бог в патристическом мышлении»[23]), Н. Вольфсона («Философия отцов Церкви: вера, Троица, Воплощение»)[24], Морескини К. («История патристической философии»)[25]. В этих трудах учение о любви представителей латинской патристики анализируется в контексте других их учений: христологического, догматического, экклезиологического, этического, антропологического и др. Основополагающей статьей по теме люви в католической традиции является работа Карла Рахнера «Размышления о единстве Любви к ближнему и любви к Богу», которая содержит ценную иллюстрацию некоторых типичных достоинств и недостатков римо-католического учения о любви. Главным недостатком этого учения является неспособность решить вопрос о приоритетах в любви[26]. Фундаментальным трудом,

---

[21] The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy / ed. by A. H. Armstrong. Cambridge, 2007.

[22] См., напр.: Grillmeier A. Christ in Christian tradition. Vol. 1 (translated by J.S. Bowden) – London 1965 – 528 p.; Grillmeier A. Christ in Christian Tradition: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604). Vol. 2. London. 1996 – 437 p.

[23] Prestige G.L. God in Patristic Thought. – London 1969. – 318 p.

[24] Wolfson H. The Philosophy of the Church Fathers: Faith, Trinity, Incarnation. Vol. 1. Faith. Trinity. Incarnation. Cambridge, 1956 – 635 p.

[25] Морескини К. История патристической философии. М., 2011

[26] См.: Rahner K. Reflections on the Unity of the love of neighbor and the Love og God // Theological Investigations 6./ tr. Kniger. K.-H.and Kruger B. London, 1969

где представлен сравнительный анализ эроса и агапэ является уже ставший классическим труд Нигрена («Эрос и агапэ»).[27]

Значительное количество западных трудов посвящено учению о любви отдельных представителей латинской патристики. Так, учение о любви первого латинского христианского богослова и писателя Тертуллиана представлено в трудах ряда западных ученых таких, как, А. Д'Алэ («Богословие Тертуллиана»)[28], Э. Эванс[29], Э. Осборн («Тертуллиан: первый богослов Запада»)[30], Р. Канталамесса («Христология Тертуллиана»)[31] и др.

Разные стороны осмысления единой любви в богословии блаженного Августина представлены в работах Бумаби Дж. («Любовь Божия: учение св. Августина о религии»)[32], Порталье Е. («св. Августин»)[33], А. Пессака («Богословие Слова св.

– 278–310 p.

[27] Nygren. A. Agape and Eros/ tr., Walson P.S. New York. 1953

[28] D'Alès A. La théologie de Tertullien. Paris, 1905.

[29] Evans E. Introduction // Idem. Q. S. Fl. Tertullians, Treatise against Praxeas. London, 1948. P. 1–88.

[30] Osborn E. Tertullian, first theologian of the West. Cambridge, 1997

[31] Cantalamessa R. La Christologia di Tertulliano. Friburgo, 1962.

[32] Burnaby, J. Amor Dei: A Study in the Religion of St. Augustine. London, 1938. – 264 p.

[33] Portalié E. Saint Augustin // Dictionnaire de théologie catolique. T. I. Paris, 1913. P. 2268–2472

Августина и св. Фомы»)[34], Э. Жильсона («Введение в изучение св. Августина»)[35], Ваноорта Дж., Орта Дж. («Иерусалим и Вавилон: изучения Града Божия Августина и источников его учения о двух городах»)[36], Одонована О. («Проблема эгоистической любви у св. Августина»)[37], Каннинга Р. («Единство любви к Богу и к ближнему по св. Августину»)[38]. Отдельно необходимо упомянуть работу Дж. Салливэна «Образ Божий: доктрина св. Августина и ее влияние»[39], посвященную антропологическим аспектам богословия блаж. Августина в связи с его учением о любви и влияние этого учения на развитие средневековой богословской мысли. Интерес представляет и книга Э. Тезелле «Августин – богослов»[40]. Ч. Гербер устанавливает в своем труде «Дух раннего богословия св. Августина»[41] тесные связи учения о любви блаж. Августина с другими разделами его богословия: уче-

---

[34] Paissac H. Théologie de Verbe, saint Augustin et saint Thomas. Paris, 1951

[35] Gilson E. Introduction à l'étude de saint Augustin. Paris, 1949

[36] Vanoort J., Oort J. Jerusalem and Babylon: A Study Into Augustine's City of God and the Sources. Brill. 1991

[37] O'donovan. O. The problem of self-love in St. Augustin. London. 1980

[38] Canning. R. The unity for Love of God and Neighbor in St.Augustine. Heverlee-Leuven, 1993

[39] Sullivan J. E. The Image of God: The Doctrine of St. Augustine and its Influence. Dubuque, 1963.

[40] TeSelle E. Augustine the Theologian. London, 1970.

[41] Gerber Ch. T. The Spirit of Augustine's Early Theology. Contextualizing Augustine's Pneumatology. Aldershot, 2012

нием о св. Троице, христологией, пневматологией, мариологией, антропологией, учением о спасении. В данном труде прослеживается эволюция богословия в ранний период творчества Августина (386–391 гг.).

Намного меньше исследований посвящено учению о любви свт. Амвросия и блаженного Иеронима. Как правило, к ним относятся богословские труды общего характера, где учение о любви рассраматривается фрагментарно и частично раскрывается по ходу изложения триадологии, христологии пневматологии или других разделов богословского знания. Богословию Амвросия Медиоланского посвящены труды Вильямса Д. Х. («Амвросий Медиоланский и конец Никео-цареградских конфликтов»)[42], Дэвидса Дж. («св. Августин и св. Амвросий»)[43], Корселя П. («Плотин и св. Авмросий»)[44], Дадден Х. («Жизнь и время св. Амвросия»)[45]. Богословие Иеронима Стридонского раскрывается в трудах Мак-Дермотта В. С.[46], Келли Ж. Н. Д.[47], Хакендахла Н.[48]. Также

---

[42] Williams D. H. Ambrose of Milan and the End of the Nicene-Arian Conflicts. Oxford, 1995

[43] Davids J. Sint Augustinus en Sint Ambrosius // Miscellanea Augustiniana. Rotterdam, 1930. P. 242–255.

[44] Courcelle P. Plotin et Saint Amboise // Revue de philologie 24 (1950). P. 29–56.

[45] Dudden H. The Life and Times of St Ambrose. Oxford, 1935.

[46] McDermott W. C. St. Jerome and the Pagan Greek Literature // Vigiliae Christianae. Vol. 36 № 4 (1982). P. 372–382.

[47] Kelly J. N. D. Jerome. His Life, Writings and Controversies. London, 1975

[48] Hagendahl H. Jerome and the Latin Classics // Vigiliae Christianae 28 (1974).

издано несколько сборников эссе и статей по богословию блаж. Иеронима[49]. Специфических исследований по учению о любви Иеронима Стридонского или Амвросия Медиоланского не проводилось, что также обуславливает актуальность и необходимость обращения к данной тематике.

Западная традиция предоставила нам образец рационалистического понимания любви, ярко выраженного в следующих словах. «Любовь помогает нам понять, когда и как сохранить и использовать рациональность, даже в жесточайших обстоятельствах, посредством увеличения самосознания наших пристрастий, предрассудков и «белых пятен», и установления объективного взгляда на наши достоинства и недостатки»[50]. Выявляемый современной западной наукой социальный смысл любви «демонстрирует, как политическое, экономическое, организационное развитие, социальные и интернациональные отношения могут быть трансформированы через радикально-отличную форму рациональности»[51], мотивирующую дела жертвенной любви. Рациональность любви, по мнению западных ученых, должна быть внедрена в те социальные структуры и подсистемы, функци-

---

P. 216–227.

[49] См. напр.: A Monument to St. Jerome. Essays on some aspects of his life, works and influence / Ed. F. X. Murphy. N. Y., 1952; Jerome of Stridon. His Life, Writings and Legacy / Ed. A. Cain, J. Lössl. Cornwall, G.B., 2009.

[50] The love that does justice. Spiritual activism in dialogue with social science, edited by Michael A. Edwards & Stephen G. Post. Cleveland: Unlimited love press, 2008. P.8

[51] Op sit. P.8

онирование которых имеет существенное значение для существования всех успешных обществ.[52] Это рассмотрение любви сквозь призму рациональности[53] есть отличительная черта западного учения о любви. Мы сознательно отмежевались от западного взгляда на любовь из-за его сухой рационалистичности и спекулятивности и основываемся всецело на святоотеческом наследии, к которому обращались отечественные богословы и философы.

В фундаментальном труде А. Ф. Лосева «История античной эстетики» немного внимания отводится учению о любви Августина, где устанавливается связь между триадологическим и каритативным учением блаженного[54]. Аналогич-

---

[52] См.: op sit. «This, I think, is what Martin Luther King meant when he wrote about the “love that does justice,” signifying the deliberate – cultivation of mutually-reinforcing cycles of personal and systemic change.», – think Michael A. Edwards. [The love that does justice. Spiritual activism in dialogue with social science, edited by Michael A. Edwards & Stephen G. Post. Cleveland: Unlimited love press, 2008, – p.167]

[53] Против рациональности, как и против разума, претендующего на объективное объяснение и изменение реальности, выступает Л. Шестов. См.: Шестов, Л. На весах Иова (Странствия по душам) / Л. Шестов // Сочинения: в 2 т. – М., 1993. – Т. 2.; Шестов, Л. Киркегард и экзистенциальная философия. Глас вопиющего в пустыне / Л. Шестов. – М., 1992;. Шестов Л. Религиозная философия Вл. Соловьева // Умозрение и откровение. Париж, 1964.;

[54] Лосев А. Ф. История античной эстетики: Поздний эллинизм. М., 1980. Автор испытал влияние работ А.Ф. Лосева, среди которых можно назвать следующие: «Диалектика мифа», «Личность и Абсолют», статью «эрос у Платона». См.: Лосев А.Ф., Личность и Абсолют. М.: Мысль, 1999. – 719 с. Лосев А.Ф., Эрос у Платона / Философия. Мифология. Культура. М.: Политиздат, 1991. С. 188–208.

ная скудость в этом отношении наблюдается в крупном труде Г. Г. Майорова «Формирование средневековой философии: Латинская патристика»[55], в которой всего несколько страниц посвящено августиновскому учению о любви. Богословию Августина просвящены работы отечественных исследователей Попова И. В.[56], Скворцова К.[57], П. Верещатского[58], Плакиды (Дезея), архим.[59], Г. Зяблицева[60] и др.

Богословие Амвросия Медиоланского анализируется в трудах И. И. Адамова («свт. Амвросий Медиоланский»)[61] и А. Р. Фокина («Амвросий Медиоланский»)[62]. Учению блаженного Иеронима посвящены монография[63] и статья А. Р.

---

[55] Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии: Латинская патристика. М., 1979. См. так же: Майоров Г. Г. Августин и греческая философия // Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. М., 1979. С. 192–210

[56] Попов И. В. Личность и учение блаженного Августина. Ч. 1–2. СПос., 2005

[57] Скворцов К. Блаженный Августин как психолог // Труды Киевской Духовной Академии. 1870. № 4. С. 154–200; № 5. С. 324–354; № 6. 681–713; № 8. С. 328–372; № 9. С. 641–696.

[58] Верещатский П. Плотин и Августин в их отношении к тринитарной проблеме // Православный собеседник, 7–8 (1911). С. 171–197; 9 (1911). С. 305–328 (переизд.: Августин: pro et contra. СПб., 2002. С. 193–231)

[59] Плакид (Дезей), архим. Блаженный Августин и «Филиокве» // ВРЗЕПЭ. 1982. № 109–112. С. 206–223.

[60] Зяблицев Г., диак. Богословие блаженного Августина и античная философия //Церковь и время. 1991. № 1. С. 65–76.

[61] Адамов И. И. Св. Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад, 2006

[62] Фокин А.Р. Амвросий Медиоланский. Богословие // Православная Энциклопедия. М., 2001. Т. II. С. 119–135.

[63] Фокин А.Р. Иероним Стридонский: библеист, экзегет, теолог. Институт фи-

Фокина[64].

Разные ракурсы рассмотрения любви прослеживаются в русской религиозной философии, а именно в трудах Н. О. Лосского, В.С. Соловьева, П. А. Флоренского, С. Л. Франка, Н. А. Бердяева, И. А. Ильина, Б. П. Вышеславцева, А. Ф. Лосева[65], и др. Тема любви в христианском контексте рассматривается в работах современных отечественных исследователей С. С. Аверинцева[66], С. С. Хоружего[67], Р. В. Светлова[68], В. В. Бычкова[69] и др. Особо отечественных исследователей интересовала любовь как моральный принцип в этике[70]

Богословский анализ феномена любви проводится в ря-

лософии РАН, Центр библейско-патрологических исследований. М., 2010. 224 с

[64] Фокин А.Р. Иероним Стридонский // Православная Энциклопедия. М., 2009. Т. XXI. С. 336–370.

[65] Однако подробный анализ взглядов русских религиозных философов, в том числе Лосева, на платоническое и святоотеческое учение о любви выходит за грань нашего предмета исследования.

[66] См., напр.: Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. Москва, «Наука», 1977.

[67] См., напр.: Хоружий С. Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении. М., 1991

[68] Светлов, Р.В. Искусство любви: От философии до техники / Р.В. Светлов. – СПб., 2002. – 357 с.;

[69] Бычков В.В. Идеал любви христиано-византийского мира / Философия любви. В 2-х ч. Ч. 1 / Под общ. ред. Д. П. Горского. – М.,1990. – С. 68–110

[70] См. напр.: Апресян Р.Г. От «дружбы» и «любви» – к «морали»: об одном сюжете в истории идей // Этическая мысль / Под ред. А. А. Гусейнова. – М.: ИФРАН, 2000; Апресян Р.Г. Слова любви: ἔρως, φιλία, ἀγάπη//Философия культуры 8(56), 2012

де отечественных диссертаций, из которых наиболее близкими к нашей теме являются следующие. В отечественном богословии конца XIX века написан ряд богословских работ по данной тематике. Например, Д. Тихомиров в магистерской монографии «Св. Григорий Нисский, как моралист. Этико-историческое исследование»[71] (1886) осуществляет подробный и тщательный анализ нравственного учения свт. Григория Нисского, в частности учения о любви к Богу. В современном богословии был защищен ряд кандидатских диссертаций по патристике IV–V вв. П. Е. Михалицын раскрыл образ Иисуса Христа у свт. Григория Богослова в кандидатской монографии «Образ Господа Нашего Иисуса Христа в трагедии свт. Григория Богослова «Страждущий Христос» («Χριστός πάσχων»). А. А. Ашмарин изложил основные богословские взгляды преп. Марка Подвижника в кандидатской монографии «Богословие преподобного Марка Подвижника». А. Горайко защитил в Санкт-Петербургской Духовной Академии диссертацию на тему «Церковь в общественной жизни Антиохии и Константинополя по трудам Святителя свт. Иоанна Златоуста», где раскрыл экклезиологию свт. Иоанна Златоуста.

Особое значение для нашего исследования играет определение любви как доброжелательности архиепископа Михаила (Мудьюгина). Понимание архиеп. Михаилом (Мудью-

---

[71] Тихомиров Д. свт. Григорий Нисский как моралист. Этико-историческое исследование. Могилев-на-Днепре, 1886 – 340 с.

гиным) любви как доброжелательности легло в основу монографического определения любви. В монографическом исследовании применен междисциплинарный подход, позволяющий раскрыть содержание любви в латинской патристике IV–V вв.

Основным методом исследования является богословский анализ, предполагающий реконструкцию учений о любви западных святых отцов IV–V вв. Также в работе в богословском аспекте используются метод компаративистики[72], аксиологический[73] метод, дескриптивный метод, метод герменевтики[74]. Метод компаративистики позволяет провести сравнительный анализ форм понимания любви в латинской патристике. На этом основании в ходе герменевтического анализа текстов выявлены сущностные качества любви, а также характеристики любви у византийских и латинских богословов, вычленены общие и особенные черты в их представлениях о любви. Применение герменевтического и аксиологического методов помогло осознать культурно-исто-

---

[72] **Компаративистика** (от лат. comparativus – сравнительный] – общее название совокупности сравнительных методов в различных областях гуманитарного знания, в том числе богословия.

[73] **Аксиология** – наука, которая изучает вопросы, связанные с природой ценностей, их местом в реальности и структурой ценностного мира, то есть о связи различных ценностей между собой, с социальными и культурными факторами и структурой личности.

[74] **Герменевтика** – направление в философии, которое исследует теорию и практику истолкования, интерпретации, понимания.

рический контекст представлений о любви, осмыслить их историческое развитие, выявить в произведениях авторов той или иной эпохи новые смыслы в любви. Дескриптивный метод используется в связи с тем, что авторской задачей является попытка раскрытия исторического нарратива, на основе которого показывается развитие учения о любви.

Основными источниками монографического исследования являются следующие корпусы латинских текстов, по которым можно раскрыть учение о любви в латинской патристике:

1. свт. Амвросия Миланского – О таинствах, Об Исааке, На смерть Валентиана, Объяснение 118-го псалма, Письма и деяния, О вере, О тайне господнего воплощения, Об Иакове и блаженной жизни, О Святом Духе, Толкование символа веры для готовящихся к Крещению, Изъяснение Евангелия от Луки и др.

2. блаж. Августина – О блаженной жизни, О Троице, Исповедь, Против Секунда-манихея, Об упреке и благодати (к Валентину), О даре упорства (в добре), О природе блага против манихеев, О святом девстве, Толкование на избранные псалмы, Письма, Рассуждения на послания Иоанна к Парфянам, 124 рассуждения на Евангелия от Иоанна, Проповеди, Монологи, О свободном решении, Об истинной религии, О Граде Божием, Изложение послания к Галатам, О порядке, О христианском учении, О вере и символе, О 83 различных вопросах и др.

3. блаж. Иеронима Стридонского – Апология против книг Руфина, Против Ювениана, Толкование на книгу Екклезиаста, Толкование на книгу пророка Иеремии, Толкование на книгу пророка Исайи, Письма, Разъяснение двух гомилий Оригена на книгу Песнь Песней, О Святом Духе.

Монография состоит из введения, двух частей, семи глав, заключения, списка использованных источников и литературы и приложения. Авторами глав являются: Павенков О. В. – часть I, часть II гл. 3, введение, заключение, общая редакция; Павенков В. Г. – часть II гл. 1; Рубцова М. В. – часть II гл. 2.

Часть I. Учение о любви в лексикографической и библейской традициях и у святых отцов II–III вв

Глава 1.Теоретические основания монграфическогоо исследования

§ 1. Любовь как идеал христианской жизни

Тематика Божественной и человеческой любви актуализировалась в латинской патристике IV–V вв. в связи с главным христологическим вопросом, который ее волновал: как Бог стал человеком? Как человеческая и Божественная природа совмещаются во Христе? Поэтому в эпоху Никейского и Константинопольского вселенских соборов, в процессе триадологических и христологических дискуссий возрос интерес и к теме любви. Святоотеческое богословие может помочь исследователю найти решение проблемы поиска языка

и понимания любви. Учение о любви у святых отцов занимает ключевое место, поскольку любовь возвышается над счастьем, надеждой, верой.

Любовь является христианской добродетелью, образующей «основание культуры»[75] и главной духовной ценностью, имеющее смысложизненное значение. Учение о любви – величайшем даре и цели человеческой жизни – всегда занимало важное место в догматической системе святых отцов. Выражение архим. Киприана (Керна), теозис есть «религиозный идеал Православия»[76], вполне можно применить к любви как идеалу христианской жизни.

Актуальность вопросов, связанных с ролью любви в бытии человека, приобрела небывалую остроту в богословских исследованиях последних десятилетий, что должным образом соответствует изменившимся условиям жизни современного общества и развития науки.

Для многих гуманитарных наук представление о человеке выступает в качестве естественной точки отсчета. Антропоцентрический поворот предполагает, что анализируются человек, пребывающий в любви, и любовь в человеке. Антропологический поворот поставил новые задачи в богословском исследовании любви. Он требует новых методов ее опи-

---

[75] Степин В.С. Философия в современной культуре: новые перспективы. (Материалы «круглого стола»)//Вопросы философии. 2004. № 4. – С. 8

[76] Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы: вступ. ст. А.И. Сидорова. М.: Паломник, 1996. – С.394

сания, новых подходов при анализе ее качеств и форм.

Чтобы дать полное определение любви, необходимо провести анализ теоретического основания монографического исследования – определения любви как доброжелательности, которое дал архиепископ Михаил (Мудьюгин).

§ 2. Любовь как доброжелательность

Из современных богословов лучшее определение любви дал архиепископ Михаил (Мудьюгин). Любовь – это то, что отличает христианство от всех остальных религий. Архиепископ Михаил Мудьюгин писал по этому поводу: «Мы можем охарактеризовать нашу религию одним словом, исчерпывающим ее догматическую и нравственную сущность в той мере, в какой она по воле Божьей нам открыта: слово это – Любовь… Ничего подобного мы не находим ни в какой другой религии…В любви – величие, радость и красота христианства; в любви – его истинность, потому что «Бог есть любовь» (1Ин. 4:16). Нам же любовь и воспринимать, и переживать радостно потому, что мы созданы по образу и подобию Бога и тем самым онтологически причастны к Его любви: «Мы Его и род… ибо мы Им живем, и движемся, и существуем» (Деян. 17:28). Поэтому «пребывающий в любви (εν τη ἄγάπη) пребывает в Боге, и Бог в нем» (1Ин. 4:16). Достижение любви возможно уже за границами земной жизни человека. При этом в достижении любви нет предела со-

вершенству»[77]. Мы полностью согласны с архиеп. Михаилом (Мудьюгиным) в этом вопросе, как и с его пониманием любви как доброжелательности, выраженной в делах[78]. Наше определение любви во многом является всего лишь парафразом понимания любви архиеп. Михаила (Мудьюгина), в котором мы развивали идеи совершенствования любви как доброжелательности. Желание добра есть сущность любви. Осуществление добра в конкретных делах есть совершенствование человека в любви. Утверждение о том, что любовь сама по себе добра, так же как то, что любовь истинна, есть не просто абстрактное суждение[79], а указание на теснейшую взаимосвязь Любви, Истины и Красоты. Полная тождественность Истины, Любви и Красоты достигается в Абсолютном Добре, в Боге. В любви как доброжелательности и доброделании христиане достигают единства с Абсолютным Добром, Богом. Бог является и соединяется с тем, кто любит Его и ближних своих. Господь Иисус Христос говорит: «Кто имеет заповеди Мои и соблюдает их, тот любит Меня; а кто любит Меня, тот возлюблен будет Отцем Моим; и Я возлюблю его и явлюсь ему Сам (Иоан.14:21)».

---

[77] Михаил (Мудьюгин) архиеп. Введение в основное богословие. М.: Общедоступный Православный университет, 1995, с. 31

[78] См.: там же.

[79] Абстрактное суждение – это форма мышления, которая позволяет абстрагироваться от мелких деталей и смотреть на ситуацию в целом со стороны.

§ 3. Антиномия единого-разделяемого в любви. Аспекты любви

Для правильного понимания единой любви необходимо совместить совершенно разные и несовместимые, на первый взгляд, аспекты любви, о которых писали святые отцы и русские философы.[80]

1. Христианский аспект. Источником любви по преп. Авмросию Оптинскому является вера. «Любовь рождается от веры и страха Божия, возрастает и укрепляется надеждою, приходит в совершенство благостию и милосердием»[81]. Смирение является условием стяжания добродетели любви. «Любовь к Богу доказывается любовью и милосердием к ближнему, а милосердие, милость и снисхождение к ближнему… приобретается чрез смирение».[82] «Любовь, –

---

[80] Русские философы, на наш взгляд, лишь реинтерпретировали святоотеческое учение. Фрейдист Анна Лиза Крон в своей недавно опубликованной работе «Έρως and creativity in Russian Religious Reneval» выражает другую точку зрения: «Различные аспекты человеческого творчества рассматриваются как стороны человека как «образа и подобия Божия». Эта традиция, идущая от Соловьева и Вышеславцева есть в действительности трансвальвация Христианских ценностей, произведенная в Христианстве» [Anna Liza Cron. Έρως and Creativity in Russian Religious Renewal The Philosophers and the Freudians. Leiden, 2010, p.10]

[81] Амвросий Оптинский, преп. Собрание писем Оптинского старца Амвросия. – Введенский ставропигиальный мужской монастырь Оптина Пустынь, 2012. – С. 368

[82] Там же, с. 368

как пишет С. Франк, – есть сама сердцевина веры»[83]. Последний аспект для С. Франка становится сущностью любви. С. Франк дает следующее определение любви как агапэ: «Любовь есть…религиозное восприятие конкретного живого существа, видение в нем некоего божественного начала»[84].

2. Эстетический аспект. Макарий Великий (ок. 300–391), один из авторов «Добротолюбия», в следующих пережитых на собственном опыте словах передает состояние человека, живущего любовью: «…Очи души достойной и верной, просвещенной божественным светом, духовно видят и распознают истинного Друга, сладчайшего и многовожделенного Жениха—Господа, как скоро душа озарена достопокланяемым Духом. И таким образом, душа мысленно созерцая вожделенную и единую неизглаголанную красоту, уязвляется божественною любовью, настраивается ко всем духовным добродетелям, и вследствие сего приобретает беспредельную и неистощимую любовь к вожделенному для нее Господу»[85].

3. Духовный аспект. Прот. В. В. Зеньковский (1881–1962) писал о связи духовности и любви. «Начало духовности в человеке не есть отдельная сфера, не есть некая особая и

---

[83] Франк С. Религия любви//Русский эрос, или философия любви в России. М., 1991. – С.401

[84] Франк С. Религия любви//Русский эрос, или философия любви в России. М., 1991. – С.401

[85] Макарий Великий. Наставления // Добротолюбие. Т. 1. М., 1895. – С. 277.

обособленная жизнь, а есть творческая сила, энтелехийно пронизывающая собой всю жизнь человека» (и разум, и тело) и определяющая новое «качество» жизни. Начало духовности есть поэтому начало цельности и органической иерархичности в человеке…»[86] Любовь же есть источник и осуществление этой целостности. Любовь – духовное состояние человека, а не душевные чувства и эмоциональные состояния. Для любви обязательно постоянное неуклонимое стремление личности следовать высшим ценностям в своей жизни.

4. Логический аспект. Любовь – это определенное логическое отношение. Как А и Б соотносятся друг с другом: А влечется к Б, и Б влечется к А, они соединяются и становится нечто новое – С. Любовь – это соединение элементов бытия так, что они образуют целостность. Эта целостность образует особенную форму бытия так, что идея А и идея Б отличаются от идеи С. (Н. Лосский)

5. Космический аспект. Любовь – это принцип организации всех бытийственных структур: физических, химических, органических, биологических. (блаж. Августин, представители русского космизма[87])

6. Антропологический аспект. Человек есть и субъект, и

---

[86] Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М., 1993, – с. 46

[87] Например, Н.Ф. Федоров. См.: Федоров Н. Ф. Философия общего дела. Т. 1., М., 1913, с. 225

объект любви как агапэ, преображающей его. Сердце, способное воспринимать благодать любви, есть сретодочие духовности человека. Конечная «цель» евангельского провозвестия, как говорит ап. Павел, «есть любовь от чистого сердца и доброй совести и нелицемерной веры» (1 Тим. 1:5)»[88]. (ап. Павел, Б. Вышеславцев).

7. Гносеологический[89] аспект. Любовь – это способ познания и образования принципиально новых идеи; это рождение нового бытия и новой идеи посредством соединения элементов прошлого бытия. Бытие постоянно воспроизводится любовью. (свт. Григорий Нисский, и святые отцы и русские философы П. Флоренский[90])

8. Экзистенциальный[91] аспект. Любовь – это жизнь бытия, его воспроизводство в постоянном соединении элемен-

---

[88] См.: Вышеславцев Б. П. Этика преображенного эроса М.: Республика, 1994. – С.12

[89] Гносеология (от греч. gnosis – знание и logos – учение) употребляется в двух основных значениях: 1) как учение о всеобщих механизмах и закономерностях познавательной деятельности как таковой;

[90] Нельзя не согласиться с Павлом Флоренским, что любовь как агапэ может быть понята только в онтологическом ключе. Любовь как агапэ, по нашему мнению, нельзя путать с внешним альтруизмом, при котором внешнее дело есть альфа и омега любви. П. Флоренский отождествляет любовь как агапэ с «альтрустическими эмоциями и стремлением к «благу человечества». (Флоренский П. А. Столп и утверждение истины: опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М.: Лепта, 2002. – С.89)

[91] Экзистенциальный – связанный с существованием, бытием человека. Существующий в основе мира, проявляющийся в реальности и не зависящий от воли человека.

тов так, что бытие становится единым целым. Любовь – это толчок к целостности членов бытия.(Н. Бердяев[92])

9. Межличностный и культурный аспекты. Любовь двух личностей ведет к появлению третьей особенной личности. Не только жизнь, но и личность зарождаются из любви, как жизненно интегрирующей и сплачивающей личностное бытие силы. Как пишет Н. О. Лосский, чувство любви-ἀγάπη «означает тесную сращенность всех существ друг с другом»[93]. Все отношения между личностями в потенциале могут быть пронизаны любовью-ἀγάπη.[94] В любви появляется некое новое личностное начало, поэтому любовь подрывает эгоизм (В. Соловьев[95]). Такая жертвенная любовь, с точки зрения М. Гершензона, акультурна в том смысле, что антихристианская культура воспитывает в человеке эгоизм. «Любовь есть полярная противоположность культуры» [96].

10. Аксиологический аспект. Любовь – это духовная и моральная ценность. Любовью к ценностям движется все

---

[92] См.: Бердяев Н. О рабстве и свободе человека (опыт персоналистической философии) Париж. 1939. – С. 181

[93] Лосский. Н.О. Условия абсолютного добра. М. 1991. – с.46. См. так же: Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М., 1994 – 432 с.

[94] См.: Лосский. Н.О. Условия абсолютного добра. М. 1991, – с.134

[95] См.: Соловьев В.С. Избранное./ Сост. А.В. Гулыгин, С.Л. Кравца; Вступ. ст. А.В. Гулыгин; Примеч. С.П. Кравца. – М.:Сов. Россия, 1990. – С.155; Соловьев В.С. Смысл любви//Собр. Соч. в 8 т., т.6. СПб., 1903 – с. 493–547.

[96] Цит. По:.Гершензон М. О. Тройственный образ совершенства//Мир и эрос: Антология философских текстов о любви/ Сост. Р.Г. Подольный – М.: Политиздат, 1991. – С. 309

бытийствующее (Н.О. Лосский). Именно в патристике осуществляется реализация ценностей, в том числе любви, которая состоит в том, что любовь ставится в центр духовно-нравственных ценностей личности.

11. Сострадательный аспект. В любви есть стремление к беспредельному состраданию. Идея любви как страдания содержится в Новом Завете и развивается в святоотеческой традиции.

12. Аспект жертвенности. Заключительным и одним из важнейших аспектов является жертвенность любви. Основываясь на Библии, К. Льюис различает любовь-нужду и любовь-дар.[97] В доброльном даре проявляется жертвенность любящего по отношению к любимому. Только жертвенная любовь по Симеону Новому Богослову[98] является исполнением нравственного закона, заповедей.

Научный вопрос о том, имеет ли смысл выделять ка-

---

[97] Льюис К.С. Просто Христианство. Любовь: Собр. Соч. В 8 т. Т.1/Пер. с англ.: Н. Трауберг и др. – М.: Фонд Александра Меня, 2004. – С.204

[98] См., в частности: Симеон Новый Богослов, прп. Творения. Т.1. Слова 1-52. Свято-Троицкая Сергиева Лавра,1993. 490 с. (Репринт. Изд.: Слова прп. Симеона Нового Богослова в переводе на русский язык с новогреческого еп. Феофана. Вып.1 М.,1892) Симеон Новый Богослов, прп. Творения. Т.2. Слова 53–92. Свято-Троицкая Сергиева Лавра,1993. 594 с. (Репринт. Изд.: Слова прп. Симеона Нового Богослова в переводе на русский язык с новогреческого еп. Феофана. Вып.2. М.,1890) Симеон Новый Богослов, прп. Творения. Т.3. Божественные Гимны. Свято-Троицкая Сергиева Лавра,1993. XXXII, 280, 68, III, Xc. (Репринт. Изд.: Божественные Гимны преподобного Симеона Нового Богослова. Перевод с греческого иеромонаха Пантелеимона (Успенского). Сергиев Посад, 1917)

кие-либо формы любви при анализе святоотеческого наследия или нет, далеко не тривиален, а имеет серьезное научное значение для развития современной богословской науки. Например, авторитетный российский православный ученый Г. Г. Майоров пишет о том, что у блаж. Августина имеет смысл выделять две формы любви: «Но в отличие от других вещей человек – существо двойственной природы: он состоит из души и тела… Отсюда две формы любви: любовь чувственная… и любовь духовная…»[99] На наш взгляд, выделение в любви аспектов или форм весьма условно, что прослеживается в трудах святых отцов. Все аспекты любви объединяются вокруг идеи, что любовь является единой, целостной и неделимой. Она выступает основой для триады ценностей Истины, Добра и Красоты. В любви сердце, личность и внутренний мир человека нераздельны и едины. А. Корольков отмечает по этому поводу: «Жизнь сердца как средоточия любви… побуждала к постижению внутреннего мира человека»[100].

§ 4. Качества единой любви

Всего можно выделить шесть существенных качеств люб-

---

[99] Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии: Латинская патристика. – М., 2004. – С. 323

[100] Корольков А.А. Духовная антропология. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та,2005. – С. 197

ви.

1. Любовь – сущностное, а не акцидентальное бытие[101]. Любовь находится в сущности человека, а не в его внешних проявлениях.

2. Любовь гармонична. Она создает гармонию ценностных ориентаций, чувств, стремлений и интересов.

3. Любовь – это то, что делает целостным бытие. Любовь – целостное, а не фрагментарное бытие.

4. Любовь обладает качеством личностной онтологичности[102]. Отношения между атомами к любви мы относить не будем, поскольку атомы личностью не обладают.

5. Любовь – ценность. Главным является признание любви как основной ценности человеческого бытия, не сводимой к другим видам бытия. Любовь – ценностное, а не природное бытие. Любовь – это высшая ценность человеческого бытия, это добродетельное качество, по которому оценивается нравственный акт личности.

6. Внутриипостасность любви. Основной темой богословия арх. Софрония (Сахарова) является учение об ипостаси: о Боге как личностном бытии и ипостаси человека. «Ипостась-Персона есть первичный принцип и последнее, все-

---

[101] Акциденция (лат. accidentia – неожиданно появляющееся) – несущественное, изменчивое, случайное в противоположность сущностному, «эссенциальному» в предмете или в определении предмета.

[102] Личностная онтологичность любви – это качество любви, состоящее в том, что любовь может разрешать противоречия человеческого бытия и выступать основанием для появления нового вечного бытия человека в Боге.

объемлющее измерение в Божественном Бытии; также и в человеческом, по образу Божию тварном бытии. Вне сего ипостасного принципа ничего не существует», – говорит Софроний[103] «Евангельскими заповедями я призываюсь актуализировать, реализовать в себе мое персональное богоподобие, стать личностью-ипостасью»[104].

Из вышеперечисленных качеств любви наиболее существенными, на наш взгляд, являются два существенных качества: личностная онтологичность любви и ее внутриипостасность. Понятие «личностная онтологичность любви» означает, что любовь может разрешать диалектические противоречия человеческого бытия и выступать основанием для появления нового бытия человека во внутриипостасной любви. Личностная онтологичность – это путь к истинному бытию человеческой личности и ее совершенствованию.

Понятие «внутриипостасная любовь» есть обозначение живого единства духовной реальности, которое есть и абсолютная самоценность-принцип, и ее осуществление. Внутриипостасная любовь – это бесконечная по своей глубине и масштабу, запредельная для человеческого разума духовная любовь, объемлющая любовь между Ипостасями Божества. На наш взгляд, понятие «ипостась» можно употреблять и применительно к человеческой личности. По отно-

---

[103] Софроний (Сахаров) арх. Видеть Бога, как Он есть. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2003, – С. 238.

[104] Там же. с. 185.

шению к человеку использование термина «ипостась» (*греч.* hypostasis – образ бытия), а не «личность» обусловлено полисемантическим смыслом, вкладываемым в понимание личности представителями разных гуманитарных наук. В свою очередь, продуктивным является использование для богословского анализа более моносемантического термина «ипостась», под которой понимается не личность, как «личина», а «лик», то есть одухотворенная личность, пребывающая в динамичном состоянии любви.

Внутриипостасная любовь интегрирует разноуровневое и разрозненное, дискретное бытие человеческих ипостасей в единое целое. Сила внутриипостасной любви настолько всеобъемлюща и лежит в основаниях социального и духовного бытия, что способна победить вражду и зло, внести в разрозненный общественный мир единство, поставить социальные отношения на прочные начала гармонического, солидарного, созидательного труда, а не эгоистической конкуренции.

Таким образом, опираясь на вышеизложенные теоретические основания, мы приводим общее определение любви, которого мы будем придерживаться. Осуществляя парафраз определения любви архиеп. Михаила (Мудьюгина), мы определяем любовь как доброжелательность к любимому (Богу и человеку), жертвующая собой ради него, побуждающая высших помогать низшим, равным общаться между собой и низших стремиться к совершенству высших, выступающая в качестве соединяющей и связывающей силы и выражающая-

ся в конкретных добрых делах. Сущностными признаками любви являются жертвенность, внутриипостасность и личностная онтологичность. В определении используются следующие понятия и словосочетания: «доброжелательность», «жертвенность», «связывающая и соединяющая сила». Под доброжелательностью мы имеем в виду присущее добродетельному человеку желание делать добро по отношению к каждому в независимости от его социального статуса, пола, возраста, национальности и других характеристик. Жертвенность – это способность добродетельного человека относиться к окружающим как к стоящим выше его и служить им, не требуя ничего взаимен. Соединяющая и объединяющая сила – это способность субъекта оказывать такое воздействие на объекты на всех уровнях бытия, что они вступают друг с другом во взаимодействие и таким образом соединяются.

Феномен любви свойственен всем трем силам души человека: 1) волевой компонент. Любовь есть энергия[105], проявляющаяся в поведении человека, его виде, жестах, мимике, интонации и т. д.; 2) когнитивный компонент. Любовь есть способ познания любящего и любимого. 3) чувственный

---

[105] По мнению С.С. Хоружего дискурс любви является разновидностью дискурса энергии. Главные принципы этого дискурса, в том числе примат энергии, положены в основу православного исихазма. См.: С.С. Хоружий. О старом и новом. СПб. 2000. С. 318–324. См. так же: Хоружий С. Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении. М., 1991. Дискурс – это социально обусловленная организация системы речи, а также определённые принципы, в соответствии с которыми реальность классифицируется.

компонент. Любовь есть чувство, переходящее в постоянное состояние единства с любимым человеком. Любовь объединяет эти компоненты в неразрывное единство. Любовь делает человека целостным. Поскольку любовь едина, то и человек един.

Глава 2. Божественная и человеческая любовь по учению Нового Завета

§ 1. Новозаветное учение о любви как главный исток святоотеческого богословия любви

Новозаветное учение о любви является главным истоком святоотеческого богословия. Учение о любви носило у святых отцов принципиально иной характер, нежели, чем у Платона и Аристотеля, поскольку основывалось на библейском[106], новозаветном учении о любви. В задачи монографического исследования входит богословский анализ тех текстов Нового Завета, которые служат основой учений о любви в западной патристике.

По сравнению с такими терминами, как «обожение», «единосущный», «воипостасное» такие термины как «агапэ» и «филия» часто употребляются в Новом Завете. В Но-

---

[106] Первые же строки Библии, «в начале сотворил Бог небо и землю (Быт.1:1), пронизаны любовью. Любовь есть мотив творения Богом вселенной и человека. Добровольным актом Любви Бог создал все, и через ответную любовь все бытие может «возвращаться» к Богу, т. е. совершенствоваться в любви к Нему.

вом Завете термин «ἔρως» не используется вообще. На наш взгляд, подобная ситуация объясняется желанием новозаветных авторов выразить всю палитру отношений любви в такой терминологии, чтобы макимально остраниться от античной языческой традиции словоупотребления эроса, как она представлена в трудах Платона[107] и Аристотеля[108]. С точки зрения Милано А., в отличие от Платоновского эроса, в Библии «эрос – это не излияние какого-то божества, полубожества или демона, принадлежащего к политеистическому пантеону… Наоборот, можно и нужно помнить, что для Биб-

---

[107] Plato.Symposium, ed. J. Burnet, Platonis opera, vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1901 (repr. 1967): St III. P. 180 Plato Meno, ed. J. Burnet, Platonis opera, vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1901 (repr. 1967): St III. P. 609–612 Plato. Phaedres, ed. J. Burnet, Platonis opera, vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1901 (repr. 1967): St III. – p. 54–89.Plato. Respublica, ed. J. Burnet, Platonis opera, vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1901 (repr. 1967): St III.– p. 100–290.Plato. Timaeus, ed. J. Burnet, Platonis opera, vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1901 (repr. 1967). – p 37–67.; Платон. Филеб, Государство, Тимей, Критий. – М., 1999 – 640 с. Платон. Диалоги. М., 1986 – 540 с.; Платон. Апология Сократа, Критон, Ион, Протагор. – М., 1999 – 640 с. См. так же: Трубецкой – С.Н., Курс истории древней философии. – М.: ВЛАДОС; Русский Двор, 1997. – С. 35; Целлер Э. Очерк истории греческой философии. – СПб.: Алетейя, 1996. – С. 111;

[108] См.: Aristoteles. Ethica Nicomachea, ed. I. Bywater, Aristotelis ethica Nicomachea. Oxford: Clarendon Press, 1894 (repr. 1962). – 430 p. Аристотель. Большая этика// Аристотель. Сочинения в 4-ч тт. Т.4. – М., 1983 – 725 с. Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Соч. в 4 тт. Т.1 – М., 1984. – 725 с. См. так же о значении Аристотеля для европейской мысли: Замалеев А.Ф. Самосознание России: Исследования по русской философии, политологии и культуре. – СПб.: Наука, 2010, – С.27. Учение о мере Аристотеля повлияло на Григория Богослова: Григорий Богослов. Поучения//Григорий Богослов. Творения. Т.4. – М.1844, – С. 36

лии эрос имеет божественное происхождение: он возникает по воле единого Бога…»[109]. Бог является источником эроса. Однако Милано А. справедливо подчеркивает, что термин «эрос» не является библейским. «Это слово, разумеется, не библейское: оно намеренно исключено из греческого перевода еврейской Библии»[110]. Милано связывает термин «эрос» с отношениями между мужчины и женщины, что не исчерпывает всю многозначность этого термина, которую он, конечно, учитывает в своем труде. Подобный подход Милано А. можно объяснить тем, что его книга «Женщина и любовь в Библии. Эрос, агапа, личность» посвящена, прежде всего, тематике гендерных отношений, а точнее сексуально окрашенным отношениям между мужчинами и женщинами, а не новозаветному учению о любви.

Кроме термина «ἀγάπη», с точки зрения А. Милано, возможно употребление слова «ἔρως» по отношению к любви Бога. Любовь как эрос может быть присуща самого Богу, который вступал в брак с израильским народом.[111] Однако подобное словоупотребление может быть скорее исключением, подтверждающим общее правило, что понятия «ἔρως» в Библии не существует. Сам подход к этому вопросу

---

[109] Милано А. Женщина и любовь в Библии. Эрос, агапа, личность/Под ред. Талакая М. Санкт-Петербург: Алетейя. 2011. С. 54

[110] Милано А. Женщина и любовь в Библии. Эрос, агапа, личность/Под ред. Талакая М. Санкт-Петербург: Алетейя. 2011. с. 54

[111] См.: Милано А. Женщина и любовь в Библии. Эрос, агапа, личность/Под ред. Талакая М. Санкт-Петербург: Алетейя. 2011. с. 73

в Септуагинте, из которой сознательно убрано слово «ἔρως», предполагает аллегорическое толкование всех тех мест Священного Писания, где, так или иначе, говорится о сексуальных отношениях между мужчиной и женщиной. При этом, говорить о новозаветном учении о семейной любви, на наш взгляд, вполне допустимо.

Совершенно другая ситуация наблюдается в случае употребление лексемы любви как агапэ. «Существительное ἄγάπη во всем Новом Завете встречается 116 раз, у Павла – 78»[112]. Поэтому при анализе новозаветного учения о любви мы будем раскрывать, прежде всего, евангельский смысл любви как агапэ (ἄγάπη).

§ 2. Виды любви в Новом Завете

Центром новозаветного учения о любви как агапэ является заповедь любви. «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душею твоею и всем разумением твоим: сия есть первая и наибольшая заповедь; вторая же подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя; на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки».[113]

---

[112] Милано А. Женщина и любовь в Библии. Эрос, агапа, личность/Под ред. Талакая М. Санкт-Петербург: Алетейя. 2011. С. 270

[113] Бычков В.В. пишет по поводу главной заповеди христианства: «Любовь к ближнему, то есть к каждому человеку, в Новом завете – необходимое условие любви к Богу, главная ступень на пути к нему». Бычков В.В. Идеал любви христианско-византийского мира//Философия любви. Ч. 1/Под общ. ред. Д. П. Гор-

(Мтф.22:37–40) Отметим, что ап. Павел перефразировал евангельскую заповедь любви в следующих словах: «К свободе призваны вы, братия, только бы свобода ваша не была поводом к [угождению] плоти, но любовью служите друг другу. Ибо весь закон в одном слове заключается: люби ближнего твоего, как самого себя. Если же друг друга угрызаете и съедаете, берегитесь, чтобы вы не были истреблены друг другом (Гал.5:13–15)».

В Новом Завете, а именно в Евангелии, единая любовь подразделяется на четыре вида:

1. Внутриипостасная любовь.

2. Любовь Божия. Бог является Законодателем, Тем, кто дал Закон любви.

3. Любовь к Богу. Это первая сторона единой заповеди любви.

4. Любовь к ближнему. Это вторая сторона единой заповеди любви.

Рассмотрим каждый из этих видов любви более подробно.

§ 3. Внутриипостасная любовь в Новом Завете

Любовь в Новом Завете – это Цель и одновременно Источник совершенной духовной жизни, это сам Бог. Без Божественной Любви нет христианства, поскольку суть христи-

---

ского; Сост. А. А. Ивин. – М.: Политиздат, 1990. – С. 73

анства состоит в соединении с Богом. Не может быть соединения с Богом без самого Бога, Который есть Любовь.

Наиболее выразительно тема любви Божией звучит в Евангелии и Посланиях Иоанна Богослова[114]. Неслучайно, что любимого особенно близкого ученика Иисуса Христа евангелиста Иоанна Богослова называют апостолом Любви. Пролог Евангелия от Иоанна, в котором скрыто содержится идея Божественной Любви, – это наиболее богословско насыщенный и поразительный по своей глубине из всех прологов Евангелий. Иоанна неслучайно называют тайнозрителем. Он открывает тайны и Ветхого, и Нового Заветов. Возможно, апостола Иоанна и прозвали «Богословом» по причине этой духовной, мистической глубины, которая наиболее ярко прослеживается в прологе. Пролог – это синтез всей Библии. Пролог, написанный под воздействием Св. Духа Иоанном, есть в полным смысле этого слова богословская пропедевтика к духовному Евангелию, это богословский гимн, в котором каждое слово прославляет Вочеловечившегося Сы-

---

[114] Евангелие от Иоанна – самое необычное из всех четырех Евангелий. Автором Евангелия без сомнений является Иоанн, сын Зевеедеев, один из 12 апостолов. Уже со II века церковное предание Иоанна Богослова называет автором Евангелия. Иоанна Богослова относят к традиции любимого ученика Христова. Иоанн, Сын грома (Воанергес), присутствовал в особые моменты, где других учеников не было, а именно воскрешение дочери Иаира, Преображение, моление в Гефсиманском саду. По преданию, он переживает своих учеников и единственный из апостолов умирает своей смертью в глубокой старости. Евангелие от Иоанна – самое глубокое и духовное Евангелие. Святитель Климент Александрийский характеризует четвертое Евангелие как духовное.

на Божия-Бога Слова. Исключительное значение этого текста для спасения душ проявляется в том, что Церковь начинает годовой круг чтения Евангелий с чтения именно этого открывка. Мы читаем на разных языках Пролог (Ин 1:1–17) на Пасху в знак того, что Евангелие должно быть проповедано на разных языках всем народам. С Воскресения Христа начинается новый этап в жизни всего человечества. Иисус Христос по Своей жертвенной Любви стал человеком, стал новым Адамом.

«В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть. В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков.» (Иоан.1:1–4)

Этот Свет и есть свет Божественной Любви, которая дает жизнь всему сущему. «Слово стало плотию, и обитало с нами, полное благодати и истины» (Иоан.1:14). Из величайшей Любви к падшему творению Слово стало человеком, чтобы человек стал богом по благодати и приобщился к Божественной Любви. Поэтому актуальность экзегетического исследования именно этого полного удивительной вдохновляющей силы и жизни отрывка Евангелия не вызывает никаких сомнений.

Пролог представляет собой глубочаюшую и гениальнейшею квинтессенцию откровения о творении Богом всего тварного бытия. Первые слова «В начале» повторяют слова книги Бытия: «В начале сотворил Бог небо и землю…». (Быт

1:1).

Приведем первые пять стихов, как они приведены в оригинале:

> **«[1] εν αρχῆ ην ο λόγος καὶ ο λόγος ην πρὸς τὸν θεόν καὶ θεὸς ην ο λόγος**
> **[2] οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν**
> **[3] πάντα δι αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν**
> **[4] ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων**
> **[5] καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν»** (Ин.1:1–5)

Важно отметить, что в первом стихе «ὁ» является определенным артиклем. То есть Божественный Логос – это определенный Логос, о которым мы хорошо знаем, уже известный нам. Божественная Любовь также является определенной. Синодальный перевод первого стиха не смог выразить эту идею по причине отсутствия артиклей в русском языке. «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин. 1:1).

Преп. Ефрем Сирин так трактует эту первую строку евангельского текста: «Сие евангелист говорит, дабы показать, что как слово существует у того, кто его произносит, так и Бог Слово во всяком деле имеет общение со Своим Родителем – есть и в Нем, и вне Его… Еще потому Господь наш на-

зывается Словом, что чрез Него открыто сокровенное. Впрочем, слово не произносится прежде, чем оно образуется [т. е. в уме говорящего], так как природа слова рожденная. Так и Слово о Самом Себе свидетельствовало, что Оно не есть Само от Себя, но рождено, и что Оно – не Отец, а Сын.»[115]

3 стих: «Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» полностью соответствует словам 103 Псалма: «Все соделал Ты премудро; земля полна произведений Твоих. (Пс.103:24)».

4 стих: «В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков».

Жизнь, свет, которые тесно связаны с любовью – ключевые понятия Евангелия. Прошедшее время глагола «быть» означает предвечность Жизни Бога.

5 стих: «И свет во тьме светит, и тьма не объяла его».

В понятиях жизни и света мы видим глубокую символику, которая проходит красной нитью через все евангельское повествование. Еп. Кассиан таким образом трактует этот евангельский текст: «При этом терминология Евангелия переходит от понятия жизни вечной (ср. III. 15, 16) к понятию жизни без определения, жизни в абсолютном смысле слова (ср. III. 36; IV. 50). Мало того, мы видели, что Христос, носитель света, Сам есть Свет. Так же точно Он не только имеет жизнь в себе и дает ее (ср. V. 26), но Он Сам есть жизнь: с его свидетельством Марфе (XI. 25) совпадает Его ответ Фоме в начале Прощальной беседы (XIV. 6). Он есть жизнь в полном

---

[115] Ефрем Сирин, преп. Толкование на Евангелие. М., 2008. С. 12–13

и собственном смысле слова!»[116] Христос есть абсолютная полнота любви, жизни, света. Ни смерть, ни тьма не могут победить Любовь Христову, и пребывающий во Христе, пребывает в свете Его Любви. Итак, свет, как и жизнь нужно понимать в контексте Божественной Любви. В свете пребывает Бог Любви и его ученики, а неверующие остаются во тьме без Любви.

Центральным в этом евангельском отрывке является понятие Логоса. Как указывает архиепископ Аверкий Таушев, под греческим «λόγος» может пониматься разум, мысль, мудрость. Иоанн Богослов, употребляя термин «λόγος», исходит не из античной философской традиции, а из представления о Софии, Премудрости Божией. В новозаветном контексте у ап. Павла мы читаем строки, где Христос называется Премудростью Божией. «Мне, наименьшему из всех святых, дана благодать сия – благовествовать язычникам неисследимое богатство Христово и открыть всем, в чем состоит домостроительство тайны, сокрывавшейся от вечности в Боге, создавшем все Иисусом Христом, дабы ныне соделалась известною через Церковь начальствам и властям на небесах многоразличная премудрость Божия, по предвечному определению, которое Он исполнил во Христе Иисусе, Господе нашем…» (Еф.3:8–12). Ап. Павел утверждает другое толко-

---

[116] Кассиан Безобразов еп. Водою и кровию и духом. Толкование на Евангелие от Иоанна. [Электронный ресурс] *URL: www.krotov.info/history/01/kern/page04.htm (дата обращения: 08.01.2013)*

вание Премудрости. Премудрость, как и Логос, есть Предвечный Сын Божий, Бог-Слово, Бог любви.

Св. Иоанн Богослов воспринимает не греческую философскую категориальную систему, а ветхозаветную традицию понимания Премудрости, которая была в начале у Бога. Однако, казалось бы, апостол и евангелист Иоанн мог бы употребить слово Премудрость, а не Логос. Подобное словоупотребление обуславливается целевой аудиторией Евангелия, которое было написано отнюдь не только для евреев, а еще и для образованных в традиции античной философии жителей Малой Азии. Для Иоанна Богослова важно было идти в ногу со временем увлечения философией и употреблять философские термины хорошо понятные и распространенные среди гуманитарной элиты того общества.

Таким образом, «λόγος», как его употребляет ап. Иоанн, – это Божественное Слово, это Божественная Любовь, которой сотворено все сущее и которая придает разумность, упорядоченность, смысл, логосность всему тварному бытию. Семена логоса, как полагал Ириней Лионский, присутствуют везде, но в разной степени. Божественное Слово – это и есть Сын Божий, Иисус Христос, Воипостазированная Премудрость, Воплощенная Любовь.

Итак, в христианском смысле Божественный «λόγος» – это Воплощенная Любовь. В этом состоит евангельский смысл понятия «λόγος». Смыслы понятия «λόγος» и термина «ἄγάπη» тесно связаны, вплоть до возможности их упо-

требления как синонимов. Называя Бога «λόγος», апостол Иоанн Богослов в своем первом послании премудро определяет Бога и как «ἄγάπη». Апостол Иоанн Богослов говорит о Любви как имязаменителе Бога.

«Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем.»(1Иоан.4:7,16).[117] Если бы Бог не был Любовью, то Он до творения Вселенной был бы эгоистом, любящим только Самого Себя. Именно Любовь между Ипостасями Троицы предполагает, что Любовь Бога жертвенна и отдает себя другому. Это Божественная жертвенность явлена в отношениях Бога Отца и Бога Сына. «Отец любит Сына и все дал в руку Его. (Иоан.3:35,36)» «Отец любит Сына и показывает Ему все, что творит Сам; и покажет Ему дела больше сих, так что вы удивитесь. Ибо, как Отец воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет, кого хочет. Ибо Отец и не судит никого, но весь суд отдал Сыну. (Иоан.5:20–22) Каким, если не жертвенным, является подобное поведение Отца? Отец совершенной и абсолютной Любовью любит Сына. «Все», значит весь человеческий род и вся Вселенная, находятся в руках Сына по любовному волеизъявлению Отца. Оказывается, что всемогущество Сына не мыслимо без любви Отца, добровольно дающему вечно ему это всемогущество. Блаженный Феофилакт пишет, что «Отец все дал Сыну по естеству, а не по благодати»[118]. Поэтому Божественная

---

[117] Эти слова ап. Иоанна являются «гимном Любви».

[118] Благовестник, или Толкование блаженного Феофилакта, архиепископа Бол-

любовь является сущностным качеством как Отца, так и Сына.

Проведенный анализ показывает, что в Евангелии от Иоанна вводится принциально новый смысл в понятие «любовь» – утверждается логосность самой любви, ее тесная связь со Словом и познанием, которая доступна для людей, обладающих даром слова, даром разума и сердца. Поэтому не будет искажением духа христианства перефразировать Пролог Евангелия от Иоанна: вначале была Любовь. И Любовь была Богом. И Любовь была Бог. Таким образом, Любовь и Логос в Евангельском контексте соединяются воедино in Deo.

В отличие от Евангелия от Иоанна, синоптические Евангелия включают в себя повествование о Крещении Иисуса Христа от Иоанна Крестителя. Внутритроичная любовь Бога Отца к Богу Сыну явлена в момент Крещения Господа. «И, крестившись, Иисус тотчас вышел из воды, – и се, отверзлись Ему небеса, и увидел [Иоанн] Духа Божия, Который сходил, как голубь, и ниспускался на Него. И се, глас с небес глаголющий: Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Которой Мое благоволение» (Матф.3:16–17) В толковании блаженного Феодорита на это место Евангелия содержиться важная для нашей темы мысль, что именно в момент Крещения Иисус был явлен человеческому роду Богом Отцом как Сын. Описание

гарского на Святое Евангелие, в четырех книгах. [Кн. 4: Толкование на] Евангелие от Иоанна. – М.: Лепта, 2001.С. 86

этого момента Крещения в сознании читателей утверждает мысль, что Иисус является не просто пророком или чудотворцем, а что Он является Богом, Сыном Божьим, которого любит Божественной Любовью Бог Отец. Феодорит пишет: «не знали о Нем, что Он Сын Бога всяческих, и открылось, что Он Сын, когда Отец изрек при Иордане: *Сей есть Сын Мой возлюбленный, о Немже благоволих*»[119]. Итак, внутриипостасная Любовь – это любовь между Ипостасями Пресвятой Троицы.

§ 4. Любовь Бога к творению в Новом Завете

Любовь к «падшему творению» подвигла Бога спасти мир, «во зле лежащий»: «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную. Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был через Него» (Ин. 3, 16–17). Кроме Воплощения Слова Божия, не менее важным является тема жертвы Божественной любви, всецело выразившейся в искупительном подвиге Господа нашего Иисуса Христа. Идея любви как лейтмотива жертвы Христовой может быть выявлена из некоторых

---

[119] Феодорит Кирский, блаж. Т.1. Изъяснения трудных мест Божественного Писания. – М.: Изд. Совет РПЦ, 2003. – (Творения святых отцов и учителей Церкви). С. 197

новозаветных мест. Например, притча о блудном сыне является одним из наиболее ярких свидетельств беспрецендентной по своей глубине и масштабу жертвенной любви Бога к человечеству.

«У некоторого человека было два сына; и сказал младший из них отцу: отче! дай мне следующую [мне] часть имения. И [отец] разделил им имение. По прошествии немногих дней младший сын, собрав все, пошел в дальнюю сторону и там расточил имение свое, живя распутно. Когда же он прожил все, настал великий голод в той стране, и он начал нуждаться… Придя же в себя, сказал: сколько наемников у отца моего избыточествуют хлебом, а я умираю от голода; встану, пойду к отцу моему и скажу ему: отче! я согрешил против неба и пред тобою и уже недостоин называться сыном твоим; прими меня в число наемников твоих. Встал и пошел к отцу своему. И когда он был еще далеко, увидел его отец его и сжалился; и, побежав, пал ему на шею и целовал его. Сын же сказал ему: отче! я согрешил против неба и пред тобою и уже недостоин называться сыном твоим. А отец сказал рабам своим: принесите лучшую одежду и оденьте его, и дайте перстень на руку его и обувь на ноги; и приведите откормленного теленка, и заколите; станем есть и веселиться! ибо этот сын мой был мертв и ожил, пропадал и нашелся. (Лук.15:11–25)»

«Блудным сыном», описанным в данной притче, является и каждый человек, ибо нет человека без греха, и все пад-

шее человество. Возвращение к Богу в таинстве Крещения и покаяния является этим возвращением блудного сына «из страны далече». К человеку, который только что осознал своей грех и только задумался о покаянии, уже бежит, как описано в притче, радостный Бог, прощает его, целует и совлекает с него одежду блуда и греха и облекает в одеяние чистоты, ризу спасения. Но и этого Богу мало! Так велика Его Любовь, что Он отдает человеку не животных, не ангелов, не пророков[120], а самого Себя, он отдает себя в жертву за грехи «блудного сына», в глобальном контексте понимаемого как падшее человечество.

Жертва Христа есть глубочайшее проявление сущности любви как агапэ. Высшая, неизреченная любовь есть любовь Бога к людям и к творению, к вселенной. Ради любви, как отмечает Симеон Новый Богослов, «Слово стало плотью и вселилось в нас, из-за нее, вочеловечившись, Оно претерпело добровольно животворные страдания, чтобы освободить от уз ада Свое собственное создание, человека, и, восприняв, вознести на небеса»[121].

Итак, сострадательностью, милосердием и высшей жертвенной Любовью проникнуты как сам факт Боговоплоще-

---

[120] См.: Благовестник, или Толкование блаженного Феофилакта, архиепископа Болгарского на Святое Евангелие, в четырех книгах. [Кн. 4: Толкование на] Евангелие от Иоанна. – М.: Лепта, 2001.С. 74

[121] Цит. по: Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов. Нижний Новгород: Изд-во братства во имя св. кн. Александра Невского, 1996. – С.410.

ния, так описанные в Евангелиях деяния Иисуса во время Его земной жизни.

§ 5. Любовь к Богу в Новом Завете

Два последних вида любви, любовь к Богу и к ближнему, являются заповедью, в которой выражен весь новозаветный нравственный закон (Мк 12.28–33). Характеризуя жизненную необходимость любви к Богу, ап. Павел пишет: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я – медь звенящая или кимвал звучащий (1Кор.13:1)». Без любви к Богу нет ни духовной, ни социальной, ни индивидуальной, ни семейной жизни. Любовь как агапэ (ἄγάπη) делает человека личностью, под которой понимается не социальная «маска», не совокупность социальных ролей, а глубинная, духовная ипостась. Только в личной встрече с Богом человек становится личностью. В тесном единении с благодатной личностью Господа человек спасается. Проф. прот. Ливерий Воронов подчеркивал, что для святых отцов была очевидна следующая идея: «Чтобы спастись, человек должен вступить в теснейшее общение со Христом, в Личности Которого, как в источнике, сосредоточены все приобретенные Им в искупительном подвиге необходимые для нашего спасения блага и дары.»[122] Святые отцы и пери-

---

[122] Воронов Л., проф., прот. Крещение и принадлежность к Церкви. Взгляд на состояние некрещенного человека (по учению святых отцов до IV–V века) //

ода IV–V вв. знали, что жизнь в Христовой Любви есть путь к спасению.

Одним из мест, служащих опорой учения о любви к Богу в патристике IV–V вв., является первое послание ап. Павла к Коринфянам, где впервые в Библии изложены сущностные признаки любви. «Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит. Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится… А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше.» (1Кор.13:1–8, 13). Любовь важнее веры не в плане иерархическом, но в жизненном плане. Вера как условие любви оказывается не нужной и временной при святом образе жизни человека лицом к Лицу перед Богом. Надежда в вечной жизни как уже осуществленная, реализованная также окажется не нужной. Какой смысл надеяться на то, что уже имеешь? «Не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его. (1Кор.2:9)» При исполнении этих слов в жизни святых праведников, надежда исчезает, но неизреченная любовь к Богу бесконечно расцветает во всей ее полноте и совершенстве.

Журнал Московской Патриархии. М., 1970. № 05. С. 72.

Необходимо также помнить, что любовь к Богу – это всегда дар Бога. Никогда человек не может стяжать любовь сам, своими усилиями без действия благодати Святого Духа. Как пишет ап. Павел: «Любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам» (Рим. 5, 5). Любовь – это дар Божий и знак присутствия Бога в жизни христианина.

§ 6. Любовь к ближнему в Новом Завете

Любовь между людьми призвана стать образом и подобием любви между Ипостасями Пресвятой Троицы. Горение христианского сердца истинной любовью к каждому ближнему и является исполнением всех заповедей Божьих, всего Закона Божия (Гал 5.14; 6.2; Рим 13.8 сл; Кол 3.14), но далеко не все из христиан имеют эту любовь в душе во всей ее полноте. Стяжать спасительную для человека любовь к ближним возможно только при условии достижения терпения и смирения, о чем учит Евангелие. «Терпением вашим спасайте души ваши». (Лук.21:19) Животные способны любить, но не могут иметь такую силу любви. По святым отцам, животные не могут любить так, как люди. Например, Макарий Великий в труде «Духовные беседы» пишет: «… в разумной душе есть более царственные силы, то есть воля, совесть, ум и сила любви»[123]. Итак, сила любви у людей как разумных существ может весьма отличаться от таковой

[123] Макарий Великий. Духовные беседы. – М., 2002. 6.1

у животных.

Автор всецело согласен со святоотеческими идеями, в соответствии с которыми по закону природы люди и животные любят себя и свое тело[124], животные способны на взаимную любовь между детьми и родителями, «потому что создавший их Бог вознаградил в них недостаток разума избытком чувства»[125]. Однако только человеческому сердцу, только человеку как образу Божию доступна христианская любовь к Богу и ближним. Не к животным, а к личностям Господь обратился со словами: «Дети!.. Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, [так] и вы да любите друг друга».(Иоан.13:33–34). Животное бессловесное и не сможет понять, о чем идет речь, не сможет познать эти слова и (что самое главное) воспринять дух этих слов. Только личность человека благодаря дару слова, дару разума, дару веру и дару воли способна исполнить слова Господа. Господь дал человеку все, что необходимо для исполнения этой заповеди, для реальной жизни по закону любви, которая недоступна ни для кого больше из живых существ на земле. Таким образом, любовь, жизнь по закону любви – это, на наш взгляд, главная отличительная особенность человека от любого друго живого существа на земле. Любовь способна человека сделать ангелом на земле, соединить небесный и земной образ существования. Поэтому наибольших высот люб-

---

[124] См.: Августин, блаж. Христианская наука. – М., 2013. 1,27

[125] Василий Великий, свт. Беседы на Шестоднев. М., 1999. – С. 68

ви из людей достигают ведущие девственный образ жизни монашествующие, принявший на себя равноангельский образ и в полной мере добровольное «иго Христово». «Возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим; ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко.» (Матф.11:29,30)

Характеризуя любовь к ближним, Иоанн Богослов пишет слова: «Будем любить друг друга, потому что любовь от Бога, и всякий любящий рожден от Бога и знает Бога». (1 Ин. 4, 7–8). У ап. Иоанн Богослова истинная братская жертвенная любовь является явным знаком того, что любящие являются учениками Христа: «По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Иоан.13:35). Эта любовь учеников Господа предполагает взаимопонимание, преодоление собственного эгоизма и служение друг другу. «Носите бремена друг друга, и таким образом исполните закон Христов» (Гал.6:2). Любовь проявляется в служении и терпении немощей, которые есть у каждого человека. Снисходительность друг к другу, как и смиренное служение, является верным признаком наличия христианской любви.

Любовь, как исполнение нравственного закона христианства, есть любовь человека к Богу и другому, поэтому можно говорить о со-любви или взаимной любви Бога к человеку и человека к Богу. Иисус Христос выразил теснейшую корреляцию евангельского нравственного закона с любовью. «Кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое… Не любящий

Меня, не соблюдает слов Моих» (Иоанн. XIV. 23, 24). «Если заповеди Мои соблюдете, пребудете в любви Моей» (Иоанн. XV, 10.) Любовь выступает основным критерием отделения людей, исполнивших заповедь любви и не исполнивших ее. Иисус Христос «скажет и тем, которые по левую сторону: идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его: ибо алкал Я, и вы не дали Мне есть; жаждал, и вы не напоили Меня; был странником, и не приняли Меня; был наг, и не одели Меня; болен и в темнице, и не посетили Меня… Истинно говорю вам: так как вы не сделали этого одному из сих меньших, то не сделали Мне. И пойдут сии в муку вечную, а праведники в жизнь вечную». (Матф.25:41–46). Итак, Иисус Христос есть ближний, а ближний есть Христос. Любовь к Христу и любовь к ближнему в этом контексте отождествляются. Даже в бомже христианин встречает Иисуса Христа и относится к нему как Христу.

§ 7. Родительская и семейная любовь в Новом Завете

Отдельно следует рассмотреть то, как в Новом Завете, прежде всего, у ап. Павла, решается вопрос родительской и семейной любви. Господь наш Иисус Христос ясно указывает на две важнейшие для раскрытия нашей темы идеи.

• Идея превосходства девства над семейной жизнью.

• Идея главенства мужа над женой.

Последовательно рассмотрим эти идеи более подробно. Сам Господь явил высший образец девственного образа жизни. Мария, мать Иисуса Христа, является Девой, девственницей. Все апостолы после обращения к Господу вели до мучениства своего девственный образ жизни. Наиболее глубоко проникают и в разум, и в сердце христианина слова Иисуса Христа: «истинно говорю вам: нет никого, кто оставил бы дом, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли, ради Меня и Евангелия, и не получил бы ныне, во время сие, среди гонений, во сто крат более домов, и братьев и сестер, и отцов, и матерей, и детей, и земель, а в веке грядущем жизни вечной. (Мар.10:29–31)» Обратим внимание, что, говоря о награде, Господь не повторяет ничего про жен, поскольку в Царстве Небесном не будет брака, а соответственно понятия «жена» и «муж»[126] существовать не будут. Будут лишь братья и сестры, живущие равноангельской жизнью в вечный восьмой день. «В воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как Ангелы Божии на небесах. (Матф.22:30)»

Идея главенства мужа над женой выразилась, в частности, в том, что Господь наш Иисус Христос, ссылаясь на творение Богом человека, употребляет определенный порядок слов: сначало ставит «мужчину», а на второе место «женщину».

---

[126] Понятие «женщина», как и понятие «мужчина» также существовать не могут в вечной жизни.

«Иисус сказал им в ответ: по жестокосердию вашему он написал вам сию заповедь. В начале же создания, Бог мужчину и женщину сотворил их (Мар.10:5–7)». Этим порядком слов Господь сам указывает на превосходство мужчины над женщиной. Бог Сын стал человеком-мужчиной, а не женщиной, хотя и родился от девственницы. Этим Господь подчеркивает, что мужчина является главой над женским полом. Ап. Павел развивает эту идею главенства мужчин над женщинами в контексте заповеди любви. «Так должны мужья любить своих жен, как свои тела: любящий свою жену любит самого себя. Ибо никто никогда не имел ненависти к своей плоти, но питает и греет ее, как и Господь Церковь, потому что мы члены тела Его, от плоти Его и от костей Его. Посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут двое одна плоть.(Еф.5:28–31)». Итак, ап. Павел своей недвусмысленной аналогией указывает на следующее: насколько душа важнее и больше ценится в очах Божьих, чем тело, настолько и мужчина главнее и ценнее перед Богом, чем женщина. «Так каждый из вас да любит свою жену, как самого себя; а жена да боится своего мужа.»(Еф.5:33) Не сказано, что муж должен бояться жены, а сказано, что жена должна почитать мужа, как имеющего главенство перед Богом. Идея послушания жены мужу развивается ап. Павлом в следующих словах: «Жены, повинуйтесь своим мужьям, как Господу, потому что муж есть глава жены, как и Христос глава Церкви, и Он же Спаситель тела. Но как Церковь повину-

ется Христу, так и жены своим мужьям во всем.» (Еф.5:22–24) Без послушания жены мужу не возможен ни христианский брак, ни христианская семья, как не возможно без фундамента послушания построить здание Церкви как общины верующих во Христе.

Учение о родительской любви в Новом Завете состоит в том, что родительская любовь всегда должа иметь более низкое по иерархическому рангу положение, чем любовь к Иисусу Христу. «И враги человеку – домашние его. Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто не берет креста своего и следует за Мною, тот не достоин Меня.» (Матф.10:36–38) Истинным Родителем христиан является Бог Отец. Господь повелевает нам обращаться к Богу именно как к Отцу, чем вносит Божественный смысл в отношения между родителями и детьми. «И отцом себе не называйте никого на земле, ибо один у вас Отец, Который на небесах (Матф.23:9)» Это, на первый взгляд, непонятная фраза оказывается понятна, если понимать ее не прямолинейно, а в духовном смысле. Вечным отцом действительно является только Бог. Наши земный родители, как и вообще все земное, является временным. При жизни в вечности, различие между «отцами» и «детьми» стирается, поскольку не существует ни возраста, ни смены поколений. Единственно существенным является отношение к Богу как Отцу. «Отче наш, сущий на небесах! (Лук.11:2)», – эти дерз-

новенные слова могут сказать те, кто являются образами Небесного Отца, его детьми. И наши родители, и мы, и наши дети – все мы являемся детьми Единого Отца и перед Ним равны. Родительская любовь является временной и земной. Она пройдет, когда Бог сотворит новое небо и новую землю (Ис.66:22).

Итак, любовь в Новом Завете есть высший добродетельный плод христианской жизни. Любовь понимается в Новом Завете в трех основных взаимосвязанных смыслах:

1. как дар Бога людям;
2. как Заповедь;
3. как ответный дар человека к Богу, дар милосердия и самопожертвования.

Новозаветное понимание человека и любви как агапэ (ἄγάπη) выступило мировоззренческим и содержательно-смысловым истоком учения о любви в патристике. Учение святых отцов IV–V вв. о любви как агапэ (ἄγάπη), как венца аскетического делания и христианских добродетелей, мы рассмотрим во второй части нашего исследования.

Глава 3. Учение о любви святых отцов II–IV веков

Поскольку добродетель любви в христианстве велика, святые отцы особое внимание уделяли тематике любви. В данной главе мы рассмотрим взгляды святых отцов II–IV веков на христианскую любовь. В фокус нашего рассмотрения попадают предшественники западных святых отцов: свщмч. Игнатий Антиохийский, св. Иустин Философ, Тертуллиан, свщмч. Мефодий Олимпийский и Ориген.

§ 1. Учение о любви свщмч. Игнатия Антиохийского. Евхаристический образ любви

Священномученик Игнатий Антиохийский – святой отец, апологет I–II вв., принявший мученическую кончину. Учение о любви свщмч. Игнатия Антиохийского находится в русле новозаветной традиции. В нем наиболее ярким, на наш взгляд, является сравнение любви с св. Евхаристией. «Они (еретики) удаляются от Евхаристии и молитвы, потому что не признают, что Евхаристия есть Плоть Спасителя нашего Иисуса Христа, которая пострадала за наши грехи, но которую Отец воскресил по своей благости. Таким образом, от-

метая *дар Божий*, они умирают… Им надлежало бы держаться *любви* (Евхаристии), чтобы воскреснуть»[127].

Свщмч. Игнатий подчеркивал значение Евхаристии в стяжании христианской любви. Приобщение к любви есть причастие Св. Христовых Тайн. Свщмч. Игнатий напрямую отождествляет любовь с Кровью Христа. «Стяжавши кротость, утвердите себя взаимно в вере, которая есть плоть Господа, и в любви, которая есть кровь Иисуса Христа. Никто из вас да не имеет ничего против ближнего своего»[128]. Без литургического общения, без участия в Таинствах Церкви, прежде всего, в Евхаристии, соединение человека с Любовью Божией невозможно.

Итак, тема любви развивается Игнатием Антиохийским из темы Евхаристии и экклезиологической тематики. Любовь является силой скрепления членов в единство Церкви. Он пишет к смирнянам: «вы непоколебимо тверды в вере, как будто пригвождены ко Кресту Господа Иисуса и плотью и духом, *утверждены в любви Кровью Христовою* и преиспол-

---

[127] Цит. по: Легеев М., свящ. Учение Церкви о преложении Святых Даров в таинстве Евхаристии по трудам святых отцов в период VI–XV вв. Монография на соискание ученой степени кандидата богословия. СПб. 2010. См. так же: Игнатий Антиохийский, свмч. Послание к смирнянам // Писания мужей апостольских. М.: Издательский Совет РПЦ, 2003. Репринт: СПб.: Издание второе, книгопродавца Тузова, 1895. Гл. VII. С. 366–367 (304–305)

[128] Игнатий Антиохийский, свщмч. Послание к траллийцам. // Писания мужей апостольских. М., 2003. Репринт: СПб.: Издание второе, книгопродавца Тузова, 1895. – С. 350 (288)

нены веры в Господа нашего»[129]. Залогом церковного единства является единство в любви.

§ 2. Образ любви как пути, ведущего к Богу

Кроме евхаристического образа, для выражения любви свщмч. Игнатий использует образ пути, по которому вместе идут христиане. «Любовь служит путем, возводящим к Богу. Потому все вы спутники друг другу. Богоносцы и Храмоносцы, святоносцы, во всем украшенные заповедями Иисуса Христа… Вы, как свойственно другой жизни, ничего не любите, кроме одного Бога»[130]. Лишь Бог в полноте своей есть Любовь и только в Его любви мы можем полюбить ближнего. Идя по этому пути, человек призван на деле явить себя христианином, то есть творить конкретные дела любви. «Храните веру и любовь и на деле показывайте себя христианами. Это, впрочем, не безызвестно, если вы имеете к Иисусу Христу совершенную веру и любовь, которая суть начала и конца жизни. Вера начало, а любовь конец, обе же в соединении суть дела Божьего; все прочее, относящееся к добро-

---

[129] Игнатий Антиохийский, свмч. Послание к смирнянам. // Писания мужей апостольских. М.: Издательский Совет РПЦ, 2003. Репринт: СПб.: Издание второе, книгопродавца Тузова, 1895. С. 364 (302)

[130] Игнатий Антиохийский, свмч. Послание к Ефесянам. [Электронный ресурс] – Режим доступа: URL: http://predanie.ru/lib/book/read/67544/#toc1 (дата обращения 10.03.2014)

детели, от них происходит. Никто, исповедующий веру, не грешит, и никто, стяжавший любовь, не ненавидит. Дерево познается по плоду своему…»[131] Тот, кто говорит, что любит, но не живет по любви, не действует по любви, не может называться христианином.

§ 3. Связь учения о любви с триадологией свщмч. Игнатия Антиохийского

Триадология свщмч. Игнатия, как и триадология Тертуллиана неразрывно связана с учением о любви, поскольку Ипостаси Троицы пребывают в единстве в любви. Отношения между Ипостасями св. Троицы есть образец любви для христиан. Игнатий Антиохийский поучает верующих в следующих словах: «таким образом, постарайтесь укрепиться в учении Господа и апостолов для того, чтобы во всем, что творите, быть успешным духом и плотью, любовью и верою в Сыне, и в Отце, и в Духе»[132].

На наш взгляд, идея исихии любви, которая характерна для блаж. Августина, имеет свой корень в идее творческого молчания Божия, которую выражает свщмч. Игнатий в

---

[131] Игнатий Антиохийский, свмч. Послание к Ефесянам. [Электронный ресурс] – Режим доступа: URL: http://predanie.ru/lib/book/read/67544/#toc1 (дата обращения 10.03.2014)

[132] Ignatius Antiochensis. Epistolae/ P.Migne – Vol. 17 – Paris, 1857. 2.13.1

следующих словах: «Бог проявил себя посредством Иисуса Христа, Сына Своего. Он есть Его Слово, рождающееся из молчания (αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών)»[133].

Таким образом, свщмч. Игнатий понимает любовь в трех основных контекстах.

1. Триадологический контекст. Любовь как присущая Ипостасям Св. Троицы.

2. Евхаристический контекст. Любовь как Кровь Христова.

3. Нравственно-практический аспект. Любовь как выраженная в конкретных «плодах», то есть добрых делах.

§ 4. Учение св. Иустина Мученика о любви. Миссионерское значение любви

Среди отцов-апологетов II века особое значение и известность благодаря теории о «семенных Логосах» получил св. Иустин Философ, который, так же как свщмч. Игнатий, принял мученическую кончину.

Св. Иустин Мученик упоминает о любви в миссионерском и апологетическом контексте. Иустина Философа принять христианство побудила любовь к тем пророкам и миссионерам, которые проповедовали Имя Христово и Его учение. Он описывает свой глубокий внутренний опыт обращения к Христу. Услышав слова пророка-миссионера, Иустин

---

[133] Ignatius Antiochensis. Epistolae/ P.Migne – Vol. 17 – Paris, 1857. 2.8.2

пришел в состояние полного внутреннего преображения: «в сердце моем тотчас возгорелся огонь, и меня объяла любовь к пророкам и тем мужам, которые суть други Христовы; и, размышляя с самим собою о словах его, я увидел, что эта философия (учение Христово – П.О.) есть единая, твердая и полезная.»[134]

В апологии, адресованной Императору Титу, св. Иустин говорит о любви к истине как особой любви, отвергающей все заблуждения и неверные суждения, прежде всего, о вере. «Люди истинно благочестивые и любомудрые должны уважать и любить только истину и отказываться от последования мнениям предков, когда они худы: такова обязанность, внушаемая разумом.»[135]

Святой мученик говорит, что христиане засвидетельствовали верность Богу любовью к жизни по Заповедям Божьим. «Мы желаем вечной и чистой жизни, мы стремимся к пребыванию с Богом, Отцом и создателем всего мира, и спешим исповедать нашу веру, будучи убеждены и веруя, что такой награды могут достигнуть те, которые делами своими засвидетельствовали перед Богом верность в служении Ему и любовь к жизни у Него, недоступной для зла.»[136] Итак, любовь

---

[134] Иустин Мученик, св. Диалог с Трифоном иудеем. [Электронный ресурс] – Режим доступа: URL: http://predanie.ru/lib/book/read/67694/ (дата обращения 10.03.2014)

[135] Иустин Мученик, св. Апология. [Электронный ресурс] – Режим доступа: URL: http://predanie.ru/lib/book/read/67694/ (дата обращения 10.03.2014)

[136] Иустин Мученик, св. Апология. [Электронный ресурс] – Режим доступа:

является доказательством верного служения Богу.

Св. Иустин, призывая нас любить всех без исключения людей, отождествляет любовь и праведность. «Итак, если вся праведность разделяется на два вида: в отношении к Богу и людям, то кто, как говорит Писание, «любит Господа Бога всем сердцем и всею силою и ближнего, как самого себя», тот по истине праведен. А вы никогда не показывали доброго расположения и любви ни к Богу, ни к пророкам, ни к себе самим.»[137] Два вида праведности соответствуют двум видам любви: к Богу и к ближним. Тот, кто любит Бога и ближнего, того можно считать праведным. Если мы не любим Бога и своих ближних, то наша праведность не превосходит праведности иудеев, которые оказались «идолослужителями и убийцами праведников, так что возложили руки на Самого Христа»[138].

На наш взгляд, подобным соотнесением праведности и любви св. Иустин Философ подчеркивает такое качество любви, как святость. Не человек сам становится святым, но любовь, войдя в человека, постепенно освящает его и таким образом он становится праведником и при этом считает себя

URL: http://predanie.ru/lib/book/read/67694/ (дата обращения 10.03.2014)

[137] Иустин Мученик, св. Диалог с Трифоном иудеем. [Электронный ресурс] – Режим доступа: URL: http://predanie.ru/lib/book/read/67694/ (дата обращения 10.03.2014)

[138] Иустин Мученик, св. Диалог с Трифоном иудеем. [Электронный ресурс] – Режим доступа: URL: http://predanie.ru/lib/book/read/67694/ (дата обращения 10.03.2014)

великим грешником.

§ 5. Тертуллиан. Богословие жертвы, увенчанной любовью и посвященной Богу

Дальнейшее развитие учениео любви осуществляется у святых отцов и церковных писетелей III в. Одним из первых западных церковных писателей и разработчиком латинской богословской системы, обратившийся к вопросу о любви, был выдающийся христианский богослов Квинт Септимий Флорент Тертуллиан. Тертуллиан одним из первых в латинской патристике выявил место любви в христианской догматической и нравственной системе. Такие западные ученые, как Э. Эванс, Э. Осборн, Р. Канталамесса, А. Д'Алэ рассматривали учение о любви Тертуллиана в контексе всей его богословской системы.[139] Однако работы, посвященные богословию любви Тертуллиана, отсутствуют. Поэтому наш анализ тертуллиановского богословия любви будет посвящен ликвидации подобных «белых пятен» в рассматриваемой тематике.

---

[139] См.: D'Alès A. La théologie de Tertullien. Paris, 1905; Evans E. Introduction // Idem. Q. S. Fl. Tertullians, Treatise against Praxeas. London, 1948. P. 1–88; Osborn E. Tertullian, first theologian of the West. Cambridge, 1997; Cantalamessa R. La Christologia di Tertulliano. Friburgo, 1962; D'Alès A. La théologie de Tertullien. Paris, 1905.

После обращения в христианство Тертуллиан всю силу своего ораторского таланта направил на защиту христианского вероучения от нападок гностических и других еретических учений. Несмотря на то, что среди его трактатов не существует произведения, посвященного всецело любви, мы можем реконструировать его богословские представления о любви по ряду сочинений.

В сочинении «О покаянии» Тертуллиан пишет, что любовь в своей полноте присуща лишь Богу. Только Бог как Отец есть Полнота Любви. Он прост в своей любви. Любовь Бога Отца проста и при этом всеобъемлюща. Обращая наше внимание на евангельскую притчу о блудном сыне, Тертуллиан восклицает: «Кого нам нужно понимать под этим отцом? Разумеется, Бога, ибо нет другого такого Отца, столь полного любви.»[140] Где искать такую полноту любви, как не у Бога?

В центре его размышлений находится жертва Христова и наша жертва, добровольно приносимая Богу, который «ищет подобных поклонников. Мы – истинные поклонники и истинные жрецы, которые, молясь духом, в духе приносим молитву Богу, как подобающую и приятную Ему жертву, которую Он, конечно, искал и которую для Себя предвидел. Эту жертву, от всего сердца посвященную, верой упитанную, ис-

---

[140] Тертуллиан. О покаянии. [Электронный ресурс] – Режим доступа: URL: http://www.golden-ship.ru/load/t/tertullian/izbrannye_sochinenija_tertullian/478-1-0-1743 (дата обращения 10.03.2014)

тиной очищенную, невинностью сохраненную, непорочностью чистую, любовью увенчанную, со множеством добрых дел, псалмами и гимнами, мы должны возносить на алтарь Божий, и все нам будет даровано от Бога»[141]. Жертва, увенчанная любовь – это и есть жертвенная любовь, ибо в жертве, в конкретных добрых делах есть осуществление любви к Богу и ближнему. Чистота любви, ее непорочность выступает условием и одновременно результатом этой жертвы, на которую способны лишь истинные христиане.

§ 6. Понятия «терпение» и «любовь» у Тертуллиана

В труде «О терпении» Тертуллиан рассматривает терпение как основу, как первую ступень на пути к любви. «А любовь (dilectio) – величайшее таинство веры, сокровище христиан, которую апостол хвалит всеми силами, полученными от Духа Святого, чем она воспитывается, если не школой терпения?»[142] Как человек может полюбить ближнего, если он не может его даже терпеть, если «лучшее лакомство» во время поста – это ближний? Чудо стяжания любви дости-

---

[141] Тертуллиан. О молитве. [Электронный ресурс] – Режим доступа: URL: http://www.golden-ship.ru/load/t/tertullian/izbrannye_sochinenija_tertullian/478-1-0-1743 (дата обращения 10.03.2014)

[142] Тертуллиан. О терпении. [Электронный ресурс] – Режим доступа: URL: http://www.golden-ship.ru/load/t/tertullian/izbrannye_sochinenija_tertullian/478-1-0-1743 (дата обращения 10.03.2014)

гается постоянным и тяжким трудом терпения. «Терпением вашим спасайте души ваши» (Лук.21:19). Терпением мы обретаем постепенно любовь, укрепляем веру и спасаемся в надежде. «Поэтому апостол говорит: Любовь все переносит, все выдерживает, – несомненно, потому что терпелива. Следовательно, по заслугам она никогда не погибнет. А прочее уничтожится, растратится, исчерпается: языки, науки, пророчества. Останутся же: вера, надежда, любовь (ср. 13, 8; 13). Вера, которую ввело терпение Христа; надежда, которой жаждет терпение человека; любовь, которой, под водительством Бога, сопутствует терпение.»[143] Только тот человек, которого ведет лично Бог по жизненному пути постепенно стяжает любовь. Главным условием совершенствования в любви является безграничное терпение. Запастись терпением значит быть готовым переносить все ради Христа. Любые страдания и скорби не страшны и выступают «учительницами любви» для мудрого терпеливого христианина. Терпение «любви способствует, смирению научает, покаянию содействует, к исповеданию предназначает, плотью руководит, духу служит, язык обуздывает, руку удерживает, искушения подавляет, соблазны изгоняет, мученичество венчает, бедного утешает, богатого укрощает, слабого поддерживает, здорового ободряет, верующего услаждает, язычни-

---

[143] Тертуллиан. О терпении. [Электронный ресурс] – Режим доступа: URL: http://www.golden-ship.ru/load/t/tertullian/izbrannye_sochinenija_tertullian/478-1-0-1743 (дата обращения 10.03.2014)

ка привлекает, доверяет слугу господину, а господина – Богу»[144], – восторженно восклицает Тертуллиан.

§ 7. Убийство и любовь. Тертуллиановская интерпретация антитезы «ненависти-любви»

Антитеза «ненависти-любви», на наш взгляд, раскрывается Тертуллианом сквозь призму анализа евангельских слов: «Вы слышали, что сказано древним: не убивай, кто же убьет, подлежит суду. Я говорю вам, что всякий, гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду; кто же скажет брату своему: «рака», подлежит синедриону; а кто скажет: «безумный», подлежит геенне огненной. (Матф.5:21–22)». Антитезой любви является убийство, под которым понимается не только лишение кого-то жизни, а любое злословие, неоправданный гнев и клевета. «Убийством же Он (Господь – П. О.) считает также и злословие с поношением, а также гневливость и небрежение братской любовью.»[145]

---

[144] Тертуллиан. О терпении. [Электронный ресурс] – Режим доступа: URL: http://www.golden-ship.ru/load/t/tertullian/izbrannye_sochinenija_tertullian/478-1-0-1743 (дата обращения 10.03.2014)

[145] Тертуллиан. Об идолопоклонстве. [Электронный ресурс] – Режим доступа: URL: http://www.golden-ship.ru/load/t/tertullian/izbrannye_sochinenija_tertullian/478-1-0-1743 (дата обращения 10.03.2014)

§ 8. Понятие любви к плоти у Тертуллиана

Особым предметом рассмотрения Тертуллиан ставит любовь к плоти. Может ли человек правильно любить себя, если он не научится умеренно любить свою плоть? Бог Воплотившийся сам показал нам пример правильной и богоугодной любви к плоти. «Что Бог благ, мы знали; что только Он один совершенен, узнали от Его Христа. Он, заповедуя любовь сначала к Себе, а потом к ближнему, и Сам исполнит то, что предписывает. Он будет любить плоть, столь близкую Ему: Она слаба – но сила совершается в немощи (2 Кор. 12, 9), она немощна – но во враче нуждаются только больные (Лук. 5,31); она не знатна – но незнатным мы оказываем больше попечения (1 Кор. 12, 23); она погибла – но: Я, – говорит Христос, – пришел спасти погибшее (Лук. 19,10); она грешна – но Господь говорит: Более хочу спасения грешника, чем смерти его (Иез. 18,23); она осуждена – но Я, – говорит Господь, – поражу и Я исцелю (Втор. 32, 39).»[146]

Тертуллиан видит в любви к плоти эсхатологический аспект. Бог, создавший плоть, ее восстановит во время воскресения мертвых. «В самом деле, если Бог все создал из ниче-

---

[146] Тертуллиан. О воскресении плоти. [Электронный ресурс] – Режим доступа: URL: http://www.golden-ship.ru/load/t/tertullian/izbrannye_sochinenija_tertullian/478-1-0-1743 (дата обращения 10.03.2014)

го, Он может и плоть, обратившуюся в ничто, опять создать из ничего»[147]

Братская любовь к христианину, заключенному за Имя Христово в темницу, выражается по Тертуллиану не только в молитвенной поддержке, но и в попечении о его плоти. «Неважно, что вы в мирской темнице… Я уж не говорю о награде, которую Бог обещает мученикам. Продолжим сравнение мира с темницей и посмотрим, не больше ли выигрывает в ней душа, нежели теряет тело. Скажем больше: плоть тут не теряет необходимого благодаря попечению церкви и любви братьев, а душа обретает поддержку в вере.»[148]

Значение плоти в любви по Тертуллиану настолько велико, что он рассматривает любовь не как сущность всего человека, а лишь как превходящее (conceptiva) свойство души, связанное с субстанцией (substantiva) тела.

Ссылаясь на слова ап. Павла: «да даст вам… верою вселиться Христу в сердца ваши, чтобы вы, укорененные и утвержденные в любви, могли постигнуть со всеми святыми, что широта и долгота, и глубина и высота, и уразуметь превосходящую разумение любовь Христову, дабы вам исполниться всею полнотою Божиею». (Еф.3:16–19), он пишет:

---

[147] Тертуллиан. О воскресении плоти. [Электронный ресурс] – Режим доступа: URL: http://www.golden-ship.ru/load/t/tertullian/izbrannye_sochinenija_tertullian/478-1-0-1743 (дата обращения 10.03.2014)

[148] Тертуллиан. К мученикам. [Электронный ресурс] – Режим доступа: URL: http://www.golden-ship.ru/load/t/tertullian/izbrannye_sochinenija_tertullian/478-1-0-1743 (дата обращения 10.03.2014)

«Значит, веру и любовь он (ап. Павел – П.О.) считает не сущностным свойством (substantiva) души, а привходящим (conceptiva); но сказав в сердцах, он отнес и самого внутреннего человека к плоти, ибо поместил его в сердце, а сердце есть неотъемлемая часть субстанции плоти.»[149]

К ложной «любви» Тертуллиан относит любовь к роскоши, в основе которой лежит тщеславие и похоть. Со всей остротой своего ума и красноречия он пишет: «Да любовь к роскоши и тщеславие надежнее любого суеверия! В кубках и тарелках скорее нуждается тщеславие, чем суеверие. Любовь к роскоши требует венков в большем количестве, чем обряды.»[150] Такая любовь к земным вещам является формой идолопоклонничества, к которой все более приобщаются современные люди.

Выражениями похоти, плотской «любви» являются прелюбодеяние, разврат, «продажная любовь» (проституция), смешение кровей (инцест), которые описаны в античных трагедиях и комедиях. «И сколько существует на свете прелюбодеяний, разврата, продажной любви (будь то в публичном доме или на улице), столько и смешения кровей, сочетания родов, а отсюда – поводов к кровосмешению. Отсюда во

---

[149] Тертуллиан. О воскресении плоти. [Электронный ресурс] – Режим доступа: URL: http://www.golden-ship.ru/load/t/tertullian/izbrannye_sochinenija_tertullian/478-1-0-1743 (дата обращения 10.03.2014)

[150] Тертуллиан. Об идолопоклонстве. [Электронный ресурс] – Режим доступа: URL: http://www.golden-ship.ru/load/t/tertullian/izbrannye_sochinenija_tertullian/478-1-0-1743 (дата обращения 10.03.2014)

множестве берут свое начало сюжеты мимов и комедий»[151]

Антитеза «похоть – любовь» у Тертуллиана раскрывается с помощью понятия девства, что было характерной чертой той эпохи. Пример девственников, невест Божьих «пусть… укрепит тебя в воздержании, пусть плотская похоть уступит любви божественной, и за временные, преходящие радости ты получишь вознаграждение небесное, вечное.»[152] Девственникам оказывается открытой такая перспектива духовного роста, которая закрыта для женатых, как погруженных в мирские дела и связанных узами обязательств.

Итак, подытоживая разговор о теме любви, единения в любви у Тертуллиана, отметим, что церковный писатель говорит о таковой в нескольких наиболее общих смыслах:

1. О любви как жертве Христовой, которую Он принес за грехи всего мира.

2. О любви как привходящем, а не сущностном свойстве души.

3. О любви к плоти, которая предписана Богом.

Церковь не только сохранит богословие любви Тертуллиана, но и будет развивать его в последующие эпохи.

---

[151] Тертуллиан. К язычникам [Электронный ресурс] – Режим доступа: URL: http://www.golden-ship.ru/load/t/tertullian/izbrannye_sochinenija_tertullian/478-1-0-1743 (дата обращения 10.03.2014)

[152] Тертуллиан. К жене. [Электронный ресурс] – Режим доступа: URL: http://www.golden-ship.ru/load/t/tertullian/izbrannye_sochinenija_tertullian/478-1-0-1743 (дата обращения 10.03.2014)

§ 9. Богословие любви у св. Мефодия Олимпийского

Другим не менее известным представителем патристики III века был св. Мефодий Олимпийский. Исчерпывающий анализ богословия свщмч. Мефодия Олимпийского представлен в работе архиепископа Михаила (Мудьюгина) «Святой священномученик Мефодий и его богословие»[153].

Вдохновленный «Пиром» Платона Мефодий Олимпийский (III–нач. IV в.) пишет труд, подобный платоновскому по стилю и диалоговой форме – «Пир десяти дев, или О девстве», в котором противопоставляет платоновский эрос христианскому девству. В целом, по Платону, любовь является одним из собственных движений души, с помощью которых она правит Вселенной. «Душа правит всем, что есть на небе, на земле и на море, с помощью своих собственных движений, названия которым следующие: желание, усмотрение, забота, совет, правильное и ложное мнение, радость и страдание, отвага и страх, любовь и ненависть… Пользуясь всем этим, душа, восприняв к тому же поистине вечно боже-

---

[153] Михаил (Мудьюгин), архиеп. Святой священномученик Мефодий и его богословие// *БТ*, Выпуск 11, М.*1973. – С. 5–54;* Михаил (Мудьюгин), архиеп. Святой священномученик Мефодий и его богословие// *БТ*,Выпуск10, М.*1973. – С. 7–58*

ственный Ум, пестует все и ведет к истине и блаженству»[154]. Изменяя смысл мысли Платона, Мефодий утверждает, что любовь, направленная на высшие христианские добродетели, постоянно должна сохраняться в мыслях и уме. Она есть духовное сокровище.

В первой же речи мефодиевского «Пира» Маркелла говорит о трудности взятия на себя подвига девства. Используя платоновский образ «колесницы» души, Мефодий в яркой поэтической форме отмечает превосходство девства над эротическим чувством, называемым сладострастием. «Нужны крепкие и мужественные природные силы, которые, стремительно воспарив над потоком сладострастия, направляют колесницу души в высоту»[155] Эта идея превосходства воздержанной, девственной души проходит красной нитью сквозь канву диалога в труде «Пир десяти дев, или О девстве» Мефодия.

Какова взаимосвязь между любовью и девством? Любовь усиливает стремление души к девству, помогает выполнить подвиг девства достойно. В порядке добродетелей, символически изображенных Мефодием в виде ветвей, которые нужно принести на божественный пир, любовь занимает одно из центральных мест: 1. «ветви пальмовые» – богословие и достигаемая с помощью него победа над страстями; 2. «широ-

---

[154] Платон. Сочинения. Т. 3. Ч. 2. М., 1972. – С. 392–394.

[155] Святый Мефодий, епископ и мученик, отец Церкви III-го века. полное собрание его творений. – СПб, 1905. – С.123

колиственные ветви» – это любовь-агапэ, которая ветвиста, то есть многоразлична и плодоносна. «Любовь есть плодовитое дерево и широколиственнейшее из всех, как изобилующая и исполненная благодатных даров»[156]; 3. «ветви вербовые» – правда, ведущая к мудрости; 4. «ветви агноса» – девство, которое украшает все предыдущие добродетели.

В свою очередь, невоздержание и отвержение девства полностью лишают человека по Мефодию Олимпийскому возможности спасения. «Пусть же отойдут прочь невоздержные и по своему сладострастию отвергающее девство! Как могут войти на праздник со Христом неукрасившие своей кущи ветвями девства, этим богонасажденным блаженным растением, которым должны облекаться и осенять свои чресла поспешающие на этот праздник и брак? Вникните же, прекрасные девы, в самое Писание и заповеди, как Слово (Божие) поставило девство в заключение всех вышесказанных добродетелей, научая, сколь оно прекрасно и вожделенно при воскресении и как без него никто не получит обетованных благ; его мы, девствующие, преимущественно и возделываем и приносим Господу.»[157] Законный брак еще не гарантирует человеку сохранение его от блудной страсти и похоти. «А похотливые, хотя и не предающиеся прелюбодеянию, но с одною и законною женою обращающиеся невоздержно, как

---

[156] Святый Мефодий, епископ и мученик, отец Церкви III-го века. полное собрание его творений. – СПб, 1905. – С.124

[157] Там же

будут праздновать, как будут веселиться, когда они не украсили своей кущи, т. е. плоти, ветвями агноса»[158] Итак, брак не является гарантом целомудрия.

В толковании на книгу «Песнь песней» Мефодий, как и, по сути, все византийские философы, отношения между женихом и невестой, наполненные эротическими образами,[159] переводит в духовную плоскость отношений между Богом Иисусом Христом и человеческой душой, украсившей себя христианскими добродетелями, прежде всего, девством. «Сам Христос, восхваляя твердо пребывающих в девстве, говорит: что лилия между тернами, то возлюбленная моя между девицами, сравнивая дар девства с лилией по чистоте, благоуханию, приятности и красоте. Подлинно девство есть весенний цветок, нежно произращающий на своих всегда белых листьях цвет нетления.»[160]

Таким образом, по учению Мефодия Олимпийского, пло-

---

[158] Там же, с.131

[159] Например, «два сосца твои – как двойни молодой серны, пасущиеся между лилиями.(Песн.4:5)», «как половинки гранатового яблока – ланиты твои под кудрями твоими. (Песн.6:7)» и т.д

[160] Там же. Ср. также с тем, как Михаил Пселл толкует книгу «Песнь Песней»: «Песнь песней является сочинением, которое весьма искусно представит тебе образ усовершенствования самой человеческой души и представит тебе это в образе некоего обручения: потому что мудро оно представит Христа в образе Жениха, а в образе Невесты – душу, любящую Христа и пламенеющую любовью к Жениху…Заключает же оно в себе и некий смысл (всего содержания) как сказанного по отношению к Церкви» [Пселл М. Богословские сочинения / пер. архим. Амвросия (Погодина). СПб., 1998. – С.123]

дом девства, как и всей христианской жизни, является святость. Любовь по Мефодию есть одна из труднодостижимых и наиболее высоких добродетелей, которая необходима для достижения цели христианской жизни.

§ 10. Влияние богословия Оригена на учение о любви в латинской патристике IV–V вв

Ученик св. Климента Александрийского и неоплатоника Аммония Саккоса, Ориген (около 182–254 г. н. э.) был интеллектуальным центром эпохи патристики III века. Неординарность личности Оригена и неоднозначность его мировоззрения, наличие в его сентенциях явных заблуждений и отступлений от Православного вероучения, отразилась и на его взгляде на любовь. Александрийский учитель смог создать систему христианского богословия, в которой понятие любви Бога к человечеству, как и всему падшему творению, занимает одно из ключевых мест. Д. И. Тихомиров подчеркивает мощь оригеновского влияния на пути развития святоотеческого богословия. «Влияние Оригена на христианское общество несомненно было велико, – оно явственно сказалось на всей интеллектуальной жизни христианского мира времен вселенских соборов»[161].

---

[161] Тихомиров Д. свт. Григорий Нисский как моралист. Этико—историческое

Ориген, по мнению авторитетного патролога Епифановича С. Л.[162], явно находился под сильным неоплатоническим воздействием, которое до конца так и не смог преодолеть, что сыграло, безусловно, свою роль в осуждении его еретических взглядов.

В центре внимания Оригена находится любовь Иисуса Христа к человечеству, которая распространяется не только на тех, кто стал христианином или станет им, но и на абсолютно каждого человека. Всеохватность Божественной любви распространяется и на язычников, и на иудеев, что подчеркивает в толковании на Евангелие от Матфея. «Как Сын любви Божией, Христос, по предведению, любил тех, которые имели уверовать (в Него) из язычников, но любил и иудеев, как семя святых отцов, которым принадлежат усыновление, и слава, и заветы, и обетования, – любил – как ветви доброй маслины. А любя их, Он видел, какие бедствия они имели претерпеть, испросив Его на смерть, а Варавву избрав на жизнь; потому-то, скорбя о них, Он и говорил: «Отче Мой! Если возможно, да минует Меня чаша сия». Отрешаясь от Своего сожаления (desiderium об иудеях) и видя,

---

исследование. Могилев—на—Днепре, 1886. С. 380

[162] По этому поводу Епифанович С.Л. отмечает: «Наибольшее влияние на Оригена оказал платонизм и неоплатонизм (Филон). Платоновским духом запечатлён весь идеалистический склад его системы: таково предпочтение у него бытия идеального пред чувственным, учение об идеях, о предсуществовании и падении душ и т. п.» [Епифанович С. Л. Лекции по патрологии. СПб.: Воскресение, 2010. с. 532] Исключением не является и учение о любви Оригена.

какую пользу принесет Его страдание целому миру, Он говорил: «впрочем, не как Я хочу, но как Ты»[163]. Божественная любовь распялась, приняла жуткую мученическую смерть ради спасения мира.

Профессор В. В. Болотов таким образом трактует эту идею Оригена: «Цель Оригена – дать посильно полный живой образ бесконечно милосердного Богочеловека, дать конкретное выражение той всеобъемлющей любви, которая проявилась в таком величии в молитве: «Отче! Прости им», и – насколько это касается общего действия на чувство – нельзя сказать, чтобы эта великая задача была выполнена неискусно: образ Христа, который молится, «да минует Его чаша» страданий, не вследствие даже слабости Его человеческой природы – Он молится, чтобы Ему послан был даже еще более тяжкий вид смерти, лишь бы плоды ее были более полны и всеобъемлющи, – а единственно потому, что Он не хочет ничьей гибели»[164]. Однако подобное название Христа как «сына Любви Божией», с точки зрения В. В. Болотова, не характеризует догматически правильно человеческую природу Христа. В этом толкования Ориген вряд ли преследовал цели дать догматические точные и выверенные формулировки. Его цель была более свободной и художественной – нарисовать «картину» Божественной Любви, безграничной,

---

[163] Origenes. Exhortatio ad martyrium // ed. P. Koetschau, Origenes Werke – Vol. 1 – Leipzig: Hinrichs, 1899, n. 29 p. 292

[164] В.В. Болотов. Учение Оригена о Св. Троице. СПб, 1879, – с.343.

всеобъемлющей и жаждущей спасения каждого грешника, как и каждого падшего существа.

Учение о Христе как любви вытекает из христологии Оригена. Ориген употребляет термин «душа Христа». Понятие Любви Божией он раскрывает в контексте отношений между «душой Христа» и Логосом. Он полагал, что душа Христа уже объединена в вечности с Божественным Логосом в полноте любви Божией. Логос и душа соединены через прямое созерцание в любви[165]. В полноте единства с Логосом душа Христа является совершенной любовью Божией[166]. Это говорит о такой полноте единства Христовой души с Богом, что она становится полностью обожествленной.[167] Однако подобная идея лишь означает бытийное единство души с Богом, но это еще не делает ее доказанной.

Говоря о любви Бога Отца, как и вообще о любви Ипостасей Троицы, Ориген употребляет термин «ἄγάπη». Например, он пишет: «Спаситель есть жезл – для тех, которые нуждаются в более суровом и строгом водительстве и не предали себя любви (ἄγάπη) и кротости Отца. Потому-то, ес-

---

[165] Цит. по: Grillmeier A. Christ in Christian tradition. Vol. 1 (translated by J.S. Bowden) – London 1965. P.146. См. так же: Grillmeier A. Christ in Christian Tradition: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604). Vol. 2. London. 1996 – 437 p.

[166] Lieske A., S.J., Die Theologie der Logos-Mystik bei Origenes, Munster, 1938. P. 125

[167] Цит. по: Grillmeier A. Christ in Christian tradition. Vol. 1 (translated by J.S. Bowden) – London 1965. P.146.

ли Он и называется жезлом, то о нем сказано: «изыдет», потому что Он, становясь жезлом, не остается в Самом Себе, но представляется вне Своего преимущественного состояния»[168]. Итак, Божественная Любовь по Оригену может выступать «жезлом», то есть, в определенных случаях является строгой и наказывает грешников, чтобы через это болезненное врачевание зло претворить в добро и привести душу к спасению.

Платоническое и неоплатоническое пренебрежение к телу, как и к материи в целом, в полной мере характерно для Оригена. В этом отношении он был неоплатоником, что отразилось в его учении о человеческой любви. Человек по Оригену есть, прежде всего, дух, духовная субстанция, которая исчерпывающе охватывает человеческое бытие, поэтому любовь исключительно духовна. Дух – высшее, субстанциональное начало в человеке. Дух по Оригену первичен, а плоть вторична и ненавистна духу. Важно отметить, что духу предается совершенно особое значение у александрийского богослова и философа. Современный исследователь Оригена Чуковенков Ю. А. отмечает: «Ориген рассматривает дух не в качестве божественного дара избранным или совершающим нравственный подвиг, а как субстанциональную основу всякого человека, заключающую в самой себе предпосылку

---

[168] Origenes Fragmenta in evangelium Joannis (in catenis) // ed. E. Preuschen, Origenes Werke – Vol. 4 – Leipzig: Hinrichs, 1903, 1,41 p. 42; 96.

будущего соединения с Богом»[169].

Учение Оригена о духовной любви изложено, в том числе, в его толковании на книгу «Песня Песней»[170], которое было весьма оригинальным для той эпохи и задало две традиции ее толкования:

А. Аллегорическое толкование, распространенное в Восточной Церкви.[171]

Б. Психологическое толкование, часто встречающееся у западных латинских богословов.

---

[169] Чуковенков Ю. А. Антропологическая проблематика доникейской патристики (но сочинениям греко-язычных апологетов) // Историко-философский сжегодник'93. М: Наука, 1994. С. 22.

[170] См.: Origenes. Scholia in Canticum canticorum//Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 17 – Paris, 1858–1866. По мнению отечественных исследователей, в частности, Карсавина Л.П., Оригена можно считать родоначальником целого направления в богословии любви – «мистики христианской любви». Карсавин в таких словах подчеркивает вклад Оригена в исследования любви: «Он первый в христианском умозрении обратился к истолкованию «Песни Песней» как брачного гимна души с личным Логосом, т. е. с человеком Иисусом Христом. Этим Ориген положил начало мистике христианской любви» (Карсавин Л. П. Святые отцы и учители Церкви. М.: изд-во МГУ, 1994, с. 76). Мы согласны с данной позицией. В этой трактовке «Песни Песней» Ориген был новатором. Однако предпринятая Карсавином Л.П. попытка сопоставления философского значения Оригена и Плотина (См.: там же), на наш взгляд, неуместна в богословском труде, ибо мысль Оригена как христианского мыслителя находится в русле, прежде всего, богословского знания.

[171] Ориген выделял три смысла Писания, сравнивая их с миндальным орехом: кожура ореха – это буква Писания, скорлупа – нравственное учение, а ядро – таинственный истинный смысл. См.: Origenes. Homelies sur les Nombres / Ed. L. Doutreleau. T. 1. Paris, 1996, In Numeros homiliae 9, 7

В предисловии к труду «Комментарии на Песнь Песней»[172] Ориген проводит аналогию между тремя частями гуманитарного знания (этика, физика, эпоптика[173]) и тремя книгами Соломона (Притчи, Экклезиаст и Песнь Песней). Эта аналогия была воспринята каппадокийцами, в частности Григорием Нисским. Яркое, преисполненное метафорических образов аллегорическое толкование Оригена несомненно оказало существенное влияние на учение о любви великих каппадокийцев, которые в юности увлекались Оригеном, однако, отвергли его заблуждения.

С точки зрения Оригена, поскольку только духовное бытийствует, то плоть, как и вся материя, не вполне существует, следовательно, плотская любовь также теряет свою бытийственность, поскольку ее источником является сатана. Сатана не может быть источником бытия. «Скажу нечто более дерзновенное, – пишет Ориген, – духовного вожделения или любви. Ибо есть и духовная любовь. И как есть пища телесная и пища духовная, и есть питие телесное и питие духовное: так есть любовь плотская происходящая от сатаны, и любовь духовная, имеющая начало от Бога.[174] Источником

---

[172] См.: Origenes. In Canticum canticorum commentarium. Prooem. 3 // Origène. Commentaire sur le Cantique des cantiques / Ed. L. Brésard, H. Crouzel. T. 1. Paris: Cerf, 1991.

[173] Эпоптика – это разновидность мистико-экзистенциального опыта, при котором душа соединяется с Богом.

[174] Origenes. In Canticum canticorum commentarium. Prooem. 3 // Origène. Commentaire sur le Cantique des cantiques / Ed. L. Brésard, H. Crouzel. T. 1. Paris:

духовной любви между людьми является Бог, Который дает бытие этой любви. Условием принятия истинной духовной любви является полное нестяжательство и отказ от всех земных пристрастий, интересов и всего того, что привязывает человека к бренному бытию материального мира.

Трактуя два фрагмента из книги Притчей («Люби ее, и она будет оберегать тебя» (Притч.4:6), «Высоко цени ее, и она возвысит тебя; она прославит тебя, если ты прилепишься к ней» (Притч.4:8)), Ориген призывает читателей любить духовной любовью Премудрость[175]. Духовную любовь Ориген характеризует как чистую, беспорочную, совершенную. При этом он призывает читателей установить порядок в иерархии объектов любви. На первом месте в порядке любви всегда должен находиться Бог, а уже потом люди. Верный порядок любви – это показатель духовного совершенства человека.

Таким образом, толкования Оригеном книги «Песнь Песней» представляет собой апологию духовной любви, сочетающуюся с полным отвержением плотской любви и призывом отдалиться от всего плотского, что и воплотил в своей жизни александрийский учитель. Идеи Оригена о духовности и бытии любви были развиты учителями Церкви[176].

Cerf, 1991. P. 213

[175] См.: Origenes. In Canticum canticorum commentarium. Prooem. 3 // Origène. Commentaire sur le Cantique des cantiques / Ed. L. Brésard, H. Crouzel. T. 1. Paris: Cerf, 1991. P.142

[176] Известно, что Ориген оказал значительное интеллектуальное влияние не только на латинскую, но и на восточную патристику, особенно на богословие

Выводы по главе

1. Богословие любви развивается предшественниками западных отцов из следующих тем: тема Евхаристия (свщмч. Игнатий Антиохийский), тема любви в Церкви (свщмч. Игнатий Антиохийский), тема миссии Церкви и защиты христианского вероучения (св. Иустин Философ), жертвы Христовой (Тертуллиан), тема духовности (Ориген), тема девства (свщмч. Мефодий Олимпийский). Данные темы несомненно тесно друг с другом связаны и обозначают общий понятийный ракурс рассмотрения, который будет использоваться западными отцами IV–V вв.

2. Общая для святых отцов доникейского периода основанная на Новом Завете идея, что любовь есть труднодостижимая и высшая христианская добродетель, выступает квинтессенцией святоотеческого учения о любви.

3. На наш взгляд, большое влияние на ход развития святоотеческой мысли, в том числе учения о любви, оказал Ориген. Несмотря на то, что еретические отступления в понимании любви были отвергнуты и западной, и восточной бо-

---

каппадокийцев. На наш взгляд, это обстоятельство является одним из факторов, которые обуславливают наличие характерных черт, в частности, учения о Сыне Божьем у каппадокийцев и у свт. Амвросия Медиоланского. Подобная схожесть взглядов подвергается скрупулезному анализу в лучшей дореволюционной патрологической работе по богословию свт. Амвросия, автором которой является И.И. Адамов. См.: Адамов И. И. Св. Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад, 1915; 2006. С. 212–251

гословской мыслью, идея Оригена о духовности любви была воспринята западными святыми отцами IV–V вв. и развита в их трудах[177].

[177] Например, термин «spiritus amor» активно использовался западными святыми отцами.

Выводы по первой части

На основе проведенного анализа учения любви в лексикографической и библейской традициях мы пришли к следующим выводам.

1. Анализ лексикографической традиции слова «любовь» показал, что лексема «любви» является полисемантический многослойным и насыщенным множеством коннотации понятием. Сравнительный анализ лексикографического описания латинских и греческих понятий любви позволил нам прийти к выводу, что термины «ἄγάπη», «caritas» и «pietas», как видно из словарных статей, являются синонимами в своих основных значениях. Совершенно иной, противоположной по нравственной окраске коннотацией обладает латинский термин «cupiditas».

2. В соответствии с теоретическими основаниями исследования мы определяем любовь как доброжелательность любящего (Бога или человека) к любимому (Богу и человеку), жертвующая собой ради него, побуждающая высших помогать низшим, равных общаться между собой и низших стремиться к совершенству высших, выступающая в качестве соединяющей и связывающей силы и выражающаяся в конкретных добрых делах; это высшая христианская добродетель, сущностными признаками которой является жертвенность, внутриипостасность и личностная онтологичность.

3. Богословский анализ новозаветных текстов показал, что любовь в библейском контексте есть высший добродетельный плод христианской жизни.

4. В новозаветном понимании любовь и жизнь насколько глубоко взаимосвязаны, что они почти тождественны. Без любви нет жизни, и жизни нет без любви. Иисус Христос говорит: «Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Иоан.14:6). Человек без любви духовно мертв.

5. Любовь к Богу и к ближнему является квинтессенцией Закона Божия и всей христианской нравственности. Исполнение этой заповеди избавляет человека от греха и смерти. Любовь как агапэ «есть совокупность совершенства».(Кол.3:14)

6. Любовь понимается в Новом Завете в трех основных взаимосвязанных смыслах: как дар Бога людям; как заповедь; как ответный дар человека к Богу, дар милосердия и самопожертвования.

7. Библейское понимание человека и любви как аспекта человеческого бытия выступило мировоззренческим и содержательно-смысловым истоком учения о любви в западной патристике IV–V вв.

8. Святые отцы доникейского периода всецело основываются на новозаветном понимании любви как высшей христианской добродетели, однако, вносят совершенно новый ракурс рассмотрения в данную тематику, который использо-

вался западными святыми отцами более поздних периодов.

Часть II. Богословие любви в латинской патристике IV–V вв

Глава 1. Учение о каритативной любви свт. Амвросия Медиоланского

§ 1. Общие замечания

Свт. Амвросий, епископ Медиоланский (ок. 339–397 гг.), является одним из немногих представителей западной богословской мысли, кто в совершенстве владел не только латинским, но и греческим языками[178]. Этим фактом можно объяснить, на наш взгляд, то, что он испытал большее, чем блаженный Иероним влияние таких святых отцов, как Афанасий Александрийский, Василий Великий, Григорий Богослов, Кирилл Иерусалимский, а также античной философской традиции в лице Платона и Плотина, о чем пишут со-

[178] В данном исследовании мы не приводим биографию свт. Амвросия. Отметим лишь интересный факт, что именно свт. Амвросий, как епископ, смог отстоять базилику в Милане, которую хотели отобрать ариане. Именно после этого конфликта, осознав свое предназначение, как епископа (см.: Dudden F.H. The life and times of Saint Ambrose. – Oxford, 1935. – P.499), свт. Амвросий смог написать святоотеческие труды, пронизанные христианской любовью.

временные исследователи[179]. Несмотря на выявленное ими лишь временное увлечение Амвросием Медиоланским языческой философией[180], известно, что в своих богословских сочинениях[181] святитель критикует и сознательно отгораживается от любой философии, созданной «по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу» (Кол.2:8). Однако неоплатонизм оказал влияние на свт. Авмросия, прежде всего, через Оригена. Это влияние прослеживается в ряде западных исследований, особенно Пьера Курселя, который констатировал, что свт. Амвросий был увлечен неоплатонизмом[182].

Находящиеся в едином русле с «про-никейской» восточной патристикой[183], творения свт. Амвросия Медиоланского

---

[179] См.: Адамов И. И. Св. Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад, 2006. – С. 105–136; Courcelle P. Plotin et Saint Amboise // Revue de philologie 24 (1950). P. 29–56. См. Так же: Courcelle P. Nouveaux aspects du platonisme chez Saint Amboise // REL 34 (1956). P. 220–239. Courcelle P. De Platon à Saint Amboise par Apulée // Revue de philologie 35 (1961). P. 15–28; Madec G. Saint Ambroise et la philosophie. Paris, 1974 P. 99–175.

[180] См.: Courcelle P. Plotin et Saint Amboise // Revue de philologie 24 (1950). P. 106–131; См. также: Морескини К. История патристической философии. М., 2011 – С. 483–485.

[181] См., напр.: Ambrosius. De fide // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 16 – Paris, 1845. I 5; I 13; I 84

[182] См.: Courcelle P. Plotin et Saint Amboise // Revue de philologie 24 (1950). P. 106–131;

[183] Святитель Амвросий является ярким представителем про-никейской теологии. В книге Вильямса Д.Н «Амвросий Медиоланский и конец ариано-никейских конфликтов» представлен триумф свт. Амвросия в борьбе анти-никейской

пронизаны идеей преимущества девства над семейной жизнью человека. Его труды о девстве – это своеобразный «панегирик» девственному образу жизни. Истинная, неизменная любовь сильна только у людей, ведущих девственный образ жизни. Для восхваления как девства, так и добродетелей молодого трагически скончавшегося императора Валентиниана II свт. Амвросий Медиоланский применяет аллегорический экзегетический метод, активно им использовавшийся, в частности, в толкованиях на Псалмы[184]. Однако девственное состояние доступно далеко не всем людям, а лишь тем, кто претерпел личную встречу с Богом, который просветил их своим светом и Божественными энергиями.

Августин Аврелий испытал влияние учения свт. Амвросия Медиоланского, в том числе, о любви и девстве. Мы не должны переоценивать влияние свт. Амвросия на блаж. Августина в плане вступления последнего в церковь. В своей Исповеди блаж. Августин не указывает, что свт. Амвросий был одним их тех, кто его крестил, однако, жалуется на постоянную занятость свт. Амвросия. Однако они часто ви-

---

с про-никейской теологией. См.: Williams Daniel H., Ambrose of Milan and the End of the Nicene-Arian Conflicts, Chicago: Clarendon Press, 1995. Соответственно учение о любви свт. Амвросия Медиоланского также является всецело проникейским.

[184] См.: Ambrosius. Expositio in psalmum cxviii // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum / ed. Petschenig M. – Vol. 62 – Salzburg, 1913; Ambrosius. De obitu Valentiani// Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum / ed. Faller O. – Vol. 73 – Salzburg, 1955.

делись и общались друг с другом[185], и в этом смысле свт. Амвросия Медиоланского можно рассматривать как учителя блаженного Августина, повлиявшего на пути развития и латинской, и восточной патристики.

§ 2. Иерархия любви

Основой понятийно-категиального аппарата, используемого как Амвросием Медиоланским, так и Августином Аврелием для рассмотрения любви является понятие «каритативная любовь» (caritas), используемое во многих трудах святителем[186]. Каритативная любовь есть жертвенная, чистая, небесная любовь. В трудах святых отцов восточной Церкви жертвенная любовь и ее связь с другими добродетелями выступает одной из центральных тем в их трудах.[187]

---

[185] См.: Vanoort J., Oort J. Jerusalem and Babylon: A Study Into Augustine's City of God and the Sources. Brill. 1991. P. 50См. так же: Davids J. Sint Augustinus en Sint Ambrosius // Miscellanea Augustiniana. Rotterdam, 1930. P. 242–255.

[186] См.: Ambrosius De fide // PL T. 16. S. Coll 527–698. См. так же: De incarnationis dominicae sacramento // PL T. 16. S. Coll 815–846; De Iacob et vita beata // PL T. 14. S. Coll 597–638; De Isaac vel anima // PL T. 14. S. Coll 501–534; De sacramentis // PL T. 16. S. Coll 417–462; De Spiritu Sancto // PL T. 16. S. Coll 697–816; Epistolae // PL T. 16. S. Coll 875–1286; Explanatio symboli // CSEL. Vol. 73. P. 1–12; Expositio Euangelii secundum Lucam // PL T. 15. S. Coll 1527–1850.

[187] Joannes Chrysostomus Scr. Eccl. Adversus oppugnatores vitae monasticae (lib. 1–3) //Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 47 – Paris, 1858–1866. – P. 373. См. так же: Joannes Chrysostomus Scr. Eccl., De paenitentia (homiliae 1–9). //Patrologia Graeca/ P.Migne – Vol. 49 – Paris, 1858–1866. – P. 304; Joannes Chrysostomus Scr. Eccl., In Genesim (homiliae 1–67) //Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 46 – Paris, 1858–

Главным предметом размышления свт. Амвросия Медиоланского, связанным с темой любви, были вопросы девства, вдовства и брака, между которыми устанавливаются отношения иерархии. Критерием, определяющим положение в иерархии, выступает вопрос спасения души. Первыми идут в рай девственницы, потом благочестивые вдовицы, и только потом верующие, связанные узами брака. Соответственно подобное иерархическое устройство мы можем распространить на тематику любви. Подчеркивая равенство людей перед Богом, свт. Амвросий прямо указывает на иерархию любви в следующих словах: «Итак, – заключает Миланский

1866. – P. 463; Basilius Caesariensis Theol., Homiliae super Psalmos. //Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 46 – Paris, 1858–1866. – P. 472; Basilius Caesariensis Theol., Regulae morales//Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 46 – Paris, 1858–1866. – P. 705.; Basilius Caesariensis Theol.Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae fusius tractatae), //Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 31 – Paris, 1858–1866. – P. 908; Gregorius Nyssenus Theol. Dialogus de anima et resurrectione//Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 46 – Paris, 1858–1866. – S. Coll 93C, P.46.; Gregorius Nyssenus Theol.Contra fornicarios//Gregorii Nysseni opera, vol. 9.1. Leiden: Brill, 1967, P. 211–217.;.; Gregorius Nyssenus Theol., De opificio hominis//Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 44 – Paris, 1858–1866. – P. 137; Gregorius Nyssenus Theol. Oral calechet//Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 46 – Paris, 1858–1866. – S. Coll 21 BC.; Gregorius Nyssenus Theol.Dialogus de anima et resurrectione//Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 46 – Paris, 1858–1866. – P. 128b; Gregorius Nyssenus Theol. In Ecclesiasten Homiliae //Gregorii Nysseni opera, vol. 5. Leiden: Brill, 1962. – P. 118–119; Gregorius Nazianzenus Theol., Ad Gregorium Nyssenum (orat. 11)//Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 35 – Paris, 1858–1866. – P. 841; Gregorius Nazianzenus Theol., In patrem tacentem (orat. 16) //Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 35 – Paris, 1858–1866. – P. 956.; Gregorius Nazianzenus Theol., De moderatione in disputando (orat. 32) //Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 36 – Paris, 1858–1866. – P. 201.

епископ, – справедливость требует от нас, чтобы мы имели любовь, – прежде всего к Богу, потом к отечеству, к родителям и, наконец, ко всем вообще»[188].

Развивая идеи свт. Амвросия Медиоланского, мы полагаем, что в рассматриваемых им отношениях любви также существует следующая иерархия:

1. Любовь Бога к человечеству, которая приходит к девам. «К тебе да явится (дева – П. О.) любовь Слова, а не плоти»[189].

2. Любовь душ, ведущих девственный и целомудренный образ жизни, к Богу.

3. Любовь к Отечеству.

4. Родительская любовь и взаимная любовь супругов, у которых удачный брак. Те же супруги, у которых дурной брак, не могут жить в любви и поэтому духовно погибают.

5. Любовь ко всем людям.

Для людей, пребывающих на одном из иерархических рангов, в разной степени доступно достижение каритативной любви. Основным условием для каритативной любви по Амвросию Медиоланскому является вера. Категория веры в

---

[188] Цит… по: Фокин А.Р. Амвросий Медиоланский. Богословие // Православная Энциклопедия. М., 2001. Т. II. С.130.

[189] Ambrosius. De Virginitate Liber Unus // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 16 – AB, 1353. – Paris, 1847, c. 13, n.79.libi veniat Verbi, non corporis amor. При этом свт. Амвросий Медиоланский обильно использует яркие метафоры, например, «окно души», которое необходимо очищать, чтобы через это окно протянуло руку Божественное слово, «дверь уст», которые должны отверзаться только для Христа и т. д.

цепочке понятий «вера – надежда – любовь» занимает позицию основания, а любовь – вершины. «Существование любви невозможно без веры. На самом деле, надежда, вера, любовь есть три церковных поручителя. В том случае, если надежда будет идти впереди, то сформируется и фундамент для веры, будет положено начало любви, и Церковь усилится (copulatur).»[190] Свт. Амвросия Медиоланского, как епископа в Медиолане (Милане), интересовало, прежде всего, то, что способно усилить позиции Церкви в обществе. Без веры и любви это, как учит Евангелие, невозможно.

Любовь получает человек как некую награду за твердое стояние в исполнении заповедей и сопротивление всем атакам со стороны злых сил. Та душа, которая «остается полностью верной всем своим существом таинствам Бога», за этот подвиг верности Богу «делается достойной любви»[191].

В отличие от учения преп. Макария Египетского, по которому любовь Божественная не зависит от свободной воли человека, свт. Амвросий Медиоланский полагает, что любовь зависит от волеизъявления человека, и объект любви

---

[190] Ambrosius.De Virginitate Liber Unus // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 16 – AB, 1353. – Paris, 1847, c. 9, n.53Caritas non potest esse sine fide; tres enim sunt velut vades Ecclesiae, spes, fides, caritas. Cum spes praecesserit, fides fundata fuerit,ordinatur caritas, Ecclesia copulatur.

[191] Ambrosius – De Virginibus Ad Marcellinam Sororem Sua Libri Tres // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 16 – AB, 1353. – Paris, 1847, Liber I, c. 7, n.38, S. Coll. 199.sed intenta mysterris Dei meruisse dilectunt, cujus ubera plena laetitiae.

можно человеку выбирать. «Ведь если бы ваши дочери возжелалать иметь любовь к человеку, то в соответствии с законами они имели бы возможность выбрать того (человека), которого они желают (любить). Итак, разве неразрушено выбрать Бога тем (людям), которые имеют право выбирать человека?»[192]

Помимо воли, любовь может существовать в разумной, познавательной способности души. «Любовь» и «познание» – это факторы чувственного вожделения. Чувственное желание «вызывается двумя причинами (воспаления) страсти – это познание и любовь»[193]. О какой «любви» и о каком «познании» говорит Амвросий? Эта «любовь» – похоть плоти, это «познание» – блуд ума.

Важно подчеркнуть, что важнее сохранить девственность в душе, чем сохранить некую физиологическую девственность. Если человек телом – девственник, а душой – прелюбодей, то нет никакой цены его девству. Намного лучше (будет), если девственница будет целомудренной душой, а не

---

[192] Ambrosius – De Virginibus Ad Marcellinam Sororem Sua Libri Tres // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 16 – AB, 1353. – Paris, 1847, Liber I, c. 10, n.58 XVI, Coll. 205.Nempe si hominem vellent amare filiae vestrae, per leges possent eligere quem vellent. Quibus igitur hominem eligere licet, Deum non licet?

[193] Ambrosius – De Virginibus Ad Marcellinam Sororem Sua Libri Tres // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 16 – AB, 1353. – Paris, 1847, Liber II, IV, 22.Pulchritudo enim audita nec visa plus desideratur, duobus stimulis cupiditatum, amoris et cognilitionis.

только телом.[194] В чем значение для любви девства человека? Отвечая на этот вопрос, свт. Амвросий Медиоланский подчеркивает, что святое девство, осуществляемое при благочестивом образе жизни, помогает в чистоте «содержать любовь, эту ограду истины, оплот целомудрия.»[195] Не будет девства – не будет чистой любви, тогда не будет и целомудрия. Простота, скромность, любовь к Богу и ближним являются содержанием девственного образа жизни. Тем самым любовь ставится латинским богословом во взаимосвязь с добрым девством, однако, не преуменьшается ее значение как высшей добродетели.

Половая «любовь», то есть похоть плоти, не просто лишает человека девства, но лишает человека его души, лишает его жизни. Порочная «любовь» – это танатос, это сила смерти, которая губит все нравственные силы в человеке, которая приводит его в состояние духовной смерти. «Юноша, – комментирует Амвросий греческий миф о Диане, – возгорелся (греховной) страстной похотью к прелюбодейке с такой силой, что умер»[196]. Плотская любовь – это смертельный яд,

---

[194] См.: Ambrosius – De Virginibus Ad Marcellinam Sororem Sua Libri Tres // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 16 – AB, 1353. – Paris, 1847, Liber II, IV, 24.Tolerabilius est mentem virginem quam carnem habere.

[195] Ambrosius. De Virginibus Ad Marcellinam Sororem Sua Libri Tres// Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 16 – AB, 1353. – Paris, 1847, Liber III, XVII, 112.Dilectionem teneat, veritatis murum, podoris septum.

[196] Ambrosius – De Virginibus Ad Marcellinam Sororem Sua Libri Tres // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 16 – AB, 1353. – Paris,

уничтожающий все человеческое, что есть в человеке, выжигающий огнем похоти все светлое в нем.

Истинная каритативная любовь, напротив, очищает, обогащает, освящает душу светозарным светом, а испорченная половая «любовь» убивает душу. Поэтому Авросий Медиоланский, приводя примеры блудницы Раав и Юдиф из Ветхого Завета, пишет: «каким образом ты можешь оставаться девственницей, если ты будешь иметь сильное стремление к (половой) любви? Намного лучше, сохранение девой души, а не только тела. Разумеется, лучше сохранить и душу, и тело, если бы это представилось возможным; если же это невозможно, то, хотя бы будем очищенными (от грехов) не пред людьми (лишь), но перед Богом.»[197]. Свт. Амвросий Медиоланский, как и вся патристическая традиция, призывает, прежде всего, любить Бога. Он призывает любить Бога Сына и всякого, «Кого любит Отец. Воздавая хвалу Тому, Кого хвалит Отец, потому что, (если человек) не восхваляет Сына, то не воздает почтение и Отцу.»[198] Эта идея является

1847, 3 Liber III, II, 6.

[197] Ambrosius – De Virginibus Ad Marcellinam Sororem Sua Libri Tres // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 16 – AB, 1353. – Paris, 1847, Liber II, II, 24.quemadmodum virgo, si adulteros diligas, quemadmodum virgo, si amorem pelas? Tolerabilius est mentem virginem quam carnem habere. Utrumquie bonum, si liceat: si non liceat, saltem non homini castae, sed Deo simus.

[198] Ambrosius – De Virginibus Ad Marcellinam Sororem Sua Libri Tres // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 16 – AB, 1353. – Paris, 1847, Liber III, I, 4.Dilige igiur, quem Pater diligit: honorifica. Quem honorificat Pater: Quienim non honorificat Filium, non honorificat Patrem….

парафразом новозаветных слов: «дабы все чтили Сына, как чтут Отца. Кто не чтит Сына, тот не чтит и Отца, пославшего Его». (Иоан.5:23)

В своем толковании на книгу «Песнь Песней» Амвросий остается верным патристискому подходу, трактующему отношения Жениха и невесты как отношения Христа и человеческой души. Взглянем и увидим, как любит Христос, если люди ищут жизни с Ним. Он не поощряет суесловия, в том числе различных светских разговоров. «Дева открыла двери (своего сердца)… для Божественного Слова, но *Оно учило, и душа моя изыде в слово* его (Песнь песней 5: 6). Христос любит, когда к Нему непрестанно стремятся»[199].

В духовной связи любви существует следующая цепочка логически взаимосвязанных понятий: Бог как Любовь – «стрелы любви» – «раны любви» в сердце человека, ищущего Бога – следование за Богом – жизнь в Абсолютной Любви. Свт. Амвросий Медиоланский, подводя идейные основания и предвосхищая католическую традицию самобичевания, больше, чем другие святые отцы говорит о религиозном значении «ран любви» для исполнения заповедей и христианской жизни. Поскольку Бог есть любовь, «то имеют место быть, разумеется, и любовные стрелы, с помощью которых Он ранит тех, кто Его ищет. И на самом деле те, кто заключены в (благие) узы, идут за Ним. Он же и привязывает

---

[199] Ambrosius. De Virginitate Liber Unus // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 16 – AB, 1353. – Paris, 1847, Liber I, XIII, 84.

(ligat) тех, которым Он наносит раны»[200]. Что лучше: получать удовольствие от поцелуев или страдать от ран, наносимых Любовью? Лучше второе, как приносящее благо, духовную пользу и очищающее человека. «Благи те раны, которых кровоточат от расположения сердца. Они должны быть более предпочительны, чем поцелуи… Поэтому для того, чтобы в пророческой речи сделать акцент на хорошие следствия нанесения ран любви, Церковь повествует в Песни песней: *ибо я изнемогаю от любви (*Песн. песн. 2, 5).»[201]

Свт. Амвросий Медиоланский приводит библейские примеры: и праведного Иова, и Иеремию, и Стефана для доказательства существования «ран любви», чтобы показать, что страдания и сама смерть приятна любящим Бога. Любовь побеждает смерть, силу Танатоса и инстинкт самосохранения. Мученики, радующиеся своим побоям и истязаниям, оказываются живее своих мучителей, ибо первые как возлюбившие Бога до смерти – бессмертны, а вторые как убийцы оказываются в состоянии вечной смерти.

---

[200] Ambrosius. Exhortatio Virginitatis Liber Unus // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 16 – AB, 1353. – Paris, 1847, Liber I, IX, 60.Denique et alligatae vinculis ipsumsequuntur; quia quos vulnerat ligat.

[201] Ambrosius. De Virginitate Liber Unus // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 16 – AB, 1353. – Paris, 1847, Liber I,VI, 33.Bona eriam vulnera charitatis, et osculis praeferenda. Urililia enim vulnera amici, quam voluntaria oscula imici (Prov. 27:6)… Itaque ut ostenderet sermo propheticus bona vulnera charitatis, Ecclesia dicit in Canticis canticorum: Quia vulnerata caritatis ego sum (Cant. 2:5)

§ 3. Свойства любви

Каритативная любовь в соответствии с учением свт. Амвросия Медиоланского обладает следующими свойствами:

1. Любовь благочестива. Благочестие является важным качеством любящего человека. Неоднократно Амвросием употребляется словосочетание «благочестивая любовь», подчеркивая тем самым значение религиозно обоснованной нравственности в формировании в человеке добродетели любви.

2. Любовь священна. Она помогает человеку отвергнуть плотские наслаждения, как и все земное и бренное. Человек, «презирает чувственные наслаждения из-за уз сакральной любви и пребывания в созерцании… таинств»[202], которые совершаются на небе, а не на земле и постигает в чистой «теории» красоту вечных духовных ценностей.

3. Любовь является добродетелью всех трех способностей души человека. Опровергая позицию философов, считавших любовь достоянием лишь сердца человека, свт. Амвросий Медиоланский утверждает, что и благочестивому уму принадлежит любовь.

4. Любовь неизменна и постоянна. Душа девственная – это вечная невеста Небесного Жениха, которая получает от

---

[202] Ambrosius, De Virginitate Liber Unus // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 16 – AB, 1353. – Paris, 1847, Liber I, XVIII, 113.

него дар бесконечной, неизменной любви.

5. Истинная любовь христоцентрична и сакраментальна[203]. Подлинным источником всех христианских добродетелей является Христос. Чтобы подчеркнуть величайшую жертвенность, человеколюбие Богочеловека, Амвросий использует по отношению ко Христовой любви понятие «каритативная любовь» (caritas). Христос является любовью (caritas), а на площади (царит) недоброжелательное отношение; Христос является верностью (fides), а на площади (наблюдается) обман и поступки вероломных людей; Христос (есть) в Церкви, а на площади (стоят) идолы[204]. Кроме этого, свт. Амвросий Медиоланский подчеркивает сакраментальность каритативной любви, того, что она действует и передается в таинствах Церкви.

6. Любовь целомудренна. Данное качество каритативной любви тесно связывается свт. Амвросием с категориями благочестия и веры. Целомудренность любви усиливается сильной верой и благочестивыми делами. «Целомудрие не удерживается наказанием, напротив, религия умножает (целомудрие), а сохраняет (его чувство) веры»[205]. Образцом цело-

---

[203] Сакраментальный (новолат. sacramentalis – священнодейственный) – священный, заветный.

[204] См.: Ambrosius. De Virginitate Liber Unus // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 16 – AB, 1353. – Paris, 1847, Liber I, VIII, 46.Christus caritas est, in foro obtrectatio: Christus fides est, in foro fraus atque perfidia: Christus in Ecclesia est, in foro idola.

[205] Ambrosius. De Virginitate Liber Unus // Patrologia Cursus Completus: Series

мудренной любви является любовь Божьей Матери.

7. Любовь тверда и неугасима. Истинную любовь живущих девственно не могут уменьшить никакие скорби и препятствия. Дева «станет облеченной в славу Твою тогда, когда укрепится и в слове, и в добром деле»[206]. Любовь тверда не сама по себе, а поскольку она утверждена в добре. Не абстрактное, а конкретное добро, жизнь в добре придает любви качество неугасимости и твердости.

8. Любовь едина. Единство Христа напрямую определяет единство любви, которое утверждается представителями восточной патристики. Единая любовь делает любящих едиными не только в жизни, но даже и после смерти. Амвросий просит у Бога, чтобы трупы были похоронены в одном месте. Почему он этого хочет? «Но да будет одно существование, одно прекращение жизни и даже единое (место) погребения»[207].

Любовь к Богу достижима более для пребывающих в девстве, нежели чем для связанных брачными узами, поскольку

Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 16 – AB, 1353. – Paris, 1847, Liber I, VII, 35…quia catitatem non poena cohibet, sed religio auget, fidesque conservat.

[206] Ambrosius. De Institutione Virginis Et Sanctae Mariae Virginitate Perpetua // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 16 – AB, 1353. – Paris, 1847, XVII,113.Aqua multa ejus non posit chatirtatem, nec persecutionis gladius, nec periculum: в sed confirmata in omni opera hono atque verbo, gloriam tuam induat, et in tua gratia conversetur in hoc mundo.

[207] Ambrosius – De Virginibus Ad Marcellinam Sororem Sua Libri Tres // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 16 – AB, 1353. – Paris, 1847, Liber III, VII, 34.sed sit una constantia, una mors, una etiam sepultura.

любое супружество является, как замечает Амвросий, рабством. Дурной же брак ведет человека по пути погибели. Человек, пребывающий в девстве, свободен от этих уз и может заботиться о духовном. От уз брака и господства мужчины «девица освобождена. Любовь свою она предназначила для Слова Божия. Она с факелами[208] ожидает… Жениха (Мф. 25, 4)»[209], который обещан ей.

Каритативная любовь является одним из способов борьбы с плотской страстью. Сила плотского вожделения угашается следующими факторами:

1. Благодать. Первичным в борьбе с плотским вожделением является воздействие Божественного Слова.

2. Каритативная любовь. Вожделение плоти (carnis amor) преодолевается, если душа познает каритативную любовь и рассудительность, водворяющую мир в ней. [210].

3. Главенство души над разумом. Используя известный платоновский образ колесницы души, запряженной четырьмя «конями» (страстями): гневом, любострастием, похотью и страхом, свт. Амвросий утверждает, что разум может стать «качественным возницей», который каждого «такого (коня)

---

[208] Факел – это символ зажженного светильника доброй воли

[209] Ambrosius. De Viduis Liber Unus // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 16 – AB, 1353. – Paris, 1847, XIII, 81.Omnium autem horum virgo libera est, quae Verbo Dei suum spopondit affectum, quae sponsum bedictionis cum facibus expectat.

[210] См.: Ambrosius. De Virginitate Liber Unus // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 16 – AB, 1353. – Paris, 1847, Liber I, XV, 93.

делает послушным, приводит его в поле (где находится) истина, препятсвует его отклонению в рискованные повороты. Ведь безопасным является устремление в вверх, в свою очередь сопряжено с опасностью низпадения вниз.»[211]

В каритативной любви есть удивительное «парение», позволяющее ей возвышаться над суетным миром. Земное, обременяющее душу многими попечениями, заботами чуждо любви, которая по своему онтологическому уровню выше бытия мира.

В соответствии с новозаветной и восточно-патристической традицией свт. Амвросий Медиоланский полагает, что любовь является венцом в цепочке добродетелей милосердия, благости, смиренномудрия, терпения и кротости. Она, как он перефразирует слова ап. Павла (Колос. 3, 12, 14), «есть связь единства (unitatis vinculum)»[212]. Этим утверждением свт. Амвросий Медиоланский указывает на приоритетное сущностное качество любви – ее единство (unitatis) и способность увенчивать все «здание добродетелей», которое созидается в процессе духовной жизни. Достичь этой любви

---

[211] Ambrosius. De Virginitate Liber Unus // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 16 – AB, 1353. – Paris, 1847, Liber I, XV, 96.Hunc bonus auriga demulcet, et in campum veritatis immittit, fraudis declinat anfractum. Tutus ad superiora cursus est, periculosus ad iferiora descenus.

[212] Ambrosius. De Institutione Virginis Et Sanctae Mariae Virginitate Perpetua // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 16 – AB, 1353. – Paris, 1847, XVI, 102.Dei viscera misericordiae, charitatem, quae est unitatis vinculum.

– удел избранных Божьих, который сами ее достичь не могут, а только при постоянном действии Божественной благодати. Однако и от усилий человека зависит, насколько он возрастил на «поле» своей души благодать и укрепил любовь.

§ 4. Любовь как pietas

Помимо каритативной любви свт. Амвросий Медиоланский как ее синоним иногда использует понятие благочестивая любовь (pietas). Вечная любовь является путем воцарения Христа во всем человеке. Божья Матерь «положила на Его голову венец (истинной) любви (pietatis), чтобы для всякого мужа Христос стал главою по вере тех, кто уверовал в Его существование».[213] Вечная любовь (pietas) одновременно выступает и Божественной, и человеческой любовью[214], и целью и путем для ее достижения, что, в общем-то, характерно, как полагают святые отцы, и для любви как агапэ, поэтому эти два понятия можно рассматривать как синонимичные.

---

[213] Ambrosius. De Institutione Virginis Et Sanctae Mariae Virginitate Perpetua// Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 16 – AB, 1353. – Paris, 1847, XVI, 98.Tamen hoc ipso quod ad omnium salutem eum concepit et peperit, coronam capiti ejus aeternae pietatis imposuit; ut per fidem credentium fieret omnis viri capis Christus.

[214] Хотя, конечно, благочестивая любовь присуща далеко не каждому, а только благочестивому человеку.

§ 5. Родительская любовь

Отметим, что родительская любовь активно исследовалась не только в латинской, но и в восточной[215] патристике IV–V вв. Некоторое внимание свт. Амвросий Медиоланский уделяет проблеме родительской любви. Он указывает на два ее свойства, точнее объекта направленности: любовь к родителям и любовь к детям. В частности, он пишет: «овдовевшая женщина должна иметь оба аспекта любви: она должна оказывать почтение родителям и иметь любовь к детям»[216] При этом, он указывает, что родительская любовь – это долг,

---

[215] Basilius Caesariensis Theol., Homiliae super Psalmos//Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 29 – Paris, 1858–1866. – P. 485. См. так же: Basilius Caesariensis Theol., Homiliae in hexaemeron, ed. S. Giet (Cod: 35,834: Exeget., Homilet.) Homily 9 section 4.; Basilius Caesariensis Theol.Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae brevius tractatae), //Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 31 – Paris, 1858–1866. – P. 1245; Gregorius Nyssenus Theol. Contra Eunomium//Gregorii Nysseni opera, Leiden: Brill, 1960. Vol 1.1. Chapter 1. Section 29; Gregorius Nyssenus Theol., Encomium in xl martyres i//Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 46 – Paris, 1858–1866. – P. 765; Gregorius Nyssenus Theol. Oratio consolatoria in Pulcheriam//Gregorii Nysseni opera, vol. 9.1. Leiden: Brill, 1967. – P. 470; Gregorius Nyssenus Theol., De opificio hominis//Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 44 – Paris, 1858–1866. – P. 225.; Gregorius Nazianzenus Theol. De pace 1 (orat. 6)//Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 35 – Paris, 1858–1866. – P. 741.; Joannes Chrysostomus. Ad populum Antiochenum (homiliae 1-21)//Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 49 – Paris, 1858–1866. – P. 95.

[216] Ambrosius. De Viduis Liber Unus // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 16 – AB, 1353. – Paris, 1847, II, 7.Unde et advertitur utrumque pietatis affectum viduae inesse debere, ut filios deligat, parentibus defeat.

за исполнение которого человек получает награду. В некоторых ситуациях во внутреннем мире женщины могут бороться материнская любовь к сыну и патриотическое чувство мужества, побуждающее ее отправить сына на войну. Святитель Амвросий Медиоланский восхваляет мужество библейской героини Девворы, предсказавшей исход сражения (Суд. 4). «Как велико, объявляю устно, мужество этой овдовевшей женщины, не отговаривающей сына (не подвергать свою жизнь) опасности по (своей) материнской любви, но, наоборот, с усердием матери уговарвает его победить, а также говорит, что главная причина победы состоит в руке женщины?»[217] Христианские нормы поведения при этом оказываются важнее родительской любви, что очевидно, если привести в пример известный ветхозаветный эпизод – жертвоприношение Авраамом его сына Исаака. «На первом место мы должны поместить благочестивое послушание (Богу), а не существование детей. Дети должны предлагаться (offerri) Богу родителями, но одновременно не должны ими закалаться.»[218] Однако в родительской любви есть еще один духовный сакраментальный смысл, связанный с Таинством Крещения: родителем крещенного является тот, кто его крестил.

---

[217] Ambrosius. De Viduis Liber Unus // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 16 – AB, 1353. – Paris, 1847, VIII, 46.

[218] Ambrosius.De Virginitate Liber Unus // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 16 – AB, 1353. – Paris, 1847, Liber I, II, 7.In uno emimoracula ad Abraham promto docuit filiorum salutem religionis obsequio posthabendam: offeri a parentibus Deo debere filios, non debere jugulari.

Именно как к родителю свт. Амвросий Медиоланский относился к Симплициану (Simplicianus), крестившего его. Как полагают современные патрологи, идентификация личности Симплициана (Simplicianus) как «отца Амвросия (тогда епископа) в получении благодати»[219] – это явный намек на то, что именно Симплician совершил таинство крещения над Амвросием. Такой взгляд позволяет нам по-новому взглянуть на то, почему Амвросий говорил о Симплициане как о «родителе» в своих письмах: «возлюби нас, как ты (и любишь), любовью родителей»[220]. В другом месте Амвросий таким образом отвечает на просьбу Симплициана сказать проповедь на послание апостола Павла: «я понимаю, что в этой просьбе есть следствие нашей старой дружеской любви и, более того, нежной родительской любви.»[221] Эти фрагменты приводят нас к выводу, что Симплician был не только духовным наставником Амвросия, но и тем, кто его крестил, то есть «родителем» в духовном смысле этого слова.

Что же есть выше свободы, кроме как иметь Дух Милости, как иметь любовь? Ведь свобода дает свободу людям, а

---

[219] См.: Williams Daniel H., Ambrose of Milan and the End of the Nicene-Arian Conflicts, Chicago: Clarendon Press, 1995. P. 117–118.

[220] Ambrosius. Epistola 37 (Maur. 2)/Epistulae et acta // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum / ed. O. Faller, M. Zelzer – Vol. 82 – Salzburg, 1968–1996, 1.19.96

[221] Ambrosius. Epistola 1 (Maur. 7)/Epistulae et acta // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum / ed. O. Faller, M. Zelzer – Vol. 82 – Salzburg, 1968–1996, 1.44.12–13.

любовь делает тебя другом Богу.

В труде «De Isaac vel anima» свт. Амвросий Медиоланский рассматривает родительскую любовь в контексте отношений между Исааком и Ревекой. Ревека является образцом духовного роста и материнства. Амвросий трактует известный библейский эпизод, когда Ревека помогает своему младшему сыну, Иакову обмануть старшего, Исава, и украсть у него право первородства. С одной стороны, Амвросий признает, что родители должны одинаково относиться ко всем своим детям. С другой стороны, он утверждает: «существует определенная здоровое противоборство [bonum certameri] в желаниях родителей: мать считает главным любовь, отец – достоинство. Мать, по любви, дает предпочтение младшему ребенку; отец, с точки зрения естественного преимущества, дает предпочтение старшему…Родительскую любовь нужно привести в равновесие, поскольку один из родителей больше любит, а другой – меньше (любит)»[222]. Как мы видим на примере ветхозаветной истории об Иакове и Исаве, родительская любовь далеко не всегда одинакова в отношении к родным детям. Однако требование равенства любви универсально. Как Бог любит всех одинаково, так и родители призваны оказывать любовь в равной степени своим детям, а дети – обоим родителям. Дихотомия вымыш-

[222] Ambrosius. De Isaac vel anima // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum / ed. C. Schenkl – Vol. 32 – Salzburg, 1896, 2.1.7.Выражение из юридической науки того времени, часто встречающееся у Амвросия, в том числе, в этом отрывке выглядит по латыни следующим образом: «compenset… imminuit».

ленного и искреннего чувства любви раскрывается Амвросием Медиоланским и на других известных библейских примерах[223]. Например, свт. Амвросий пишет: «Известно, что в древние века Соломон принимал мудрые судебные (решения). (3 Царств 3, 16 и след.) Две женщины, которые судились друг с другом, направились к нему (по своему вопросу): одна из них случайно задушила своего ребенка, когда поворачивалась во время сна, а другая испытывала истинную (материнскую) любовь (veri amoris) к своему ребенку, и, зная, что она невиновна, считала, что ей по праву принадлежит ее сын»[224]. Мудрый Соломон своим судебным решением разрубить ребенка пополам, выявил ложь одной женщины и истинную родительскую любовь настоящей матери. Итак, в этом отрывке речь не собственно об истине в ее аристотелевском понимании[225], а о выявлении истинной и притворной любви[226], что имеет огромное нравственное, а отнюдь не теоретическое значение: все те наши ложные мысли

---

[223] 3 Царств. 3, 16 и след.

[224] Ambrosius. De Virginitate Liber Unus // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 16 – AB, 1353. – Paris, 1847, Liber I, c. 1, n.1.Nobile apud veteres Salomonis illud fertur fuisse judicium (III Reg. m, 16 et seq.), cum a duabus liligantibus mulieribus inlerpellatus esset: quarum altera conversa per somnum, cuin infantem oppressisset suum, postulabat alienum: allera veri amoris conscia, et culpae nescia, filium jure pro prium vindicabat.

[225] Истина по Аристотелю – это соответствие мышления и реальности, знания и его предмета.

[226] См.: Ambrosius. De Virginitate Liber Unus // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 16 – AB, 1353. – Paris, 1847, Liber I, c. 1, n.2

и тайные грехи в любом случае рано или поздно вскроются на всеобщее обозрение. Тогда вскрытие истины приведет к торжеству подлинной любви. В этом смысле Соломона, на наш взгляд, можно рассматривать как прообраз Иисуса Христа, а его мудрый и праведный суд – как прообраз мудрейшего и праведнейшего Страшного Суда.

Однако при всем ее значении, любовь как сторге – это мирская любовь, которую, полагает свт. Амвросий Медиоланский, необходимо преодолеть девственной душе. «Одержи победу, девственница, сначала над любовью к родителям. Если будет побежден дом (родительской семьи), (то) и мир будет побежден»[227]. Любовь между детьми и родителями не имеет религиозного значения. Это любовь второго или даже третьего сорта для свт. Амвросия Медиоланского. Она занимает низшее место в иерархии любви. Это видно из следующей цитаты: «И зачем мне, – пишет Амвросий о Деве Марии, – отдельно говорить (о том), как ее любили родители… (ту), которая оказалась достойной того, что Сын Божий ею был рожден?»[228] Кроме того, искренняя, но чрезмерная любовь родителей к детям может принести больше вреда ре-

---

[227] Ambrosius – De Virginibus Ad Marcellinam Sororem Sua Libri Tres // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / ed. J.P. Migne. – Vol. 16 – AB, 1353. – Paris, 1847, Liber I, c. 11 n. 63.Contradicunt parentes: sed volunt vinici.

[228] Ambrosius – De Virginibus Ad Marcellinam Sororem Sua Libri Tres // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 16 – AB, 1353. – Paris, 1847, Liber II, 10.Quid enim in singulis morer, ut eam parentes delixirint, extranei praedcaverint,quae digna fuit ex qua Dei Filius nasceretur?

бенку, чем пользу, что видно на примере ветхозаветных патриархов. Любовь к своим детям доставляет чувство радости, и даже более радости получает тот, кто любит их от всей души. «Однако часто эта крепкая любовь в родителях… может принести вред детям в (том случае), если преступающая меру попустительское (поведение) дает черезчур много свободы воли ребенку, которого любят… Ребенок приобретет больше пользы, если ему дадут возможность заполучить любовь его братьев… Подлинное благочестие не признает материальных выплат с совершенной потерей в любви»[229].

Идеалом для человека является то, чтобы родительская любовь была подобна любви Небесного Отца к человеку, чтобы она во всем соответствовала Божественной любви. «По отношению к другим ты делаешь поступки по неустранимому стремлению родительской любви; по отношении же к этой (девственнице – П. О.) ты возносишься над отеческими обязанностями: ты и обетом и заботами (своими) устремляешься к тому, чтобы угодной Богу являлась она.»[230] Истинная любовь уподобляет человека Богу. У каритативной

---

[229] Ambrosius. De Isaac vel anima // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum / ed. C. Schenkl – Vol. 32 – Salzburg, 1896, 2.5.

[230] Ambrosius, De Institutione Virginis Et Sanctae Mariae Virginitate Perpetua // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 16 – AB, 1353. – Paris, 1847, c. 1, n.1.Et vere ita est apud mentem fidelem; eaeteros enim instituis, ut emittas domo, atque alienis copules, istam semper tecum habebis: in caeteris quoque paternae uteris pietatis necessitudine; in hac ultra petrem procedis, votoque et studio progrederis, ut placeat Deo.

любви есть удивительная способность делать из человека бога по благодати, созидать в нем духовную скинию, внутренних храм Божий, чтобы вместе со всей природой человек воспевал величие Творца. Это пение души есть пение невесты, терпеливо ждущей своего Жениха, Христа. «Се жених грядет в полунощи», – поется в церковном песнопении. Внутренняя дева должна бодрствовать, чтобы достойно встретить Жениха, чтобы сохранить и приумножить любовь к Нему.

§ 6. Любовь versus похоть

Свт. Амвросий Медиоланский вводит бинарную оппозицию «влюбленность» и «любовь», которые несовместимы в жизни конкретного человека. Любовь и влюбленность в учении свт. Амвросия Медиоланского абсолютно различны.

– Если любовь – то, к чему стремятся девственники и девственницы, то влюбленность характерна для тех, кто стремится сковать себя узами брака и иметь детей. Вот, что, по нашему мнению, побуждает человека вступать в брак – «заблуждение, невоздержность и чувство влюбленного сердца»[231] Брак – это оковы и обязательства, а любить невозможно по формальному обязательству. Однако Бог, как и Цер-

[231] Ambrosius. De Viduis Liber Unus // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 16 – AB, 1353. – Paris, 1847, c. 15, n. 88.Forte levitatis error, et intemperantiae usus, et saucii cogit pectoris conscientia. Sed consilium sobriis, non ebriis datur.

ковь, благословляет брак, как это подчеркивает Амвросий: «Божественный закон (своим) небесным авторитетом соединил супругов друг с другом, но тяжело сохранить взаимную любовь.»[232] Истинная любовь, по нашему убеждению, не может состоять в исполнении долга, связывать человека оковами обязательств, так как ей действие противоположно введению в рабское состояние. Действие любви – это свобода, и в ней нет ничего рабского.

– Если влюбленность – это чувство, опьяняющее человека, побуждающее человека к рабству брака, то любовь, наоборот, производит противоположное действие – отрезвляет и очищает душу.

– Влюбленность – это болезнь, от которой человеку нужно принять лекарство истинной любви, которая помогает человеку встать на путь девственной, воздержной и чистой жизни.

Итак, истинная любовь не имеет ничего общего с влюбленностью и похотью, поскольку если первая освобождает человека из уз греха, то вторая и третья, наоборот усиливает эти узы.

---

[232] Ambrosius. De Viduis Liber Unus // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 16 – AB, 1353. – Paris, 1847, c. 15, n. 89.Lex divina coelesti inter se conjuges auctoritate constrinxit, et difficile manet mutuus amor.

§ 7. Экклезиология каритативной любви. Церковь как любовь и милосердие

Осуществляя толкование книги «Песнь Песней», свт. Амвросий Медиоланский употребляет именование любви по отношению к очищенной и чистейшей Невесте Христовой, Церкви. Следуя духовной традиции в понимании книги Песни Песней, Амвросий заявляет, что Христос, увидев Его Церковь в белых облачениях, чистую и очищенную в бане возрождения, называет свою Невесту Церковь, очищенная любовью[233]. Амвросий затем показывает, что крещеные способны к более тесному духовному союзу, браку со Христом. Свадебные образы книги «Песнь песней» используются для того, чтобы выразить глубочайшее единство в любви крещеных с воскресшим Христом, символом чего являются белые одеяния. Следует сказать, что метод экзегезы, используемый Авмросием Медиоланским, сложен потому он, в отличие от экзегезы Блаж. Иеронима, не систематичен в толковании значения фрагментов Священного Писания. В частности, в труде «О душе Исаака» Авросий использует те же методы толкования Песни Песней для комментария на фраг-

---

[233] См.: Ambrose of Milan, Des Sacraments, Des Mysteres: Nouvelle Edition revue et augmentee de L'Explication du Symbole, Sources Chretiennes/ ed. Bernard Botte, O.S.B., Paris: Les Editions du Cerf, 1961, 25bis.126. См. так же: Песн.4:1.

мент книги Бытия[234], где описана любовь между Исааком и Ревеккой[235]. Ревекка также может рассматриваться как образ Церкви, а Исаак как образ Христа.

На наш взгляд, Амвросий Медиоланских в этих словах полагает основание для формирования христианской экклезиологии[236] любви, суть которой состоит в рассмотрении Церкви в терминах каритативной любви, чистой любви, любви как агапэ.

Выводы по главе

1. На становление богословских взглядов свт. Амвросия Медиоланского большое воздействие оказали христианское вероучение и личный духовный опыт.

2. Любовь как каритас (caritas) и любовь как пиетас (pietas) выступают в богословии свт. Амвросия Медиоланского как понятия синонимичные.

---

[234] «А Исаак пришел из Беэр-лахай-рои, ибо жил он в земле полуденной. При наступлении вечера Исаак вышел в поле поразмыслить, и возвел очи свои, и увидел: вот, идут верблюды. Ревекка взглянула, и увидела Исаака, и спустилась с верблюда. И сказала рабу: кто этот человек, который идет по полю навстречу нам? Раб сказал: это господин мой. И она взяла покрывало и покрылась. Раб же сказал Исааку все, что сделал. И ввел ее Исаак в шатер Сарры, матери своей, и взял Ревекку, и она сделалась ему женою, и он возлюбил ее; и утешился Исаак в [печали] по матери своей.» (Быт.24:62–67)

[235] См.: Ambrosius. De Isaac vel anima // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum / ed. C. Schenkl – Vol. 32 – Salzburg, 1896, 1.647–650.

[236] Экклезиология – это учение о Церкви.

3. В учении свт. Амвросия Медиоланского о любви применяется общая христианская парадигма мышления, которая состоит в том, что лучше страдать, нежели чем получать удовольствие. Свт. Амвросий Медиоланский применяет эту парадигму мышления к конкретной теме любви и девства. Выбирая между браком и девственным образом жизни, человеку предпочтительнее выбрать второе: «стремлению к целомудрию все же нужно отдать предпочтение пред браком»[237], – в этом состоит лейтмотив написания учения свт. Амвросия Медиоланского о любви и девстве.

4. Каритативный аспект экклезиологии свт. Амвросия Медиоланского позволяет нам говорить об особой миссии Церкви в современном мире, которая состоит в том, чтобы нести в мир жертвенную, милосердную любовь, заботиться о больных, немощных, обездоленных, создавать приюты для бездомных детей, православные хосписы, реабилитационные центры и т. д. Без этих реальных каритативных дел, по нашему убеждению, слова о любви, о милосердии, о жертвенности для уха и ума современного человека покажутся абстрактными, безосновательными.

---

[237] Ambrosius. De Virginitate Liber Unus // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 16 – AB, 1353. – Paris, 1847, Liber I, c. 6, n.31.Nam cum in superioribus conjugium memoraverit non esse solvendum, nisi ex causa fornicationis, in posterioribus integritas gratiam domunque contexuit (Ibid. 9) ut doceret non damnandas esse nuptias, probandas; nuptiis tamen ipsis integritatis studia praeferenda.

Глава 2. Каритативная любовь (caritas) в трудах Аврелия Августина

Концепт каритативной любви (caritas) в богословии Августина Аврелия проходит красной нитью сквозь все антропологическое и этическое его учения. В данном параграфе мы проведем герменевтический и семантический анализ богословский трудов[238] Августина Аврелия и его взглядов на каритативную любовь (caritas).

§ 1. Космичность и личностность любви. Блаж. Августин и богословская и философская традиция

Отличительные черты августиновского богословия любви хорошо известны не только западной теологии[239], но и отече-

---

[238] См.: Augustinus.Confessiones // Patrologia Latina / P. Migne – Vol. 32. – Paris., 1847. – S. Coll 659–868; Augustinus.De civitate Dei // Patrologia Latina / P. Migne – Vol. 41. – Paris., 1847. – S. Coll 13–803; Augustinus.Soliloquia // Patrologia Latina / P. Migne – Vol. 32. – Paris., 1847. – S. Coll 869–904; Augustinus.De ordine // Patrologia Latina / P. Migne – Vol. 32. – Paris., 1847. – S. Coll 977–1020; Augustinus.De vera religione // Patrologia Latina / P. Migne – Vol. 34. – Paris., 1847. – S. Coll 121–172; Augustinus.De doctrina christiana // Patrologia Latina / P. Migne – Vol. 34. – Paris., 1847. – S. Coll 15–122 Augustinus.De fide et symbolo // Patrologia Latina / P. Migne – Vol. 40. – Paris., 1847. – S. Coll 181–195.

[239] Bumaby, J. Amor Dei: A Study in the Religion of St. Augustine. London, 1938;

ственным исследователям. Изучение работ современных западных и отечественных богословов по латинской патристике любви говорит о явном августино-центризме в этом отношении. Ни учение блаженного Иеронима, ни учение свт. Амвросия не привлекают много внимания, поэтому они оказываются несколько «в тени» августино-центристкого богословия.

Одной из отличительных черт августиновской интерпретации любви является использование фактически всего спектра латинских слов для обозначения любви. Августин использует довольно часто термины «dilectio», «caritas», «amor»[240], а так же производные слова «amare», «diligere» как синонимы. Понятие «amor», как и понятие «caritas» имеет специфическую коннотацию в случае, если контекст словоупотребления ее предполагает[241]. Эти особенности систе-

---

Nygren. A. Agape and Eros/ tr., Walson P.S. New York. 1953; Arendt H. Love and Saint Augustine. Chicago, 1996. – 233 p.; Canning. R. The unity for Love of God and Neighbor in St.Augustine. Heverlee-Leuven, 1993; Rahner K. Reflections on the Unity of the love of neighbor and the Love og God // Theological Investigations 6./ tr. Kniger. K.-H.and Kruger B. London, 1969 – 278–310 p.; O'donovan..O. The problem of self-love in St. Augustin. London. 1980; Мы не можем согласится с идеями Е. Бенза о влиянии Плотина на учение о любви блаж. Августина (см.: Benz E. Marius Victorinus und die Entwicklung des abendländischen Willenmetaphysik. Stuttgart, 1932 S. 302–306)

[240] Образцом использования всех трех латинских терминов в одном произведении является Проповедь 349 Блаженного Августина. См.: Augustinus. Sermones // Patrologia Latina / P. Migne – Vol. 39. – Paris., 1847. pp. 1529-1533

[241] См.: Burnaby, J. Amor Dei: A Study in the Religion of St. Augustine. London, 1938. P. 92–100, 114–115.

мы Августина сформировались, по мнению современного авторитетного патролога Морескини К, благодаря «поразительной способности Августина воспринимать и перерабатывать разные традиции, пришедшие к нему через Плотина и Порфирия[242], через Мария Викторина и Амвросия»[243].

Великолепный богослов и философ, систематизатор не только античной, но и патристической традиции, А. Ф. Лосев, интерпретируя блаж. Августина, выводит существования любви из наличия личностного начала в человеке. «Раз есть личность, то есть и самосознание, есть воля и есть любовь»[244]. Любовь есть конечное звено в логической цепочке: «личность – самосознание – любовь». Действительно, несмотря на попечения о теле, у человека есть душа. А раз есть душа, то есть и способность этой души к любви, которая осуществляется в акте воли. Развитие этой ключевой идеи

---

[242] Прочитав неоплатоников, блаж. Августин находит в них темы для своих размышлений и разработки своего учения о внутреннем мире души. См.: Попов И. В. Личность и учение блаженного Августина. Ч. 1–2. Сергиев Посад., 2006. – С. 140–149 Отечественный исследователь Г. Зяблицев полагает, что блаж. Августин заимствовал у Плотина методологический инструментарии для познания Троицы. См.: Зяблицев Г., диак. Богословие блаженного Августина и античная философия // Церковь и время. 1991. № 1. С. 73–74.

[243] Морескини К. История патристической философии. М., 2011. С. 511. Эта особенность «системы» Августина не позволяет всецело идентифицировать принадлежность его учения к той или иной традиции.

[244] Лосев А. Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития. М., 1992. Кн. 1. [Электронный ресурс] – Режим доступа: URL: http://philosophy.ru/library/losef/iae8/txt07.htm (дата обращения: 22.10.13)

православного монаха Андроника (А.Ф. Лосева) приводит нас к мысли, что любовь – это вершина личностного роста человека, однако этот рост следует понимать не в секулярном ключе, не в духе светской психологии, а так, как понимали его святые отцы: личностное развитие возможно только в Боге и с Божьей помощью. Поэтому любовь даруется Богом тем людям, которые своим волевым актом прикладывают усилия к борьбе со страстями и воспитанию в себе смирения, тем самым, расширяя сознание своих грехов. Через расширение своей души, они создают больший «объем» в душе для того, чтобы это пространство внутреннего мира могла осветить Любовь и сделать его местом для пребывания. При этом, поскольку пространство души «бездонно» и может расширяться бесконечно, то совершенствование личности в любви является вечным процессом.

В согласии с позицией А. Ф. Лосева, не менее известный отечественный исследователь латинской патристики Майоров Г. Г. полагает, что по Августину сущность любви неотъемлемо связана со свободной волей человека. «Понятие свободной воли он сливал с понятием любви (amor, caritas), а из понятия любви выводил свою теорию добродетели (virtus). Любовь в представлении Августина – это человеческое проявление космической силы, влекущей все вещи к их «естественным местам» (воззрение, восходящее к Аристотелю).»[245] Августин понимает любовь как космическую силу,

---

[245] Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии: Латинская пат-

которая устремляет человека к местам, где он должен находиться. «Тела стремятся под действием своего веса к свойственному им месту, и вес тянет их не только вниз, но к тому месту, где они должны быть «по природе». Так, огонь стремится вверх, камень – вниз, движимые своим весом вещи ищут свои законные места. Масло, вылитое в воду, собирается над водой, а вода, налитая поверх масла, погружается под масло; и они тоже движутся своими весами и влекутся к своим местам. Вещи, которые не находятся на своем месте, не знают покоя; возвратившись на свои места, они успокаиваются. Так вот, мой вес – это моя любовь (amor), и если что-то ведет меня, так это она (Conf. XIII 9)».[246] Однако, исходя из этой сентенции, мы никак не можем назвать Августина последователем Аристотеля[247], поскольку космический аспект, характерный для общей любви («amor»), не присущ другой форме любви – каритативной любви (caritas)

ристика. М., 1979, – С.322

[246] Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии: Латинская патристика. М., 1979, – С.322

[247] По этому поводу необходимо заметить, что Августин в трактате «О Троице», разумеется, использовал, например, метод Аристотеля, состоящий в логическом делении категорий на понятия рода и вида.(См.: Augustinus De Trinitate libri quindecim. // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 42 – AB, 1353. – Paris, 1847, VII, 4.7–6.11). При этом деление начиналось с понятий общего рода и кончалось индивидуумами. Однако предположение Г. Вольвсона о том, что учение Аристотеля о различных видах единства оказало существенное влияние на Августина, не может рассматриваться как достаточно убедительное. (См.: Wolfson H. The Philosophy of the Church Fathers: Faith, Trinity, Incarnation. Vol. 1. Faith. Trinity. Incarnation. Cambridge, 1956. P. 315, 350

и тем более любви мирской (cupiditas).

§ 2.Каритативная любовь (caritas) versus любовь мирская (cupiditas)

Августин Аврелий[248] определяет любовь в контексте проблематики двух миров, двух независимых, но взаимосвязанных реальностей – града Святого и града греховного, града Божия и града земного. Особый интерес представляет тематика объекта любви. Для любви, с точки зрения Августина, необходимо то, на что или на кого она направлена: на Бога, град Божий или на град земной. Все вещи земной реальности хороши, поскольку они сотворены Богом. Есть жизнь, которая дает всем вещам способность изменяться («mutabilia»). Августин пишет[249]: «Для нас название «мир» (mundus) не означает только это произведенное, то, что сотворено Богом (fabrica quam fecit Deus), небо и земля, видимое и невидимое; но и жителей мира мы также называем «мир» (mundus) …Особенно любящих мир мы также называем миром»[250].

---

[248] Августин – одновременно учитель католической церкви и блаженный (в православной церкви).

[249] Все фрагменты из трудов Августиина Аврелия переведены с латинского на русский язык автором.

[250] Augustinus. In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem// Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 35 – AB, 1353. – Paris, 1847, II, 12.Mundus enim appellatur non solum ista fabrica quam fecit Deus, coelum et terra, mare, visibilia et invisibilia: sed habitatores mundi mundus vocantur… omnes ergo

Мир конституируется как земной мир не только творческим актом Бога, но «любящими мир» людьми, то есть человеком и объектами, которые люди любят. Любовь-к-миру трансформирует небесный (ноуменальный) и земной (материальный) миры в новую реальность, как динамичную сущность. Возвышаясь над смертью, стремление к бытию приводит вещи в такое сцепление, волнение и суету, что они теряются в своей смертности, преходящности. Любовь земная имеет неверный объект, тот, который постоянно ослабляет жажду жизни. Небесная любовь состоит в правильном выборе объекта любви. Смертный человек, который появляется в этом мире, должен его покинуть. Вместо этого он привязывается к этому миру, что заканчивается тем, что человек приводит этот мир к небытию, усиливает энтропию, превращение мира в абсолютное ничто. Специфическая идентификация земного и смертного в качестве таковых возможна, только если мир рассматривается с точки зрения смертного человека. Августин вводит термин «cupiditas» для обозначения этой неправильной любви, земной любви, которая привязывает человеческую личность к миру и в тоже время составляет мир. Как полагает авторитетный исследователь августиновского богословия Энри Жильсон, смысл «любви» купидитас тождественен смыслу порока[251]. В противовес любви как купидитас (cupiditas) любовь небесная стре-

---

dilectores mundi mundus vocantur.

[251] Gilson E. Introduction à l'étude de saint Augustin. Paris, 1949. P. 154

мится к вечности. За гранью изменчивости мира и конечности человеческой жизни находится момент соприкосновения с вечностью. Время само по себе не имеет бытийственности, но в данном моменте вечности обретает бытие. Эта мысль характерна не только для блаженного Августина, но, в частности, и для Платона, давшего, определение времени как «образа вечности»[252].

Любовь небесную Августин называет «caritas»: «корень всего зла – это земная любовь (cupiditas), корень всего добра – это небесная любовь (caritas)»[253]. Строго говоря, смысловой разницы между греческим термином «ἀγάπη» и латинским «caritas» нет, поэтому они могут использоваться как синонимы, в отличие от έρως и «cupiditas»: если έρως по своей амбивалентной природе в зависимости от контекста может пониматься святыми отцами и как небесная, и как земная любовь, то «cupiditas» – только как земная любовь.

Итак, соединяя, как полагает Апресян Р. Г., неоплатоническую трактовку любви как эрос (έρως)[254] и новозаветную

---

[252] Plato. Timaeus, ed. J. Burnet, Platonis opera, vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1901 (repr. 1967), 37d7.

[253] Augustinus. Enarrationes in Psalmos // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 36 – AB, 1353. – Paris, 1847.90 I, 8. (Августин ссылается на Евр. 3:17 и 1 Тим. 6:10).Quomodo enim radix omnium malorum cupiditas, sic radix omnium bonorum caritas est.

[254] Надо сказать, что Августин для убедительного выражения своих мыслей перенял платоновско-сократовский метод «вопросов-ответов», чаще именуемой «эленхос», т. е. способ отыскания истины через опровержение.

идею любви как агапэ (ἀγάπη)[255], Августин выделяет соответственно два вида любви.

1. Любовь земная (cupiditas или неоплатонический ἔρως) Страстная любовь возникла в результате грехопадения и подчинила человека закону животной жизни.[256] Эта любовь отвергается христианской нравственностью как имеющая в своем корне грех похоти. Эта любовь закрывает для человека путь к спасению и делает его рабом собственных влечений и сластолюбия. Августин видел в бессознательных или подсознательных силах тела скорее источник самодовольства и моральной деградации, нежели чем силы любви, поскольку без благодати эти силы не могут быть контролируемы и управляемы. Если без помощи Бога все эти силы похоти становятся необуздываемыми, то с помощью Бога они делаются управляемыми и подконтрольными духовно-нравственному началу в человеке.

2. Любовь небесная (caritas или ἀγάπη). Этот вид любви является ортогональной противоположностью любви земной. Однако любовь земная (cupiditas) противоположна не только любви как caritas, но и любви как dilectio, что подчеркивает Э. Жильсон[257]. Она состоит в осуществлении хри-

---

[255] См.: Апресян Р.Г. От «дружбы» и «любви» – к «морали»: об одном сюжете в истории идей // Этическая мысль / Под ред. А. А. Гусейнова. – М.: ИФРАН, 2000. – С. 190.

[256] См.: Епифанович С.Л. Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Мартис, 1996. – С. 81.

[257] Gilson E. Introduction à l'étude de saint Augustin. Paris, 1949. P. 154. Ав-

стианского идеала любви и ведет человека по пути спасения. Любовь как каритас имеет релиозное значение. Она направлена либо на Бога, либо на человека. Это любовь к вечным ценностям, это христианская любовь к Богу и ближнему.[258] Результатом следования по этому пути, как полагает Августин, является достижение Царства небесного. В небесной любви нет никакого зла, нет ничего непостоянного или существенного изменчивого[259].

Кроме земной и небесной любви Августин использует и понятия «amor» и «dilectio», которые, на наш взгляд, не

густин задает вопрос: Кто должен быть любимым? Он отвечает на этот вопрос следующим образом с использованием как термина «catritas», так и термина «dilectio»: «amor autem rerum amandarum caritas vel dilectio melius dicitur». (Augustinus. De diversis quacstionibus octoginta tribus. Aureli Augustini Opera// Corpus Christianorum: Series Latina, Turnhout 1975, c.. XXXV.2, p. 52)

[258] См.: O'donovan..O. The problem of self-love in St. Augustin. London. 1980. P.11

[259] В связи с этим мы не можем согласиться с точкой зрения А. Нигрена, утверждающего, что в понятии «caritas» в августиновском смысле осуществляется синтез эроса и агапэ. «Каритас, если можно так выразиться, есть и то и другое. Он не есть ни эрос, ни агапэ, но их синтез; и он есть гениальный синтез, потому что он включает элементы обоих мотивов, но он не есть просто их сумма, но форма нового, независимого единства».(См.: Nygren. A. Agape and Eros/ tr., Walson P.S. New York. 1953. P. 451–452) Изменчивый, непостоянный эрос не может быть искусственно соединенным с разумной, постоянной и жертвенной любовью как агапэ. Любовь как «caritas» не имеет страстности и изменчивости Эроса. Нигрен, на наш взгляд, создал искусственную теоретическую конструкцию, в которую пытается вписать глубокую христианскую мысль Августина о жертвенной, каритативной любви. При этом мы согласны с Нигреном А. в том, что Любовь является центром августиновской интерпретации христианства в целом (См.: op sit), то есть она пронизивает все богословие Августина.

являются настолько значимыми для Августина, по сравнению с первыми двумя. Как замечает О. Одонован, термины «caritas» и «dilectio» являются более подходящими, чем слово «amor» для обозначения любви, направленной на достойный объект или ценность, любви которая утверждается и совершенствуется вечно[260].

Сконцентрировав внимание читателя на оппозиции любви «caritas-cupiditas». Блаж. Августин предостерегает не только христиан, но и всех людей в следующих словах: «Люби, но будь осторожным в выборе того, кого любишь. Небесная любовь (caritas) говорит: люби Бога и люби ближнего; земная любовь (cupiditas) говорит: люби мир и люби этот век (saeculum)»[261]

В чем общий корень этих двух противоположных по ха-

---

[260] См.: O'donovan..O. The problem of self-love in St. Augustin. London. 1980. P.11 При этом Одонован О. замечает, что Августин не показывает ясной и понятной разницы между терминам «dilectio» и «amor». Он использует их то для обозначение любви Бога к человеку, то для обозначние любви человека к Бога, то – любви человека к вещам, находящимся на более низком уровне иерархии бытия (См.: op sit. P.11). На наш взгляд, блаж. Августин, как носитель латинского языка, довольно свободно этими понятиями распоряжался и мог не обращать внимания на их смысловую разницу. Такая же свобода употребления термином характерна для, например, Василия Великого или Григория Нисского (См., напр.: Basilius Caesariensis Theol., Homiliae super Psalmos//Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 29 – Paris, 1858–1866. – Σ. 233). Отсюда мы можем сделать вывод, что подобная особенность словоупотребления терминов в целом характерна для патристики рассматриваемого периода.

[261] Augustinus. Enarrationes in Psalmos // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 36 – AB, 1353. – Paris, 1847. 90: 31, 5.

рактеру и «вектору» направленности видов любви? Как каритас (caritas), так и купидитас (cupiditas) имеют общее основание – страстное желание, которое называется Августином «appetitus». Любовь вообще понимается Августином как страстное желание (appetitus). Термин «appetitus», понимаемый в терминах античной традиции, идущей от Платона и Аристотеля, выступает корнем и каритас (caritas), и купидитас (cupiditas). Они разграничиваются по объектам их направленности, но они не дифференцируют разные виды эмоциональных состояний: «только о временной (temporalis) жизни заботятся любящие, тогда как мы должны заботиться о вечной (aeternam) жизни, любовь (amorem) к которой христиане исповедуют».[262]

Желание (appetitus) выступает «медиатором» в субъект-субъектных отношениях, и оно ликвидирует дистанцию между двумя любящими субъектами через трансформацию одного субъекта-инициатора в любящего, а второго субъекта – в любимого. Эта идея характерна для свт. Григория Нисского и других каппадокийцев, говорящих о любви между любящим и любимым, как двух независимых личностях, добровольно выбравших любовь по отношению друг к другу. Любящий по Августину никогда не изолируется от того, кого он любит. Он всецело принадлежит ему. «Любовь ис-

[262] Augustinus. Sermones// Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 38 – AB, 1353. – Paris, 1847, 38, 302, 2.Diligamus aeternam, quomodo diligitur temporalis: sed quomodo diligitur temporalis ab amatoribus suis, sic diligamus aeternam, cuius amorem Christianus profitetur.

ключает образ жизни, который связывает или стремится связать друг с другом две вещи, называемые любящим и любимым? И это часто бывает в случае внешней и плотской любви (cupiditas)»[263].

Таким образом, пребывающие в любви как каритас (caritas) или любви как купидитас (cupiditas) человеческие личности сделали выбор о месте своего бытия: хочет ли личность принадлежать земному миру или миру небесному. Поскольку человек не самодостаточен, он всегда стремится к чему-то «вне-его-положенному». Вопрос, который состоит в том, кто он есть, может быть решен выбором объекта его устремления и не может быть решен, как полагали стоики, подавлением источника этого желания. «Каждый является тем, какова есть его любовь»[264]. Это положение Августина можно перефразировать в таких словах: скажи мне, какова твоя любовь, и я скажу тебе, кто ты. Строго выражаясь, тот, кто не любит и не желает вовсе, есть никто и ничто.

Поиск приземленности, иначе говоря, секулярности в любви изменяет природу человека. Он носит онтологический характер, так как поиск трансформирует его в приземленное существо. В состоянии любви как купидитас (cupiditas) человек бросается в стихию своей смертности, что

---

[263] Augustinus De Trinitate libri quindecim. // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 42 – AB, 1353. – Paris, 1847, VIII, 10,14.

[264] Augustinus. In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 35 – AB, 1353. – Paris, 1847, II, 14.

делает его тленным. В любви как каритас (caritas), которая по существу является, как полагали святые отцы, религиозной и вечной, человек трансформирует себя в вечное, нетленное существо. Вечность любви как каритас (caritas) предполагает вечность человека, так как невозможно вечно любить, не имея вечного бытия. Отчужденная от вечного бытия, пребывающая в стихии смертности, человеческая сущность не может быть определена, потому что она всегда желает принадлежать к чему-то «вне-положенному» и постоянно претерпевающему изменения. Таким образом, человек рассматривается Августином в его изоляции, как отделенный от вещей и от личностей. Однако, человек, имеющий корень вечности в самом себе, эту изоляцию не может перенести, вытерпеть. Он преодолевает преграду изоляционизма посредством любви: либо любви как купидитас (cupiditas), которая погружает его в суету этой временной реальности, либо каритативной любви, которая позволяет ему жить на земле так, как будто он уже находится в вечности. Только любовь может конституировать мир как дом человеческой личности. «Мы пошли, – пишет Августин, – в землю обетованную, называемую вечное царство, мы в пустыне и живем в палатках»[265]. Доказательная база подобного «похода по пустыне бытия» может лежать в глубокой неудовлетворенности, которую приносит

---

[265] Augustinus. In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor, // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 35 – AB, 1353. – Paris, 1847, XXVIII, 9.

мир любящим его. Любовь, которая направлена на мирской объект, будь это человек или вещь, постоянно пребывает в мучительном, бесконечном и бесплодном поиске счастья. Желание, прикрепляющее человека к какому-либо объекту, может успокоиться лишь присутствием вожделенного объекта, которое постоянно предощущается, предвкушается. Пребывание с любимым человеком успокаивает любовь. Движение любви как желания приходит к концу с обладанием любимым и обретением (tenere) вожделенного объекта. Только в обладании изоляция действительно кончается, и с этим концом приходит состояние счастья, существующего в своей основе в уме человека, но не в его существовании. «Никто не счастлив, кто не радовался тому, кого он любит. Даже те, кто любят вещи, не должны их любить и думать, что они счастливы, потому что любят, так как они радуются»[266].

Таким образом, счастье, которого может достигать человек, становится действительным только тогда, когда любимый стал постоянной, неотъемлемой частью самого существа любящего. Августин подчеркивает эту близость любящего и любимого через использование термина «inbaerere», который можно перевести как «промыслительно принадлежащий». Например, «inbaerere Dei» выражает состояние бытия мира, на которое распространяется провиденция Бога.

---

[266] Augustinus.De Civitate Dei contra Paganos libri XXII. // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 41 – AB, 1353. – Paris, 1847, VIII, 8. См. также: Augustinus. Confessionum libri XIII. Pl 32. VI, 1, 1.

Счастье в любви как каритас (caritas) состоит в том, что онтологический разрыв между любящим и любимым полностью ликвидируется. В земной любви этого не происходит, поскольку в этом случае абсолютной целью любящего является его собственное счастье. В любви как купидитас (cupiditas) человек ищет вне-положенное, то что «extra me» или «foris a me», и этот поиск всегда тщеславен и эгоистичен, даже если он направлен на Бога.[267] Любовь как таковая, то, что свт. Григорий Нисский назвал филтрон (filtron), является источником как каритас (caritas), так и купидитас (cupiditas). Причина, по которой эта любовь никогда не достигает цели, состоит в том, что «вещи, которые существуют вне (любящего – П.О.), таким образом выходят за пределы самого себя»[268].

Таким образом, находящийся в любви как купидитас (cupiditas), которая находится в антагонизме с любовью как каритас (caritas), человек хочет обладать миром, а не самим собой. В обладании миром человек, не являющийся частью мира, духовно не принадлежащий миру, жаждет стать неотъемлемой частью его, приобщиться мирского, что приводит не просто к нарушению целостности, а к раздроблению человеческого естества. В результате человек отчуждается от

---

[267] См.: Augustinus.De Vera Religione liber unus // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 34 – AB, 1353. – Paris, 1847, 39,72.

[268] Augustinus. Sermones// Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 38 – AB, 1353. – Paris, 1847., 96, 2.

Абсолютной Любви и полноты бытия. Если любовь как купидитас (cupiditas) приводит человека к фундаментальному изоляционизму, к онтологической отчужденности от источника любви и счастья, и, следовательно, от самого себя, то каритативная любовь (caritas), наоборот, приводит человека к этому источнику и возвращает его к самому себе. По мнению Августина, если любовью как каритас (caritas) человек так любит Бога, что ненавидит самого себя, но в этой ненависти находит себя нового и преображенного; то любовью как купидитас (cupiditas) человек так любит себя, превращает свою самость в цель всех своих устремлений, что ненавидит Бога любви. Человек, пребывающий в любви как купидитас (cupiditas), превращает вещи, находящиеся вне человека, в ту область бытия, в которой человек испытывает такое экзистенциальное самоощущение, как будто он существует в высшем добре, хотя на самом деле пребывает в иллюзии добра, в «матрице реальности», созданной любовью как купидитас (cupiditas). Она делает человека настолько зависимым от вещей, что они получают контроль над человеческими желаниями и стремлениями. Человек теряет контроль над вещами, которые он может потерять против своей воли. В действительности, происходит переход от действительной свободы от вещей к полной зависимости от них. Встав на пути любви как купидитас (cupiditas), человек свою свободу достичь полноты своего бытия, заключает в оковы внешнего мира, делает себя его рабом. Таким образом, он уже не

способен преодолеть непреодолимый разрыв, пропасть между Богом и самим собой. В этой пропасти сейчас находится «град земной», поскольку основан на эгоизме и себялюбии. Разрыв между Богом и человеком преодолевается лишь любовью как каритас (caritas), на которой и основан «град Божий». «Град земной» основан «на любви к себе, доведенной до презрения к Богу», «град Божий» – «на любви к Богу, доведенной до презрения к себе»[269]. Эта знаменитая фраза Августина выводит нас на другую проблему августиновского богословия: проблему соотношения свободы и каритативной любви.

§ 3. Каритативная любовь versus свобода желания

В труде «О свободе воли» Августин развивает учение о свободе человеческого выбора. Он противопоставляет любовь как купидитас (cupiditas) не каритативной любви (caritas), а свободу (libero) желания. Под свободой желания он понимает волевой аспект человеческой любви. Он рассматривает любовь как купидитас (cupiditas) как силу, антагонистически настроенную против «доброй воли» пребыва-

---

[269] Цит. по.:Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. Москва, «Наука», 1977. С. 105. Борьба между земным и небесным Градом есть символ всей мировой истории.

ния в свободе[270]. В процессе усиления привязанности к «внеположенным» вещам, человеческая порабощенность становится явной благодаря страху потерять то, что находится в его власти. Антагонизм небесной и земной любви проявляется в том, что тогда, как истинная любовь освобождает от страха, «совершенная любовь изгоняет страх» (1Иоан.4:18), «желание земной любви производит страх»[271]. Небесная же любовь делает возникновение чувства страха невозможным. Так пишет о себе Августин: «не могу я бояться того, что люблю, хотя этого не достиг»[272]. Совершенная любовь еще не означает совершенного обладания нетленным, но означает совершенное избавление от животного страха, что, однако, не означает, что человек утрачивает страх Божий. Условием достижения совершенства является умеренность и духовно-нравственная чистота. Совершенная любовь в единстве с сильной верой и твердой надеждой прокладывает путь, идя по которому человек постепенно начинает жить жизнью богочеловеческой, блаженной.

---

[270] См.: Augustinus.De Libero Arbitrio libri tres, // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 32 – AB, 1353. – Paris, 1847., I, 16, 34.

[271] Augustinus.De Libero Arbitrio libri tres, // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 32 – AB, 1353. – Paris, 1847, I, 4, 9.quia cupiditas appetit, metus fugit. Отметим, что все слова Августина о любви пропитаны Библией, как их прочным основанием.

[272] Augustinus.De beata vita // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 32 – AB, 1353. – Paris, 1847, c. 4, n. 9.Eloquentia tua territus non sum; quidquid enim amo, quamvis non assequar, timere non possum.

Августиновский способ мышления в чем-то следует за установками логики стоических философов. Например, для любви как купидитас (cupiditas) характерно то, что «все, что не находится в нашей власти не может быть возлюблено и высоко оценено нами… Кто не любит их, не будет страдать от их утраты и будет в тоже время их презирать»[273]. Однако влияние стоиков, в частности Эпиктета, в этом фрагменте носило скорее семантический, а отнюдь не мировоззренческий характер, в отличие от оригеновской концепции предсуществования душ, явно заимствованной из неоплатонизма. То, что действительно Августин отнес к любви как купидитас (cupiditas), не относится к любви как каритас (caritas), которая жертвенна и позволяет человеку любить все: и то, что не находится в его власти и то, чем он обладает и страдать из-за всего того, что он любит. Стоический идеал самодостаточности, как имеющий своей причиной полную власть над жизнью, не соответствует такому идеалу каритативной любви, которая готова отдать жизнь ради того, к кому она направлена и которая не ищет самодостаточности. Стоическое презрение к вещам лишь на первый и весьма поверхностный взгляд кажется сходным с христианским отношением к вещам и земному миру, которое предполагает не «презрение», а творческое преображение всего материального мира в каритативной любви, которое произойдет при эсхатологи-

---

[273] Augustinus.De Libero Arbitrio libri tres// Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 32 – AB, 1353. – Paris, 1847. I, 13, 27.

ческом конце. Учение Иринея Лионского о «семенных логосах», повлиявшее на последующую восточную патристику, в том числе на Августина, предполагает, что во всех вещах материального мира присутствуют семена Божественного Логоса, что не дает возможности для христиан относиться к ним со стоическим презрением. Любая материальная вещь – это потенциально абсолютная любовь, – такова ключевая идея христианского учения о материи. Итак, мы не можем зафиксировать никакого континуитета, кроме семантического, стоической философии в учении о любви блаж. Августина.

§ 4. Бог-Троица есть Любовь: триадология Августина Аврелия

Важно остановится на двух основных богословских контекстах августиновского словоупотребления любви как каритас (caritas): триадологическом и исихастском.

Высший уровень любви как каритас (caritas) рассматривается Августином, прежде всего, в триадологическом контексте. Интерес представляет взгляд монаха Андроника (Лосева А. Ф.) на триадологию любви Августина. Учение о Св. Духе, по мнению Ч. Гербера[274], является самым оригинальным во всей триадологии блаж. Августина. В этом учении

[274] См.: Gerber Ch. T. The Spirit of Augustine's Early Theology. Contextualizing Augustine's Pneumatology. Aldershot, 2012. P.1

блаж. Августин устанавливает связь между учением о воле, триадологией и агапэлогией[275]: «Третья ипостась, по Августину, есть воля, объединяющая первые две ипостаси в единую любовь. Тайна жизни христианской триипостасности, по Августину, есть тайна любви»[276]. Св. Дух, являясь абсолютным высочайшим Согласием и каритативной Любовью (caritas), которая неизменна (incommutabilis), сообщает эту любовь людям, чтобы они больше возлюбили Бога и пребывали в согласии друг с другом. Это учение блаж. Августина, сформировавшееся под влиянием предшествующей христианской традиции, Ч. Гербер назвал «каритативной пневматологией» (love-pneumatology)[277].

К сожалению, в своем учение о Св. Духе как «Божественной Воле» Блаженный Августин совершенно не опирался на греческое учение о Троице[278], что отразилось и на его учении

---

[275] Агапэлогия – это учение святых отцов о единой жертвенной любви.

[276] Лосев А. Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития. М., 1992. [Электронный ресурс] – Режим доступа: URL: http://philosophy.ru/library/losef/iae8/txt07.htm (дата обращения: 22.10.13)

[277] См.: Gerber Ch. T. The Spirit of Augustine's Early Theology. Contextualizing Augustine's Pneumatology. Aldershot, 2012. P. 140.В этом контексте можно говорить о каритативной пневматологии как отдельной отрасли богословского знания.

[278] Американский богослов, пастор, на склоне лет перешедший в Православие Ярослав Пеликан с сожалением пишет о трагедии «общеизвестного игнорирования Августином греческой тринитарной традиции». (Pelikan J. The Christan Tradition. A History of the Development of Doctrine. Vol. 1. Chicago, London, 1971. P. 333–334).

о любви Св. Духа, как связи Бога Отца и Бога Сына и на его триадологии, уже позже выступившей основой католического учения о Filioque[279].

Ссылаясь на слова гимна любви ап. Иоанн Богослова (1 Ин. 4:16), Августин в труде «О Троице» пишет: «Когда ты созерцаешь любовь, то действительно созерцаешь Троицу. И я постараюсь, если я буду иметь возможность, чтобы ты понял, что ты видишь. Пусть только Она (Св. Троица) помогает в том, чтобы мы приклеплялись любовью к каким-либо благим вещам.»[280]. Однако триадологичность самой Божественной Любви есть тайна, познанию не подлежащая. Бог есть Троица и Бог есть Любовь (1 Ин. 4:16) – таинственная связь этих двух истин не подлежит никакому сомнению, но относится не к сфере рационального познания, а постигается в глубинах верующего сердца.

Августин Аврелий в любви как каритас (caritas) видит три основных компонента, соответствующих трем ипостасям Пресвятой Троицы: 1. тот, кто любит – субъект любви

---

[279] В целом, учение блаженного Августина о Святой Троице имело доминирующее влияние на последующее развитие западного тринитарного богословия. См.: Paissac H. Théologie de Verbe, saint Augustin et saint Thomas. Paris, 1951. P. 61. Подробный анализ августиновского учения о Филиокве осуществил архим. Плакид. См.: Плакид (Дезей), архим. Блаженный Августин и «Филиокве» // ВРЗЕПЭ. 1982. № 109–112. С. 206–223.

[280] Augustinus De Trinitate libri quindecim. // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 42 – AB, 1353. – Paris, 1847, VI, 7Immo uero uides trinitatem si caritatem uides. Sed commonebo si potero ut uidere te uideas; adsit tantum ipsa ut moueamur caritate ad aliquod bonum.

– Бог Отец; 2. тот, кого любят – объект любви – Сын Божий; 3. отношение любви, в котором первые два действия любви объединяются – Святой Дух[281] Подобная конструкция вечной связи Бога Отца и Бога Сына побудила Августина определить место Святого Духа следующим образом: Святой Дух является взаимной любовью Бога Отца и Бога Сына[282]. Фактически Августин здесь применил онтогносеологическую аналогию[283], однако, по мнению, Дж. Престиджа, с которым мы не можем не согласиться, подобную аналогию нельзя назвать всецело убедительной. «Августин сделал попытку, может быть, не очень убедительную, применить аналогию субъекта, объекта и отношения к соотношению Трех Лиц и продемонстрировал это на скрупулезно развитом примере разума, осознания разумом себя и любви, которую разум питает к самому себе и к своему знанию»[284].

Августин активно использует и антропологическую аналогию: сопоставляет троичность человеческого существа (ум, волю и чувство) с Тремя Ипостасями Троицы. Душа лю-

---

[281] См.: Верещацкий П. И. Учение блаженного Августина, епископа Иппонского, о Святой Троице. Ч. I. Казань, 1918. С. 188–197. Св. Дух фактически выступает отношением между Богом Отцом и Богом Сыном.

[282] См.: Gerber Ch. T. The Spirit of Augustine's Early Theology. Contextualizing Augustine's Pneumatology. Aldershot, 2012. P. 149–150.

[283] То, как образ Троицы представлен в человеческом существо, подробно рассматривает Э. Тезелле в своем фундаментальном труде «Августин – теолог». См.: TeSelle E. Augustine the Theologian. London, 1970. P. 299–309

[284] Prestige G.L. God in Patristic Thought. – London 1969. – P. 235

бит свое существование, и поэтому стремится познавать себя. В этой аксиоме Августина К. Скворцов видит стремление святого отца «показать образ Троицы в душе…Я люблю свое существование и знание… Я не старался бы знать себя, если бы не любил».[285] Человеческая любовь является по Августину аналогом любви Божией. На наш взгляд, любовь в этом выступает методом постижения тайны внутритроичного бытия. Именно с помощью анализа любви Августин разрабатывает психологическую аналогию для объяснения тринитарного догмата[286].

Однако Любовь является не просто отношением, а отождествляется Августином с Сущностью Бога.[287] Бог не есть Троица, если Он не есть Любовь, ибо как можно любить лишь самого себя? В этом случае речь идет не о любви, а об

---

[285] Скворцов К. Блаженный Августин как психолог // Труды Киевской Духовной Академии. 1870. № 5. С. 330

[286] Мы не можем не согласиться с позицией П. Верещатского. который подчеркивает методологическое знание любви в триадологии блаж. Августина: «Сама его психологическая конструкция тринитарного догмата, путем анализа человеческого самосознания и любви уясняющая тайну троичной жизни Божества, достаточно говорит за то, что Бог для Августина – это прежде всего живая самосознательная Личность с предикатом абсолютного совершенства». (Верещатский П. Плотин и Августин в их отношении к тринитарной проблеме // Православный собеседник, 7–8 (1911). С. 185). Подобная позиция соответствует и мнению для западных теологов. См.: Hill W. The Thee—Personed God: The Trinity as a Mystery of Salvation. Washington, 1982. P. 61; LaCugna C. M. God for Us. Trinity and Christian Life. San Francisco, 1991. P.103

[287] См.: Augustinus De Trinitate libri quindecim. // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 42 – AB, 1353. – Paris, 1847, VI, 7.

эгоизме, который бесконечно чужд Богу. Для любви нужен другой, нужна другая личность и жертвенное служение ей. В Боге предвечно есть отношения Любви между Ипостасями Троицы. Как Бог имеет одну единую сущность, эссенцию[288], то и сущность любви одна.

Чтобы более детально представить специфический способ осмысления вечных отношений внутри Троицы, рассмотрим труд Августина «10 проповедей на Первое Послание ап. Иоанна», который представляет собой анализ первого послания ап. Иоанна Богослова, каждый стих которого пронизан, как золотыми нитями, словами любви[289]. Данное сочинение написано в полемике с донатистами, с ересью которых в ту эпоху боролась христианская Церковь.

Августин использует именование Бога Любовью, употребляя при этом два термина как синонимичные: «дилекцио

---

[288] Позиция западных ученых по данному вопросу состоит в подчеркивании единой сущности Божественной Любви для Ипостасей Троицы (См.: Kelly J. N. D. Early Christian Doctrines. London, 1968. P. 272). Отечественный патролог Попов И.В., разделяя позицию Келли Дж., писал, что в учении Августина «essentia есть нечто единичное и неделимое, в пределах которого находятся Лица Божества» (Попов И. В. Патрология. Сергиев Посад, М., 2003. с. 260; Ср. Самуилов В. История арианства на латинском Западе (353–430). СПб., 1890. С. 183). См. так же: Попов И. В. Личность и учение блаженного Августина. Ч. 1–2. Сергиев Посад., 2005; Попов И. В. Труды по патрологии. Т. 1–2. Сергиев Посад, 2006; Kelly J. N. D. Early Christian Creeds. Oxford, 1950; Kelly J. N. D. Jerome. His Life, Writings and Controversies. London, 1975.

[289] См.: Augustinus *In epistolam Ioannis ad Parthos* tractatus // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 35 – AB, 1353. – Paris, 1847.

(dilectio)» и уже рассмотренный нами «каритас» (caritas)[290]. Он делает это в интеллектуальном диалоге с сентенцией ап. Павла: «любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам. (Рим.5:5)». Размышляя над этим боговдохновенным текстом, Августин делает вывод, что Святой Дух должен быть одновременно и Любовью, и Даром, поскольку мы способны любить лишь в Духе, которого Бог дарует нам.[291] Это рассмотрение отражает очень важный аспект примата икономии Троицы в понимании вечной природы Бога. Святой Дух есть Любовь, Он является Любовью между Отцом Любви и Сыном Любви.[292] Известнейший православный богослов XX века, сын философа Н. О. Лосского, Владимир Лосский на примере этого учения Августина верно показал, где проходит демаркационная линия между западным и восточным богословием. «В противоположность западному богословию, учение Восточной Церкви никогда не определяет отношений между Лицами Пресвятой Троицы названием каких-либо Ее атрибутов. Никогда не скажут, например, что Сын происходит по образу разума, а Дух Свя-

---

[290] Эти термины используются Августином как взаимозаменяемые особенно при анализе 1 послания Иоанна Богослова, где говорится, что Бог есть Любовь. Такое словоупотребление демонстрирует, на наш взгляд, насколько эти термины синонимичны в самом библейском тексте.

[291] См.: Augustinus De Trinitate libri quindecim. // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 42 – AB, 1353. – Paris, 1847, XV, 31.

[292] См.: Augustinus De Trinitate libri quindecim. // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 42 – AB, 1353. – Paris, 1847, V, 12.

той – по образу воли. Святой Дух никогда не уподобляется любви между Отцом и Сыном. В тринитарном психологизме блаженного Августина можно видеть скорее образную аналогию, нежели положительное богословское учение, выражающее соотношения Божественных Лиц»[293].

Помимо триадологии, Августин фрагментарно говорит о любви в связи с эсхатологической проблематикой. Великий богослов ведет прямую полемику с донатистами, особенно в третьей части своего труда[294] в связи с эсхатологической проблемой. Противники Августина признавали веру во Христа. Тем не менее, Августин утверждает, что, хотя донатисты исповедовали Христа, как они сами утверждали, они отрицают Христа своими действиями[295]. Это делает их еще более худшими, чем еретики, ни одни из которых не отрицают, что Иисус есть Христос[296]. Донатисты противостоят Божественному Слову Божьему, то есть Христу, и поэтому они могут рассматриваться как антихристы.

Несколько отходя от собственно полемики в первой же

---

[293] Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М. 1991, с.133. См. так же: Лосский В.Н. Богословие и боговидение: Сб. статей. – М.: Свято—Владимирское братство, 2000. -628 с.

[294] См.: Augustinus *In epistolam Ioannis ad Parthos* tractatus // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 35 – AB, 1353. – Paris, 1847, 3.3.

[295] См.: Augustinus *In epistolam Ioannis ad Parthos* tractatus // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 35 – AB, 1353. – Paris, 1847, 3.8.2.

[296] См.: Augustinus *In epistolam Ioannis ad Parthos* tractatus // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 35 – AB, 1353. – Paris, 1847, 3.7.1.

части своего труда, Августин занимается прямой свой целью – экзегезой слов ап. Иоанна Богослова, в том числе о любви. Он объясняет, что «полнота радости», о которой говорит Иоанн Богослов, есть общение в «союзе, в самой любви, в единстве»[297]. Чтобы иметь единство с Богом, мы должны непрестанно пребывать в глубоком слезном покаянии, и только тогда будем прощены человеколюбимым Богом. Прежде, чем исповедать грехи, мы должны иметь любовь, ибо «любовь покрывает множество грехов» (1 Пет 4:8)[298]. Мы знаем Бога, как апостол Иоанн Богослов говорит, если соблюдаем Его заповеди. Августин задает следующий риторический вопрос: Какие заповеди мы должны исполнить? Мы призваны исполнить заповедь любви, которую дает Христос (Ин 13:34)[299].

В связи с полемикой с донатистами в конце четвертой проповеди, блаженный ставит очевидную проблему. Иоанн Богослов говорит, что мы ошибаемся, если мы утверждаем, что не имеем греха (1 Ин 1:8), но он также говорит, что тот, кто рожден от Бога, не грешит (1 Ин 3:9)[300]. В следующем

---

[297] Augustinus *In epistolam Ioannis ad Parthos* tractatus // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 35 – AB, 1353. – Paris, 1847, 1.3. in ipsa societate. in ipsa caritate, in ipsa uniate.

[298] См.: Augustinus *In epistolam Ioannis ad Parthos* tractatus // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 35 – AB, 1353. – Paris, 1847, 1.6.1.

[299] Augustinus *In epistolam Ioannis ad Parthos* tractatus // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 35 – AB, 1353. – Paris, 1847, 1.9.1.

[300] Augustinus *In epistolam Ioannis ad Parthos* tractatus // Patrologia Cursus

поучении Августин осуществляет толкование этих библейских стихов: существует один конкретный грех, «такой, что, если человек совершает его, то он усиливает другие, но если они (люди – П.О) не совершают его, он ослабляет другие (грехи)»[301]. Единственным конкретным грехом, который имеет такое первостепенное значение, является преступление заповеди любви, поэтому Августин описывает это, как «серьезный грех, а также корень всех грехов»[302]. Те же, кто любит своих ближних, в том числе, еретиков, пребывают в свете. Они взошли на Божественную колесницу покаяния и были возведены на небо, где живет Любовь, и Она вошла в их сердце. Они объемлют все, весь мир этой Любви, которая даже врагов, даже донатистов, может примирить и сделать братьями и друзьями. Мы можем лишь стремиться всем сердцем и существом к тому, чтобы сказать обо всем мире, как сказал Августин: «Теперь они с вами, теперь они присоединяются к вам в кафолическом единстве»[303].

Следовательно, любые церковные разделения, тем более,

Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 35 – AB, 1353. – Paris, 1847, 4.12.

[301] Augustinus *In epistolam Ioannis ad Parthos* tractatus // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 35 – AB, 1353. – Paris, 1847, 5.2.3.et tale peccatum est illud, ut si quisquam illud admiserit, confirmet cetera; si quis autem hoc non admiserit, soluat cetera.

[302] Ibid et graue peccatum est, et radix omnium peccatorum.

[303] Augustinus *In epistolam Ioannis ad Parthos* tractatus // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 35 – AB, 1353. – Paris, 1847, 10.7.3: iam tecum est, iam in unitate etiam catholica libi coniunctus est.

расколы и ереси недопустимы для христиан и должны быть уврачеваны единством в любви. Тот, кто в единстве Церкви, тот укоренен в любви Божьей; тот, кто оставил единство с Церковью, является антихристом, и донатисты не являются исключением. А в чем причина любого раскола, любого разделения? Главной причиной является отсутствие христианской любви между людьми[304]. Христиане помазаны благодатью Духом Любви, Духом Святым, который есть Любовь. Без Духа Любви невозможна молитва, ибо Он молится в нас, невозможно проливать слезы покаяния, ибо Он дает нам слезы покаяния, невозможно и стяжать любовь, ибо Он дарует любовь. «Любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам. (Рим.5:5)», – цитирует это место Писания Аврелий Августин. Несомненно, Дух Святой живет в том, кто живет по Евангельской любви. Итак, обнаружить Святого Духа в душе можно по одному критерию: по наличию каритативной любви[305].

В этом же труде Августин подчеркивает, любовь – это не только слово любви, но это и действие. «Любовь: сладкое слово, но и сладкое действие»[306] Когда Евангельская любовь,

---

[304] Augustinus *In epistolam Ioannis ad Parthos* tractatus // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 35 – AB, 1353. – Paris, 1847, 6.2.1.

[305] Augustinus *In epistolam Ioannis ad Parthos* tractatus // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 35 – AB, 1353. – Paris, 1847, 6.9.

[306] Augustinus *In epistolam Ioannis ad Parthos* tractatus // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 35 – AB, 1353. – Paris, 1847, 8.1: dilectio dulce verhum, sed dulcius factum.

любовь от Бога действует в нас, мы можем делать все, к чему мы имеем соизволение. Любовь выступает как универсальный мотив поведения. Чувства, желания, неосознанные стимулы и импульсы – все это многообразие актов Августин сводин к термину любви как «dilectio». Любое поведение детерминировано специфическим видом любви, которое его мотивирует.[307] «Люби и делай все, что ты хочешь»[308]. Если человек пребывает в исихии, то пусть и любовь пребывает в исихии. Если же он говорит, то пусть в любви говорит. Если человек прав, то в любви пусть будет правым; если же он научает кого-либо, то в любви пусть научает. Пусть корень любви прорастет, и чтобы в этом корне ничего не делалось плохо, но все делалось хорошо. Корень любви не статичен. Он растет по мере того, как мы духовно возрастаем. Начало пути к истинной любви – это Крещение. Через Крещение и вступление в Тело Христово душа очищается от греха и чувства вины (reatus), то есть от состояния вражды с Богом, но оно не позволяет освободиться от похоти, то есть от внутреннего возмущения души[309]. Любовь к ближним делает нас

---

[307] The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy / ed. by A. H. Armstrong. Cambridge, 2007. – P. 384

[308] Augustinus *In epistolam Ioannis ad Parthos* tractatus // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 35 – AB, 1353. – Paris, 1847, 7.8.Dilige, et quod uis fac.

[309] См.: Sullivan J. E. The Image of God: The Doctrine of St. Augustine and its Influence. Dubuque, 1963. P. 55. Салливан Дж. пишет в связи с этим: «началом восстановления образа Божия, происходящего в момент крещения, что откро-

способными видеть Бога. «Люби твоего брата. Если ты любишь брата, которого ты видишь, ты тут же увидишь Бога, потому что ты увидишь любовь саму в себе, и Бог живет в тебе»[310]. Любя брата, мы познаем любовь, и в этой любви мы любим и Бога. Поскольку Евангельская заповедь любви едина, то нарушение заповеди любви к ближним означает и ослабление любви к Богу. Кто любит ближних, тот любит и Иисуса Христа, а кто любит Бога Сына, тот любит и Бога Отца.

Систематизируем категории, использованные блаж. Августином для обозначения Божественной любви в Троице и человеке в виде таблицы.

Таблица № 1. Категория любви в тринитарных и антропологических аналогиях блаженного Августина [311]

венно и прямо отмечается Августином, является увелечение день за днем сходства с Богом». (Ibid)

[310] Augustinus *In epistolam Ioannis ad Parthos* tractatus // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 35 – AB, 1353. – Paris, 1847, 5.7.2.dilige fratrem. si enim fratrem quern uides dilexeris. simul uidebis et deum; quia uidebis ipsam caritatem. et intus inhabitat deus. Эта же идея содержится в труде Августина «О Троице». См.: Augustinus De Trinitate libri quindecim. // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 42 – AB, 1353. – Paris, 1847, 8.8.12.

[311] За основу данной таблицы взята таблица «тринитарных аналогий», разработанная французским исследователем Эженом Порталье (см. Portalié E. Saint Augustin // Dictionnaire de théologie catolique. T. I. Paris, 1913. P. 2351–2352). Эта таблица была значительно изменена, переработана, частично сокращена и частично дополнена. Другие списки, в которых систематизированы тринитарные

I. Божественная Любовь сама по себе (in veritate)		
Бог Отец — Субъект Любви	Бог Сын — Объект любви	Святой Дух — Отношение любви
Любящий — Субъект Любви (amans, diligans)	Любимый -Объект Любви (quod amatur, diligatur et diligans)	взаимная Любовь – отношение Любви (utriusque amor, ipsa dilectio, caritas amborum)
Высшая Мера (summus modus)	Божественная Премудрость и Истина (sapientia, veritas)	Путь, ведущий к Истине (inducens in veritatem)
Начало Любви (principium)	Ум, воспринимающий любовь (intellectus)	Разум, связывающий Любящих (ratio)
Начало Любви (principium)	Премудрость, Истина-Любовь, Образ Любовь (sapientia, veritas, forma)	Любовь как Дар Божий (donum Dei, munus)
Любовь как первое и высшее Бытие (summe et primitus esse)	Любовь как первый и высший Ум (primus ac summus intellectus)	Любовь как первая и высшая Жизнь (prima et summa vita, summe et primitus vivere)
Любовь как первое Бытие (prima essentia)	Любовь как первая Премудрость (prima sapientia)	Любовь как первая Жизнь (prima vita)
Любовь как неизменное Бытие (essentia, incommutabiliter esse)	Любовь как неизменное Знание (scientia, incommutabiliter scire)	Любовь как неизменная Воля (voluntas, incommutabiliter velle)
истинная Вечность (vera aeternitas)	вечная Истина (aetenra veritas)	вечная и истинная Любовь (vera et vera caritas)

аналогии Августина, составили О. Дю Руа (см. Du Roy. L'intelligence de la foi en la Trinite selon saint Augustin. Genese de sa theologie trinitaire jusqu'en 391. Paris,

Начало Любви(origo)	Образ Любви (imago)	Любовь есть Святость (sanctitas)
Любовь как Высшее Начало (summa origo)	Любовь как совершеннейшая Красота (perfectissima pulchritudo)	Любовь как блаженнейшее Услаждение (beatissima delectatio)
II. Любовь человека как образа Божия (imago Trinitatis)		
память о предмете Любви (memoria)	внутреннее зрение Любви (visio interna)	Любовь как воля (voluntas)
быть (esse) в Любви	мыслить (sapere, intelligere) о Любви	жить (vivere) в Любви
быть (esse) в Любви	знать (nosse) Любовь	любить (diligere) Бога и ближнего
любящий (субъект любви, amans)	любимый (объект любви) (quod amatur)	любовь человеческая (amor)
Человеческая любовь как качество ума (mens)	знание (notitia) человеческой любви	любовь человеческая (amor)
Талант любви (ingenium)	учение (doctrina) о любви	польза (usus) от любви
Талант любви (ingenium)	Любовь как высшая добродетель (virtus)	безмятежность (tranquillitas) как результат действия любви
Любовь как часть природы человека (natura)	Обучение любви (disciplina)	польза (usus) от любви
память о Боге (memoria Dei)	познание Бога (intelligentia Dei)	любовь к Богу (amor Dei)

1966. P. 537–540) и Фокин А.Р., который также ссылается на таблицу Э. Портальe в своей докторской монографии (См.: Фокин А.Р. Античная философия и формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. М. 2013. с. 358).Задача

Знание о Боге, что Он есть Любовь, – это абсолютное знание, обладая которым человек уже не ищет никаких других знаний. Бог призывает нас к Любви, говоря человечеству: «Любовь сама делает Меня настоящим для вас».[312]

§ 5. Исихия каритативной любви

Августин Аврелий еще до анализа феномена исихазма говорит об исихии любви как каритас (caritas), то есть о возможности прославлять любовь как высший идеал не многословно, не в поэтической форме, а молча, свидетельствуя о любви в собственной жизни. В целом, раннехристианская богословская мысль, придерживающаяся апофатической традиции, видит в любви нечто неизрекаемое, невербализуемое. В такой тишине, в творческом покое живет каритативная любовь. В молчании, в исихии раскрывается слово, которое тождественно любви. Августин описал свое понимание такой произнесенной в исихии любви: «…голос, направленный к Богу, и есть сама любовь. Обновленное песнопение есть сама любовь. Слушай, в чем состоит обновленное

данной таблицы – показать огромное значение категории любви в системе Августина, которая полностью пронизана Любовью. Любовь выступает связующим звеном всех элементов богословской системы Августина.

[312] Augustinus *In epistolam Ioannis ad Parthos* tractatus // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 35 – AB, 1353. – Paris, 1847 10.4.Ipse amor praesentem me facit.

песнопение: Господь глаголет: «Новую заповедь даю я вам, чтобы вы любили друг друга» (Ин. 13:34)[313].

Таким образом, проблема дихотомии порабощающей любви (cupiditas) и добровольной любви (caritas) рассматривается блаж. Августином в контекстуальных полях следующих учений: учение о двух мирах – граде Божьем и граде мирском; триадологическое учение; учение о «бессмысленности» зла, как отступления от установленной нормы[314]; учение о свободе воли человека; учение об исихии, в котором произносится голос любви.

§ 6. Дружеская любовь

Кроме каритативной любви, отдельным объектом изучения для Августина является дружеская любовь. В восточной патристике подчеркивается ценность дружеской любви.[315] Блаженный Августин не считает нужным самому опре-

---

[313] Augustinus *Enarrationes in psalmos* // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 36 – AB, 1353. – Paris, 1847 95.2. dilectio ipsa vox est ad Deum, et ipsa dilectio canticum novum est. Audi quia canticum novum est: Dominus dicit: Mandatum novum do vobis, ut vos invicem diligatisБычков В.В. Идеал любви христианско-византийского мира//Философия любви. Ч. 1/Под общ. ред. Д. П. Горского; Сост. А. А. Ивин. – М.: Политиздат, 1990.– С. 84–85.

[314] Augustinus.De Libero Arbitrio libri tres// Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 34 – AB, 1353. – Paris, 1847, I, c. I, n. 2.male facere nihil est, nisi a disciplina deviare male facere nihil est, nisi a disciplina deviare

[315] Gregorius Nazianzenus Theol., Ad Gregorium Nyssenum (orat. 11) //Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 35 – Paris, 1858, S. Coll 831 b. См. так же: Joannes

делять дружбу, а дает ссылку на цицероновское определение дружеской любви. «По самому точному и безупречному определению, дружба есть «(касающаяся) человеческих и божественных вещей доброжелательная и каритативная согласованность»[316] в мыслях и действиях. И доброжелатель-

Chrysostomus Scr. Eccl.In epistulam i ad Thessalonicenses (homiliae 1-11)// Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 62 – Paris, 1858–1866. – P. 404.Joannes Chrysostomus Scr. Eccl.In epistulam i ad Thessalonicenses (homiliae 1-11)// Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 62 – Paris, 1858–1866. – P. 404; Joannes Chrysostomus Scr. Eccl., In Acta apostolorum (homiliae 1–55)//Patrologia Graeca/ P.Migne – Vol. 60 – Paris, 1858–1866. – P. 285;Ciceronis. Laelivs de amicitia. [Электронный ресурс] – Режим доступа:: URL: http://www.thelatinlibrary.com/cicero/amic.shtml#47 (дата обращения: 31.07.12); Joannes Chrysostomus Scr. Eccl.In epistulam i ad Thessalonicenses (homiliae 1-11)// Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 62 – Paris, 1858–1866. – P. 404; Joannes Chrysostomus Scr. Eccl., In Ioannem homiliae 1-88// Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 59 – Paris, 1858–1866. – P. 59; Joannes Chrysostomus Scr. Eccl., De paenitentia (homiliae 1–9)//Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 36 – Paris, 1858–1866. – P. 284; Basilius Caesariensis Theol. Epistulae. Paris: Les Belles Lettres, 3 vols.1:1957; 2:1961; 3:1966; Basilius Caesariensis Theol. Enarratio in prophetam Isaiam [Dub.], ed. P. Trevisan, San Basilio. Commento al profeta Isaia, 2 vols. Turin: Societvisan, San Internazionale, 1939: 1:3-397; 2:3-575. Chapter 1, section 37.; Gregorius Nyssenus Theol.In Ecclesiasten (homiliae 8)//Gregorii Nysseni opera, vol. 5. Leiden: Brill, 1962. – P. 417; Gregorius Nyssenus Theol., Encomium in xl martyres ii//Patrologia Graeca/ P.Migne – Vol. 46 – Paris, 1858–1866. – P. 781.; Gregorius Nyssenus Theol. Adversus Arium et Sabellium de patre et filio//Gregorii Nysseni opera, vol. 3.1. Leiden: Brill, 1958. – P. 85.; Gregorius Nazianzenus Theol., Ad Gregorium Nyssenum (orat. 11) // Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 35 – Paris, 1858, S. Coll 831 b, c; Gregorius Nazianzenus Theol., In dictum evangelii: Cum consummasset Jesus hos sermones (orat. 37)//Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 36 – Paris, 1858–1866 – P. 301

[316] Augustinus. De ordine// Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 32 – AB, 1353. – Paris, 1847, Liber III, n. 6.13.Siquidem amicitia rectissime atque sanctissime definita est, rerum humanarum et divinarum cum

ность, и жертвенность, и согласие, касающееся человеческих и божественных вещей характерны для единой любви, поэтому дружба есть не «форма» любви, а любовь как таковая.

Кроме чисто житейской общности в интересах, и в целом, согласия в каких-либо мирских вещах, истинные друзья имеют общность мировоззрения, единство религиозной веры, которая является основой для формирования в них полного единодушия. Люди с разными религиозными взглядами никогда не будут иметь духовного единства. Одна из составляющей Божественного закона, касающегося правил поведения, состоит в том, чтобы иметь друзей. «Во время (земного) существования, при любом местоположении, в любое время пусть вступают (в дружескую связь) с друзьями или стараются ее иметь. Людям порядочным пусть помогают, даже если бы они этого и не ждали. На эгоистов пусть немного обращают внимания и сами пусть не пребывают в гордыни. Пусть существуют благоприлично и сообразно нравственности. Пусть почитают Господа, думают о Нем, пребывают в (постоянном) поиске его, укреплются верой, надеждой и любовью. Пусть стремятся иметь здравый ум и спокойную жизнь, ищут спокойствия и крепкого порядка»[317].

---

benevolentia et caritate consensio. См.: Ciceronis. Laelivs de amicitia. [Электронный ресурс] – Режим доступа:: URL: http://www.thelatinlibrary.com/cicero/amic.shtml (дата обращения: 31.07.12)

[317] Augustinus. De ordine// Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 32 – AB, 1353. – Paris, 1847, Liber II, n. 8.25.In omni autem vita, loco, tempore, amicos aut habeant aut habere instent. Obsequantur dignis etiam non

Когда блаженный Августин призывает укреплять свою веру, надежду и любовь, он перефразирует слова ап. Павла в ряде его Боговдухновенный посланий: «братия мои, укрепляйтесь Господом и могуществом силы Его. (Еф.6:10) Что, как не любовь, является могуществом силы Бога? В послании к Тимофею ап. Павел пишет: «Итак укрепляйся, сын мой, в благодати Христом Иисусом (2Тим.2:1)». Как вера, так и любовь даются Богом как благодатный дар тем, кто их действительно ищут и прикладывает к стяжанию этих добродетелей максимум своих усилий. Кроме того, подобный порядок слов (вера-надежда-любовь) Августин заимствует у ап. Павла: «А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше (1Кор.13:13)». Данный анализ свидетельствует о мощном смысловом и духовном влиянии ап. Павла, как и всего Нового Завета, на учение о любви блаженного Августина.

Дружеская любовь имеет и сотериологическое значение. Любовь святого человека достигшего блаженства к другому еще несовершенному человеку и вера первого в любовь второго, может, по глубокому убеждению Августина, привести и второго, вырвавшегося из бури житейских страстей, к спасительной гавани Царства Небесного.

---

hoc expectantibus. Superbos minus curent, minime sint. Apte congruenterque vivant. Deum colant, cogitent, quaerant, fide, spe, caritate subnixi. Optent tranquillitatem atque certum cursum studii sui, omniumque sociorum, et sibi quibusque possunt mentem bonam pacatamque vitam.

§ 7. Христианские философия и филокалия – сестры

Не менее важной, чем дружеская любовь является дихотомия любви к Премудрости, то есть философии (любомудрия), и любви к Красоте, то есть филокалии или добротолюбия[318]. Добротолюбие и истинная философия[319] – это две сестры. «Оказывается, добротолюбие и любомудрие – это сестры, которые получили бытие от одного и того же родителя; однако, несмотря на то, что вторая (сестра) совлечена сетями похоти с небес и замурована обывателями в камеру, самое ее название указывает нам, что не должно торопиться ее обличать. И ее, опороченную, обескрыленную, в нужде (находящуюся), свободно летающая сестра опознает часто, но редко дает ей свободу. Добротолюбие и не знало бы, откуда ведет свое происхождение, если бы не любомудрие»[320].

---

[318] В русской традиции мышления добро и красота тесно связаны, что отражает и лексика церковно-славянского языка. Добро красиво, и красота добра, поэтому любовь к красоте есть и любовь к добру, а не любящий добро, не может возлюбить прекрасное, ибо истинно прекрасен и добр Сам Бог.

[319] С нашей точки зрения, отличие истинной философии от философии «по стихиям мира» (Кол.2:8) узнается по характеру любви: любовь к истинной христианской философии бесстрастна, спокойна, смиренна, свята, а любовь к мирской философии, наиборот, страстна и безудержна.

[320] Augustinus. Contra Academicos// Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 32 – AB, 1353. – Paris, 1847, Liber II, n. 3.7.Germanae igitur istae sunt prorsus, et eodem parente procreatae: sed illa visco libidinis detracta

Уходящая своими корнями в Абсолютную любовь глубокая связь философии и филокалии носит комплиментарный, то есть взаимодополняющий, характер. И к философии, и к филокалии необходимо прилепиться нежной и святой каритативной любовью.

§ 8. Учение о плотской «любви» блаж. Августина

Августиновское учение о каритативной любви становится более понятным при сопоставлении ее с злой похотью, которая может довести человека до смертных грехов убийства, и даже до самоубийства. «Подвергни проклятию, – строго призывает блаженный, – это отвратительное (похотливое) плотское влечение и этот отравляющий огонь (ее)…а затем всей (своей душей) восхвали незапятнанную и девственную любовь»[321], то есть любовь как таковая является девственной и незапятнанной, а похоть (купидитас) «формой любви» являться никак не может. В этом вопросе мы наблюдаем удивительный consensus patrum, согласие отцов[322].

---

coelo suo, et inclusa cavea populari, viciniam tamen nominis tenuit, ad commonendum aucupem ne contemnat. Hanc igitur sine pennis sordidatam et egentem volitans libere soror saepe agnoscit, sed raro liberat: non enim philocalia ista unde genus ducat agnoscit, nisi philosophia.

[321] Augustinus. De ordine// Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 32 – AB, 1353. – Paris, 1847, Liber I, n. 8.

[322] Например, так же у свт. Авмросия Медиоланского ясно выражена мысль,

Серьезной духовно-нравственной ошибкой для человека является перепутать похоть и истинную любовь. Эта ошибка может стоить человеку жизни. Плод похоти – смерть и тление, а плод любви – вечная жизнь, ибо «сеющий в плоть свою от плоти пожнет тление, а сеющий в дух от духа пожнет жизнь вечную (Гал.6:8)». Поэтому желающие исполнить Евангельский закон любви к Богу и ближнему «юношам… следует существовать, удерживая (себя) от любовных блужданий»[323]. Каритативная Евангельская любовь всегда ищет Бога и, когда находит, укрепляет духовные силы человека. Духовной каритативной любовью соединяется по Августину преисполненная мудрости и добродетелями душа с разумом и в любви обретает вечную жизнь.

Итак, любовь как купидитас в представлении Августина является не собственно любовью, а похотью. Соответственно демаркационная линия проходит не между двумя «формами» или «видами» любви, а между любовью, которая носит каритативный, жертвенный характер, и похотью, которая не имеет ничего общего с любовью.

что истинная любовь не имеет ничего общего с влюбленностью и похотью, поскольку если первая освобождает человека из уз греха, то вторая и третья, наоборот усиливает эти узы.

[323] Augustinus. De ordine// Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 32 – AB, 1353. – Paris, 1847, Liber I, n. 8.

§ 9. Брак и девство: полемика Блаженнаго Августина с Блаженным Иеронимом

Рассуждая о любви как желании соединиться с любимым, то есть о мирской любви, Августин приходит к выводу: «Посему губительно и небезопасно существовать в единении с тем, что может стать отделенным.»[324] Следовательно, если, вступая в брак, человек соединяется с женой, которая может с ним развестись, а это происходит в современном грехопадшем мире часто и постоянно, то значит, как можно было бы предположить, вступление в брак и соединение с женой вредно и опасно. Однако относительно соотношения брака и девства позиция Августина несколько отступает от общего русла как греческой, так и латинской патристики. Ведь фактически лозунг эпохи золотого века патристики «За девство!», когда многие святые отцы писали о девстве отдельные произведения, не так ярко звучит в произведениях блаженного Августина, что очевидно исходя из сравнения его позиции с взглядом блаженного Иеронима. Хорошо известно, что блаж. Августин и блаж. Иероним вступили в дискуссию в начале 395 г. от Р. Х. по поводу толкования Иерони-

---

[324] Augustinus. De ordine// Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 32 – AB, 1353. – Paris, 1847, Liber I, n. 18.

мом послания ап. Павла к Галатам. Блаж. Августин и блаж. Иероним разительно отличаются во взглядах на брак и девство. Поэтому они предложили различные толкования учения ап. Павла о браке (1 Кор. 7). Августин выступил с возражением против иеронимовской интерпретации текста. В частности, в толковании стиха 1. Кор. 7: 1 Иероним пищет: «Если лучше не прикасаться к женщине, значит плохо прикасаться к ней; единственной оппозицией добра является зло…То, что я хочу – это не меньшее зло, но то, что есть абсолютное добро.»[325] Между тем, чтобы не творить грех и тем, чтобы делать добро, есть большая разница. «Человек, который женился, не грешит, но он не поступает хорошо»[326]. Иногда у Блаженного Иеронима и встречаются сентенции, где он называет брак «добром» и «даром Божьим», в целом брак есть меньшее из двух зол, но это все равно зло, – таков окончательный вердикт блаженного Иеронима.

В отличие от блаж. Иеронима, Августин Аврелий подчеркивает, что брак является добром, а не только меньшим из двух зол. В труде «О хорошем браке» он пишет: «Мы не называем брак «добро» в том смысле, что в сравнении с блудом он есть добро… Нет, брак и блудная связь не есть два зла, второе из которых хуже; но брак и воздержание есть

---

[325] Hieronymus. Adversus Jovinianum// Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 23 – AB, 1353. – Paris, 1847, I.7, I.9.

[326] Hieronymus. Adversus Jovinianum// Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 23 – AB, 1353. – Paris, 1847, I.13.

два добра, второе из которых лучше»[327]. Эту же позицию богослов отстаивает в труде «De sancta virginiate», в котором утверждает, что плохо для девственников относиться к браку, как к злу.

Контраст между точками зрениями блаженных Августина и Иеронима не может вызывать сомнения: если для первого брак – это меньшее из двух добрых дел, то для второго – меньшее из двух злых дел. В фрагменте из труда «О святом девстве» блаж. Августин дает ответ на вопрос о том, чем обусловлена подобная позиция ап. Павла относительно проблемы брака. Чтобы лучше и понятнее отразить демаркационную линию между августиновским и иеронимовским учением о браке, приведем этот фрагмент в полном объеме. «С тех пор, как люди побуждают себя стремиться к такому великолепному дару, не по причине только общественного мнения, но из-за авторитета Божественного Писания, мы должны (вести себя) осторожно и благовоспитанно, так чтобы никто бы ни подумал, что Божественное Писание содержит ложь. Те, кто убедил бы святых дев утверждать, что жизненный путь, предполагающий заключение брака, порочен, в действительности, скорее обескураживают их нежели, чем вдохновляют. Ибо, как они могут быть уверены, что тексты о том, что отец «не выдающий (девицу замуж – П. О.) поступает лучше», (1Кор.7:38) истинен и если они так дума-

---

[327] Augustinus. De bono coniugali // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum / ed. J. Zycha – Vol. 41 – Salzburg, 1900, 41.198.

ют, то, как быть с тем, что написано непосредственно перед этим? «Посему выдающий замуж свою девицу поступает хорошо» (1Кор.7:38), – этот текст не истинен? Но если они верят, что Писание без сомнений (право), когда оно говорит о добре брака, они… поспешат с энтузиазмом и уверенностью (приобщиться) к тому, что Оно говорит об их собственном превосходящем добре».[328] Августиновская позиция об истинности апостольского учения отсылает нас к более ранней дискуссии с блаж. Иеронимом по поводу толкования второй главы послания ап. Павла к Галатам, в связи с тем, что блаж. Августин сформулировал свою точку зрения на брак и девство около 403 года от Р. Х. А в 395 году блаж. Августин выступил в письме с критикой иеронимовского толкования Библии и комментариев к ней. Они продолжали переписку по этому вопросу в течении последующих десяти лет. Сущностная разница их позиций состоит в следующем: если Иероним полагал, что апостолы могут лгать, «фабриковать» какие-либо идеи[329], то Августин считает не допустимым такую позицию.

Проповедь № 162 на 2 главу послания к Галатам явно

---

[328] Augustinus. De sancta virginiate // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum / ed. J. Zycha – Vol. 41 – Salzburg, 1900, 41.255)

[329] См.: Hieronymus. Adversus Jovinianum// Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 23 – AB, 1353. – Paris, 1847, I.34 В этом послании Иероним эксплицитно защищает «ложные» суждения ап. Павла. Он предположил, что утверждение ап. Павла о том, что епископ должен быть мужем одной жены, не было истинным выражением апостольского учения о священстве.

связывает толкование стихов 28 и 38 седьмой главы послания к Коринфянам с вопросом о допустимости лжи из уст апостолов.[330] Блаженный Августин подчеркивает невозможность допустить то, что апостолы могут лгать. Признание ложности учения апостола Павла о браке является неприемлемой для христианского сознания и благочестивого отношения к боговдухновенности Писания.

Вывод по главе

1. Как и все святые отцы эпохи золотого века латинской патристики, Августин выделяет два вида любви: небесную любовь (caritas) и любовь земную (cupiditas). Пути первой любви нужно следовать, второй – избегать.

2. Учение о Божественной Любви Августина Аврелия находится в глубокой связи с учение о любви великих каппадокийцев, и, в целом, с православным вероучением, что создает почву для интенсивного ведущего к единству диалога православной Церкви с католиками.

3. Исихазм не был чужд богословию Августина Аврелия, что было показано на примере учения об исихии каритативной любви. В молитвенной тишине, в творческом покое живет каритативная любовь. В молчании, в исихии раскрывается слово, которое тождественно любви.

---

[330] См.: Augustinus. Sermones// Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 38 – AB, 1353. – Paris, 1847. – Sermon 162, p.14.

4. Изучение произведений Августина в латинских оригиналах позволило осуществить реконструкцию его учения о каритативной любви (caritas) и прийти к выводу о тождественности морфологии смыслов каритативной любви (caritas) и любви как агапэ (ἀγάπη).

5. Итак, учение блаженного Августина «как губка» впитало в себя смысл любви. Любовь проходит «красной нитью» сквозь все элементы «системы» блаженного Августина: триадологию, антропологию, учение о браке и девстве и др. Все христианство рассматривается Августином сквозь призму любви[331]. С любви начинается и ею же заканчивается богословие блаженного Августина.

---

[331] А. Нигрен так же подчеркивает этот агапо-центризм августиновского богословия. Мы согласны с А. Нигреном по этому вопросу. Он выражает свою позицию в следующих словах: «Августин пытается подвести христианство как целое под аспект любви. Христианство для него – это чистая и простая религия любви».(Nygren. A. Agape and Eros/ tr., Walson P.S. New York. 1953. P. 452)

Глава 3. Учение о любви блаженного Иеронима Стридонского

Блаженный Иероним, наряду с такими столпами западной богословской мысли, как свт. Амвросий Медиоланский и блаженный Августин, является ярким представителем латинской патристики, находящейся в русле развития богословия IV–V вв. В отличие от учения блаж. Августина, учение о любви получило в трудах блаженного Иеронима большее развитие[332].

В своих рассуждениях о любви блаженный Иероним основывается, прежде всего, на Евангелии и посланиях ап. Павла. Например, евангельская идея о том, что кому больше прощено грехов, тот больше любит, выражена им в следующей сентенции. «Петра, трижды отрекшегося возвратили в прежнее достоинство горькие слезы. Кому больше отпус-

---

[332] На наш взгляд, это связано с особенностями личного жизненного пути, который прошел блаженный Иероним. В отличие от блаженного Августина, крестившегося уже в зрелом возрасте, блаж. Иероним, происходивший из христианской семьи, начал учиться любить Вечный город и Царство Небесное уже с того дня, когда он, будучи ребенком, в первый раз в жизни после длительного путешествия из Стридона пришел в Рим для обучения. См.: A Monument to St. Jerome. Essays on some aspects of his life, works and influence / Ed. F. X. Murphy. N. Y., 1952. P.207. См. так же: Jerome of Stridon. His Life, Writings and Legacy / Ed. A. Cain, J. Lössl. Cornwall, G.B., 2009. Принял крещение блаж. Иероним намного раньше блаж. Августина в возрасте 20 лет.

кается, больше любит.»[333] В Евангельском учении о любви блаж. Иероним подчеркивает и актуализирует в сознании эсхатологические моменты. Он констатирует, что ослабление любви в последние времена произойдет вследствие усиления «любви» к миру и беззаконий. Итак, евангельское слово является главным источником богословских взглядов Иеронима Стридонского. Кроме новозаветного боговдухновенного текста, на учение блаженного Иеронима повлияло богословие Оригена. Методологический континуитет выразился в том, что Иероним заимствует для экзегезы аллегорический метод Оригена[334].

§ 1. Каритативная любовь к Богу и любовь к миру

Центральным понятием учения о любви для блаженного Иеронима, как и для всей латинской патристики, является каритативная любовь. Блаженный Иероним, находясь в русле патристической традиции, говорил о подчеркиваемой

---

[333] Hieronymus. Epistulae 1-70//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.54 – Toronto, 1866. – Epistulae 10, p. 40.Petrum ter negantem amarae in locum suum restituere lacrimae. Cui plus dimittitur, plus amat.

[334] МакДермотт пишет по этому поводу: «Иероним уже основывает свою Библейскую экзегезу на комментариях Оригена, которые подчеркивают аллегорическую интерпретацию… Он восхищался ученостью Оригена и защищал его». (McDermott W. C. St. Jerome and the Pagan Greek Literature // Vigiliae Christianae. Vol. 36 № 4 (1982). P. 373)

многими святыми отцами бинарной оппозиции: «любовь к миру – любовь к Богу», о превосходстве девства над супружеской жизнью, и призывал человека отказаться от мирской, суетной жизни и воспитывать в себе любовь к Богу, то есть каритативную любовь. Как и свт. Амвросий Медиоланский, блаж. Иероним Стридонский помимо понятия «каритативная любовь» (caritas), использует как синонимичное понятия «благочестивая любовь» (pietas) и «духовная любовь» (spiritus amor).

Античная философия в лице Сократа и Платона оказала лишь опосредованное латинской классикой влияние на мышление Иеронима[335]. «Если бы все мы вспомнили, – возглашает святой отец, – выражения Сократа: я знаю только то, что ничего не знаю, и другого философа (как полагают, Хилона): познай самого себя! Не многословная глупость, а святая простота всегда уважалась мною. О подражании ей гово-

---

[335] Для обоснования этого утверждения, сделаем ссылку на сентенцию Х. Хагендахла о том, что знание блаженным Иеронимом учений греческих философов происходит не от их оригинальных работ на греческом языке, а опосредованно латинскими переводами их произведений, выполненными Цицероном, Сенекой и другими латинскими классиками. См.: Hagendahl H. Jerome and the Latin Classics // Vigiliae Christianae 28 (1974). P.223. Иероним действительно был начитан в языческой литературе. Довольно банальный вывод делает МакДермотт о том, что знание блаженным Иеронимом латинского и греческого языка и чтение Цицерона способствовали чтению им языческой литературы и греческих философов Платона, Демосфена и др. Этот вывод не дает нам говорить о каком-либо серьезном влиянии этих языческих авторов на богословие блаж. Иеронима. (См.: McDermott W. C. St. Jerome and the Pagan Greek Literature // Vigiliae Christianae. Vol. 36 № 4 (1982). P. 380)

рят в проповеди апостолы, чтобы мы лучше подражали ей в реальной жизни»[336] Ссылаясь на Сократа, блаженный Иероним основывается на словах апостола, что говорит о том, что знание философии может сочетаться со святой простотой в жизни истинно мудрого человека. По мнению блаж. Иеронима, «исследование любви представлено в трудах Платона» [337].

Отвергая платонические, как и другие языческие заблуждения, блаженный Иероним дает соответствующее патристической и новозаветной традиции определение любви: «Любовь есть мать всех добродетелей и крепка подобно канату, втрое сплетенному (Еккл. 4, 12), как говорит апостол: *вера, надежда, любовь* (1 Кор. 13, 13) Веруем, надеемся и, таким образом, в качестве результата веры и надежды объединяемся связями любви.»[338] Любовь является не просто одним из душевных движений, а квинтэссенцией всех христианских добродетелей. Мудрость и истина – это два достойнейших ее

---

[336] Hieronymus. Epistulae 1-70//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.54 – Toronto, 1866, Epistulae LVII, p. 525–526.Atque utinam Socraticum illud haberemus: 'scio, quod nescio' et alterius sapientis: 'te ipsum intellege'! —, venerationi mihi semper fuit non verbosa rusticitas, sed sancta simplicitas: qui in sermone imitari se dicit apostolos, prius imitetur in vita.

[337] Hieronymus. Adversus Jovinianum// Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 23 – AB, 1353. – Paris, 1847, p. 293.

[338] amoris insectatio apud Platonem (in Phaedro) exposita est.Hieronymus. Epistulae//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.55 – Toronto, 1866, Ad Theophilum, p. 118.cunctarum uirtutum mater est caritas et quasi spartum triplex apostolica sententia roboratur dicentis: fides, spes, caritas. credimus et speramus; atque ita per fidem et spem dilectionis uinculo eopulamur.

предмета. Она, как губка, впитывает в себя все то лучше, что есть в жизни и поведении человека. «Любовь Христова, – пишет блаженный, – есть мудрость, чистота, терпение и правда и прочие добродетели»[339]. Намного хуже и опаснее для мудрого потерять любовь, как высшую ценность, нежели чем потерять имение и детей, что показано блаженным Иеронимом на примере праведного Иова, который, потеряв все внешнее, сохранил внутреннюю крепость любви и верности Богу, за что был вознагражден во много раз большими богатствами[340]. Другим примером, который приводят представители восточной патристики, является любовь ап. Павла к Богу, характер которой таков, что «ни страх смерти, ни надежда жизни, ни гонение, ни голод, ни нагота, ни опасность, ни меч не могут отлучить его от любви»[341]. Любовь к Богу должна быть сильна как смерть[342], то есть в такой степени, чтобы че-

---

[339] Hieronymus. Epistulae//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.55 – Toronto, 1866, Ad Theophilum, p. 346.

[340] См.: Hieronymus. Epistulae//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.55 – Toronto, 1866, Ad Theophilum, p. 103.

[341] Hieronymus. Epistulae//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.55 – Toronto, 1866, Ad Theophilum, p. 203.

[342] Проф. Светлов Р.В. полагает, что выражение «крепка как смерть любовь» относится к Марии Магдалине, предавшей всю свою жизнь Христу и ставшей равноапостольной. «Это изречение как раз подходит для восхваления святой Марии Магдалины, возлюбившей Христа великой любовью, о которой столько писали святые евангелисты, что слава о ней распространилась по всему христианскому миру, и так далеко, как это редко бывает. И хотя многие ее достоинства и добродетели заслуживают прославления, но горячая и великая любовь ко Христу горела в ней с такой неизреченной силой и так в ней действовала, что именно эту

ловек мог без колебаний отдать свою жизнь за Христа. «Будь верен до смерти, и дам тебе венец жизни.» (Откр.2:10)

Таким образом, крепость любви, ее неразрушимость является одним из главных ее качеств. Человек не может жить без любви – этот факт не оспаривает блаженный Иероним[343]. Однако вся проблема состоит в том, к кому или чему привязан человеческий ум: к плотским, греховным отношениям или к Богу.

Качества любви, выявленные нами в результате герменевтического анализа текста творений блаженного Иеронима, отличаются не только от качеств любви по учению свт. Иоанна Златоуста и каппадокийцев, но и от качеств любви в богословии свт. Амвросия Медиоланского. К ним относятся следующие качества.

1. Несравнимость любви. Любовь, как вне-положенная временному бытию, не может быть поставлена в одном ряду с изменчивыми вещами. «Любовь не сравнима ни с чем. Любовь цены не имеет»[344].

любовь и ее действие по всей справедливости можно сравнить с непреклонной смертью. Оттого и может быть сказано о ней: «Сильна, как смерть, любовь»». Светлов, Р.В. Искусство любви: От философии до техники / Р.В. Светлов. – СПб., 2002. – С. 210

[343] См.: Hieronymus. Epistulae 1-70//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.54 – Toronto, 1866, Ad Eustochium, p. 166.

[344] Hieronymus. Epistulae 1-70//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.54 – Toronto, 1866, Ad Rufinum, p. 18.Caritas non potest comparari; dilectio pretium non habet; amicitia, quae desinere potest, vera numquam fuit. Эта идея характерна и для современных афонских старцев. Например, Паисий Святого-

2. Дружеская любовь трансцендентна по отношению к времени и пространству. «Хотя отсутствую телом, однако, присутствую любовью (amore) и духом, усердно молясь, да не прервет расстояние времени или (отдаленность) места рождающуюся дружбу, скрепленную союзом Христовым»[345].

3. Любовь упорядочена. Она не зависит от того, любит ли любимый любящего или нет. Существует иерархия объектов любви, которая утверждена в жизни праведных людей и нарушается у тех, кто ведет беспорядочную жизнь. «У многих (людей) любовь не имеет упорядоченности: они любят, во вторую очередь то, к чему им следует питать любовь в первую очередь… и, таким образом, иерархия любви у очень многих искажена. Любовь же праведников иерархична»[346]. Итак, сам термин «иерархия[347]» является святоотеческим, и

рец пишет: «Никто не может постичь, как Бог любит человека! Его любовь ни с чем не сравнима! Она не имеет границ! Она так велика, что если человек почувствует хоть малую её часть, его сердце не выдерживает, растворяется, потому что сделано из глины.» Паисий Святогорец. Слова. Том V. Страсти и добродетели [Электронный ресурс] – Режим доступа: URL: http://azbyka.ru/otechnik/?Paisij_Svjatogorets/strasti-i-dobrodeteli-slova-tom5=8_1 – (дата обращения: 11.02.14)

[345] Hieronymus. Epistulae 1-70//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.54 – Toronto, 1866, Ad Florentinim, p. 21.Etsi corpore absens, amore et spiritu venio inpendio exposcens, ne nascentes amicitias, quae Christi glutino cohaeserunt, aut temporis aut locorum magnitudo divellat.

[346] Hieronymus. Interpretatio Homiliarum Duarum Origenis In Canticum Canticorum // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 23 – AB, 1353. – Paris, 1847. – p.165

[347] Иера́рхия (от др. – греч. ἱεραρχία, из ἱερός «священный» и ἀρχή «правле-

иерархия объектов любви – это отражение той духовной реальности, о которой писали западные святые отцы IV–V вв. Иерархичность, упорядоченность любви предполагает, что Бог твердо находится на первом месте в ценностной иерархии любви человека. Любовь устойчива в ситуации не-любви и стремится возжечь или вновь возродить в любимом любовь. «Но ты… не питал любви ко мне в той же степени, в какой я (любил) тебя. Отверженная любовь сотворила то, что только была в состоянии (сделать). Кого (она) не была в состоянии удержать, того (отсутствующего) сейчас пытается вернуть»[348]. Но в отличие от представителей восточной патристики, блаженный Иероним полагает, что невзаимная любовь может пребывать в гневе и упрекать любимого[349].

4. Любовь бесстрашна, послушна Богу и теоцентрична. Евангельская идея о несовместимости любви и страха получает развитие и новую интерпретацию в сентенции Блаженного Иеронима. «Любящий соблюдает поведанное не потому, что его побуждает страх наказания, или желание награды, но потому, что повелеваемое Богом само в себе есть

ние») – порядок подчинённости низших звеньев высшим

[348] Hieronymus. Epistulae 1-70//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.54 – Toronto, 1866, Ad heliodorum monachum, p. 45.Ed audire nolebas, quia similiter non amabas. Quod unum potuit, spreta caritas fecit. Quem praesentem retinere non valuit, nunc quaerit absentem.

[349] См.: Hieronymus. Epistulae 1-70//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.54 – Toronto, 1866, Ad heliodorum monachum, p. 46.

для него высочайшее благо.»[350] Бог – Абсолютная Самоценность, поэтому все, сказанное Им, также является основой всех ценностей[351] самоценностью, не нуждающееся в дополнительных легитимации и стимулировании. «Бог сказал в любви – я сделал по любви», – таков образец поведения для человека, обладающего каритативной любовью.

5. Любовь правдива. Человек может получить от Бога дар любви к правде. На голову человека, о котором говорит Исайя (Ис. 11, 1), «нанесен елей радости…, как бы в освящении (елеем) собирающийся приобрести дар любви и отвращение к неправде»[352].

6. Любовь молитвенна. Блаженный Иероним призывает к непрекращающейся молитве, которую называет любовью. «Читаешь ли, пишешь ли, бодрствуешь, или спишь, пусть всегда трубою в ушах у тебя звучит любовь»[353].

---

[350] Hieronymus. Epistulae 1-70//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.54 – Toronto, 1866, Ad Damasum, p. 142.

[351] Эту идею развивает русский религиозный философ Н.О. Лосский в книге «Ценность и Бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей». В Боге «совмещаются все положительные ценности» и в Нем «нет разделения на ценность и бытие». См.: Лосский Н.О. Ценность и Бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей//Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М. 1994, с. 277.

[352] Hieronymus. Epistulae 1-70//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.54 – Toronto, 1866, Ad Damasum, p. 632.

[353] Hieronymus. Epistulae 1-70//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.54 – Toronto, 1866, Ad Pammachium de dormitione paulinak, p. 650.Sive leges sive scribes sive vigilabis sive dormies, lesu amor tibi semper bucina in auribus sonet, hic lituus excitet animam tuam, hoc amore furibundus quaere in lectulo.Фактически к этому же призывает движение исихазма, утверждающее, что любовь – это дар,

7. Любовь страдающая. Любовь сопряжена со страданиями, поскольку как отец, любя, наказывает детей, так и Бог вразумляет тех, кого любит.[354] Ярким примером перенесения страдания по любви к Богу является праведный Иов. Однако любовь делает страдания легко переносимыми, что видно на многочисленных примерах христианских мучеников.

8. Любовь свята и праведна. Любовь – это неотъемлемая сущность святости. Святость, как и благодать Духа Святого, стяжается человеком, искренне стремящимся к праведности. Христос любит тех, кто хочет исправиться и им подает спасение и жизнь. Святая любовь терпима к недостаткам ближних[355], но не терпима к своим недостаткам. Она мягка в отношении к порокам ближних, но жестка и непримирима в отношении к порокам собственной души. Степень блаженства праведников в Царстве вечном зависит от меры их любви. «Кто меньше любит и кому меньше оставля-

---

выступающий как результат постоянного, непрестанного произнесения Иисусовой молитвы. Современный старец Иосиф Исихаст так определяет сущность умного делания: «Делание умной молитвы заключается в понуждении себя произносить все время молитву устами, непрестанно». (Иосиф Исихаст. Выражение монашеского опыта. Сергиев посад. 2006, с. 23.

[354] Hieronymus. Epistulae 1-70//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.54 – Toronto, 1866, Ad Castricianum, p. 650.Non erudit pater nisi, quem amat; non corripit magister discipulum nisi eum, quem ardentioris cernit ingenii. Medicus, si cessaverit curare.

[355] См.: Hieronymus. Contra Vigilantium Liber Unus// Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 23 – AB, 1353. – Paris, 1847, 46, p. 368.Sanctus amor impatientiam non habet.

ется, тот, конечно, будет на низшем уровне»[356]. Очевидным свидетельством святой любви является благоухание, присущее любой добродетели, но, в большей степени, добродетели любви. Толкуя строки 37 Псалма «смердят, гноятся раны мои от безумия моего». (Пс.37:6), блаж. Иероним пишет: «добродетель благоуханна, поэтому и любовь духовных братьев сравнивается с благовонием»[357].

9. Любовь смиренна. Смиренность любви приводит к тому, что низшие любят высшего и считают себя равными по сравнению с ним. «Победить знаменитость добродетелью и быть любимым теми, кого превосходишь – дело трудное.»[358]

10. Любовь усиливающаяся. Любовь не ослабевает, а, наоборот, усиливается, если любимый впадает в грех и творит зло.

11. Любовь врачующая. Любовь обладает способностью уврачевать вражду между людьми и восстанавливать мир и дружбу. «В том месте, где есть любовь, в том же месте и толь-

---

[356] Hieronymus. Adversus Jovinianum// Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 23 – AB, 1353. – Paris, 1847, p. 344.Qui minus diligit,et minus ei dimittitur,utique in minori gradu erit.

[357] Hieronymus. Commentariorum In Isaim Prophetam Libri Duodeviginti // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 24 – AB, 1353. – Paris, 1847. p. 210.

[358] Hieronymus. Epistulae 1-70//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.54 – Toronto, 1866. – Ad Salvinam, p. 93.ministros autem eorum et uniuersum ordinem palatii, quo regalis frequentatur ambitio, sic sibi caritate sociarat, ut, qui merito inferiores erant, officiis se pares arbitrarentur. difficile factu est gloriam uirtute superare et ab his diligi, quos praecedas.

ко в том месте пусть говорят о мире…»[359]

12. Любовь нежна. Любовь обладает качеством взаимной нежности. В письме к монаху Илиодору Иероним использует понятие «caritas» для обозначения взаимной нежности. «С каким пламенным старанием я пытался организовать (совместную) жизнь с тобой в пустыне, – это знает пребывающая во взаимной нежности душа»[360].

Блаженный Иероним обращает наше внимание на том, что любовь человека должна быть испытанной[361] и не предполагает непосредственный контакт. Утвержденный в любви по смирению своему никогда не будет говорить, что он испытан в вере и любви. В личной переписке с Флоренцием блаженный Иероним фактически утверждает, что личностные отношения любви могут устанавливаться вне непосредственного контакта лицом к лицу. «Я начинаю испытывать любовь к тебе прежде личного знакомства…»[362] Итак, каче-

---

[359] Hieronymus. Epistulae//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.55 – Toronto, 1866, Ad Theophilum, p. 109.

[360] Hieronymus. Epistulae 1-70//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.54 – Toronto, 1866, Ad heliodorum monachum, p. 44.Quanto studio et amore contenderim, ut pariter in heremo moraremur. conscium mutuae caritatis pectus agnoscit.

[361] См.: Hieronymus. Apologia Adversus Libros Rufini // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 23 – AB, 1353. – Paris, 1847, p. 180.

[362] Hieronymus. Epistulae 1-70//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.54 – Toronto, 1866. Ad Florentinum de oktu amicitiae, p. 19.Quantus beatitudinis tuae rumor diversa populorum ora conpleverit, hinc poteris aestimare, quod ego te ante incipio amare, quam nosse. ut enim apostolus ait: quorundam hominum

ства любви являются теми характеристиками, по которым узнается истинная любовь.

Блаженный Иероним вводит авторскую типологию любви. Он выделяет в ней два типа:

1. Общая любовь. Отношения общей любви обусловлены происхождением всего человечества от одного первочеловека Адама. Общая любовь является естественно присущей человеку. Она может стать духовной любовью, если душа научится направлять силу естественной любви на высшие ценности, а не на плотское и поэтому худшее. При этом преображении в любви преображается душа человека. Она, преодолевая искушения, очищается от греховной скверны и болезненных страстей, которые, как раны, кровоточат и не дают душе возлюбить истинно прекрасное. Часто современные мыслители говорят о любви к истине, к мудрости, и при этом не говорят, что стяжание этой любви – это тяжелый процесс борьбы с самим собой, сопряженный с болью. При этом не говорится, что истинно прекрасен и премудр только сам Христос, возлюбив которого, как можно перефразировать фразу Августина, душа возненавидит себя, то есть свой эгоизм, тщеславие, похоть и другие страсти. Слово Божье, в котором содержится истинная мудрость, записывается на скрижалях соединившегося с Христом сердца.

---

peccata manifesta sunt praecedentia ad iudicium, ita e contrario tuae dilectionis fama dispergitur, ut non tantum laudandus sit ille, qui te amat, quam scelus putetur facere ilie, qui non amat.

Итак, переход от общей, естественной к духовной любви – это духовный, аскетический процесс, это наука из наук и искусство из искусств, которое необходимо освоить каждому человеку, стремящемуся к истинной любви.

2. Духовная любовь (spiritus amor). Это любовь между братьями, прежде всего, в монашеских общинах. Блаженный обосновывает то, что христиане являются братьями тем, что у них общий Отец – Бог. По отношению к Христу христиане являются сонаследниками.

Как мы уже отмечали, Священное Писание выстраивает четкий порядок, иерархию в любви, о которой пишет и Блаженный Иероним:

1. Любовь Бога.

2. Любовь к Богу всем сердцем.

3. Любовь к ближнему как к самому себе. В любви к ближнему важнее любовь к родителям, и менее важна любовь к детям и домашним[363].

4. Любовь к врагам, которая является в этом порядке низшим уровнем любви, которая является в данном случае отсутствием ненависти.

Последовательно рассмотрим каждый уровень любви.

---

[363] В прочем, порядок в иерархии любви зависит от того, добрым или злым является человек, которого любят.

§ 2. Любовь Бога и Любовь к Богу

Высшая любовь, любовь Божия, раскрывается Иеронимом Стридонским через библейское понятие «души Божией». Трактуя отрывок Евангелия от Матфея (Мтф. 3:17), Иероним указывает, что «словом душа выражается полнота любви Божией»[364]. Абсолютная полнота бытия и любви и есть Бог[365]. Любовь Бога обосновывает совершение искупительного подвига Христова, начавшегося с Боговоплощения и завершившегося Воскресением и Вознесением Христа. Условием, чтобы Бог полюбил человека как сына, является принадлежность этого человека к Церкви как Телу Христову. Активно используя методы сравнения и аналогий, блаженный Иероним обосновывает свою позицию на основании Нового Завета, использует анатомическую аналогию и делает следующий вывод: «члены пользуются любовью только в теле»[366]. Тело Христово есть Церковь, которую ее Глава и Жених Иисус Христос любит свято, целомудренно и непо-

---

[364] Hieronymus. Epistulae 1-70//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.54 – Toronto, 1866. Theophili episcopi paschalis, p. 162.

[365] Понятия абсолютной полноты бытия ввел отец знаменитого богослова В.Н. Лосского Николай Лосский. См.: Лосский Н.О. Ценность и Бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей//Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М. 1994.

[366] Hieronymus. Adversus Jovinianum// Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 23 – AB, 1353. – Paris, 1847, p. 340.et membra diliguntur, scilicet in corpore.

рочно. Христос является высшим Образцом любви. Блаж. Иероним для выражения силы и величайшей жертвенности Божественной Любви неоднократно прибегает к природной аналогии: сравнивает любовь Бога к своим детям-людям и любовь орла к своим птенцам[367].

Истинная любовь тесно связана с религиозностью. Человек имеет религиозное отношение к Тому, кого любит и не религиозен, не поклоняется Богу, если не любит Его[368]. По блаженному Иерониму, как и по другим святым отцам, любовь является условием и одновременно следствием религиозной веры.

В целом, истинная любовь состоит в том, чтобы по завету Спасителя оставить «все» ради Христа, который должен стать всем для человека и в Нем заново «все» обрести. Этот удивительный духовный процесс состоит из отделения от мира и вновь обретения мира, но уже во Христе. Если человек достиг святости в единстве с Богом, его любовь не прекращается со смертью тела. Почивший святой помогает еще живущим на земле достигнуть Царства Небесного[369], в чем

---

[367] См.: Hieronymus. Commentariorum In Isaim Prophetam Libri Duodeviginti // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 24 – AB, 1353. – Paris, 1847, p. 321.

[368] См.: Hieronymus. Commentariorum Commentariorum In Jeremiam Prophetam Libri Sex // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 24 – AB, 1353. – Paris, 1847. p. 439.

[369] См.: Hieronymus. Epistulae//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.55 – Toronto, 1866. Ad Theodokam spanam de moete lucini, p. 30–31.

выражается его любовь, преодолевающая мир и саму смерть.

§ 3. Любовь к ближнему. Родительская любовь

Родительская любовь не должна затмевать собою любовь к Богу, – таков лейтмотив рассуждений Иеронима Стридонского о любви родителей[370]. Ложная любовь к родителям негативно влияет на состояние веры человека и может создать демаркационную линию между человеком и Богом. «От любви к родственникам – этого тарана, (разбивающего стены), колебающего веру, – метафорически выражается Блаженный Иероним в письме к монаху Илиодору, – следует быть укрепленным стеною Евангелия…(Лук. 8, 21. Мф. 12, 49).»[371] С одной стороны, человек должен слушаться своих родителей. Это подчеркивает блаженный Иероним, ссылаясь на любовь и послушание, оказываемое Христом Богоматери и воспитателю. «Нет похвалы в том, если вы любите друг

---

[370] При этом Блаженный Иероним считает возможным сравнение любви епископа к пастве с любовью отца к детям. «Как отец должен любить, так отец и епископ должен быть и предметом любви, а не страха.» (Hieronymus. Epistulae//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.55 – Toronto, 1866. Ad Theodokam spanam de moete lucini, p. 110.)mari enim debet parens, amari parens et episcopus, non timeri. antiqua sententia est: quem metuit quis, odit.

[371] Hieronymus. Epistulae 1-70//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.54 – Toronto, 1866. Ad heliodorum monachum, p. 48–49.aries iste pietatis, quo fides quatitur, is evangelii retundendus est muro.

друга – так характеризует любовь «отцов и детей» блаженный Иероним, – но есть преступление в том, что вы друг друга ненавидите. Господь Иисус повиновался родителям своим (Лук. 2), почитал матерь, для которой сам был Отцом»[372]. С другой стороны, родительская любовь никогда не может иметь большее значение, чем каритативная любовь к Богу. Родитель, ставший на место Бога, превращается в идола, а служащий этому идолу – в зверя, подобного дочери Иродиады, послушной своей матери (Мтф. 14: 6–12.).

Любовь родителей к детям и детей к родителям сопряжена с имущественными отношениями. Выполнение заповеди о почитании родителей и о любви родителей к детям означает по факту оказание родственникам имущественных и финансовых дотаций[373]. Именно это имеет в виду Иероним Стридонский, когда пишет, что вдова «не должна оставлять детей своих в бедности, но должна одинаково любить их»[374].

Если человек действительно любит Христа, действительно отвергает всецело себя ради служения Ему, принимая монашество, отвергает мир, он не может не быть жестоким к

---

[372] См.: Hieronymus. Epistulae 1-70//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.54 – Toronto, 1866. Ad heliodorum monachum, p. 51.

[373] Отметим здесь также, что любовь к деньгам и любовь к Богу несовместимы. Блаженный Иероним пишет: «любящий деньги не может любить Бога.» (Hieronymus. Epistulae 1-70//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.54 – Toronto, 1866. Ad heliodorum monachum, p. 56)

[374] Hieronymus. Epistulae 1-70//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.54 – Toronto, 1866. Ad heliodorum monachum, p. 34.

родителям, что важно по причине любви к ним. Если родители препятствуют выбору монашества таким человеком, то он, как прямо указывает Блаженный Иероним, должен себя вести следующим образом: «пусть отец упадет, (перекрывая) вход в дом, ты шагни через седого отца и с бесслезными глазами взлети к крестному знамени. Один метод явить родственную любовь – (это) проявить жестокость в данном случае»[375]. Откуда такая жестокость? Неужели, чтобы полюбить Христа, нужно возненавидеть родственников? Конечно, нет. Наоборот, человек, угодивший Богу, вернувшийся на Родину, которая есть Царство Небесное, получает небесное гражданство и является ходатаем перед Богом за своих родных. «В этом случае своим отцу и матери ты добьешься (получить) право этого же (небесного) гражданства»[376]. При этом Иероним Стридонский указывает, что любовь сына к отцу является образцом для любви монаха к своему игумену.

Высшая степень родительской любви состоит в том, чтобы святые родители учили детей искусству святости и для этого на время отстраняли от себя. Кажущаяся жестокость в словах Христа «мать моя и братия моя сии суть, иже исполняют волю Отца моего (Мтф. 12, 50 и Мк. 3, 35) есть высшая

---

[375] Hieronymus. Epistulae 1-70//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.54 – Toronto, 1866. Ad heliodorum monachum, p. 43..

[376] Hieronymus. Epistulae 1-70//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.54 – Toronto, 1866, Ad heliodorum monachum, p. 47.tunc et parentibus tuis eiusdem civitatis ius petes.

любовь. В связи с этим богослов пишет: «что в такой степени любвеобильно, как сохранение сына святым для святой матери? И она желает тебе жить и не видеть тебя до времени, чтобы всегда видеть со Христом»[377].

Таким образом, кажущаяся напряженность между родительской любовью и каритативной любовью к Богу разрешается Иеронимом Стридонским тем, что либо родительская любовь достигает уровня каритативной любви ко Христу, либо любовью к Богу преодолевается любовь родителей к детям, либо между ними устанавливаются отношения жесткой иерархии. Любовь к Богу важнее любви к родителям. «Воздадим родителям должное им, как родителям; если, однако, они живы, то (пусть) славу свою полагают в том, что дети предпочли им служение Господу»[378].

Большое значение блаженный придает любви к уже почившим. «Он (умерший – О. П.) должен быть вожделенным для тебя как отсутствующий, а не как умерший; чтобы казалось, что ты ожидаешь, а не потерял его.»[379] В данных словах выражено общехристианское отношение к смерти как успе-

---

[377] Hieronymus. Epistulae//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.55 – Toronto, 1866, A*d Rusticum*, p. 61.

[378] Hieronymus. Epistulae 1-70//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.54 – Toronto, 1866, Ad Fabiolam, p.592.reddamus parentibus, quae parentum sunt; si tamen uiuunt, si seruientes deo filios suos praeferri sibi gloriantur.

[379] Hieronymus. Epistulae 1-70//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.54 – Toronto, 1866. Ad Heliodokum epitaphium nepotiani, p.568.desiderandus tibi est quasi absens, non quasi mortuus, ut illum expectare, non amisisse videaris.

нию, длительному сну, к любви, как способной соединять любящих: умершего человека с еще живущим на земле.

§ 4. Любовь как филия или дружеская любовь

Дружбу блаженный Иероним рассматривает именно как любовь, а не просто как межчеловеческое отношение. Соответственно дружба, как и любая другая любовь, обладает предикатом вечности. Истинная каритативная дружеская любовь не имеет конца. «Дружеская любовь, которая может прекратить свое существование, никогда не была подлинной»[380] Соответственно, дружба есть любовь, имеющая свою специфику, но она не есть «форма любви», а есть единая любовь. Именно этот акцент на единстве в любви «красной нитью» проходит через все содержание святоотеческих трудов.

Сила взаимной дружеской любви не меньше, чем сила естественного соединения, которой связываются родственники. В начале письма к трем друзьям Хромацию, Иовиниану и Евсевию богослов обосновывает три имя в заглавии: «Не должен я писать Вам письма по одиночке, когда вы так любите друг друга, что вас троих столько же связывает вза-

---

[380] Hieronymus. Epistulae 1-70//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.54 – Toronto, 1866. Ad rufinum, p.18.amicitia, quae desinere potest, vera numquam fuit.

имная любовь, сколько двоих из вас соединила природа»[381]. Эта же идея выражена в шестом томе творений богослова, где в Толковании на книгу Экклезиаст[382] он устанавливает отношения зависимости между числом любящих и силой их любви. Сила любви будет расти, если трое соединенных любовью друзей поддерживают друг друга. Если же великим другом человека является Христос, то такой человек, по словам ап. Павла[383], может все. Если же отношения дружбы разрываются, значит, дружбы собственно не было, а была очередная подмена, иллюзия истинных дружеских отношений, поддерживаемая искусственно одной или обеими сторонами.

Важное значение богослов придает расположению друзей друг к другу, поскольку оно производится любовью. «В друзьях ценится не воля, а расположение; первая проявляется часто врагами, последнее производится одной любовью» [384].

Те формы любви, которые не имеют вышерассмотренных

---

[381] Hieronymus. Epistulae 1-70//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.54 – Toronto, 1866. Ad Chromatium, Iouinum, Eusebium, p. 26.Non debet charta dividere, quos amor mutuus copulavit, nec per singulos officia mei sunt partienda sermonis, cum sic invicem vos ametis, ut non minus tres caritas iungat, quam duos natura sociavit.

[382] См.: Hieronymus. Adversus Jovinianum// Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 23 – AB, 1353. – Paris, 1847, p. 1100.

[383] Все могу в укрепляющем меня Иисусе Христе.(Фил.4:13)

[384] Hieronymus. Epistulae 1-70//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.54 – Toronto, 1866. – Ad Castricianum, p. 675.In amicis enim non res quaeritur, sed voluntas, quia alterum ab inimicis saepe praebetur, alterum sola caritas tribuit.

качеств, являются искаженными и нуждаются в врачевании. К ним блаженный Иероним относит страстную любовь супругов, плотскую любовь и женскую любовь.

§ 5. Любовь к врагам

Отдельно следует рассмотреть взгляды блаженного Иеронима на Евангельский призыв любить врагов. Любовь к врагам не может быть такой же, как любовь к родственникам или друзьям. Евангелие учит, «чтобы я любил врагов и молился за гонящих. Но разве не заповедано, чтобы я любил их также как ближних, родственников и друзей, так что между врагом и другом не должно быть никакого различия?… Побежденный благодеяниями и охваченный теплотою любви»[385] враг перестает быть врагом и становится другом. Итак, блаженный Иероним учит делать добро врагам, «согревать» их ожесточенные сердца теплотой каритативной любви, которая может в действительности врага превратить в друга, как и похотливого в целомудренного.

§ 6. Плотская любовь

Половая, ложная «любовь» для блаженного Иеронима есть служение идолам. Того, кто посылает эту «лю-

---

[385] Hieronymus. Dialogus Adversus Pelagianos // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 23 – AB, 1353. – Paris, 1847, p. 250.

бовь» (carnis amor), он называет «демоном любви». По учению античных философов Аристотеля, Плутарха и Сенеки, на которых он ссылается, «это – порок постыдный и решительно несогласный со здравым смыслом»[386]. Похоть безумна и безрассудна. В духе христианской традиции Блаженный Иероним призывает обуздывать плотское вожделение «большею любовью ко Христу».[387] Плотская «любовь» имеет одно отличительное свойство, о котором упоминает блаженный Иероним – способность под воздействием диавола быстро переходить в жестокость[388]. Плотская любовь, имеющая начало в диаволе, прямо противоположна духовной любви (spiritus amor), которая происходит от Бога. Условием приобщения к духовной любви является непривязанность души ни к чему земному. Отсутствие «любви» к мирскому, временному и скоро приходящему дает возможность человеку соединиться духовной любовью с вечным и неизменным. В этом смысле духовная любовь (spiritus amor) – это связь с вечностью и вечными ценностями.

Главным методом ослабления плотской похоти является

---

[386] Hieronymus. Adversus Jovinianum// Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 23 – AB, 1353. – Paris, 1847. – P. 293.Amor formae,rationis oblivio est, et insaniae proximus

[387] Hieronymus. Epistulae 1-70//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.54 – Toronto, 1866. – Ad Salvinam, p. 99.

[388] См.: Hieronymus. Interpretatio Libri Dydimi De Spiritu Sancto // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 23 – AB, 1353. – Paris, 1847, p. 79.

пост, цель которого состоит в том, чтобы на животном, которое есть в каждом человеке, могла «восседать» благодать Святого Духа.

Нельзя не упомянуть, что учение о плотской «любви» тесно связано с учением о плоти как таковой, которое развивается блаженным Иеронимом в полемике с Оригеном и оригенизмом, отрицавшим воскрешение во плоти[389]. Православных, то есть тех, кто любит плоть, Ориген называет плотолюбцы (philosarcas) и этим вводит новый аспект в понятие плотской любви. Блаженный Иероним отвергает неправильное мнение Оригена о том, что плоть при воскресении мертвых не будет ничем отличаться от нашей плоти со всеми ее функциями. Ориген отрицает наличие у человека духовного и эфирного тела, которое на самом деле будут иметь воскресшие. Того разнообразия членов, которое присутствует сейчас у людей, как полагает блаж. Иероним, не будет после воскресения мертвых.

В христианской среде той эпохи было распространено совместное проживание мужчины и женщины, не связанных узами брака. Они называли друг друга агапэтами (pestis agapetarurum). Против этой неблагочестивой традиции, как и против двоеобрачия, восстает блаженный Иероним. «Стыдно рассказать о постыдных, не радостных, но на-

---

[389] См.: Hieronymus. Contra Joannem Hierosolytitanum Ad Pammachium Liber Unus // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 23 – AB, 1353. – Paris, 1847, p. 156.

стоящих фактах: из какого места появилась в церкви язва возлюбленных (pestis agapetarum)? Из какого места (взялось) называние жен без брачного союза? Откуда (взялся) новый вид конкубин?…»[390] Именем агапэт назывались люди, не любящие истинной каритативной любовью, а пребывающие в порочной половой любви, как выражается Блаженный Иероним, в телесном общении. Он обличает таких людей и этим выступает против ложной половой «любви», которая столь распространена в современном обществе.

Крайне негативно святой отец относится к так называемой «женской любви», которая является разновидностью половой «любви». Для обоснования своей позиции он приводит отрывок из книги Притчей[391]. Женская любовь всегда ненасытна. Она после ослабления снова усиливается и после удовлетворения опять бывает голодна.[392] Приводя буквальное толкование книги Экклезиаст, блаженный Иероним считает обоснованным суждение Соломона о том, что «первое место в нечестии, глупости, заблуждении, безумии» занима-

---

[390] Hieronymus. Epistulae 1-70//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.54 – Toronto, 1866. Ad Eustochium, p. 161–162.Pudet dicere, pro nefas! triste, sed verum est: unde in ecclesias agapetarum pestis introiit? unde sine nuptiis aliud nomen uxorum? immo unde novum concubinarum genus?

[391] См.: «У ненасытимости две дочери: "давай, давай!" Вот три ненасытимых, и четыре, которые не скажут: "довольно! Преисподняя и утроба бесплодная, земля, которая не насыщается водою, и огонь, который не говорит: "довольно!» (Прит.30:15–16)

[392] См.: Hieronymus. Adversus Jovinianum// Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 23 – AB, 1353. – Paris, 1847. – p.261.

ет женщина и «голова всех (злых) бед – женщина, поскольку и смерть появилась в мире посредством нее, и драгоценные мужские души она захватывает…»[393] Кто из мужчин будет являться преподобным и добрым пред Богом, тот сбежит от женщины. По блаж. Иерониму, женщина – сосуд порока и греха, источник несчастий, страданий, как душевных и телесных, главная причина разврата, пьянства, убийства и самоубийства. «Не будем думать, – далее отмечает блаженный Иероним, – что Соломон без основания высказал такой приговор о женском поле: он говорит, что испытал…»[394] Приводя духовное толкование данного отрывка Библии, богослов сравнивает женщину с великим грехом и нечестием, диаволом, идолопоклонством, и, наконец, с церковью еретиков, ушедших в духовный блуд[395].

Супружеская, по сути, также плотская, «любовь», как сопряженная с быстро исчезающими чувственными удовольствиями, кончается закономерно смертью. Мужчина, вступающий в брак, заранее не сможет узнать, какая у него будет

---

[393] Hieronymus. Commentaries in Ecclesiasten// Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 23 – AB, 1353. – Paris, 1847. – p.1125.Et dicit se omnium malorum caput mulierem reperisse: quia et per illam mors in orbem terrarum introivit, et pretiosas animas virorum capit.

[394] Hieronymus. Commentaries in Ecclesiasten// Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 23 – AB, 1353. – Paris, 1847 – p.1125.Non putenuis tenere hanc Solomonem de genere mulierum protulisse sententiam; quod expertus est, loquitur.

[395] См.: Hieronymus. Commentaries in Ecclesiasten// Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 23 – AB, 1353. – Paris, 1847. – p.1125.

жена: если она будет ненавидима, то он не сможет ее терпеть, а если любима, то эта «любовь» сравнивается в книге Притчей с адом, высохшей землею и пожаром[396]. Одним словом, плотская «любовь», «любовь» к женскому полу, даже в браке – ад. Приговор Блаженного Иеронима, как и ап. Павла, супружеству строг: «*Смертию умреши.* Таков конец супружества». И тут же он добавляет: «а моя цель там, где ни женятся, ни посягают».[397] Истинное же супружество богослов заключает с мудростью: он следует по пути мудрости и приобретает истинную вечную жизнь. К этому призывает Слово Божие: «возлюби ее (мудрость – П. О.), и она сохранит тебя; обними ее и она оградит тебя» (Притч. 4, 8).

Если каритативная духовная любовь не зависит от динамики возраста человека, плотская любовь сильно зависит от этого фактора. Чем старее человек, тем слабее становятся плотские желания, и вместо похотливой «любви» возникает ненависть.

Как искоренить плотские грехи? Как победить плотскую страсть? Существует несколько методов достижения победы над похотью:

---

[396] См.: Hieronymus. Adversus Jovinianum// Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 23 – AB, 1353. – Paris, 1847. – p.261.Sanguisuga diabolua est, diaboli filiae sunt dilectione dilectae. quae satiari interfectorum cruore non possunt: infernus et amor mulieris, et terra arens, el exaestuans.

[397] Hieronymus. Epistulae 1-70//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.54 – Toronto, 1866. Ad Eustochium, p. 167.et ad extremum 'morte morieris finis iste coniugii: meum propositum sine sexu est.

1. Любовь к знанию Слова Божия и его исполнению помогает человеку побороть плотскую похоть. «Возлюби знание Писаний, и ты не будешь любить плотских пороков»[398].

2. Духовная любовь к добродетелям. Цицероновский принцип «клин клином вышибает» не является эффективным, поскольку он лечит «порок пороком и грех грехом, а мы должны побеждать пороки любовью к добродетелям»[399]. Находясь, на наш взгляд, под влиянием Оригена, мудрый святой отец, пишет: «Любовь плотская побеждается любовью духовною. Одно желание погашается другим. Насколько уменьшается здесь, настолько возрастает там»[400]. Любовь плотская и любовь каритативная, духовная находится на двух чашах весов. Если одна растет, другая гаснет, и наоборот.

Отвергая плотскую «любовь», блаженный Иероним отвергает «плотское» толкование книги «Песнь Песней». Эту книгу блаженный Иероним, как и другие святые отцы, трактует в контексте отношений души (невесты) с Богом (женихом)[401]. Она посвящена тем, кто стремится к Небесному

---

[398] Hieronymus. Epistulae//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.55 – Toronto, 1866, *ad Rusticum*, p. 66.

[399] Hieronymus. Epistulae//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.55 – Toronto, 1866, *ad Rusticum*, p. 69.

[400] Hieronymus. Epistulae 1-70//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.54 – Toronto, 1866. Ad Eustochium, p. 166.

[401] См.: Hieronymus. Adversus Jovinianum// Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 23 – AB, 1353. – Paris, 1847. – p. 263–265.

Иерусалиму, кто хочет совершенствоваться в познании Бога и быть небесным человеком Божьим. Она написана и для начинающих людей, для которых имеет значение царское достоинство написавшего книгу Соломона, так и для совершенных христиан, для которых не страх уже, а любовь является способом вразумления, ибо изгоняющая страх[402] любовь – это высшая степень страха Божия, отрицающая вразумление страхом[403]. Книга «Песнь Песней» защищает не телесный обусловленный слабостью человека брак между мужчиной и женщиной и, соответственно, плотскую, нечистую «любовь», а девство чистой души, жаждущей духовного целомудренного брака с Богом. Например, «пусть и она (душа – П. О.), – пишет Иероним, – освященная любовью, глаголет о Том, Кого она любит (то есть Господе – П. О.): введе мя царь в ложницу свою (Песн. 1,3)»[404]

Блаженный Иероним в интерпретации толкования Оригена на книгу «Песнь Песней» вводит новый ракурс рассмотрения отношений любви между небесным «Женихом» и невестой: любовь Христа к народу Израильскому и любовь к новозаветному народу – христианской Церкви, которую он на-

---

[402] Блаженный Иероним часто ссылается на этот отрывок из посланий Иоанна Богослова: «В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх, потому что в страхе есть мучение. Боящийся несовершен в любви» (1Иоан.4:18).

[403] См.: Hieronymus. Commentaries in Ecclesiasten// Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 23 – AB, 1353. – Paris, 1847. – p.1065.

[404] Hieronymus. Epistulae//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.55 – Toronto, 1866, *ad Rusticum*, p. 57.

зывает «церковная душа». Церковь говорит устами этой души, обращаясь к иудеям: «Жених испытывает более сильную любовь ко мне, ценит меня в больше степени, чем вас, многочисленные дочери Израиля»[405].

Итак, любовь в книге Песнь Песней носит не плотской, а духовный, девственный и целомудренный характер. Небесный Жених зовет души к девственному, а не к семейному и брачному образу жизни. Поэтому она, наряду с другими боговдухновенными книгами Библии может рассматриваться как руководство к монашеской жизни, цель которой – очищение души, стяжание благодати и любви, как совокупности совершенства и царицы добродетелей.

В Толковании на стих из книги Экклезиаст «время любить, и время ненавидеть; время войне, и время миру (Еккл.3:8)» блаженный Иероним рассматривает три аспекта любви.

1. Аспект мученичества. Высшей степенью любви к Христу является добровольное мученичество за Него. Однако, как верно отмечает блаженный Иероним, в мученичестве есть не только любовь, но и ненависть к родственникам. В эпоху гонений на раннехристианскую Церковь[406] «за исповедание Христа, их враждебное расположение вызывает их же-

---

[405] Hieronymus. Interpretatio Homiliarum Duarum Origenis In Canticum Canticorum // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 23 – AB, 1353. – Paris, 1847. – p.670

[406] См.: Болотов В.В. Лекціи по истории Древней Церкви в 4-х томах. Том 1. СПб: Аксион Эстин, 2006. – 253 с.

стокость против нас»[407].

2. Межзаветный аспект. До Боговоплощения было время любить установления ветхозаветного закона, а после Воскресения Христа наступило время ненависти к этому закону и время любви к Евангельской благодати.

3. Темпоральный аспект. В современную эпоху мы живем во время любви к настоящему. Но в будущем, пророчествует Блаженный Иероним, «наступит время, когда, видя лицом к лицу» Христа, «мы станем ненавидеть и презирать то, что любили»[408], то есть временные блага, половые отношения, разнообразные яства и т. д. Тогда вера и надежда прекратятся, но любовь останется…

Категории веры, истины и любви тесно связаны в богословии Блаженного Иеронима, выразившего эту связь со всей риторической красотой. «Верьте любви, говорящей истину»[409] Итак, истина от любви, любовь от веры. А откуда происходит вера? «Вера от слышания, а слышание от слова Божия.» (Рим.10:17) Идея высшей ценности любви, ставя-

---

[407] Hieronymus. Commentaries in Ecclesiasten// Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 23 – AB, 1353. – Paris, 1847, p.1089.pro Christi confessione rigidos pietas oppugnat inimica.

[408] Hieronymus. Commentaries in Ecclesiasten// Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 23 – AB, 1353. – Paris, 1847, p.1089.in futurum tempus adveniet, quando cernentes facie ad faciem, et in melius proflcientes, incipiemue odisse, et despicere quod amavimus.

[409] Hieronymus. Epistulae 1-70//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.54 – Toronto, 1866, Ad Chromatium, Iouinum, Eusebium, p. 31.

щей ее над всеми добродетелями души, выражена Иеронимом Стридонским в следующих словах: я «поражаюсь смиренномудрию, прославляю добродетельность, преклоняюсь перед любовью»[410] и ставлю «любовь выше всего»[411]. То, что любовь является высшей добродетелью, по нашему мнению, связано с тем, что любовь сложно исправить, сложно возродить. Намного легче исправить нерадение, леность как болезни воли, чем взрастить заново любовь, принадлежащую не только воли, но и уму и сердцу человека. В определенных ситуациях человек может поступить так, что этот поступок будет совершен по любви и не будет согласовываться с общепринятым социальным порядком. Возможно, именно это имел в виду богослов, когда сказал: «любовь (как таковая) не ведает порядка»[412].

В целом позиция блаженного Иеронима, совпадающая с точкой зрения свт. Амвросия Медиоланского, о соотношении девства и брака в сотериологическом ключе очевидна. Девство несомненно связывается блаж. Иеронимом с исполнением Заповедей и очищение сердца от греховных образов

---

[410] Hieronymus. Epistulae 1-70//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.54 – Toronto, 1866, Ad Ohkysocomam monachum aquileiae, p. 33.humilitatem admirer, virtutem efferam, praedicem caritatem.

[411] Hieronymus. Epistulae 1-70//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.54 – Toronto, 1866, Ad Marcum Presbyterum chalcide, p. 70.

[412] Hieronymus. Epistulae 1-70//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.54 – Toronto, 1866, Ad Chromatium, Iouinum, Eusebium, p. 31. amor ordinem nescit.

и аморальных привычек. «Кто сохранил желанную чистоту девства, кто верно исполнил заповеди декалога и умертвил в сердце своем нечистые нравы и помыслы, чтобы они им не обладали, тот поистине есть священник Христов»[413]. Богоугодное девство превосходит не являющийся ни хорошим, ни благоугодным, ни совершенным плотской брак[414] по всем возможным критериям. Этот тезис последовательно, опираясь на авторитет Притчей, книги Экклезиста, Песни Песней, посланий ап. Павла[415], доказывает блаженный Иероним, будучи сам девственником. Девственники, давая обет девства, исполняют не то, что приказано, не то, что необходимо исполнить, а то к чему не обязываются, «это заслуга выше, чем делать то, что от тебя требуется»[416]. Поэтому блаженный приводит слова Господа: «не все вмещают слово сие, но кому дано, ибо есть скопцы, которые из чрева матернего родились так; и есть скопцы, которые оскоплены от людей; и есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного. Кто может вместить, да вместит.» (Матф.19:10–12). Блаженный толкует их следующим образом: «Одобряя

---

[413] Цит. по: Фокин А.Р. Блаженный Иероним Стридонский: библеист, экзегет, теолог. М… 2010. С. 157

[414] См.: Hieronymus. Adversus Jovinianum// Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J.P. Migne. – Vol. 23 – AB, 1353. – Paris, 1847, p.273.

[415] См.: Hieronymus. Epistulae//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.55 – Toronto, 1866, *ad Rusticum*, p. 67.

[416] Hieronymus. Epistulae//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.55 – Toronto, 1866, *ad Rusticum*, p. 58.

их мысль (мысль апостолов о том, что лучше не жениться – П. О.), Господь говорит: правда, неудобно человеку, стремящемуся к Царству Небесному, жениться».[417] Супружество по святым отцам – это дозволенные Богом, но не благоугодные тяжкие узы, это огромная трата времени и сил. Цель же брака далека от Царства Небесного. По нашему мнению, брак скорее выполняет социальные и демографические, а не духовные и сотериологические задачи.

Как и свт. Амвросий Медиоланский, блаженный Иероним подчеркивает, что лишь внешнее, телесное девство – ничто, если человек не хранит свой язык, свою душу от всякой греховной нечистоты.[418] Ярким образцом для подражания девственному образу жизни является ученик Христа, апостол Иоанн Богослов, который остался девственником и которого «Иисус больше любит»[419].

Блаженный Иероним указывает на один факт христианской жизни той эпохи, как одна мать посвятила свою дочь Жениху-Христу с детства, то есть фактически приняла за нее решение о девстве дочери. Этот факт объясняется общекультурной установкой того времена на безусловное послушание

---

[417] Hieronymus. Epistulae//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.55 – Toronto, 1866, *ad Rusticum*, p. 61.

[418] См.: Hieronymus. Epistulae 1-70//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.54 – Toronto, 1866, Ad heliodorum monachum, p. 58.

[419] См.: Hieronymus. Epistulae 1-70//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.54 – Toronto, 1866, Ad heliodorum monachum, p. 58minimum discipulum Iesus amat plurimum.

детей родителям вплоть до того, что родители определяют жизненный путь детей.

Мы уже отмечали в начале параграфа, что блаж. Иероним Стридонский находился под влиянием платонической и неоплатонической традиции и неоднократно цитировал и пересказывал изречения философов Сократа, Платона, Клоарха, Сенеку, Цицерона и других. В связи с этим отдельно следует рассмотреть его взгляд на любовь к мудрости.

Если христианин полюбит мирскую мудрость, которую блаженный Иероним называет «пленною женою», то, поскольку она нуждается в очищении, он должен «омыть ее пророческим мылом»[420], то есть подчинить Библии, частью которой являются пророческие книги, и поставить на дело миссионерского и апологетического служения. Блаженный Иероним при этом предостерегает любителей светской мудрости от впадения в языческое «суемудрие». «Мы должны остерегаться, чтобы не возлежать в капище, если хотим иметь пленницу женою; или если мы уже очень увлечены любовью к ней, то должны очистить ее и освободить от всяких греховных заблуждений»[421].

Любовь по Блаженному Иерониму присуща уму, сердцу

---

[420] Hieronymus. Epistulae 1-70//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.54 – Toronto, 1866, Ad Pammachium de dormitione Paulinak, p.658

[421] Hieronymus. Epistulae 1-70//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.54 – Toronto, 1866, Ad Damasum, p.124cauendum igitur, ne captiuam habere velimus uxorem, ne in idolio recumbamus; aut, si certe fuerimus eius amore decepti, mundemus eam et omni sordium horrore purgemus

и воли человека.

1. Любовь как воля. Идея любви как добродетели воли является более характерной для латинской патристики. Блаженный Иероним говорит о том, что волевой аспект любви выражается в конкретных действиях любви. Действие любви запускает «механизм» распространения «славы любви». Слава любви вызывает ответную любовь. Ответная любовь побуждает волю к совершению действий любви. Таким образом, круг «воля-действие – любовь» замыкается.

Общность подхода блаженных Августина и Иеронима не вызывает сомнений: оба тесно связывали категории любви и воли. Иероним вслед за ап. Павлом фиксирует такое качество Божественной Любви, как всемогущество. Например, он пишет: «Я слушаюсь тебя и так как любовь все может (1 Кор. 13, 7), вверяю свое плавание попутному веянию Св. Духа»[422]. Августином Аврелием подчеркивается сущностное единство воли и любви «в 11-ой книге трактата «О граде Божием»: *бытие – знание – любовь* (esse, nosse, amare), где термин «воля» (voluntas, velle) заменен термином «любовь» (amor, amare, diligere), так как для Августина любовь тождественна воле, будучи «усиленной волей» (valentior voluntas)»[423]. Общая опора на Священное Пи-

---

[422] Hieronymus. Epistulae 1-70//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.54 – Toronto, 1866, ad Innocentium presbyterum de septies Percussa, p.2pareo iam iubenti et, quia caritas omnia potest, spiritu sancto cursum prosequente confidam habiturus in utraque partc solacium…

[423] Фокин А.Р. Античная философия и формирование тринитарной доктрины

сание Церкви, основанный на Евангелии и посланиях ап. Павла способ мышления являются, по нашему мнению, главным фактором единства их позиции по данном вопросу.

2. Любовь как добродетель ума. Любовь принадлежит не только воли, но и уму человека. «При надежде воскресения верующий ум сокрушается привязанностью желания».[424]

3. Любовь как добродетель сердца. Комментируя гимн любви ап. Павла (1 Кор. 13: 4–8), блаж. Иероним пишет, что любовь «всегда живет в сердце… Во взаимной любви мы имеем заложника. Соединимся духом, сплетемся любовью…»[425] Истинная каритативная любовь входит в сердца любящих тогда, когда они начинают жить духовной жизнью. В единстве с Богом, они обретают духовное единство друг с другом и общность каритативной любви. Любовь Христова пронизывает любящих так, что в этой любви и любящий, и

в латинской патристике. Автореферат на соискание ученой степени доктора философских наук. М. 2013. с. 47. См. так же: Фокин А.Р. Иероним Стридонский // Православная Энциклопедия. М., 2009. Т. XXI. С. 336–370; Фокин А.Р. Иероним Стридонский: библеист, экзегет, теолог. Институт философии РАН, Центр библейско-патрологических исследований. М., 2010. Фокин. А. Р. Латинская Патрология. Т I. М., 2005.

[424] Hieronymus. Epistulae 1-70//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.54 – Toronto, 1866, Ad heliodorum monachum, p. 550…inter praecepta virtutum resurrectionisque spem credulam mentem desiderii frangit affectus….

[425] Hieronymus. Epistulae 1-70//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.54 – Toronto, 1866, Ad heliodorum monachum, p. 574habemus mutuae obsidem caritatis. iungamur spiritu, stringamur affectu…

любимый обретают святость.[426] Любовь Божия, когда входит в сердце человека, дает человеку дар слез.

Кроме внутреннего действия на душу человека, каритативная любовь имеет мощное миссионерское воздействие на души еще не просвещенных светом Евангелия людей. Объединяющей идеей учения о любви свт. Амвросия Медиоланского и Блаженного Иеронима является метафорическое сравнение любви со стрелой. «И это стихословие особенно применимо к тебе, раненному господней стрелою, воспевающему с невестою в песнопении: *уязвлена есмь любовию аз* (Песн. 2. 6).»[427] Бог, имеющий множество «стрел любви», пускает их во всех стороны мира, что приводит к всеобщему распространению христианского вероучения. «Данным стрелами уязвлен и захвачен в плен весь мир»[428]. Блаженный Иероним этим указывает, что нет иного миссионерства, кроме миссии любви, что миссия без любви невозможна и неосуществима. Проповедь ведется на одном языке – это язык христианской любви, который понятен всем и мно-

---

[426] См.:: Hieronymus. Epistulae 1-70//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.54 – Toronto, 1866, Ad Tranquillinum, quomodo origenem legere debeamus, p. 583

[427] Hieronymus. Epistulae 1-70//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.54 – Toronto, 1866, Ad Principiam virginem explanatio psalmi XLIV. P. 629–630.et hic versiculus tibi potissimum aptus est, quae iaculo domini uulnerata cum sponsa in Cantico canis: vulnerata caritatis ego.

[428] Hieronymus. Epistulae 1-70//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.54 – Toronto, 1866, Ad Principiam virginem explanatio psalmi XLIV. P.630.his sagittis totus orbis vulneratus et captus est.

гих привел к вступлению в Церковь.

Блаженный Иероним в раскрытии своего учения о любви использует методы не только катафатического, но и апофатического богословия. Например, он, подражая ап. Павлу, писавшему «любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла» (1Кор.13:4,5) апофатически определяет любовь: «любовь к Богу не есть жестокость.»[429] Она не есть убийство, не есть нарушение Заповеди, не есть зло и насилие. Сама любовь, ее свет, отрицает зло, ибо там, где любовь, там нет и зла, и зло есть там, где нет любви. Однако любовь не «кричит» о себе, не «рекламирует» себя, а как будто скрывается, но тут же являет себя людям. Человек не может научить любви других, не имеющих любви, если он не признает из чувства сострадания, что сам любви не имеет.

Поучительно внимание блаженного Иеронима к соотношению жестокости и любви. Казалось бы, любовь прямо противоположна жестокости, но далеко не все так очевидно. Любовь может и часто вынуждена быть жестокой. Не всякая жестокость есть любовь, а лишь та, которая служит выполнению цели христианской жизни – спасению души. «Когда в отроковице Божией порицают не сладострастие, а суровость; тогда такая жестокость есть любовь.»[430] Порицание

---

[429] Hieronymus. Epistulae//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.55 – Toronto, 1866, *ad Rusticum*, p. 61.

[430] Hieronymus. Epistulae//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.55

девственницы за добро воспитывает в ней смирение и приближает ее к Царству Небесному. В этом смысле оно является актом любви, поскольку любовь, даже жестокая, приближает человека к Богу, а ненависть и злая жестокость отдаляет человека от Бога.

В дискуссии по поводу причин соблюдения апостолами предписаний ветхозаветного закона блаженный Иероним вводит понятие «сострадательная любовь», чтобы обозначить этим понятием позицию его собеседника по данному вопросу папы Августина, считавшего, что сострадательная любовь побуждала ап. Павла соблюдать постановления иудейского закона для того, чтобы, как мы полагаем, привести ко Христу иудеев. По нашему мнению, ап. Павел соблюдал закон из каритативной любви, в том числе, для того, чтобы уверовали и спаслись иудеи, как он сам и говорит: «для Иудеев я был как Иудей, чтобы приобрести Иудеев; для подзаконных был как подзаконный, чтобы приобрести подзаконных… Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых». (1Кор.9:20–23)

Итак, каритативная сострадательная любовь несомненно имеет миссионерское значение, и единственной успешной прославляющей Бога миссией является миссия любви[431]. Миссия любви особенна необходима в обществе людей с

– Toronto, 1866, *ad Rusticum*, p. 67.

[431] По нашему убеждению, изучение миссии любви является перспективным направлением не только миссиологических, но и в целом богословских исследований.

охладевшими сердцем и душой. Им необходимо духовное возрождение и духовное горение (1 Сол. 5:19; Рим. 12:11). «Ибо в ком пламень духовный не ослабевает от умножения несправедливости и холодности любви, в том дух нисколько не угасает.»[432] Любовь есть важнейший благодатный плод победы духа над плотью. По нашему мнению, миссия любви, которая есть, прежде всего, миссия сострадания – это побуждение к духовной борьбе и к возрастанию в любви.

Выводы по главе

В рассмотренном нами учении блаж. Иеронима, представителя «западных никейцев», мы находим сочетание более раннего тертуллиановского учения о любви и учения о любви представителей восточной патристики никейской эпохи. Эти учения пришли к согласию и нашли свой синтез у блаженного Иеронима. Великие Каппадокийцы оказали влияние не только на триадологию Блаженного Иеронима, как и других «западных никейцев», но и на их учение о любви. Это позволяет нам отнести его к представителям западно-никейского учения о любви. Мы не можем сказать, что блаж. Иероним был лишь выразителем уже имеющихся на том момент в Церкви взглядов на любовь. Не утратившее свою оригинальность и актуальность в современную эпоху учение о люб-

---

[432] Hieronymus. Epistulae//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.55 – Toronto, 1866, *ad Rusticum*, p. 71.

ви блаженного Иеронима является во многом продуктом его личного духовного опыта, опыта жизни в Церкви и христианской любви к ближним[433].

[433] Например, известно из биографии блаженного, с каким восхищением и каритативной любовью блаженный Иероним относился к своему другу Руфиму. Любовью переполнены его письма к другу. См.: Kelly J. N. D. Jerome. His Life, Writings and Controversies. London, 1975. P.45 На учение о девстве и браке блаженного Иеронима оказало влияние его сильная любовь к монашеской жизни. В статье «Иероним Стридонский» из Православной энциклопедии подчеркивается его нежелание переносить мирскую суету, поэтому он желал «оставив Рим, предаться любимым занятиям в монастырском уединении». См.: Фокин А.Р. Иероним Стридонский // Православная Энциклопедия. М., 2009. Т. XXI. С. 340.

Выводы по второй части

Учение о любви латинских святых отцов середины IV – начала V вв. соединяет в себе особенности раннего латинского учения о любви как caritas с учением о жертвенной любви как агапэ в восточной патристике. Два этих учения у западных «никейцев» полностью согласованы и взаимодополняют друг друга. При этом для осмысления своего учения о любви западные святые отцы опирались, прежде всего, на новозаветное учение о любви (Евангелие и послания ап. Павла), а также на учение современных им греческих святых отцов и церковных писателей – Оригена, св. Афанасия Александрийского, свт. Иоанна Златоуста, Великих Каппадокийцев.

Влияние платонического учения о любви на святых отцов носило лишь семантический[434] характер. Использование для формулировки учения о любви философских терминов «сущность (substatia)», «лицо» (persona), «предмет» (res) сопровождалось часто изменением их смысла, осуществляемого с целью отгородиться от античной философской традиции. Западные святые отцы использовали специфические термины для выражения любви. Мы установили, что в системе категорий патристики IV–V вв. некоторые латинские

[434] Семантика – раздел семиотики и логики, исследующий отношение языковых выражений к обозначаемым объектам и выражаемому содержанию.

и греческие термины имеет одинаковый смысл. Например, греческий термин «ἀγάπη» и латинские термины «caritas», «spiritus amor» и «pietas» имеют одинаковые смысловые значения. Греческий термин «φιλία» имеет тот же смысл, что и латинское понятие «amicitia» и обозначает дружескую любовь. Однако греческий термин «ἔρως» по причине своей многозначности не может быть сведен к смыслу латинского термина «cupiditas». Родительская любовь не обозначена в латинской патристике отдельным термином, при этом имеет место быть общность понимания родительской любви у представителей западной патристики IV–V вв.

Для выражения сущности и особенностей любви святые отцы использовали и известные им из античной традиции методы, в частности, метод аналогий. Среди таких аналогий встречались и физические (любовь и физический вес), взятые из военного лексикона того времени (любовь к родителям как «таран», разрушающий стены веры) и антропологические. Например, святые отцы проводили аналогию между отношениями мужчины и женщины и отношениями души и тела. При этом данные аналогии носили комплиментарный характер.

Значительное развитие в IV–V веках получило учение о каритативной любви. Любовь по блаженному Иерониму, как и по свт. Амвросию Медиоланскому и блаженному Августину, имеет глубокое духовное и сотериологическое значение. Она своими действиями способствует спасению человече-

ской души: преображает и превращает человека из грешника в святого. Латинский патристический подход к любви делает акцент на роли «ран любви» в стяжании этой христианской добродетели.

Любовь в рамках латинского патристического подхода рассматривается как высшая христианская добродетель, для достижения которой нужны и человеческие усилия, и действие благодати. У Августина Аврелия, как и у каппадокийцев, действие благодати Божьей при этом первично.

Взгляды представителей латинской патристики (блаженного Иеронима, свт. Амвросия Медиоланского и блаженного Августина) на любовь мы систематизируем в виде таблицы:

Таблица № 2. Сравнительный анализ смыслов понятий, обозначающих любовь, по учению представителей латинской патристики IV–V вв.

cupiditas (любовь земная) или carnis amor	amicitia (дружба)	родительская любовь (parente amor)*	caritas (любовь небесная) или spiritus amor или pietas
Общее			
1. Единой любовью является любовь «appetitus». Любовь «appetitus» по блаженному Августину – это желание, которое может выступать корнем и каритативной любви («caritas») и плотской «любви» («cupiditas»).			
Различное			
1. Любовь купидитас (cupiditas) возникла в результате грехопадения и подчинила человека закону животной жизни.	Дружба (amicitia) как согласие в вещах человеческих и духовных может быть установлена только между людьми, обладающими общностью мировоззрения и единством христианской веры.	Родительская любовь амбивалентна. С одной стороны, человек должен слушаться своих родителей. С другой стороны, родительская любовь никогда не может иметь большее значение, чем каритативная любовь к Богу. Она не должна затмевать собою любовь к Богу.	Каритативная любовь (caritas) как синоним агапэ есть любовь к Богу и ближнему. В этой любви, являющейся христианской и вечной, человек преображается в вечное, нетленное существо.
2. Эта любовь закрывает для человека путь к спасению и делает его рабом собственных влечений и сластолюбия.	Дружеская любовь имеет сотериологическое значение. По молитвам любящего друга любимый может спастись.	Требование равенства в родительской любви универсально. Как Бог любит всех одинаково, так и родители призваны оказывать любовь в равной степени своим детям, а дети – обоим родителям.	Каритативная любовь есть жертвенная, чистая, небесная любовь, это любовь Божия.

3. Любовь купидитас эгоистична. Она есть корень всего зла.	Дружеская любовь трансцендентна по отношению к времени и пространству. Истинная дружба является вечной.	В родительской любви есть духовный сакраментальный смысл, связанный с Таинством Крещения: родителем крещенного является тот, кто его крестил.	Каритативная любовь целомудренна. Данное качество каритативной любви тесно связывается святыми отцами с категориями благочестия и веры. Целомудренность любви усиливается сильной верой и благочестивыми делами.
4. В отличие от эроса купидитас понимается однозначно, как земная, ложная «любовь», которую необходимо отвергнуть каждому христианину.	Сила взаимной дружеской любви не меньше, чем сила естественного соединения, которой связываются родственники.	Любовь к родителям – это мирская любовь, которую необходимо преодолеть девственной душе, стремяшейся к монашеству.	Важнейшее качество каритативной любви – это единство (unitatis), то есть способность увенчивать все «здание добродетелей», которое созидается в процессе духовной жизни.

* Святые отцы используют для обозначения родительской любви словосочетание с понятием «amor», обозначающее любовь как таковую.

Заключение

В монографическойработе проведен богословский сравнительный анализ учений о любви в западной патристике IV–V вв. Мы исследовали любовь не как физиологический инстинкт, психологическое чувство или фактор социальной интеграции, а как главную христианскую добродетель. В соответствии с определением архиеп. Михаила (Мудьюгина), любовь определяется автором как доброжелательность к любимому, Богу и человеку, жертвующая собой ради него, побуждающая высших помогать низшим, равным общаться между собой и низших стремиться к совершенству высших, выступающая в качестве соединяющей и связывающей силы и выражающаяся в конкретных добрых делах.

В монографии интеллектуальные усилия были направлены на богословский анализ понятийно-категориального аппарата и основных положений учения о любви в латинской патристике IV–V вв. Автор пришел к выводу, что существует континуитет богословия Оригена в латинской патристике. Проведенный компаративистский и герменевтический анализ позволяет нам прийти к выводу, что континуитет богословия Оригена в учении о любви в латинской патристике носит методологический характер. Методологический характер континуитета проявляется в использовании как Оригеном, так и западными святыми отцами для получения зна-

ния о любви аллегорического метода толкования Священного Писания. Кроме того, идеи Оригена о духовности любви были развиты западными святыми отцами.

Характеризуя историко-богословские тенденции святоотеческого учения о любви IV–V вв., укажем на следующие, важнейшие из них:

1. Нравственно-практическая линия. Главнейшие представители: Ириней Лионский, свт. Афанасий Великий, свт. Иоанн Златоуст, блаж. Иероним, свт. Амвросий Медиоланский. Представители нравственно-практического направления считали, что вся природа человека в процессе теозиса (обожения) наполняется любовью. Любовь рассматривается сквозь призму человека, его умного делания и достижения христианского совершенства.

2. Созерцательная линия. Главнейшие представители: Климент, Ориген, каппадокийцы, блаж. Августин. Сторонники созерцательного направления полагали, что в человеке сначала наполняется любовью ум человека, и уже через ум любовь проникает во все части души и всего человека и таким образом человек становится наполненным абсолютной любовью всецело[435].

В целом, в патристике IV–V вв. любовь рассматривается, в первую очередь, как Бог, Божественная любовь, а во вторую – доброжелательность и добродетель. Внутриипостас-

---

[435] См.:Сергиевский Н. Восточная антропология Отцов и Учителей III–IV веков (в двух томах). Канд. Соч. Т.2. Л.,1983 – С. 383

ность любовь трактуется только в контексте внутритроичных отношений. Именно за счет того, что патристика обращает внимание на душу человека, взывает к душе, любовь в трудах святых отцов обретает качество личностности. Об этом пишет проф. А. Корольков: «Святоотеческое предание (труды святых отцов – П. О.) всегда обращено к живой душе человека, народа, и, отражаясь в душе, оно преображается отзвуком, отблеском этой души».[436] Любовь у святых отцов обладает качеством личностной онтологичности. Личностная онтологичность означает, что любовь проникает в глубины человеческой личности, где обладает относительно самостоятельным бытием, независящим от воли и сознания человека. Любовь вносит изменения в жизненное бытие личности, которое преображается и становится целостным. Любящий любит вне зависимости от того, любит или не любит любимый человек. Так же христианин любит другого человека в любом случае, даже если не получает взамен любовь, внимание и даже, если в ответ на его любовь его ненавидят. Любовь может проявлять себя в ситуации не-любви, в ситуации ненависти и зла. Любовь не зависит от конкретной ситуации. Любовь не обязывает человека поступать определенным образом, но освобождает его от некорректных форм поведения и неправильного образа жизни. «В христианской агапэ дает-

---

[436] Корольков А.А. Духовная антропология. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та,2005. – С. 195

ся полное освобождение», – полагает Мартин Д'арки.[437] Человека невозможно заставить любить, но, полюбив, он получает духовное освобождение. Любовь всегда конкретно направлена. Конкретность выражается в установлении связи с отдельным субъектом. Не бывает любви ко всему абстрактному человечеству.

Необходимо заметить, что фактически все святые отцы были не только теоретиками любви как ἀγάπη, но действительно практикующими жертвенную любовь христианами. Например, «если бы Василий Великий не был бы приведен в Христианство его сестрой в возрасте 27 лет, он бы также принадлежал к раннему успешному типу великих религиозных и альтруистических лидеров»[438]. «Хлеб, который ты ешь, принадлежит голодному, одежда из твоего гардероба принадлежит раздетому, обувь, которую ты носишь, принадлежит разутому, деньги в твоем кошельке принадлежат нуждающемуся»[439], – эти слова были лейтмотивом жизни Василия Великого. Представители и первого, и второго направления использовали одни и те же термины для обозначения любви.

Проблема любви по-разному интерпретировалась у ла-

---

[437] См.: D'Arcy, M. The mind and heart of love: Line and Unicorn; a study in Eros and Agape. New York: Meridian, 1956, c.363

[438] Sorokin, P. Ah. The Ways and Power of Love – Chicago: Beacon press, 1967, p. 167–168

[439] Цит. по: там же

тинских богословов. Однако компаративисткий и герменевтический анализ позволил выявить единство учений любви. Термины «caritas» и «cupiditas», «spiritus amor», «pietas» и «carnis amor» составляют специфику языковых средств в учениях о любви в латинской патристике IV–V вв. Разумеется, эти понятия использовались всеми западными святыми отцами, но получали и специфические коннотации в их трудах. При этом единство учений любви проявляется в использовании святыми отцами для получения знания о любви мистико-экзистенциального опыта, который не исключает применение и теми, и другими платоновской и аристотелевской методологии познания и логического аппарата.

С точки зрения патристики, в Царстве Небесном нет разделения любви на формы. Если это любовь как эрос, то она преображена и направлена на абсолютную Любовь и ближнего. Она перестает быть страстью и становится бесстрастным чувством и мощным стремлением к единству с любимым. Если святой отец ведет речь о любви как филии, то она воспринимается как дружба с Богом или людьми. Благодаря любви как сторгэ все жители Царства Небесного воспринимают Бога как Небесного Отца, а друг друга как родственников, братьев и сестер во Христе. Каритативная любовь или любовь как агапэ есть любовь, предполагающая полное и добровольное самопожертвование, взаимное жертвенное поведение личностей по отношению друг к другу. Святые отцы в учении о любви делали акцент на жертвенной, небесной

любви. У святых отцов понятия «любовь», «истина», «духовность», «жертвенность», «благо», «ценность» и «жизнь» были неотделимы друг от друга.

Проведенный богословский компаративистский анализ учений о любви позволил нам прийти к следующим выводам:

1. Внимание к богатейшему интеллектуальному наследию святых отцов существенно расширяет исследовательские горизонты и позволяет раскрыть глубину богословских исканий в рамках патристики. Это также дает возможность обогатить сложившуюся богословско-антропологическую картину и определить место любви в ней. Идея о взаимосвязи всего сущего привело к гармоничному сосуществованию в патристике IV–V вв. двух традиций: библейско-новозаветной и ранне-патристической. Проблема любви разрешается в патристике через единство теоретического исследования любви и ее практического воплощения в жизни человека.

2. Латинская патристика IV–V вв. внесла существенный вклад в решение проблемы любви тем, что осуществила не просто теоретическое осмысление любви, но разработала металогический и метарациональный метод интерпретации любви. В основе этого метода лежит переживание личностью своей сопричастности Богу и Церкви.

3. На основании изучения патристики IV–V вв. выявлено сходство практических установок аскетики и богословия как образа жизни, которые привели к формированию представ-

ления о возможности достижения знания о единой любви. Автор придерживается святоотеческой позиции, что иерархия и единство в любви нисколько не противоречат друг другу. Любовь по святым отцам сама по себе, будучи направленной на разные объекты, едина, и в ней не может быть никакой разделенности на «формы» и «виды». Святые Отцы, говоря об иерархии объектов любви, делали вывод о сущностном единстве любви. Итак, един Господь, едина вера, едино крещение, едина и любовь.

4. Анализ учений о любви представителей латинской патристики IV–V вв. показал, что любовь рассматривается ими как высшая христианская добродетель, для достижения которой нужны и человеческие усилия и действие благодати.

5. Представители латинской патристики использовали отличный от восточно-патристического понятийно-категориальный аппарат. Однако мы установили, что греческое «ἀγάπη» и латинские термины «caritas» и «pietatis» имеют одинаковые смысловые значения и могут рассматриваться как синонимичные.

6. Общность восточного и латинского патристических способов изучения любви состоит в том, что любовь и в западной, и в восточной патристике рассматривается как высшая христианская добродетель, для достижения которой нужны человеческие усилия и действие благодати.

7. Разница восточного и латинского патристического подходов к теме любви состоит в том, что первый делает акцент

на роли аскетических практик в достижении любви, а второй подчеркивает значение «ран любви». В дальнейшем эта идея ран любви стала одной из форм обоснования самобичевания в католической традиции.

8. Представители латинской патристики делают акцент на роли рационального метода в интерпретации любви, что привело к формированию традиции рационально-ориентированного богословия любви.

9. По святым отцам нет иного миссионерства, кроме миссии любви. Миссия без любви невозможна и неосуществима. Проповедь ведется на одном языке – это язык христианской любви, который понятен всем и многих привел к вступлению в Церковь.

10. Единство учений о любви в восточной и латинской патристике основано на прочном «Камне», который есть Христос, опоре на Евангелие, на общем духовном опыте, на единстве Священного Писания и Предания Церквей Запада и Востока. Поэтому необходимым является учет этого факта при ведении межконфессионального диалога западной и восточной церквей, имеющих тысячелетнюю общую историю и нравственное учение, центром которого является учение о Любви. Вне зависимости от терминов, которые используются для обозначения любви, суть латинского патристического учения о любви одна: любовь спасает человека. Латинская патристика IV–V вв. обладала большим гуманистическим потенциалом, который дал толчок для обновления

взгляда на природу человека, его предназначение и смысл жизни.

Список источников и литературы

1. Corpus Christianorum. Series Latina (CCSL). Turnhout, 1954.

2. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL). Vindobonae, 1866.

3. Monumenta Germaniae Historica (MGH). Hannoverae, 1826.

4. Patrologiae Cursus Completus. Series Latina (PL). Accurante J.-P. Migne. Paris, 1844

5. Sources Chrétiennes (SC). Paris, 1942.

Амвросий Медиоланский

1. Ambrosius. De sacramentis // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J. P. Migne. – Vol. 16. – Paris, 1845. – S. Coll 417–462

2. Ambrosius. De Isaac vel anima // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum / ed. C. Schenkl – Vol. 32 – Salzburg, 1896. – P. 641–700.

3. Ambrosius. De obitu Valentiani// Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum / ed. Faller O. – Vol. 73 – Salzburg, 1955. – S. Coll. 332–365.

4. Ambrosius. Expositio in psalmum cxviii // Corpus

Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum / ed. Petschenig M. – Vol. 62 – Salzburg, 1913. – 510 p..

5. Ambrosius.Epistulae et acta // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum / ed. O. Faller, M. Zelzer – Vol. 82 – Salzburg, 1968–1996. – 366 p.

6. Ambrosius. De fide // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J. P. Migne. – Vol. 16 – Paris, 1845. – S. Coll 527–698.

7. Ambrosius. De incarnationis dominicae sacramento // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J. P. Migne. – Vol. 16 – Paris, 1845. – S. Coll 815–846.

8. Ambrosius. De Iacob et vita beata // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J. P. Migne. – Vol. 14. – Paris, 1845. – S. Coll 597–638.

9. Ambrosius. De Spiritu Sancto // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J. P. Migne. – Vol. 16. – Paris, 1845. – S. Coll 697–816;

10. Ambrosius. Epistolae // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J. P. Migne. – Vol. 16. – Paris, 1845. – S. Coll 875–1286;

11. Ambrosius. Explanatio symboli // Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.73. – Salzburg, 1955. – P. 1–12.

12. Ambrosius. Expositio Euangelii secundum Lucam // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J. P. Migne. – Vol. 15. – Paris, 1845. – S. Coll 1527–1850.

Аристотель

13. Aristoteles. Ethica Nicomachea, ed. I. Bywater, Aristotelis ethica Nicomachea. Oxford: Clarendon Press, 1894 (repr. 1962). – 430 p.

Августин Аврелий

14. Augustinus De beata vita // Patrologiae cursus completus. Series Latina. Ed. J. P. Migne. – T. 32. – Paris, 1845. – P. 959–976.

15. Augustinus De Trinitate libri quindecim// Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J. P. Migne. – Vol. 42. – Paris., 1847. – S. Coll. 819–1098.

16. Augustinus. Confessionum libri XIII// Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J. P. Migne. – Vol. 32 – Paris., 1847 – P. 657–868.

17. Augustinus. Contra Secundinum manichaeum // Patrologiae cursus completus. Series Latina. Ed. J. P. Migne. – T. 42 – Paris:, 1845. – P. 577–602.

18. Augustinus. De bono coniugali // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum / ed. Zycha I. – Vol. 41 – Wien, 1900. – P. 185–281.

19. Augustinus. De correptione et Gratia // Patrologiae cursus

completus. Series Latina. Ed. J. P. Migne. – T. 44. – Paris, 1845. – P. 915–958.

20. Augustinus. De dono perseverantiae// Patrologiae cursus completus. Series Latina. Ed. J. P. Migne. – T. 45 – Paris, 1845. – P. 993–1049b.

21. Augustinus. De natura boni contra manichaeos // Patrologiae cursus completus. Series Latina. Ed. J. P. Migne. – T. 42 – Paris, 1845. – P. 551–576.

22. Augustinus. De sancta virginiate// Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum / ed. Zycha I. – Vol. 41 – Wien, 1900 – P. 233–302.

23. Augustinus. De diversis quacstionibus octoginta tribus / Patrologiae cursus completus. Series Latina. Ed. J. P. Migne. – T. 42 – Paris, 1847. – S.Coll. 1493–1638

24. Augustinus. Enarrationes in Psalmos // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J. P. Migne. – Vol. 36. – Paris., 1847. – P. 353–430.

25. Augustinus. Enarrationes in Psalmos. In Prologo Ad Suum Commentarium [Auctore Cassiodoro Vivariense] // Patrologia Cursus Completus: Series Latina. Ed. J. P. Migne. – Vol. 36 – AB, 1353. – Paris, 1847. – S.Coll. 353–430.

26. Augustinus. Epistolae // Patrologiae cursus completus. Series Latina. Ed. J. P. Migne. – T. 33. – Paris, 1845. – 1025 p.

27. Augustinus. In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J. P. Migne. – Vol. 35 – Paris., 1847. – S. Coll. 1997–2062.

28. Augustinus. In Evangelium Joannis Tractatus CXXIV.// Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J. P. Migne. – Vol.35. – Paris., 1847. – S. Coll. 1379–1976.

29. Augustinus. In Evangelium Joannis Tractatus CXXIV. Admontio// Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J. P. Migne. – Vol.35. – Paris., 1847. – S. Coll. 1375–1377.

30. Augustinus. In Evangelium Joannis Tractatus CXXIV. Praefatio// Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J. P. Migne. – Vol.35. – Paris., 1847. – S. Coll. 1377–1380.

31. Augustinus. Sermones// Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J. P. Migne. – Vol. 38. —Paris., 1847. – S.Coll 9–1483.

32. Augustinus.De Libero Arbitrio libri tres // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J. P. Migne. – Vol. 32 – AB, 1353. – Paris, 1847. – S. Coll. 1219–1310.

33. Augustinus.De Vera Religione liber unus. Admonitio// Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J. P. Migne. – Vol. 34 – Paris., 1847. – S. Coll. 121.

34. Augustinus. De Civitate Dei ad Marcellinum // Patrologiae cursus completus. Series Latina. Ed. J. – P. Migne. T. 41. – Paris, 1845. – S. Coll. 13–804.

35. Augustinus. De Trinitate // Patrologiae cursus completus. Series Latina. Ed. J. P. Migne. – T. 42. – Paris, 1845. – P. 819–1100.

36. Augustinus. Expositio epistolae ad Galatas // Patrologiae cursus completus. Series Latina. Ed. J. P. Migne. – T. 35. – Paris,

1845. – P. 2105–2148.
37. Augustinus.Confessiones // Patrologia Latina / P. Migne – Vol. 32. – Paris., 1847. – S. Coll 659–868.
38. Augustinus.Soliloquia // Patrologia Latina / P. Migne – Vol. 32. – Paris., 1847. – S. Coll 869–904.
39. Augustinus.De ordine // Patrologia Latina / P. Migne – Vol. 32. – Paris., 1847. – S. Coll 977–1020.
40. Augustinus.De vera religione // Patrologia Latina / P. Migne – Vol. 34. – Paris., 1847. – S. Coll 121–172.
41. Augustinus.De doctrina christiana // Patrologia Latina / P. Migne – Vol. 34. – Paris., 1847. – S. Coll 15–122.
42. Augustinus.De fide et symbolo // Patrologia Latina / P. Migne – Vol. 40. – Paris., 1847. – S. Coll 181–195.
43. Augustinus. Sermones // Patrologia Latina / P. Migne – Vol. 39. – Paris., 1847. – S. Coll 1493–2439.

Василий Великий

44. Basilius Caesariensis Theol. Adversus Eunomium (libri 5)//Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 29 – Paris., 1857–1866. – P. 497–768.
45. Basilius Caesariensis Theol. Adversus Eunomium// Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 29 – Paris., 1858–1866–780 p.
46. Basilius Caesariensis Theol. Commento al profeta Isaia, 2 vols. Vol. 1 – Turin, 1939. – 397 p.

47. Basilius Caesariensis Theol. Commento al profeta Isaia, 2 vols. Vol. 2 – Turin, 1939. – 428 p.

48. Basilius Caesariensis Theol. Enarratio in prophetam Isaiam. – Turin, 1939, 2 vols. 1 vol. – 397 p.

49. Basilius Caesariensis Theol. Epistulae, 3 vols. – Paris., 1:1957; 2:1961; 3:1966. – 320 p.

50. Basilius Caesariensis Theol. Homilia de gratiarum actione//Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 31 – Paris., 1858–1866. – 1848 p.

51. Basilius Caesariensis Theol. Homiliae super Psalmos// Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 29 – Paris., 1858–1866. – 780 p.

52. Basilius Caesariensis Theol. Prologus 7 (de judicio dei) // Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 31 – Paris., 1858–1866. – 1848 p.

53. Basilius Caesariensis Theol. Regulae morales//Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 31 – Paris., 1858–1866. – 840 p.

54. Basilius Caesariensis Theol., Homiliae in hexaemeron// Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 29 – Paris., 1858–1866. – 780 p.

55. Basilius Caesariensis Theol.Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae brevius tractatae) //Patrologia Graeca/ P.Migne – Vol. 31 – Paris., 1858–1866. – 1848 p.

Цицерон

56. Ciceronis. Laelivs de amicitia. [Электронный ресурс] – Режим доступа: URL: http://www.thelatinlibrary.com/cicero/amic.shtml (дата обращения: 31.07.12).

Дионисий Ареопагит

57. Dionysii Areopagitae. De divinus nominibus // Opera omnia, Georgii Pachymerae paraphrasi continenter illustrate. Patrologiae cursus completus, Patrologiae graece, latinae tantum editae / P. Migne – Vol. 01. – Paris, 1856. – 438 p.

Григорий Богослов

58. Gregorius Nazianzenus Theol. Ad Gregorium Nyssenum (orat. 11) //Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 35 – Paris., 1858–1866–1260 p.

59. Gregorius Nazianzenus Theol. De pace 1 (orat. 6)// Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 35 – Paris., 1858–1866–1260 p.

60. Gregorius Nazianzenus Theol., Ad Gregorium Nyssenum (orat. 11) //Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 35 – Paris., 1858–1866–1260 p.

61. Gregorius Nazianzenus Theol., Carmina de se ipso// Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 37 – Paris., 1858–1866–1604 p.

62. Gregorius Nazianzenus Theol., De moderatione in disputando (orat. 32) //Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 36 – Paris., 1858–1866–1366 p.

63. Gregorius Nazianzenus Theol., Epistulae, 2 vols. Vol. 1 – Paris., 1964–426 p.

64. Gregorius Nazianzenus Theol., In dictum evangelii: Cum consummasset Jesus hos sermones (orat. 37) //Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 36 – Paris., 1858–1866–1366 p.

65. Gregorius Nazianzenus Theol., In patrem tacentem (orat. 16) //Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 35 – Paris., 1858–1866–1260 p.

Григорий Нисский

66. Gregorius Nyssenus Theol. Adversus Arium et Sabellium de patre et filio// Gregorii Nysseni opera, vol. 3.1. – Leiden., 1958–520 p.

67. Gregorius Nyssenus Theol. Contra Eunomium//Gregorii Nysseni opera, vols. 1.1 – Leiden., 1960–610 p.

68. Gregorius Nyssenus Theol. De instituto christiano. // Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 46 – Paris., 1858–1866–1276 p.

69. Gregorius Nyssenus Theol. De mortuis non esse

dolendum //Gregorii Nysseni opera, vol. 9. – Leiden., 1967–637 p.

70. Gregorius Nyssenus Theol. De Spiritu Sancto// // Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 46 – Paris., 1858–1866. – P. 695–702.

71. Gregorius Nyssenus Theol. De vita Moysis / Danielou J., ed. – Paris, 1968 (SC 1) – 286 p.

72. Gregorius Nyssenus Theol. Dialogus de anima et resurrectione // Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 46 – Paris., 1858–1866. – P. 11–161.

73. Gregorius Nyssenus Theol. Homiliae in Ecclesiasten// Gregorii Nysseni opera, vol. 5. – Leiden., 1962–670 p.

74. Gregorius Nyssenus Theol. In Canticum canticorum (homiliae 15) //Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 44 – Paris., 1858–1866. – P. 755–1119

75. Gregorius Nyssenus Theol. In Canticum canticorum (homiliae 15)//Gregorii Nysseni opera, vol. 6. – Leiden., 1960–535 p.

76. Gregorius Nyssenus Theol. Oratio consolatoria in Pulcheriam// Gregorii Nysseni opera, vol. 9.1. – Leiden., 1967–478 p.

77. Gregorius Nyssenus Theol., Contra fornicarios // Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 46 – Paris., 1858–1866 – p. 490–498.

78. Gregorius Nyssenus Theol., De opificio hominis// Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 44 – Paris., 1858–1866 – p.

123–258
79. Gregorius Nyssenus Theol., De virginitate //Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 46 – Paris., 1858–1866 – p. 317–415.
80. Gregorius Nyssenus Theol., De vita Moysis //Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 44 – Paris., 1858–1866 – p. 298–434.
81. Gregorius Nyssenus Theol., Encomium in xl martyres // Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 46 – Paris., 1858–1866 P. 749–774.
82. Gregorius Nyssenus Theol., In Ecclesiasten (homiliae 8) // Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 44 – Paris., 1858–1866 – p. 615–755.
83. Gregorius Nyssenus Theol., In sanctum Ephraim// Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 46 – Paris., 1858–1866 – p. 330–395.
84. Gregorius Nyssenus Theol.Contra fornicarios//Gregorii Nysseni opera, vol. 9.1. – Leiden., 1967 – p. 415–423.
85. Gregorius Nyssenus Theol.In Ecclesiasten (homiliae 8)// Gregorii Nysseni opera, vol. 5. – Leiden., 1962–480 p.

Блаженный Иероним

86. Hieronymus. Apologia Adversus Libros Rufini // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J. P. Migne. – Vol. 23 – AB, 1353. – Paris, 1847, S.Coll. 395–492a
87. Hieronymus. Adversus Jovinianum// Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J. P. Migne. – Vol. 23 – AB,

1353. – Paris, 1847, S.Coll. 221–352.

88. Hieronymus. Commentaries in Ecclesiasten// Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J. P. Migne – Vol. 23 – AB, 1353. – Paris, 1847. S.Coll.1051–1174.

89. Hieronymus. Commentariorum Commentariorum In Jeremiam Prophetam Libri Sex // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J. P. Migne. – Vol. 24 – AB, 1353. – Paris, 1847. S.Coll. 679–900c.

90. Hieronymus. Commentariorum In Isaim Prophetam Libri Duodeviginti // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J. P. Migne. – Vol. 24 – AB, 1353. – Paris, 1847. S. Coll 17–678b

91. Hieronymus. Contra Joannem Hierosolytitanum Ad Pammachium Liber Unus // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J. P. Migne. – Vol. 23 – AB, 1353. – Paris, 1847, S. Coll 355–396A.

92. Hieronymus. Epistulae 1–70//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.54 – Toronto, 1866–708 p.

93. Hieronymus. Epistulae//Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum – Vol.55 – Toronto, 1866. – 515 p.

94. Hieronymus. Interpretatio Homiliarum Duarum Origenis In Canticum Canticorum // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J. P. Migne. – Vol. 23 – AB, 1353. – Paris, 1847. – S. Coll.1117–1144

95. Hieronymus. Interpretatio Homiliarum Duarum Origenis In Canticum Canticorum// Patrologia Cursus Completus: Series

Latina / Ed. J. P. Migne. – Vol. 23 – AB, 1353. – Paris, 1847. – S.Coll. 1117–1144.

96. Hieronymus. Interpretatio Libri Dydimi De Spiritu Sancto // Patrologia Cursus Completus: Series Latina / Ed. J. P. Migne. – Vol. 23 – AB, 1353. – Paris, 1847, S. Coll. 99–154b

Иоанн Златоуст

97. Joannes Chrysostomus Scr. Eccl. Adversus oppugnatores vitae monasticae (lib. 1–3)// Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 47 – Paris., 1858–1866. – P. 319–386.

98. Joannes Chrysostomus Scr. Eccl., De mutatione nominum (homiliae 1–4)// Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 51 – Paris., 1858–1866. – P. 113–156.

99. Joannes Chrysostomus Scr. Eccl., De paenitentia (semo 1)// Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 60 – Paris., 1858–1866. – P. 681–700.

100. Joannes Chrysostomus Scr. Eccl., De paenitentia (semo 2)// Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 60 – Paris., 1858–1866. – P. 699–706.

101. Joannes Chrysostomus Scr. Eccl., De paenitentia (semo 3)// Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 60 – Paris., 1858–1866. – P. 705–708.

102. Joannes Chrysostomus Scr. Eccl., De paenitentia// Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 59 – Paris., 1858–1866. – P. 757–766.

103. Joannes Chrysostomus Scr. Eccl., In Acta apostolorum (homiliae 1–55)// Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 60 – Paris., 1858–1866. – P. 13–384.

104. Joannes Chrysostomus Scr. Eccl., In Genesim (homiliae 1–67) // Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 53–54 – Paris., 1858–1866 – P. 21–580.

105. Joannes Chrysostomus Scr. Eccl., In Genesim (sermones) // Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 54 – Paris., 1858–1866 P. 581–630.

106. Joannes Chrysostomus Scr. Eccl., In Ioannem (homiliae 1–88)// Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 59 – Paris., 1858–1866. P. 23–482.

107. Joannes Chrysostomus Scr. Eccl.In epistulam i ad Thessalonicenses (homiliae 1–11) // Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 62 – Paris., 1858–1866. P. 391–468

108. Joannes Chrysostomus Scr. Eccl.In epistulam i ad Thessalonicenses (homiliae 1–5) // Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 62 – Paris., 1858–1866. P. 467–500.

109. Joannes Chrysostomus. Ad populum Antiochenum (homiliae 1–21) // Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 49 – Paris., 1858–1866 P. 15–222.

Ориген

110. Origenes Fragmenta in evangelium Joannis (in catenis) // ed. E. Preuschen, Origenes Werke – Vol. 4 – Leipzig: Hinrichs,

1903, – p. 484–574

111. Origenes. Exhortatio ad martyrium // ed. P. Koetschau, Origenes Werke – Vol. 1 – Leipzig: Hinrichs, 1899. – p.3–47

112. Origenes. Homelies sur les Nombres / Ed. L. Doutreleau. T. 1. Paris, 1996–324 p.

113. Origenes. In Canticum canticorum commentarium. Prooem. 3 // Origène. Commentaire sur le Cantique des cantiques / Ed. L. Brésard, H. Crouzel. T. 1. Paris: Cerf, 1991. – 210 p.

114. Origenes. Scholia in Canticum canticorum//Patrologia Graeca/P.Migne – Vol. 17 – Paris, 1858–1866. – 110 p.

Платон

115. Plato Meno, ed. J. Burnet, Platonis opera, vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1901 (repr. 1967): St III. – p. 30–65.

116. Plato. Phaedres, ed. J. Burnet, Platonis opera, vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1901 (repr. 1967): St III. – p. 54–89.

117. Plato. Respublica, ed. J. Burnet, Platonis opera, vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1901 (repr. 1967): St III. – p. 100–290.

118. Plato. Timaeus, ed. J. Burnet, Platonis opera, vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1901 (repr. 1967). – p 37–67.

119. Plato.Symposium//Platonis opera, vol. 2. – Oxford., 1967 – p. 10–42.

Переводы

1. Августин, блаж Творения. О блаженной жизни. Том 1. СПб: Изд-во «Алетейя», 2000, – с. 86–113.

2. Августин А. О Граде Божием. Кн. I XIII // Творения. – Т. 3 – СПб.: Алетейя, 1998. – 595 с.

3. Августин. А. Исповедь//Лабиринты души – Симферополь, 1998–416 с.

4. Августин. А. Христианская наука. – М., 2013. – 370 с.

5. Амвросий Медиоланский. Творения о девстве и браке в русском переводе/под ред. проф. Л. Писарева. Казань: издательство императорского университета, 1901. – 267 с.

6. Аристотель. Большая этика// Аристотель. Сочинения в 4-ч тт. Т.4. – М., 1983–725 с.

7. Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Соч. в 4 тт. Т.1 – М., 1984. – 725 с.

8. Василий Великий. Творения. / Исправл. пер. Московской духовной академии. В 3 т. – СПб., 1911–342 с.

9. Василий Великий, свт. Беседы на Шестоднев. М., 1999. – 224 с.

10. Григорий Богослов. Поучения//Григорий Назианзин. Творения. Т.4. – М., 1844–653 с.

11. Григорий Богослов. Собрание творений. В 2 т. Т 1. – М., 2000. – 780 с.

12. Григорий Нисский. Точное толкование Экклезиаста

Соломонова. – М., 1997–260 с.

13. Дионисий Ареонагит. Творения. – СПб., 1995–1997–762 с.

14. Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. О мистическом богословии. – СПб., 1995–842 с.

15. Епифанович С. Л. Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Мартис, 1996. – 220 с.

16. Иероним, блаж. Творения. Толкование на книгу пророку Исайи. Том 7.Киев: Типография И. И. Чоколова, 1882. – 457 с.

17. Иероним, блаж. Творения. Том 2. Письма Киев: Типография И. И. Чоколова, 1894. – 430 с.

18. Иероним, блаж. Толкование на евангелие от Матфея. Четыре книги толкований на Евангелие от Матфея. – М., 1998–246 с.

19. Иероним Стридонский // Православная Энциклопедия. М., 2009. Т. XXI. С. 336–370.

20. Иероним, блаж. Перевод книги Дидима о Святом Духе. Творения. Том 5 Киев: Типография И. И. Чоколова, 1880. – с. 409–481.

21. Иероним, блаж. Творения. Апология против Руфина. Книга 2. Том 4.Киев: Типография И. И. Чоколова, 1880. – с. 360–374.

22. Иероним, блаж. Творения. Книга против Вигилянция. Том 4.Киев: Типография И. И. Чоколова, 1880. – С. 607–750.

23. Иероним, блаж. Творения. Том 1. Киев: Типография

И. И. Чоколова, 1894. – 224 с

24. Иероним, блаж. Творения. Том 3. Письма Киев: Типография И. И. Чоколова, 1880. – 150 с.

25. Иероним, блаж. Толкования на книгу Экклезиаст. Том 6. Киев: Типография И. И. Чоколова, 1880. – с. 1–136

26. Иероним, блаж. Шесть книг толкований на книгу пророка Иеремию. Том 6. Киев: Типография И. И. Чоколова, 1880. – с. 175–529.

27. Иосиф Исихаст. Выражение монашеского опыта. Сергиев посад. 2006–464 с.

28. *Климент Александрийский*. Кто из богатых *спасется*. – *М*., 2000–142 с.

29. Макарий Великий. Наставления // Добротолюбие. Т. 1. М., 1895. – 638 с.

30. Макарий Великий. Духовные беседы. – М., 2002. – 400 с.

31. Максим Исповедник. Главы любви. // Творения. Кн.1 Аскетические и богословские трактаты. – М.: Мартис, 1993–945 с.

32. Максим Исповедник. Творения. Кн. 1. Аскетические и богословские трактаты. – М., 1993–836 с.

33. Платон. Филеб, Государство, Тимей, Критий. – М., 1999–640 с.

34. Платон. Диалоги. М., 1986–540 с.

35. Платон. Апология Сократа, Критон, Ион, Протагор. – М., 1999–640 с.

36. Пселл М. Богословские сочинения. – СПб., 1998–384 с.

37. Мефодий Олимпийский, свт. Пир десяти дев или о девстве//Полное собрание творений. – СПб., 1905–226 с.

38. Ориген. Беседы на книгу «Песнь песней». [Электронный ресурс] – URL: http://azbyka.ru/otechnik/?Origen/besedy_pesn_pesnei (дата обращения: 25.12.13)

39. Симеон Новый Богослов. Творения. Т.1. Слова 1–52. – Сергиев Посад.,1993–380 с.

40. Симеон Новый Богослов, прп. Творения. Т.2. Слова 53–92. – Сергиев Посад.,1993–365 с.

41. Симеон Новый Богослов. Творения. Т.3. Божественные Гимны. – Сергиев Посад.,1993–540 с.

42. Ambrosius. Des Sacraments, Des Mysteres: Nouvelle Edition revue et augmentee de L'Explication du Symbole, Sources Chretiennes/ ed. Bernard Botte, O. S. B., Paris: Les Editions du Cerf, 1961. – 233 p.

43. Ефрем Сирин, преп. Толкование на Евангелие. М., 2008. – 380 с.

44. Феодорит Кирский, блаж. Т.1. Изъяснения трудных мест Божественного Писания. – М.: Изд. Совет РПЦ, 2003. – (Творения святых отцов и учителей Церкви). – 440 с.

45. Благовестник, или Толкование блаженного Феофилакта, архиепископа Болгарского на Святое Евангелие, в четырех книгах. – М.: Лепта, 2001. – 375 с.

Литература

I. Справочные издания и энциклопедии

1. Ключевые понятия Библии в тексте Нового Завета. Словарь-справочник. Авторы-составители: Кэтрин Барнуэлл, Пол Дэнси. Тони Поп. Пер. с англ. СПб. 1996. – 495 с.

2. Новый объяснительный словарь синонимов русского языка. Под общим руководством акад. Ю. Д. Апресяна. Т. 2. М., 2000–488 с.

3. Ожегов СИ., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка. М., 1992. – 928 с

4. Словарь библейского богословия. / Под ред. Ксавье Леон-Дюфура. Перевод с франц. Брюссель, 1990. – 1300 с

5. Словарь библейского богословия. / Под ред. Ксавье Леон-Дюфура. Перевод с франц. Брюссель, 1990 [Электронный ресурс]. URL: http://krotov.info/spravki/essays_bible/slovari/1970_dufur_11l.htm (дата обращения: 5.02.2014)

6. Латино-русский словарь / под. ред. О. Петрученко. М. 1914. – 810 с.

7. Словарь библейского богословия. // Под ред. Ксавье Леон-Дюфура. Перевод с франц. [Электронный ресурс]. URL: http://krotov.info/spravki/essays_bible/slovari/1970_dufur_11l.htm (дата обращения: 5.02.2014)

8. Толковый словарь русского языка. / Под ред. Д. Н. Ушакова. Т. 2. М., 1938. – 912 с.

9. Словарь-лексикон византийской образованности Свида (Σουΐδας) [Электронный ресурс]. URL: http://www.stoa.org/ (дата обращения: 5.02.2014)

10. Augustine Through the Ages: An Encyclopedia/ Ed. Allan Fitzgerald,John C. Cavadini. Grand Rapids. 1992. – 902 p.

11. Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (From B. C. 146 to A. D. 1100) / by E. A. Sophocles. New York.: C. Scribner's sons, 1900. – 1188 p.

12. Greek-english lexicon. / by H. G. *Liddell*, Robert *Scott*. Oxford: Clarendon Press, 1996. –2042 p.

13. A Medieval Latin-French/English dictionary / by J. F. Niermeyer. Leiden: Brill, 2010–1138 p.

II. Общие работы по гуманитарному знанию и исследования по отдельным западным святым отцам

1. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. Москва, «Наука», 1977. – 435 с.

2. Адамов И. И. Св. Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад, 2006. – 584 с.

3. Алексий (Дородницын), еп. Византийские церковные мистики 14–го века. (Преподобный Григорий Палама, Николай Кавасила и преподобный Григорий Синаит). Казань,

1906. – 660 с.

4. Амвросий Оптинский, преп. Собрание писем Оптинского старца Амвросия. – Введенский ставропигиальный мужской монастырь Оптина Пустынь, 2012. – 768 с.

5. Апресян Р. Г. Идея морали и базовые нормативно-этические программы. М.: ИФРАН, 1995. – 534 с.

6. Апресян Р. Г. От «дружбы» и «любви» – к «морали»: об одном сюжете в истории идей// Этическая мысль /Под ред. А. А. Гусейнова. – М., 2000. – С. 182–194.

7. Апресян Р. Г. Слова любви: ἔρως, φιλία, ἀγάπη//Философия культуры 8(56), 2012 – с. 27–40

8. Бердяев Н. О рабстве и свободе человека (опыт персоналистической философии) – Париж, 1939–340 с

9. Болотов В. В. Лекціи по истории Древней Церкви в 4-х томах. Том 1. СПб: Аксион Эстин, 2006. – 253 с.

10. Бычков В. В. Идеал любви христианско-византийского мира//Философия любви. Ч.1/Под. общ. ред. Д. П. Горского; Сост. А. А. Ивин. – М.: Политиздат, 1990. – С. 68–110

11. В. Болотов. Учение Оригена о Св. Троице. СПб, 1879. – 457 с.

12. Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов. Нижний Новгород: Изд-во братства во имя св. кн. Александра Невского, 1996. – С.410.

13. Верещатский П. Плотин и Августин в их отношении к тринитарной проблеме // Православный собеседник, 7–8 (1911). С. 171–197; 9 (1911). С. 305–328 (переизд.: Авгу-

стин: pro et contra. СПб., 2002. С. 193–231)

14. Воронов Л., проф., прот. Крещение и принадлежность к Церкви. Взгляд на состояние некрещенного человека (по учению святых отцов до IV–V века) // Журнал Московской Патриархии. М., 1970. № 05. —С. 72–77.

15. Вышеславцев Б. П. Этика преображенного эроса. М., 1994–368 с.

16. Гершензон М. О. Тройственный образ совершенства//Мир и эрос: Антология философских текстов о любви/ Сост. Р. Г. Подольный – М.: Политиздат, 1991. – С. 221–256

17. Громова, Н. В. Любовь-агапе: социально – философский анализ: автореф. Дис. На соиск. Учен. Степ. Канд. Филос. Наук / Н. В. Громова. – Ставрополь: Изд-во СевКавГТУ, 2002. – 26 с.

18. Гуревич П. С. Проблема человека в западной философии. В 2-х т. – М.: 1988. – 546 с.

19. Епифанович С. Л. Лекции по патрологии. СПб.: Воскресение, 2010. – 618 с.

20. Епифанович С. Л. Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996–220 с.

21. Замалеев А. Ф. Самосознание России: Исследования по русской философии, политологии и культуре. – СПб., 2010–552 с.

22. Зенько Ю. М. Евангельское понятие любви-αγαπη и актуальные проблемы христианской антропологии и психологий. [Электронный ресурс] – Режим доступа:: URL: http://

www.xpa-spb.ru/articles/13.html (дата обращения: 8.02.14)

23. Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М., 1993. – 257 с.

24. Зяблицев Г., диак. Богословие блаженного Августина и античная философия // // Церковь и время. 1991. № 1. – с. 65–77

25. Илларион (Алфеев), игум. Жизнь и учение св. свт. Григория Богослова. СПб.: Алетейя,2001. – 507 с.

26. Ильин И. А. Без любви (из письма к сыну)//Ильин И. А. Поющее сердце. Книга тихих созерцаний. Мюнхен. 1968 – с.8–11.

27. Карсавин Л. П. Святые отцы и учители Церкви. М., 1994. – 176 с.

28. Карфикова Л. О душе и воскресении [Электронный ресурс] – Режим доступа: URL: http://www.bogoslov.ru/text/753318.html#_ftn64 (дата обращения: 3.03.13).

29. Кассиан Безобразов еп. Водою и кровию и духом. Толкование на Евангелие от Иоанна. [Электронный ресурс] URL: www.krotov.info/history/01/kern/page04.htm (дата обращения: 08.01.2013)

30. Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996–320 с.

31. Киприан (Керн), архим. Патрология. Париж-Москва, 1996–304 с.

32. Корольков А. А. Духовная антропология. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та,2005. –365 с.

33. Краснухина, Е. К. О смысле конечного существования: проблема смерти в экзистенциализме у М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра / Е. К. Краснухина // Вестник Ленинградского университета. – Сер. 1. Философия. – СПб, 1991.-Вып. 1.-С. 12–18.

34. Кузьмина, Т. А. Любовь как моральный принцип / Т. А. Кузьмина // Философия любви / под общ. ред. Д. П. Горского. – М., 1990. – Ч. 1. – С 254–267

35. Кьеркегор, Гармоническое развитие в человеческой личности эстетических и этических начал / Кьеркегор // Кьеркегор Наслаждение и долг. – Киев, 1994. – с.225–419.

36. Легеев М., свящ. Учение Церкви о преложении Святых Даров в таинстве Евхаристии по трудам святых отцов в период VI–XV вв. Монография на соискание ученой степени кандидата богословия. СПб. 2010. – 317 с.

37. Лосев А. Ф. История античной эстетики: Поздний эллинизм. М., 1980. – 766 с.

38. Лосев А. Ф., Личность и Абсолют. М.: Мысль, 1999. – 719 с.

39. Лосев А. Ф., Эрос у Платона / Философия. Мифология. Культура. М.: Политиздат, 1991. – С. 188–208.

40. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М., 1993. – 1120 С.

41. Лосский В. Н. Богословие и боговидение: Сб. статей. – М.: Свято—Владимирское братство, 2000. – 628 с

42. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Во-

сточной Церкви. М. 1991–288 с.

43. Лосский Н. О. Бог и мировое зло. М., 1994–432 с.

44. Лосский. Н. О. Условия абсолютного добра. М. 1991–368 с.

45. Лукач Д. Своеобразие эстетического//Мир и эрос: Антология философских текстов о любви/ Сост. Р. Г. Подольный – М.: Политиздат, 1991. – с. 56–123

46. Лукьянов А. В. Идея метакритики «чистой» любви (Философское введение в проблематику соотношения диалектики и метафизики). /Изд-во Башк. ун – та, Уфа: 2001. – 275 с.

47. Лурье В. М. История византийской философии. Формативный период. – СПб., 2006–553 с.

48. Льюис К. С. Просто Христианство. Любовь: Собр. Соч. В 8 т. Т.1/Пер. с англ.: Н. Трауберг и др. – М.: Фонд Александра Меня, 2004. – 453 с.

49. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии: Латинская патристика. М., 1979. См. так же: Майоров Г. Г. Августин и греческая философия // Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. М., 1979. С. 192–210

50. Мальков П. Ю."..Любовь есть бесконечный Бог.." (православное учение о любви). Богословский сборник, выпуск I. М., 1997. – 564 с.

51. Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. К., 2002–450 с.

52. Мейендорф И. Византийское богословие. Историче-

ские тенденции и доктринальные темы: пер. с англ. В. Марутика. Минск, 2001–336 с.

53. Милано А. Женщина и любовь в Библии. Эрос, агапа, личность/Под ред. Талакая М. Санкт-Петербург: Алетейя. 2011. – 344 с.

54. Михаил (Мудьюгин), архиеп. Святой священномученик Мефодий и его богословие// *БТ*, Выпуск 11, М.*1973. – С. 5–54;*

55. Михаил (Мудьюгин), архиеп. Святой священномученик Мефодий и его богословие// *БТ*,Выпуск10, М.*1973. – С. 7–58*

56. Михаил (Мудьюгин) архиеп. Введение в основное богословие. М.: Общедоступный Православный университет, 1995. – 226 с.

57. Минин П. Главные направления древне-церковной мистики // Мистическое богословие. Киев: Путь к истине,1991. –343 С.

58. Морескини К. История патристической философии. М., 2011–864 с.

59. Несмелов В. Догматическая система св. свт. Григория Нисского. Казань: Типография Императорского Университета, 1887–635 с.

60. Паисий Святогорец. Слова. Том V. Страсти и добродетели [Электронный ресурс] – Режим доступа: URL: http://azbyka.ru/otechnik/?Paisij_Svjatogorets/strasti-i-dobrodeteli-slova-tom5=8_1 – (дата обращения: 11.02.14)

61. Плакид (Дезей), архим. Блаженный Августин и «Филиокве» // ВРЗЕПЭ. 1982. № 109–112. С. 206–223.

62. Платон: Pro et contra. Платоническая традиция в оценке русских мыслителей и исследователей. – СПб., 2001. – 646 с.

63. Попов И. В. Личность и учение блаженного Августина. Ч. 1–2. СПос., 1916–1917. – 766 с.

64. Попов И. В. Патрология. Сергиев Посад, М., 2003. – 330с.

65. Попов И. В. Труды по патрологии. Т. 1. Сергиев Посад, 2006. – 744 с.

66. Попов И. В., муч. Труды по патрологии. Т. 2. Сергиев Посад. 2005. – 766 с.

67. Протоиерей Николай Иванов. И сказал Бог… Библейская онтология и библейская антропология. Опыт истолкования Книги Бытия (гл. 1–5). Клин, 1997. – 381 с.

68. Рассел Б. Во что я верю//Мир и эрос: Антология философских текстов о любви/ Сост. Р. Г. Подольный – М.: Политиздат, 1991. – С. 156–198.

69. Розин В., Шапинская Р. Природа любви. – М., 1993. – 324 с.

70. Русский эрос или философия любви в России. М., 1991–444 с.

71. Рюриков, Ю. Б. Любовь: ее настоящее и будущее / Ю. Б. Рюриков // Философия любви / под общ. ред. Д. П. Горского. – М, 1990–268–330 с.

72. Рюриков, Ю. Б. Мед и яд любви: (Семья и любовь на сломе времен) / Ю. Б. Рюриков. – 2-е изд. – М., 1990–447 с.

73. Рюриков. Ю. Б. Три влечения: любовь, ее вчера, сегодня и завтра / Ю. Б. Рюриков. – Кемерово, 1984–256 с.

74. Рюриков. Ю. Б. Детство человеческой любви//Философия любви. Ч.1/Под. общ. ред. Д. П. Горского; Сост. А. А. Ивин. – М., 1990. – С. 11–36.

75. С. С. Хоружий. О старом и новом. СПб. 2000. – 477 с.

76. Сагарда Н. И. Лекции по патрологии. I–IV века. М., 2004. – 796 с.

77. Самуилов В. История арианства на латинском Западе (353–430). СПб., 1890. – С. 353–430.

78. Светлов Р. В. «Русский Платон». Платонизм в русской культуре// Платон: pro et contra. Платоническая традиция в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб: издательство РХГА, 2001. – С. 12–43

79. Сергиевский Н., свящ. Восточная антропология Отцов и Учителей III–IV веков (в двух томах). Канд. Соч. – Л.,1983–500 с.

80. Скворцов К. Блаженный Августин как психолог // Труды Киевской Духовной Академии. 1870. № 4. С. 154–200; № 5. С. 324–354; № 6. 681–713; № 8. С. 328–372; № 9. С. 641–696.

81. Скляревская Г. Н. Концепт «Любовь» в христианском понимании: попытка лексикографического описания (предварительные заметки)// Язык, сознание, коммуникация: Сб.

статей /Ред кол. М. Л. Ковшова, В. В. Красных, А. И. Изотов,И. В. Зыкова. М.: МАКС Пресс, 2013. – Вып. 46, – с. 104–112

82. Скурат К. Е. Воспоминания и труды по патрологии (I–V века). Яхрома, 2006.

83. Соловьев В. С. Избранное. – М., 1990–740 с.

84. Соловьев В. С. Смысл любви//Собр. Соч. в 8 т., т.6. СПб., 1903 – с.493–547.

85. Сорокин П. А. Пути и власть любви Глава 11. Факторы ранней интеграции удачливых альтруистов // Российский научный журнал. Женщина в российском обществе. Иваново. 2009. № 2. С. 76–86 (научный перевод Павенкова О. В.)

86. Софроний (Сахаров), арх. Видеть Бога, как Он есть. М., 2003–365 с.

87. Степин В. С. Философия в современной культуре: новые перспективы. (Материалы «круглого стола»)//Вопросы философии. 2004. № 4. – С. 3–46.

88. Страхов А. М. Философская антропология эволюции образов пола и любви в отечественной культуре последних столетий. Автореферат на соискание ученой степени доктора философских наук. Белгород. 2006–33 с.

89. Стрельцова Г. Я. Судьба любви сегодня (нравственно-психологический очерк) / Философия любви. В 2-х ч. Ч. 1 / Под общ. ред. Д. П. Горского. – М.,1990. – С. 331–380

90. Тихомиров Д. свт. Григорий Нисский как моралист. Этико—историческое исследование. Могилев—на—

Днепре, 1886–340 с.

91. Трубецкой С. Н. Курс истории древней философии. – М., 1997–532 с.

92. Федоров Н. Ф. Философия общего дела. Т. 1., М., 1913–657 с.

93. Философия любви. В 2-х ч. Ч. 1// Под общ. ред. Д. П. Горского. – М.,1990–510 с.

94. Философия любви. В 2-х ч. Ч. 1// Под общ. ред. Д. П. Горского. – М.,1990–605 с.

95. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины: опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М., 2002–525 с.

96. Флоровский Г., прот. Восточные Отцы IV века. 2е изд. Париж, 1990–239 с.

97. Флоровский Г., прот. Восточные Отцы V–VIII веков. 2е изд. Париж, 1990–335 с.

98. Фокин А. Р. Святитель свт. Григорий Нисский о человеке в его предельном отношении к Богу//XVII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. Том I, 2010 – с. 64–69.

99. Фокин А. Р. Амвросий Медиоланский. Богословие // Православная Энциклопедия. М., 2001. Т. II. – С. 119–135.

100. Фокин А. Р. Античная философия и формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. Автореферат на соискание ученой степени доктора философских наук. М. 2013. – 60 с.

101. Фокин А. Р. Иероним Стридонский // Православная Энциклопедия. М., 2009. Т. XXI. – с. 336–370

102. Фокин А. Р. Иероним Стридонский: библеист, экзегет, теолог. Институт философии РАН, Центр библейско-патрологических исследований. М., 2010. –224 с

103. Фокин. А. Р. Латинская Патрология. Т I. М., 2005. – 368 с.

104. Франк С. Л. Религия любви//Франк С. Л. С нами Бог. Три размышления. Париж, 1964 – с. 207–223.

105. Фромм Э. Искусство любить. Исследование природы любви / Э. Фромм // Фромм Э. Иметь или быть? – Киев, 1997. с. 95–187.

106. Хоружий С. Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении. М., 1991–136 с.

107. Целлер Э. Очерк истории греческой философии. – СПб., 1996–649 с.

108. Церковь и время. 1991. № 1. С. 65–76.

109. Чуковенков Ю. А. Антропологическая проблематика доникейской патристики (но сочинениям греко-язычных апологетов) // Историко-философский сжегодник'93. М: Наука, 1994. С. 10–56.

110. Шестов Л. Религиозная философия Вл. Соловьева // Умозрение и откровение. Париж, 1964. – с. 23–65.

111. Шестов, Л. Киркегард и экзистенциальная философия. Глас вопиющего в пустыне / Л. Шестов. – М., 1992. –

244 с.

112. Шестов, Л. На весах Иова (Странствия по душам) / Л. Шестов // Сочинения: в 2 т. – М., 1993. – Т. 2. – 456 с.

113. Щипина Р. В. Антропология свт. Григория Нисского в системе византийской культуры. Автореферат монографии на соискание ученой степени кандидата философских наук, СПб. 2007–31 с.

114. A Monument to St. Jerome. Essays on some aspects of his life, works and influence / Ed. F. X. Murphy. N. Y., 1952–295 p.

115. Arendt H. Love and Saint Augustine. Chicago, 1996. – 233 p.

116. Benz E. Marius Victorinus und die Entwicklung des abendländischen Willenmetaphysik. Stuttgart, 1932. – 370 p.

117. Burnaby, J. Amor Dei: A Study in the Religion of St. Augustine. London, 1938. – 352 p.

118. Canning. R. The unity for Love of God and Neighbor in St.Augustine. Heverlee-Leuven, 1993. – 446 p.

119. Cantalamessa R. La Christologia di Tertulliano. Friburgo, 1962. – 213 p.

120. Clarke W. C. St.Basil The Great. – Cambidge, 1913–361 p.

121. Courcelle P. Plotin et Saint Amboise // Revue de philologie 24 (1950). P. 29–56.

122. Cron Anna Liza. Ἔρως and Creativity in Russian Religious Renewal The Philosophers and the Freudians. Leiden,

2010–435 p.

123. Cron.A. L. Eros and Creativity in Russian Religious Renewal The Philosophers and the Freudians. Leiden, 2010–264 p.

124. D'Alès A. La théologie de Tertullien. Paris, 1905. – 531 p.

125. Danielou J. Platonisme et theologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Gregoire de Nysse. – Paris., 1944–316 p.

126. Davids J. Sint Augustinus en Sint Ambrosius // Miscellanea Augustiniana. Rotterdam, 1930. P. 242–255.

127. Du Roy. L'intelligence de la foi en la Trinite selon saint Augustin. Genese de sa theologie trinitaire jusqu'en 391. Paris, 1966. – 544 p.

128. Dudden H. The Life and Times of St Ambrose. Oxford, 1935. – 755 p.

129. Evans E. Introduction // Idem. Q. S. Fl. Tertullians, Treatise against Praxeas. London, 1948. P. 1–88.

130. Fromm E., The art of loving, N. Y., 1962. – 328 p.

131. Gerber Ch. T. The Spirit of Augustine's Early Theology. Contextualizing Augustine's Pneumatology. Aldershot, 2012–221 p.

132. Gilson E. Introduction à l'étude de saint Augustin. Paris, 1949–370 p.

133. Grillmeier A. Christ in Christian tradition. Vol. 1 (translated by J. S. Bowden) – London 1965–528 p.

134. Grillmeier A. Christ in Christian Tradition: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604). Vol. 2. London. 1996–437 p.

135. Hagendahl H. Jerome and the Latin Classics // Vigiliae Christianae 28 (1974). P. 216–227.

136. Hill W. The Three—Personed God: The Trinity as a Mystery of Salvation. Washington, 1982. – 328 p.

137. Kelly J. N. D. Early Christian Creeds. Oxford, 1950. – 528 p.

138. Kelly J. N. D. Early Christian Doctrines. London, 1968. – 272 p.

139. Kelly J. N. D. Jerome. His Life, Writings and Controversies. London, 1975. – 353 p.

140. LaCugna C. M. God for Us. Trinity and Christian Life. San Francisco, 1991.

141. Lieske A., S. J., Die Theologie der Logos-Mystik bei Origenes, Munster, 1938. – 230 p.

142. Jerome of Stridon. His Life, Writings and Legacy / Ed. A. Cain, J. Lössl. Cornwall, G. B., 2009. – 283 p.

143. McDermott W. C. St. Jerome and the Pagan Greek Literature // Vigiliae Christianae. Vol. 36 № 4 (1982). P. 373–382.

144. Morison. St.Basil and his rule. Oxford, 1913–170 p.

145. Neusner J., Chilton B. Altruism in world religions. Washington DC: Georgetown in Universite Press, 2005; Thomas Jay Oord. Science of Love: the wisdom of well-being. West

Conshohocen, PA: Templeton Foundation press, 2004. – 525 p.
146. Nygren. A. Agape and Eros/ tr., Walson P. S. New York. 1953–764 p.
147. O'donovan. O. The problem of self-love in St. Augustin. London. 1980–221 p.
148. Oord Thomas Jay. Defining Love: A Philosophical, Scientific, and Theological Engagement. Michigan: Brazos Press, 2010. – 436 p.
149. Osborn E. Tertullian, first theologian of the West. Cambridge, 1997. – 308.
150. Paissac H. Théologie de Verbe, saint Augustin et saint Thomas. Paris, 1951. – 44 p.
151. Paul Wink. Perspectives from researches//The love that does justice. Spiritual activism in dialogue with social science, edited by Michael A. Edwards & Stephen G. Post. Cleveland: Unlimited love press, 2008. – P. 7–45
152. Pelikan J. The Christan Tradition. A History of the Development of Doctrine. Vol. 3. Chicago, London, 1978. – 361 p.
153. Portalié E. Saint Augustin // Dictionnaire de théologie catolique. T. I. Paris, 1913. P. 2268–2472
154. Prestige G. L. God in Patristic Thought. – London 1969. – 318 p.
155. Rahner K. Reflections on the Unity of the love of neighbor and the Love og God // Theological Investigations 6./ tr. Kniger. K.-H.and Kruger B. London, 1969. – P. 278–310

156. Sorokin, P. Ah. The Ways and Power of Love – Chicago, 1967–552 p.

157. Sullivan J. E. The Image of God: The Doctrine of St. Augustine and its Influence. Dubuque, 1963. – 456 p.

158. TeSelle E. Augustine the Theologian. London, 1970. – 382 p.

159. The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy / ed. by A. H. Armstrong. Cambridge, 2007. – P. 384

160. Thomas Jay Oord. Science of Love: the wisdom of well-being. West Conshohocen, PA: Templeton Foundation press, 2004. – 520 p.

161. Underwood L. G. Perspectives from researches//The love that does justice. Spiritual activism in dialogue with social science, edited by Michael A. Edwards & Stephen G. Post. Cleveland: Unlimited love press, 2008. – P. 7–33.

162. Underwood L. G., The Human Experience of Compassionate Love: Conceptual Mapping and Data from Selected Studies//Altruism and Altruistic Love: Science, Philosophy, and Religion in Dialogue, Oxford University Press, 2002. – P. 10–25.

163. Underwood L. G.,"Interviews with Trappist Monks as a Contribution to Research Methodology in the Investigation of Compassionate Love. Forthcoming, Journal for the Theory of Social Behavior. P. 35–39.

164. Vanoort J., Oort J. Jerusalem and Babylon: A Study Into

Augustine's City of God and the Sources. Brill. 1991. – 427 p.

165. Williams Daniel H., Ambrose of Milan and the End of the Nicene-Arian Conflicts, Chicago: Clarendon Press, 1995–258 p.

166. Wolfson H. The Philosophy of the Church Fathers: Faith, Trinity, Incarnation. Vol. 1. Faith. Trinity. Incarnation. Cambridge, 1956–635 p.