

**О ВЕРЕ  
И ПРАВДСТВЕННОСТИ  
ПО УЧЕНИЮ  
ПРАВОСЛАВНОЙ  
ЦЕРКВИ**



**О ВЕРЕ  
И ПРАВОСЛАВИИ  
ПО УЧЕНИЮ  
ПРАВОСЛАВНОЙ  
ЦЕРКВИ**

ИЗДАНИЕ  
МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ  
1991

Печатается по благословию  
Митрополита ИОАННА

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

ФИЛАРЕТ, митрополит Киевский и всея Украины, председатель Комиссии Священного Синода Русской Православной Церкви по вопросам христианского единства;

В. СТОЙКОВ, профессор протоиерей, проректор ЛДАиС;

В. ЦЫПИН, доцент протоиерей, секретарь Учебного Комитета

## ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

В настоящий Сборник вошли статьи по разным вопросам христианского ведения, написанные современными богословами и пастырями, которые трудятся на различных поприщах церковного служения. Одни из помещенных здесь статей написаны специально для данной книги, другие были подготовлены для иных целей, но включены в Сборник благодаря своей актуальности. Ряд статей принадлежит авторам, уже отошедшим в лучший мир, в богатом наследии которых мы можем и должны почерпнуть глубокие мысли, раскрывающие непреходящую ценность христианской веры и истинность Православия.

Составители Сборника не преследовали цели охватить все вопросы веры и нравственности, не намеревались также придерживаться строгой системы в расположении отобранного материала. Но они стремились, сохранив авторский подход к освещению рассматриваемых здесь вопросов, представить учение Православной Церкви людям с различной степенью вхождения в церковную ограду, в атмосферу церковности, в церковный строй жизни.

Значительная часть работы по подготовке материалов Сборника была осуществлена членами Комиссии Священного Синода Русской Православной Церкви по вопросам христианского единства. Обработку статей, вошедших в Сборник, по поручению Комиссии проводили проф. прот. Василий Стойков и доц. прот. Владислав Цыпин под руководством председателя Комиссии митрополита Киевского и всея Украины Филарета.

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Святая Православная Церковь в сознании возложенной на нее ответственности за осуществление богозаповеданной миссии святого благовестия считает своим неизменным долгом служить духовному благу каждой человеческой личности и всему человеческому обществу в целом, наставляя всех в истинах христианской веры и благочестия и всем открывая путь к источникам благодати и освящения. Плодом этой заботы явился предлагаемый Сборник статей. В желании помочь человеку обрести себя в Боге для дел праведности, истины и добра и в то же время в искреннем выражении глубокого уважения к достоинству и свободе каждой человеческой личности мы предлагаем эту книгу как православным верующим, жаждущим приобщения к духовному знанию, так и тем, кто сегодня стремится обрести веру.

В окружающем мире, где человек часто чувствует себя потерянным, несчастным и одиноким, потому что живет без веры, очень понятным становится стремление души открыть для себя нечто новое и жизненно значимое, придающее смысл и оправдание ближайшим жизненным целям и всему жизненному пути. В нашем обществе, стремящемся к обновлению, сильнее всего ощущается потребность нравственно воспрянуть и освятиться, обрести веру и возродиться в благодати и истине. С этой потребностью устремляется дух человека ко храму святому, к обновлению жизни, к Божественному свету, которого желает и ищет душа. Слишком безрадостно и праздно проводит человек свою жизнь и поэтому грешит и томится, но втайне все же верит и ожидает, что придет к нему Господь и преобразит его нечистую и мрачную жизнь. Но путь Бога к человеку, к его духовному возрождению лежит через веру, которую человек должен явить сознательно и свободно и которую ничто другое не может ему заменить.

Наука и философия ориентируют человека в окружающем его мире, но они не способны проникнуть в сокровенную область конечных ценностей, которая является достоянием веры и глубоких религиозных переживаний. Наряду с воспитанием и образованием человеку необходимо религиозное формирование, являющееся важнейшим фактором преобразования души. Отсутствие в душе религиозного начала сказывается на ее духовной немощи, которая не позволяет человеку быть полноценным составным элементом общества. Низкий уровень качества общественной структуры можно объяснить низким качеством личности. Отсюда роль Церкви в обществе становится в высшей степени оправданной и безусловно необходимой.

Еще недавно многим могло казаться, что наше общество надежно закрепило в своем сознании понимание Церкви как неизменной и статичной иконы, преемственно передаваемой от одной эпохи к другой. К Церкви привыкли относиться почти так же, как к музейным экспонатам византийско-московской старины, лишь украшающим действительную жизнь нашего индустриального и бездуховного общества. Этот, казавшийся традиционным, образ Церкви меняется на наших глазах; преобразаясь, он раскрывает новое углубленное восприятие и понимание Церкви. Церковь — это не просто величайшее явление истории и культуры, требующее своего изучения и признания, но и глубокая, таинственная основа жизни, ее высшая ценность. С восприятием Церкви в нашем сознании соединяются представления о вечности, о Боге и, следовательно, об ответственности и предназначении человека.

Современный человек понимает, что, несмотря на успехи цивилизации, личность не становится благороднее. Разум и совесть обличают нашу безответственную жизнь, не преобразенную высшим смыслом и потому лишенную подлинной радости бытия, не просветленную надеждой на будущее. Человек, погруженный в стихию своих индивидуальных скоропреходящих интересов, сознает, как мало в его делах и мыслях правды, искренности и великодушия. Каждый человек чувствует в своей душе силы, достаточные, чтобы стать человеком, соответствующим своему бессмертному духу. Однако силы эти остаются бездейственными.

Церковь призывает человека к духовному возрождению. Она учит человека исполнению долга перед Богом, людьми, делает его причастным Божественной благодати, являющейся источником освящения и обожения.

В течение многих веков Церковь проявляла заботу о духовном благосостоянии народов мира. Двухтысячелетняя история Церкви запечатлена непреложностью обетования ее Божественного Основателя: «Созижду Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее». В нашем беспокойном мире Церковь — это не тихая пристань

для усталых и разочарованных душ, а сила, обновляющая, освящающая и преображающая мировую жизнь. Наша человеческая мысль с благоговением обращается к тайне Церкви, представляя Церковь как Богочеловечество, как динамичный Богочеловеческий процесс, сущность которого составляет освобождение каждой личности и всего человечества в целом от греха. Глазами веры Церковь видит несовершенство человеческого мира, но знает и исповедует, что наступит его конечное обновление и преображение. Надежда Церкви, устремленная в будущее, проистекает из факта Воскресения Христа, Его победы над смертью и мировым злом вообще. Эта надежда предвосхищает преодоление всего того, что принадлежит царству греха и смерти как в личном, так и в мировом плане.

Помочь человеку увидеть свое высокое призвание, утвердиться в нравственном достоинстве и обрести радость надежды на вечную жизнь — таково назначение этой книги. Ибо жизнь — реальность, установленная не слепой стихией, смысл ее в той великой цели, которая извечно предопределена Богом и воплощается в судьбах каждого человека и всего богоспасаемого человечества на их пути к грядущему Царству Божию.



## 1. ВЕРОЮ ПОЗНАЕМ

### 1. ПОНЯТИЕ О РЕЛИГИИ, ВЕРЕ, МОЛИТВЕ



сновным вопросом для каждого живого духом человека всегда был и остается вопрос о смысле жизни.

Не все могут дать на него окончательный ответ, не все способны, даже имея таковой, достаточно аргументированно обосновать его. Однако неистребимая потребность в каждом нормальном человеке найти этот смысл и его разумное оправдание являются очевидными фактами.

Перед каким же выбором стоит сознание при решении этого основного вопроса жизни?

Современный человек окружен большим количеством разнообразных вер и идеологий, что значительно усложняет поиск. И в то же время метод сравнительной оценки имеющихся вариантов открывает ему путь к решению проблемы. Для каждого человека путь этот может иметь свою протяженность, в зависимости от условий воспитания, степени внутренней целостности ищущего, его нравственного, интеллектуального и образовательного уровня. Но в любом случае сделанный выбор ставит человека перед необходимостью более глубокого знания и осознания своей веры. Настоящая книга и задумана в качестве такого руководства для современного христианина, которое бы помогло раскрыть ему основы православной веры и жизни. И, естественно, первый вопрос, который вводит человека в мир христианской веры, это вопрос о религии, о том, что она есть и чем она не является.

Религия имеет несколько принципов, без которых (или хотя бы без одного из них) она теряет самое себя, вырождаясь в шаманство, магию, колдовство или в оккультизм и сатанизм, или в астрологию, сциентологию, йогу, или в философию, социо-



логию, этику. Все эти псевдорелигиозные явления, давящие на сознание современного человека и часто откровенно соблазняющие его дешевым блеском сиюминутного эффекта, хотя и содержат в себе иногда отдельные элементы религии, однако совсем ею не являются и суть лишь результат ее деградации, распада, извращения, часто сознательной подделки.

Что же такое религия, каковы ее основополагающие принципы?

Первым и главным из них является исповедание личного, духовного, совершенного надмирного Начала — Бога<sup>1</sup>, являющегося источником бытия всего существующего, в том числе и человека. По христианскому учению, «Бог есть любовь» (1 Ин. 4, 8<sup>2</sup>), и «мы Им живем и движемся и существуем» (Деян. 17, 28), Его благим о нас промыслом.

Бог есть то изначальное Бытие, Высший Разум, благодаря Которому только и существуют любое материальное и духовное бытие и сознание во всем многообразии их форм, познанных и непознанных человеком. Бог есть реально существующий, неизменный личностный идеал добра, истины, красоты и правды и конечная цель духовных устремлений человека.

Этим религия принципиально отличается от других мировоззрений, для которых искомый идеал объективно не существует и является не более, как теоретической моделью, продуктом человеческого разума, человеческой фантазии.

Другим важнейшим элементом, присущим религии, является убеждение в том, что человек способен к общению, единению с Богом и вечной с Ним жизнью. Эта аксиома религиозного учения составляет фактически самое его существо. От нее и сама религия получила название, ибо латинское слово «религаре», от которого происходит слово «религия», означает «связывать», «соединять». Религия и есть то, что дает человеку возможность единения с источником жизни, с полнотой истины и любви — Богом.

Этот элемент неотделим в религии от ее учения о том, что человек принципиально отличается от всех других живых существ, что он есть существо не биологическое, но в первую очередь духовное и обладает не только телом, но и бессмертной душой, носителем личности, ее ума, сердца (органа чувств), воли. Отсюда во всех религиях всегда содержится более или менее развитое учение о загробном, посмертном существовании человека. В христианском Откровении находим и существенно боль-

<sup>1</sup> Одной из форм религии является и политеизм (многобожие), в котором идея Бога, так сказать, рассыпалась на множество автономно функционирующих свойств единого Бога, грубо антропоморфизированных и олицетворенных в отдельных богах.

<sup>2</sup> Здесь и далее первая после сокращенного названия цифра означает номер главы, вторая и следующие (до точки с запятой) — номер стиха.

шее — учение о всеобщем воскресении и воздаянии, благодаря которому земная человеческая жизнь и деятельность приобретают полный смысл и действительную разумность. «Верь, человек, что тебя ожидает вечная жизнь!» — этим своим утверждением христианство особенно резко контрастирует с атеистическим: «Верь, человек, что тебя ожидает вечная смерть!» Именно в решении вопроса о душе и вечности с наибольшей очевидностью обнаруживается в каждом человеке его духовная ориентация: или избрать веру в вечную жизнь, с вытекающей отсюда полной нравственной ответственности за свои деяния, или осановиться на вере в окончательный и абсолютный закон смерти, перед которой одинаково ничтожны и бессмысленны не только все идеалы жизни и все противоборство между добром и злом, истиной и ложью, красотой и безобразием и т. д., но и сама жизнь. Но в любом случае: «Верь, человек!» Ибо истинна лишь одна из двух вер. Отсюда становится понятным, почему столь большое и принципиальное значение придается в религии вере — ею свидетельствует человек о том, к чему он стремится, и, следовательно, кто он есть и кем может стать.

Есть еще целый ряд других элементов, характеризующих религию (учение об Откровении, духовном мире, молитве, культе, аскезе и др.), но все они органически и логически связаны с указанными основными. Важно отметить другое: любое учение, не рассматривающее основные (вышерассмотренные) истины, не является религиозным, если оно даже и содержит в себе элемент культа или мистицизма. Классический пример — иудейское учение саддукеев, которые «говорят, что нет воскресения, ни Ангела, ни духа» (Деян. 23, 8), т. е. налицо — отрицание души, вечности и это при полном соблюдении культа ветхозаветной религии. Другой пример — сатанизм, который не отрицает бытия Бога и мира мистического, но который отвергает все положительные духовные ценности и полностью исключает какое-либо единение с Богом.

Однако и религии различаются между собой не только специфическими элементами веры, морали, культа, но и глубиной понимания самих основополагающих истин (Бога, человека и его пути к Богу).

Христианская религия тем принципиально отличается от других религий, что последние, во-первых, не видят в человеке существенного повреждения его природы и отсюда усматривают необходимость лишь развития и совершенствования ее; во-вторых, они ориентируют человека на искание и приобретение максимальных конечных благ, различных в разных верах (материальных, эстетических, интеллектуальных, мистических), чем воспитывают в нем, по существу, гедонистическую психологию. Христианство же, исповедуя глубинное расстройство естества человеческого и отсюда потерю человеком Истины (так назы-

ваемый первородный грех), целиком и полностью сосредоточено на идее спасения человека, необходимости его исцеления от того радикального, охватывающего душу и тело недуга, который он носит в себе с рождения. Утопающий, заблудившийся ищет не наслаждения, а спасения, истинного пути — вот лейтмотив христианской веры. И хотя спасенного непременно ожидают духовные блага, даже еще здесь, на земле, однако они суть лишь следствия искомой цели, но не сама цель. Не блаженства должен искать человек, но спасения и Спасителя, Который есть Истина (Ин. 14, 6). Блаженство же будет естественным состоянием спасенности, пребывания в Истине.

Однако увидеть человеку необходимость спасения — дело совсем не простое. И хотя вся история цивилизации совершенно однозначно свидетельствует о разрушительной, в целом, и ведущей к все более тяжелым последствиям человеческой деятельности в мире, хотя собственная жизнь каждого человека свидетельствует о том, что он делает мало того доброго, что хочет, и, напротив, много того дурного, что глупо и что ненавидит, несмотря на эти совершенно очевидные вещи, для каждого человека они остаются как бы закрытыми, каждый преисполнен чувства и сознания собственного достоинства, собственной личной здравости, внутренней удовлетворенности собой. Преподобный Симеон Новый Богослов (X в.) называет это состояние глубокой прелестью, поразившей весь мир. Эта слепота и есть, по христианскому учению, та основная болезнь, по причине которой в душе человеческой господствуют все недуги, страсти и пороки и без осознания которой невозможно ни ее лечение, ни тем более исцеление.

Отсюда становится понятным, почему столь большое значение придается христианством вере, почему так необходима человеку для спасения, т. е. духовного его исцеления, вера в Господа Иисуса Христа. Ведь Христос есть Спаситель, и вера в Него означает в первую очередь признание гибельности своего настоящего состояния, признание того, что оно является совсем не естественным, не нормальным и здоровым, но настолько глубоко поврежденным и болезненным, что ни я сам, ни какой-либо другой человек, святой и совершенный, ни ангел не может меня исцелить — требуется Божественный Спаситель!

Приобрести сразу такую веру психологически немыслимо. Гораздо легче и безболезненнее иметь просто веру в Бога. Она не так задевает мое «достоинство», мое самолюбие, мою гордость. Вера же во Христа требует отречения от своего Я и поистинѣ мужества великого, ибо обнажает самое дно души, которое до этого столь тщательно скрывалось от взора самого человека. Именно об этом и говорил Господь, когда произнес, на первый взгляд, странные и непонятные слова: «Сберегший душу свою потеряет ее; а потерявший душу свою ради Меня сбережет ее»

(Мф. 10, 39). Вера во Христа Спасителя требует отречения от своего эгоцентризма, потери самости, ставшей в силу грехопадения как бы душой человека, его Я. Это очень трудно. И потому так редка вера правильная (спасительная), чаще она подменяется «верой» формальной, обрядовой или чисто рассудочной, не требующей у человека отречения от себя (т. е. от своего эгоизма и своих страстей). Однако это уже не вера во Христа, а самообман. Святитель Игнатий (Брянчанинов) пишет: «Кто же не верует в Сына Божия? Не только тот, кто открыто, решительно отвергает Его, но и тот, кто, называясь христианином, проводит греховную жизнь, гоняется за плотскими наслаждениями; тот, у кого бог — чрево; тот, у кого бог — серебро и золото; тот, у кого бог — земная слава... Вера мертвая, признание Христа одним невольным умственным убеждением, может быть, и принадлежностью бесов».

Как же приобретается вера правильная, спасительная, т. е. та, которая открывает верующему сердцу действительное его состояние — глубокой духовной поврежденности, греховности, немощи и отсюда необходимости Божественной помощи, спасения, Спасителя? Преп. Симеон Новый Богослов отвечает на это: «Тщательное исполнение заповедей Христовых научает человека (т. е. открывает человеку) его немощи». Другого пути к приобретению спасительной веры нет. Только понуждение к исполнению заповедей Евангелия и искреннее покаяние в их нарушении открывают человеку его внутренние духовные болезни, обнаруживают его мнимую силу, в действительности же — бессилие в борьбе со своим злом, показывают ему крайнюю необходимость в помощи Спасителя. Такая вера является уже твердым основанием для правильной духовной жизни, исцеляющей и совершенствующей христианина. Этим христианская вера принципиально отличается от других религий, их опыта, где верующий, по мере исполнения требований своей религии, «растет», начиная видеть себя все более праведным, совершенным, обладающим особыми силами и познаниями, достойным Бога и благ Его.

Высота же христианской жизни измеряется глубиной смирения, приобретаемого верующим через познание своей духовной нищеты, и отсюда обращение к Богу Спасителю. Поэтому и первое, в чем выражается такая жизнь, есть молитва к Господу Иисусу Христу о спасении. При этом правильное совершение молитвы требует обязательного исполнения нескольких условий со стороны человека, без соблюдения которых молитва будет не только бесплодна, но и опасна. Эти условия следующие:

1. Первым и необходимым из них, по учению Самого Господа Иисуса Христа, является предварительное примирение со всеми и прощение в сердце всех обид на ближних своих. Господь так научает молиться: «Отче наш, прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим», — и поясняет при этом: «Ибо,

если вы будете прощать людям согрешения их, то простит и вам Отец ваш небесный, а если не будете прощать людям согрешения их, то и Отец ваш не простит вам согрешений ваших» (Мф. 6, 12, 14, 15). Святитель Игнатий (Брянчанинов) в связи с этим говорит: «Первое приготовление к молитве состоит в отвержении памятозлобия и осуждения ближних», — и указывает на слова св. Исаака Сирина: «Молитва памятозлюбивых -- посевы на камне».

2. Молитва должна быть сознательной, искренней. Это означает, что молитву нужно совершать с вниманием, благоговением, со страхом Божиим. Это означает также, что если внимания нет, то и молитвы нет. «Кто молится устами, — говорит священноинок Дорофей, — а о душе небрежет и сердца не хранит, такой человек молится воздуху и всеу трудится, потому что Бог внимает уму и усердию, а не многоречию. Молиться должно от всего усердия своего: от души и ума, и сердца своего, со страхом Божиим, от всей крепости своей». Свт. Игнатий предупреждает: «Без внимания молитва — не молитва. Она мертва! Она — бесполезное, душевредное, оскорбительное для Бога пустословие... Достоинство молитвы состоит единственно в качестве, а не в количестве... Качество истинной молитвы состоит в том, когда ум во время молитвы находится во внимании, а сердце сочувствует уму». И в то же время святитель подчеркивает: «Бог, в свое время, дает благодатную, чистую молитву тому, кто молится без лености и постоянно своею чистою молитвою, кто не покидает малодушно молитвенного подвига, когда молитва долго не поддается ему».

3. Молитва должна исходить из сердца сокрушенного и смиренного, т. е. она должна быть прежде всего молитвою покаяния. Молитва мытаря: «Боже, милостив буди мне грешнику» была принята Господом. А горделивые слова фарисея, по толкованию святых отцов, отвергнуты богом, ибо гордость и молитва несовместимы друг с другом. Свт. Игнатий говорит: «Основание молитвы — глубочайшее смирение. Молитва есть вопль и плач смирения. При недостатке смирения молитвенный подвиг делается удобопреклонным к самообольщению и к бесовской прелести».

Названные условия и признаки правильного совершения молитвы являются основными и обязательными для каждого христианина. Знание их и тщательное исполнение чрезвычайно необходимы в деле спасения. Ибо весьма часто даже большой труд и подвиг из-за несоблюдения этих условий оказываются не только бесплодными, но и душевредными.

Главная и постоянная молитва христианина должна быть о спасении души, об очищении совести от всех скверн греха. В молитве же о земных нуждах необходимо величайшее смирение. Сам Господь оставил нам пример такого смирения, когда перед Своими крестными страданиями молился: «Отче Мой!

если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты... да будет воля Твоя» (Мф. 26, 39, 42).

Естественно, что духовная жизнь не есть только молитва, хотя молитва и является основным и постоянным делом подлинного христианина. Без исполнения заповедей Евангелия, т. е. без христианской нравственности, ни о какой духовной жизни не может быть и речи. Не может быть, следовательно, без нее и правильной, приносящей пользу человеку молитвы. «Единственно на нравственности, проведенной в благоустройство Евангельскими заповедями, единственно на этом твердом камне Евангельском может быть воздвигнут величественный, священный, невещественный храм Богоугодной молитвы. Тщетен труд зиждущего на песке: на нравственности легкой, колеблющейся» — так выражает эту мысль великий русский подвижник святитель Игнатий (Брянчанинов).

Только жизнь по Евангелию, по образу нового Человека — Господа Иисуса Христа — соединяет (напомним, религия есть связь, соединение) христианина с Богом, и это единение исцеляет его душу, воссоздает ее богоподобное величие и красоту, делая христианина сыном Божиим по благодати и наследником вечного Царствия Отца, Сына и Святого Духа.

## 2. ВЕРА И НЕВЕРИЕ\*

Борьба веры и неверия проходит через всю историю христианства. Так было уже тогда, когда сам Господь был на земле и всей своей жизнью и личностью светил миру, но как раз этот свет, исходящий от Христа, и возбуждал у людей, возлюбивших тьму больше света, противление, критику. Не раз ведь случалось, что те, кто приближался ко Христу, потом покидали Его, уходили от Него. Путь веры и тогда требовал и чистоты сердца, и готовности идти за Господом во всем, — и те, кто, подобно Пилату, не жили для истины и были к ней равнодушны, — и еще многие и многие, приблизившись ко Христу, потом отходили от Него. Путь веры был и остается путем всецелой отдачи себя Богу, как высшей Правде; иначе говоря, путь веры труден для тех, в ком нет внутренней целостности.

Бывает, конечно, и так, что у людей возникают добросовестные сомнения, вытекающие из ограниченности ума, из трудности вместить в наше сознание то, что превосходит силу разумения у нас. Но добросовестные сомнения, часто неизбежные для тех или иных умов, сами по себе не греховны; греховными они становятся тогда, когда мы, поддаваясь им, перестаем искать

---

\* Разделы 2 и 3 из труда проф. прот. В. Зеньковского «Апологетика». — Киев, 1990.

истину в ее полноте, успокаиваемся духовно и застываем в своих сомнениях, т. е. погружаемся в духовный сон. В таком духовном сне, при котором замирают высшие запросы духа, сейчас пребывают многие; и причина этого лежит в той духовной неправде, которая развилась и созрела в человечестве в последние века. Без преувеличения можно сказать, что вся современная культура с ее техническими достижениями усыпляет нас духовно, заглушает запросы духа; и мы, как ветхозаветный Исав, продаем свое духовное первородство за «чечевичную похлебку», за те мелкие и поверхностные наши увлечения, которые содействуют нашему духовному усыплению. Но почему же вся система современной жизни и культуры действует так на нас?

**Отрыв от Церкви.** На этот вопрос, чрезвычайно важный для понимания современного положения христианства в мире, ответ может дать только исторический обзор, хотя бы и очень краткий, того, как складывались отношения между Церковью и культурой от начала христианства до наших дней. Мы рассмотрим это достаточно подробно в том разделе, в котором будем говорить об отходе от Церкви и о борьбе с ней современных людей, сейчас же скажем кратко: горе людей в том, что культура уже давно оторвалась от Церкви, чуждается ее, втайне даже боится ее. Этот отрыв различных сфер культуры от Церкви называется секуляризмом (т. е. отделением от Церкви), и понятно, что процесс секуляризации, начавшийся в Зап. Европе уже в конце XIII века, наложил свой отпечаток на всю современную культуру. Особой силы и влияния этот процесс достиг в области науки и философии, которые очень рано стали претендовать на автономию, т. е. на полную независимость от Церкви. Слово «автономия», состоящее из двух греческих слов — «авто» (сам) и «номос» (закон), как раз и означает, что современные наука и философия уверены в том, что они сами себе закон, т. е. они не ищут ни основания, ни поддержки в религиозных верованиях. Чрезвычайные успехи знания и техники, особенно в XIX и XX веках, вовсе не связаны с этой автономией науки — достаточно указать на то, что во всех областях знания и техники очень много трудились лица духовного звания, всегда придерживавшиеся учения христианства. Но многим кажется, что развитие науки и техники как бы свидетельствует о полной зрелости ума, как бы подтверждает самодостаточность нашего разума при поисках истины. Вся духовная атмосфера нашего времени действительно пронизана этим духом секуляризма; если вере и Церкви отводится еще некоторое место, то лишь где-то в глубине души, но в жизни, в творчестве можно как будто обойтись без веры и Церкви.

Это упоение успехами науки и техники приобретает особую силу у тех, кто склонен к так называемому рационализму, т. е. к тому направлению мысли, которое уверено в способности на-

шого ума проникать в самые затаенные загадки мира. Чтобы разобраться в этих претензиях нашего ума, в его самоутверждении, надо вникнуть в вопрос об источниках знания.

**Р а ц и о н а л и з м.** Человечество обладает двумя бесспорными способами познания: первый из них опирается на опыт и эксперименты, второй — на прозрения ума. Исторически раньше созрел второй способ познания, значение же опыта и эксперимента окончательно было осознано в Европе только к концу XVI века. Это обращение к опыту, особенно развитие экспериментального метода, носит название «эмпиризм»; и надо сказать, что эмпиризм является действительно могучим средством познания мира. Все главные достижения науки и техники обязаны более всего именно опыту и эксперименту. Но и тот способ познания, который опирается на рассуждения ума и именуется рационализмом, есть тоже могучее средство познания. Достаточно указать на то, что все математическое знание, занимающее огромное место в современной науке, является чисто рациональным.

Те претензии на полную свободу и автономию, о которых мы говорили выше, характерны только для рационализма: только рационализму свойственна безграничная уверенность в себе, желание все подчинить нашему разуму. Рационализм отвергает все, что не укладывается в формы нашего разума, — и отсюда его нетерпимость и самоуверенность. Рационализм отвергает поэтому возможность чуда, так как во всяком чуде есть нечто, необъяснимое для разума. Мы еще будем иметь возможность подробнее рассмотреть вопрос о возможности и действительности чудес, но и сейчас ясно, что этот вопрос имеет первостепенное значение для религии, которая вся связана с верой в то, что Бог может стать выше законов природы и совершить то, что остается необъяснимым для нас: невозможное для человека возможно для Бога. Если же отрицать возможность и действительность чудес, то ни к чему наши молитвы и обращения к Богу; религиозная жизнь поэтому неотделима от веры в действие Бога в мире, т. е. от веры в возможность чудес. Между тем рационализм заранее отвергает возможность чудес, а его высказывания обо всем непостижимом в мире имеют следующий смысл: это непостижимое только пока необъяснимо для нас, но по мере развития знания объем необъяснимого будет все уменьшаться и когда-нибудь сведется к нулю.

Самоуверенность рационализма созрела как раз на почве секуляризации науки и философии, и многим порой кажется, что это вполне оправдано историей. Соотношение веры и знания часто преподносится нам в такой форме, что вера будто бы связана со слабым развитием ума и знания, и человек, стоящий на высоте современного знания, уже не может жить верой, а может жить только знанием. Если что-либо еще остается нераскрытым для



знания, то все же, как теперь часто думают, когда-нибудь знание овладеет тем, что сейчас непонятно. В этой самоуверенности современных умов — едва ли не главный источник равнодушия к вере и Церкви.

Что касается эмпиризма, то он свободен от таких категорических утверждений, он прислушивается к опыту, готов порой допустить и чудо, но в атмосфере секуляризма и он заражается равнодушием к вере и Церкви.

Современная культура вообще уводит души от веры и Церкви.

Значение веры для человека. Для многих путь веры в наше время является как бы подвигом, словно, живя верой и отдаваясь вере, мы идем каким-то рискованным путем. Если путь веры все же открывается перед современными людьми, то часто лишь после тяжелых жизненных испытаний, болезней и несчастий, которые освобождают наш дух от самоуверенности и ослепленности. Есть, конечно, и в наше время немало людей, которые вырастают в верующей среде, с детства входят в церковную жизнь и на собственном опыте узнают правду и силу веры. Но и таким людям приходится испытывать давление всей современной жизни, которая глядит на них, как на чудаков и юродивых. Современная жизнь как бы напоена безбожием, нечувствием того, что есть НАД миром, и это скептическое отношение к вере, к Церкви впивается в нашу душу, отравляет ее.

А между тем жить без веры не только трудно, но и страшно, бессмысленно. В нашей душе живет неистребимая потребность всецелой правды, потребность приближаться к Вечному Основанию жизни; смерть обесмысливает всю нашу жизнь, превращает жизнь в неразрешимую и мучительную загадку. Со смертью не может помириться наша душа, это хорошо знают те, у кого умерли близкие, дорогие люди. В свете смерти жизнь представляется каким-то обманом, чьей-то ненужной насмешкой, бессмысленной суетой. Душа наша не может не любить мир, не любить людей, но эта любовь только терзает наше сердце, так как мы не можем, если нет в нас веры, примириться с тем, что все это исчезнет навсегда. Жизнь мира — страшная загадка для тех, кто не верит в бытие Бога, кто не чувствует Его близости к нам.

Вера нужна даже больше, чем знание; вера нужна нам как прочная и творческая основа жизни. Но как охранить нашу веру от ядовитого дыхания современной секуляризованной культуры? Мы не можем отказаться от знания, от культуры; храня веру, мы хотели бы в то же время дышать полной грудью, приобщаться ко всему, что есть истинного и подлинного в культуре. Или вера возможна только при отречении от науки и философии, от искусства, от общественной жизни?

Однако такая постановка вопроса неверна и фальшива. Расхождение веры и знания есть выдумка тех, кто борется против веры в Церковь. Этим мы не хотим сказать, что нет таких «точек», в ко-

горых и знание, и культура трудно соединимы с христианством. Удивляться этому нечего, ведь начиная с XIII века чем дальше, тем сильнее и острее, у христианских народов развивалась идея секуляризма и автономии разума. Поэтому многое в современном знании связано с этим ядовитым противлением Церкви, но по существу ни наука, ни философия, ни искусство не могут отвергать христианства.

Задача апологетики в том и заключается, чтобы во всех тех точках, где намечается действительное или мнимое расхождение между знанием и культурой с Церковью, показать, что правда христианства остается незыблемой. При этом нужно всегда иметь в виду, что знание находится в постоянном движении и развитии, благодаря чему в знании сменяются одна за другой теории и гипотезы. То, что казалось в науке бесспорным вчера, бесследно исчезнет сегодня, и эта смена руководящих идей в знании неизбежна и законна. Сейчас никто не станет объяснять явления теплоты с помощью гипотезы о теплороде, но в свое время эта гипотеза владела умами. А кто знает современную физику, тот знает, как заколебались прежние учения о природе света, о постоянстве материи и т. д. Науке должна быть предоставлена полная свобода в построении любых гипотез для объяснения тех или иных явлений; только надо помнить, что все это гипотезы, которые могут быть заменены другими гипотезами. Христианство же остается неизменным с того времени, когда Господь Иисус Христос был на земле. Между христианством и наукой могут быть серьезные расхождения в одну эпоху, но они могут сами собой рассеяться в другую эпоху. Да и не в отдельных расхождениях трудность сближения христианства и знания, а в принципах, в существе дела.

Апологетика должна со всей необходимой свободой и широтой раскрыть правду христианства, не боясь отмечать те пункты, в которых утверждения современного знания расходятся с истинами христианства.

Совершенно понятно, что содержание апологетики может меняться в зависимости от того, где в какой-либо момент проходят особенно острые затруднения с обеих сторон. Так, в XVIII — середине XIX века особенно остро стоял вопрос о соотношении христианства и тогдашнего естествознания. С середины XIX века на первый план выдвинулся вопрос о соотношении христианства и других религий, а также вопрос о месте христианства в истории. Не является ли христианство просто «одной из религий» — хотя бы самой возвышенной и чистой?

Развитие исторического знания дало очень много материала для лучшего понимания язычества — и сейчас все яснее выступает глубина и значительность религиозных исканий в мире перед пришествием Спасителя. Между христианством и античным миром, оказывается, было много точек соприкосновения; не является ли в таком случае христианство лишь завершением этого религиоз-

ного движения в мире, т. е. не является ли христианство такой же исторической религией, как, скажем, — буддизм или ислам? Однако само христианство стоит на том, что Иисус Христос — не только истинный человек, явившийся в мир в определенную историческую эпоху, но Он — и истинный Бог, предвечный Сын Божий. Христианство стоит не только на этом, но если не признавать Христа Богом, то вся сущность христианства исчезает. Христос есть Богочеловек — в этом основное откровение христианства. Но те, кто борется с христианством, хотят всецело погрузить его в историю, т. е. отвергают надисторичность, вечное Божество в Иисусе Христе.

**Вопрос о Церкви.** Однако не только вера в Бога как Творца мира и Промыслителя о нем, приходящего нам на помощь в наших испытаниях, не только вера во Христа как в Богочеловека являются содержанием нападок на христианство. Есть еще один вопрос, миновать который мы не можем, — это вопрос о Церкви. Мы нередко можем встретить людей, которые не утратили веры во Христа Спасителя, но живут вне Его Церкви. Это «бесцерковное» христианство есть явление сложное — оно связано и с критикой Церкви, с обличением ее ошибок или грехов церковных деятелей, но нередко и с чисто психологическими моментами — все возрастающим одиночеством людей, чуждающихся всякой близости к другим людям (даже через Церковь) и т. д. Между тем, «бесцерковное» христианство заключает в себе глубочайшее противоречие: христианство без Церкви есть христианство без Христа, так как Христос неотделим от Его Церкви.

**Религиозные кризисы.** Конечно, сила и внутренняя правда нашей веры связаны не с работой и ясностью нашего ума и различных построений ума, а с нашей духовной жизнью. Религиозные кризисы, миновать которые не дано почти никому, получают в сомнениях и критических построениях ума лишь свое выражение, но их источник, в подавляющем числе случаев, связан с тем духовным усыплением, о котором мы говорили в начале главы. Когда духовная жизнь в нас еле теплится, когда в глубине сердца царят вялость, равнодушие, уныние, тогда реальность невидимого мира, реальность Бога как бы тускнеет в нашем сознании. В современной духовной атмосфере, в условиях секулярной культуры, когда наука, философия, искусство существуют как будто независимо от религии, — эта духовная тусклость не дает нам силы противиться лукавым речам нашего века.

В этом смысле религиозные кризисы являются больше симптомом общего духовного увядания, чем индивидуальной надломленности. Но те, чья мысль не утратила влечения к честным поискам истины, не могут, не должны уходить от веры отцов, не отдав себе отчета в том, есть ли у этой веры основания, которые остаются непоколебимыми и в свете завоеваний современной науки, и при достижениях современной техники.

### 3. ВЕРА И РАЗУМ

Значение веры в познании мира и человека. Христианское учение о мире и человеке опирается на данные Откровения, т. е. является предметом веры. Но на изучение и познание мира и человека претендуют другие силы нашего духа — наш разум, наш опыт. Наблюдение и эксперимент при поддержке разума стремятся познать природу; и огромные завоевания науки, чрезвычайное развитие техники не свидетельствуют ли красноречиво о том, что именно разум и опыт компетентны в познании природы? Есть ли при этом место для нашей веры, не следует ли связывать веру только с религиозными темами, т. е. с миром невидимым, с горним миром, с Богом? Имеет ли христианство основания развивать свое учение о мире и человеке? Не правильнее было бы разграничить область веры и знания, усвоив вере способность проникать в то, что находится над миром, в сферу вечного и абсолютного бытия, а познание природы и человека всецело предоставить разуму, опирающемуся на опыт? При такой постановке вопроса не было бы и надобности сопоставлять христианское и внехристианское учение о природе, о человеке. Чтобы разобраться в этом, надо поставить общий вопрос о соотношении веры и разума.

Начнем с того, что основы современного знания выросли как раз из христианства. В античном мире, за редкими исключениями, признавали в бытии разные «сферы» — тогда не было ясного сознания единства бытия, и только христианство с его учением о Боге как о Творце всякого бытия окончательно укрепило учение о единстве бытия. Отсюда и развивалась идея о всеобщем значении принципа причинности, что и определило весь строй современного научного знания. История естествознания свидетельствует о постоянном воздействии религиозных и философских идей на развитие науки: научное сознание до XIX века не отделяло себя от религиозных идей, то есть от данных веры. Таково свидетельство истории<sup>1</sup>, и его не могут зачеркнуть случаи преследования деятелей науки со стороны церковных властей, что было характерно только для Западной Европы. Конфликт между религией и наукой в этом смысле давно угас, и западное христианство давно признало свои ошибки: сейчас никто и нигде во имя христианства не думает ограничивать права разума и опыта в изучении природы.

Входя в исследование соотношения веры и разума по их существу, укажем прежде всего на то, что христианство настолько высоко ценит разум, что может быть названо «религией разума»: Сын Божий, Господь и Иисус Христос, именуется в Евангелии (Ин. 1, 1) «Логосом», а «Логос» означает и «слово», и «разум». Так, в тропаре на праздник Рождества Христа Церковь поет: «Рожде-

<sup>1</sup> Это прекрасно раскрыто акад. В. И. Вернадским в эгоде «О научном мировоззрении» (См.: В. И. Вернадский — «Очерки и речи». — Петроград, 1922).

ство Твое, Христе Боже наш, воссия миру свет разума». Ничего неразумного нет и не может быть в христианстве, хотя его истины и превосходят наш разум: они сверхразумны, но не разумны<sup>1</sup>. Но зато христианство выявляет со всей силой перед человечеством другую проблему — о границах нашего разума. Этот вопрос получил особую остроту с того времени, как в философии (начиная с XVII в.) развился рационализм с его претензией на «автономию разума», с его самоуверенным утверждением, что наш разум является верховной инстанцией не только в области познания, но и в области веры. Мы говорили уже о том, что новейшая культура развилась в линиях секуляризма, т. е. в отрыве от Церкви. Это было как раз связано с упомянутыми претензиями разума, именно потому и важно уяснить себе границы разума.

Ограниченность нашего разума. Уже при изучении природы мы нередко наталкиваемся на то, что можно назвать «иррациональным» или «внерациональным». Еще Гете остроумно заметил, что природа не делится без остатка на разум, т. е. что при рационализации явлений природы всегда оказывается «остаток», не поддающийся рационализации. Примеров очень много — достаточно указать на те течения в физике, которые говорят об известном «индетерминизме», т. е. об отклонениях от принципа строгой причинности в так называемой микрофизике (в внутриатомных движениях). Не будем, впрочем, останавливаться на этом факте — ввиду того, что эти течения в микрофизике встречают довольно часто возражения. Укажем на другой, уже совершенно бесспорный факт, свидетельствующий о невозможности рационализировать все явления в природе, — я имею в виду начало индивидуализации в природе. Помимо того, что в живых организмах каждая особь живет «для себя», обладает, как говорят, «инстинктом самосохранения», борется за свое бытие, т. е. утверждает свою индивидуальность, еще более наглядно начало индивидуализации проявляется в сфере химии — в качественной неоднородности химических элементов (водород, кислород и т. д.). Материя качественно неоднородна, она группируется в «химические индивидуальности»<sup>2</sup>, обладающие совершенно различными физическими и химическими свойствами (водород горит, но не поддерживает горения, кислород поддерживает горение, но не горит и т. п.). Все это не может быть рационализировано; наш разум просто принимает это как исходный факт, изучает различные соотношения химических элементов (знаменитая периодическая система элементов), но не может рационально раскрыть и истолковать самое «начало индивидуализации» в природе.

---

<sup>1</sup> Здесь уместно указать на ошибку Л. Толстого, который сверхразумное отождествлял с неразумным и потому отвергал христианское учение о Троицном Боге.

<sup>2</sup> «Иррациональность» этого ярко подчеркивал наш знаменитый химик Д. И. Менделеев.

Однако ограниченность нашего разума выступает с особенной ясностью не по отношению к дочеловеческой природе, а по отношению к человеку. В человеке очень много внерационального знания, т. е. знания, которое не определяется нашим разумом и не зависит от него, но, вместе с тем, является настоящим знанием, имеющим огромное значение в нашей жизни. Сюда относится все то, что подсказывает нам,— наше сердце, наши чувства, наша интуиция. Паскаль чудно выразил это в словах: «Сердце дает нам знание, об основаниях которого ничего не знает наш разум». В нашей жизни этому «знанию сердца» (иногда и ошибочному, как ошибочны бывают и заключения нашего разума) отведено совершенно исключительное место, им мы руководствуемся большей частью в важнейших жизненных ситуациях. Когда мы пробуем положиться в таких случаях на разум, то именно тогда нам ясно, как «близорук» наш разум, как велика его ограниченность. Когда же дело касается того, что выше нашего бытия, «по ту его сторону», то здесь разум либо просто безмолвствует, либо подсказывает нам неразумные вещи (о чем и говорит Псалмопевец: «рече безумец — нет Бога»).

Мы должны признать факт раздвоения познавательной силы в человеке: рядом с разумом и его идеями стоит сердце с его озарениями — в этих озарениях нам может открыться глубочайшая истина<sup>1</sup>. Но кроме факта раздвоения познавательной силы в человеке на разум и сердце, сам разум, как мы указали, ограничен даже там, где он мог бы быть компетентным. Тут кстати напомнить о гениальном открытии великим немецким философом Кантом так называемых «антиномий» разума. Антиномии разума суть те противоречивые суждения, которые предстоят нам с одинаковой неотразимостью: каждый член антиномии исключает другой, сопряженный с ним. Самое содержание антиномии, как их приводит Кант (например, «мир конечен» и «мир бесконечен», «мир имеет начало» и «мир не имеет начала»), вызывало много возражений, но наличность антиномий в нашем разуме не может быть оспариваема.

Уча ст и е в е р ы в п о з н а н и и. Ограниченность сил разума не мешает признавать реальность того, что «сверхразумно», что не постигается нашим разумом. В этом случае работа разума восполняется нашей верой,— и это сочетание разума и веры возможно потому, что и разум, и вера суть проявления жизни одного и того же человеческого духа. Различие разума и веры — вовсе не в одном содержании того, что признает разум или что открывается нашей вере. Содержание их может совпадать, может расходиться, но их внутреннее единство вытекает из того, что и разум, и вере присуща светоносная сила, которую дает нам Христос. По слову Апостола Иоанна, Господь «просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин. 1, 9); от этого света, который при-

---

<sup>1</sup> Напомним слова Господа: «Блаженны чистые сердцем — они Бога узрят». Живое чувство Бога дается только нашему сердцу (в его чистоте).

вносит в душу Христос, проистекает и свет разума, и свет веры. От того их полное единство возможно лишь тогда, когда мы во Христе. Если же дух не живет во Христе, то тут легко возникает как бы стена между разумом и верой.

Но в отношении познания природы и человека принадлежит ли какое-либо место вере? И если вера может сообщать нам те или иные откровения о мире и о человеке, то может ли разум подходить к таким учениям со своими средствами? Конечно, да! Утверждения веры, опирающиеся на Откровение, могут быть сверхразумны, т. е. превосходить силы нашего разума, но не могут быть неразумны, т. е. заключать в себе противоречия. Христианская вера допускает и даже требует применения разума к уяснению своих утверждений, но условием истины является наше следование Христу, следование Церкви. Индивидуальный разум часто оказывается немощным; мы должны прислушиваться к церковному разуму, как он явлен во вселенских соборах, в Священном Предании. Вообще не вера создает конфликты с разумом, а разум, оторвавшийся от Церкви, может вступить в конфликт с данными веры.

В изучении природы данные опыта и построения разума могут, например, оказаться в противоречии с тем, что дает нам христианская вера. Такие расхождения не должны нас смущать, их не нужно замалчивать, но надо помнить, что гипотезы, создаваемые наукой, постоянно находятся в неизбежной смене — одни падают, другие поднимаются. Изучение природы не может не быть свободным, но именно потому оно не стоит на одном месте. Эти изменения и колебания в научных построениях могут смущать наше религиозное сознание, но мы должны честно и прямо констатировать расхождение тех или иных утверждений науки с учением нашей веры. Но истина одна; наша вера во Христа и есть вера в Истину (как сам Господь сказал: «Я есмь истина, путь и жизнь»).

Мы можем подвести итог нашим рассуждениям о вере и знании. Христианская вера вовсе не устраняет изучения природы, но она признает возможность действия Бога в мире — как в пределах закона причинности (через «встречу» двух причинных рядов, не зависящих один от другого), так и претупая закон причинности. Наука может и должна искать «естественные» причины того, что кажется загадочным или необъяснимым, но она не может отвергать возможности действия Бога в мире. Нет поэтому никаких оснований противопоставлять знание вере: христианство признает права разума, но признает и ограниченность разума. Христианство отвергает лишь «автономию» разума; ограниченность разума не позволяет считать разум стоящим выше веры. Вера делает работу разума более зрячей, дополняет разум тем, что он своими силами уяснить не может. Но вера наша говорит и о сверхразумных истинах — тут мы должны со смирением признать границы разума. Путь христианина в сочетании веры и знания, а не в противопоставлении их, и это относится не только к миру невидимому, но

и к миру видимому, который открывается нам в опыте. Перейдем поэтому к более конкретным темам, в которых ясно выступает близость веры и знания. На первом месте здесь стоит общий вопрос об отношении человека к Божественному Откровению, а также о соотношении Бога и мира.

## 4. ТАЙНА И ОТКРОВЕНИЕ

### Тайна человека

Один из основных моментов православного богослужения — совместное произнесение Символа или Исповедания веры, начинающегося словом «Верую». Для христианина это слово определяет всю его жизнь. В нем он дает ответ на множество вопросов, одолевая всякого человека. Кто я? Почему и зачем я живу? Могу ли я верить, то есть доверять, и если могу, то во что верить и кому доверять? Не больше ли у меня оснований для скептического недоверия всему и всем? Если верить, то на какую религию или конфессию можно положиться?

Наша жизнь течет день за днем, год за годом, и все в ней идет своим чередом до тех пор, пока в один прекрасный момент перед человеком не встанет неизбежный вопрос: а зачем, собственно, все это? Что и где я? Так Бог некогда окликнул первого человека в раю: «Адам, где ты?»

Еще будучи ребенком, с едва пробудившимся самосознанием, человек одолевает окружающих вопросами — что это? А почему? А зачем? И взрослые часто оказываются в затруднительном положении. То, что им казалось само собою разумеющимся, в действительности таковым не является и непонятно им самим. В юношеском возрасте молодые люди начинают больше задумываться о собственном Я. Они желают самостоятельно строить свою жизнь и до всего дойти собственным умом. Так, они ставят под сомнение мир своих родителей. Сменяются поколения, и каждое поколение, да и каждая историческая эпоха имеет собственный взгляд на вещи, собственный стиль жизни. Все изменяется. И тем более настоятельно звучат вопросы — что же остается? Что мы можем передать последующим эпохам? В чем истинные ориентиры? На что можно опереться? Каков смысл нашей жизни?

Вопрос о смысле жизни для каждого человека глубоко личный, и каждый его ставит по-своему. Так, он может возникнуть как проблема счастья. Счастье мы можем испытывать очень по-разному: его находят в труде, успехе, любви, добром отношении к людям, спорте, забавах, искусстве и науке. Но мы знаем, что невозможно искусственно создать себе счастье. Оно приходит и уходит. Часто наступает горькое разочарование, и вновь возникает вопрос о смысле жизни и о том, что есть настоящее счастье. Пожалуй, еще



более мучителен вопрос о смысле страдания, своего или чужого. Болезнь, горе, одиночество, нужда. Какой смысл в безвинном страдании человека? Почему так много вокруг несправедливости, голода, нищеты, ненависти, зависти, лжи и насилия? Наконец, много неотвязных вопросов нам доставляет и факт смерти, когда умирает кто-либо из наших близких или когда мы задумываемся о собственной предстоящей кончине. Что будет после смерти? Откуда я пришел и куда уйду?

От всех этих вопросов человеку некуда скрыться. Человек всегда сам для себя проблема и глубокая тайна. И в этом его величие и его нищета. Величие оттого, что вопрошание о самом себе отличает человека как от бездушных вещей, которые просто наличествуют, так и от животных, которые своими инстинктами просто вовлечены в бытие окружающего их мира. Достоинство человека составляет то, что он обладает самосознанием и волен самостоятельно придавать своей жизни то или иное направление. Но это величие для него одновременно и бремя, ибо человеку жизнь не просто дана, как животному, но и задана: он может и должен ее формировать. Но вместе с тем смысл бытия не дан человеку непосредственно. И поэтому человеческая жизнь есть постоянное вхождение в открытое, необозримое пространство бытия.

Мы можем подавлять в себе вопрос о смысле жизни или отмахиваться от него. Для этого есть много возможностей. Можно уйти в работу, в заботы о внешности, в секс, в алкоголь, в наркотики. Но так мы только обманем самих себя, ибо, избегая вопроса о смысле, мы убегаем от самих же себя. Дело в том, что вопрос о человеческом бытии составляет достоинство человека именно как человека. И если мы этот вопрос перед собой больше не будем ставить, мы деградируем к животному. Так, неизбежно перед человеком снова и снова возникает вопрос о том, что он есть и зачем он существует. Человек есть тайна для самого себя.

### **Поиски ответов**

**Н а у к а.** Многие люди ожидают ответа на свои вопросы от современной науки. Невозможно отрицать того прогресса, который наука принесла человечеству. Она дала относительно обоснованное, методически изложенное и логически связанное знание о мире. Она ответила на многие вопросы, на которые в прошлые века либо вообще не отвечали, либо давали весьма несовершенный ответ. Сегодня мы знаем несравненно больше о становлении мира, о происхождении жизни, о законах, действующих в природе и человеческом обществе. Эти знания помогли при помощи современной техники сделать человеческую жизнь во многих отношениях приятнее и удобнее, чем в былые времена. Удалось облегчить труд человека, искоренить или сделать излечимыми многие болезни, повысить среднюю продолжительность жизни и многое, многое дру-

гое. За последние 200 лет благодаря науке и технике человечество пережило больше изменений в своем образе жизни, чем за тысячелетия до этого.

Однако, несмотря на все преимущества прогресса, мы не можем не обращать внимания на его оборотную сторону. И наука, и техника не только помогают нам разрешать проблемы, но и создают новые трудности: разрушение среды нашего обитания, отчуждение в межличностных отношениях, все возрастающий темп жизни, порождающий душевные и физические стрессы. Таким образом, прогресс расширяет не только возможности добра, но и возможности зла, вплоть до полного истребления жизни на земле. Современные достижения в господстве над природой дают в то же время средства для господства над человеком, будь то грубое насилие или утонченная пропаганда средствами массовой информации. Естественно возникает вопрос о нравственном применении научных и технических открытий. Они должны быть направлены на гуманные, человеческие цели. Но каковы эти цели? Что из наших многообразных знаний действительно ценно и достойно человеческого знания?

Однако эти вопросы о том, что есть человеческое, снова приводят нас к вопросу — что такое человек? На этот вопрос нам могли бы дать ответ гуманитарные, то есть относящиеся к человеку, науки. Современные психология и социология способны устранить некоторые трудности в жизни отдельного человека и в жизни общества, сделать существование более полноценным и осмысленным, но возможности этих наук не позволяют ответить на вопрос о смысле человеческой жизни.

Повсеместно современные науки наряду с познанием отдельных аспектов действительности обнаруживают жесткие границы своих возможностей познания. Есть такие области действительности, которые ускользают от научных методов изучения. Так, ни одна наука не способна ничего сказать о принципиальном смысле и начале действительности в целом. Поэтому еще настоятельнее, чем прежде, встает вопрос: что есть человек?

**М и р о в о з з р е н и е.** В отличие от науки, в философском мировоззрении человек пытается создать обобщенную картину действительности. Различные мировоззрения, как правило, претендуют на свое непротиворечие научному знанию, а многие из них — на превосходство над якобы преодоленными христианскими представлениями. Они пытаются удовлетворить потребности человека познать себя самого и окружающий мир. При этом за основу своих построений они берут какое-нибудь одно начало. Обычно это бывает либо материя (материализм), либо все проникающий и во всем являющийся дух (спиритуализм). Иногда в своем стремлении создать обобщенную картину бытия они перемешивают элементы различных религий (синкретизм).

Такие построения на одном произвольно выбранном основании,

разумеется, не могут отразить всего многообразия и сложности феноменов бытия, исчерпать всю бездонность тайны человека и мира. Беспочвенны претензии этих мировоззрений объявлять себя научными, так как всякая наука призвана отвечать лишь на частные вопросы и иметь дело с отдельными сферами знания. Ни одна из них не предназначена построить картину всего мироздания, но, напротив, должна быть незавершенной, открытой для все новых и новых вопросов и ответов. Хотя христианское вероучение содержит существенные элементы мировоззрения, его нельзя назвать таковым в строгом смысле слова, ибо само исповедует, что в этой жизни мы способны познавать лишь отчасти, и здесь для нас все и всегда будет представлять до конца неразрешимую загадку (см. 1 Кор. 13—12). В мировоззрении стремятся достичь очень многого, но достигают при этом очень малого.

Особое значение сегодня приобрели политические мировоззрения. Дело в том, что никто не живет сам по себе, но каждый живет в обществе: от других, с другими и для других. Все в той или иной степени взаимосвязаны, зависят друг от друга. Поэтому ответ на вопрос о смысле нашей личной жизни тесно связан с осуществлением свободного и справедливого политического устройства для всех. Побег в частное личное счастье — иллюзия. Жизнь от каждого требует политического участия. Возникает вопрос: как организовать общественную жизнь, чтобы в ней господствовали не власть силы, зависть и ненависть, но уважение к человеческому достоинству, истина, свобода, справедливость и мир? Как возможно примирение интересов различных классов, наций и рас?

Политические мировоззрения так или иначе пытаются отвечать на эти вопросы, и иногда им удается внести вклад в улучшение условий жизни общества. Однако этого объяснения совершенно недостаточно не только для отдельного человека или общественного движения, но и для одной материи или духа. Вопрос о личном счастье или о личной смерти не может ждать ответа до времени наступления совершенного общественного порядка. Кроме того, в этом мире вообще недостижимо состояние совершенной справедливости — возможны лишь попытки к нему приблизиться. Ведь до тех пор, пока будет страдать хотя бы один член общества, все общество будет несовершенным. Даже если будут разрешены все политические проблемы, без ответа останутся такие вопросы, как вопрос о личном смысле жизни и смерти. Отдельный человек со своими радостями, заботами и печальями никогда не сведется к общественному процессу. Напротив, личность — не результат, а корень и цель этого процесса. Поэтому общественная жизнь должна быть ориентирована на человека, а следовательно, и в политической сфере неизбежно вновь возникает вопрос: что есть человек?

Мы видим, что и науки, и политические мировоззрения не способны ответить на основной вопрос о смысле жизни. Но без та-

кого ответа все они лишаются своего человеческого ориентира. Утрата ориентиров в жизни составляет существенный признак кризиса нашей эпохи. Этим она отличается от предыдущих столетий с их общепризнанными представлениями о ценностях и целях, ради которых можно идти и на жертвы. Сейчас в широких слоях общества распространены скепсис, разочарование и идейная пустота. Люди погружены в заботы о текущем моменте. Человек и в самом деле нуждается в хлебе, но столь же справедливо и то, что человек, как именно человек, не может жить только хлебом или только работой, или удовольствиями, или социальным протестом. Человек значительно больше всего этого. Ему нужна любовь, надежда, осмысленная жизнь. Он желает не только больше иметь, но и чем-то большим быть. Поэтому наше время вынуждает нас еще глубже задумываться о начале и цели человеческого существования.

**От в е т р е л и г и й.** На вопрос о смысле жизни людям на протяжении тысячелетий отвечали религии. При этом их ответы были не столько теоретическими, сколько практическими. Они выражали себя не в логических построениях, а во всей жизни, в обрядах и обычаях, в песнях и молитвах, в образах и символах, в искусстве и служении. Ответы эти проявляли себя во всем образе жизни, в нравственности и в законотворчестве. Они сопровождали каждого человека от его рождения до смерти. Религий было очень много. Это и архаичные племенные религии, и великие религии Востока (индуизм, буддизм, конфуцианство), которые дали начало великим культурам, возникшим приблизительно одновременно с религией Ветхого Завета. Это и великая религия, зародившаяся значительно позже христианства.

Сколько бы различными ни были многочисленные религии, в одном они сходятся: все они учат, что человек для себя представляет такую проблему, которую сам он разрешить не в состоянии. Религия дает человеку ощущение и убеждение, что он, человек, со всеми своими проблемами находится во власти некоей более высокой реальности, которую он именует святыней или областью божественного, к которой он относится со страхом и трепетом, но и с благоговейной доверчивостью. Все религии утверждают, что реальность бесконечно больше, чем действительность видимого мира и человека. И мир, и человек действительны лишь в силу своей причастности к этой всеобъемлющей реальности святого и божественного. Все религиозные повествования и обряды предназначены символизировать присутствие этой высшей невидимой реальности в нашем видимом мире. И хотя религии часто искажали образ Бога, придавая ему черты демоничности, хотя вместо радости и надежды они нередко ввергали человека в страх и лишали его свободы, тем не менее в течение тысячелетий именно в религии люди обретали силу преодолевать зло и страдание, возвышаться над жизнью и смертью. И поныне религии дают многим миллионам людей смысл, опору и цель их жизни.

**Атеизм.** Уже в древности существовали люди, сомневавшиеся в божественной реальности и критиковавшие религиозную практику. Эпоха Просвещения (XVIII в.) обострила религиозную критику. Явлением массового атеизма, попыткой утвердить общественную и личную жизнь на атеистических началах эта критика стала на грани XIX и XX веков. Сегодня массовый атеизм — всем знакомый и широко распространенный факт. При этом мы должны считаться не только с атеизмом других людей, но и с атеизмом в своем собственном сердце. Будучи до конца честными, христиане не могут не согласиться с тем, что им тоже нередко присуще гнетущее чувство отсутствия Бога. И для них суетный шум повседневной жизни часто делает Бога неощутимым. И они подчас живут и поступают так, как если бы Бога не было вовсе.

Для атеистического состояния многих людей были разные причины. Прежде всего следует назвать крушение той картины мироздания, которая была характерна для античности и средневековья. Коперник и Кеплер открыли, что земля — не центр космоса, вокруг которого вращаются остальные небесные тела. Дарвин развил учение об эволюции всякой, в том числе человеческой жизни. У многих это поколебало представление о непосредственном сотворении человека Богом. Фрейд открыл глубины человеческого подсознания и таким образом поставил под сомнение вопрос о свободе и ответственности человека. Упоенные частными успехами многие ученые надеялись объяснить мир, не прибегая к «гипотезе Бога». Религия стала казаться преодоленной ступенью наивного сознания. Человеку стало казаться, что он повзрослел настолько, что теперь в состоянии самостоятельно познать и переделать весь мир.

Этот «повзрослевший» человек полагал, что может успешно объяснить и веру в Бога. Одни утверждали, что вера — иллюзорное исполнение человеческих желаний и стремлений (Фейербах, Фрейд); другие полагали, что вера — протест против мира зла и насилия, утешение и опиум народа (Маркс); третьи в вере усматривали проявление жизневраждебных сил (Ницше). Но если религию понимать таким образом, то Бог не только излишен, Он представляет Собой помеху на пути свободного самоосуществления человека, помеху для принятия человеком на себя ответственности в этом мире. Поэтому было провозглашено, что Бога надо устранить не только во имя «всесильной» науки, но и во имя человека и его свободы. Бог «умер» для многих.

Современный атеизм многолик. Во-первых, это атеизм воинствующий, ставящий своей целью уничтожение религии и пользующийся при этом не только идеологическими, но и физическими средствами искоренения, дискриминацией и преследованиями верующих. Существует также атеизм безразличия, который не ведет открытой борьбы с религией, полагая, что в принципе она уже преодолена, а ее «пережитки» отомрут со временем сами собой. Есть

плоский атеизм, принимающий лишь то, что может быть воспринято ощущениями или доказано рассудком. Есть также атеизм свободы и освобождения человека от всякой зависимости, в том числе от всемогущего Бога и религиозной «системы», якобы ограничивающей нашу свободу и угнетающей жизненное начало. Весьма важен атеизм, опирающийся на опыт зла в этом мире. Он протестует против Бога, Который должен быть всеведущим, всемогущим и всеблагим и тем не менее допускает бессмысленные страдания. Вопрос «почему я страдаю?» для многих является опорой их атеизма. Наконец, существует скептический или критический атеизм, сдержанно относящийся ко всем ответам на основные вопросы о жизни и человеке. Для него эти вопросы в принципе не могут иметь ответов, а потому бессмысленны. О Боге, согласно такому убеждению, можно только молчать.

**Религиозное обновление.** Что сказать на все это? Прежде всего то, что современный атеизм должен стать для религий и особенно для христианства, в недрах которого он и возник, поводом испытания их совести. Ведь атеизм появился как критическая реакция на искажение образа Божия, на недостаточность действительности веры в нравственности и в общественной жизни. Сколь часто во имя Божие попиралось научное познание мира, велись религиозные войны, оправдывались несправедливые общественные отношения, оставлялось без внимания подавление свобод! Поэтому атеизм может обладать также очистительной функцией для религии. Много зависит от того, окажется ли в дальнейшем преодоленной бывшая напряженность между прогрессом и верой, между человеческой свободой и богопочитанием.

Однако, с другой стороны, духовный кризис, вызванный современными науками и мировоззрениями, должен стать вопросом совести и для атеистов. Ведь часто они вели полемику не против религии как таковой, которую они не потрудились познать, а против обусловленных временем и ныне преодоленных злоупотреблений религией. Но разве не было и нет злоупотреблений науками и политикой? Разве были они в состоянии дать ответ на вопрос о смысле личного и общественного бытия? Разве они сами не оказались лишены смысловых человеческих ориентиров?

Ныне во всех частях света происходит пробуждение религиозного сознания. В ситуациях угнетения и преследования религия часто становится последним прибежищем свободы. Там, где нет религии, люди иногда создают эрзац религии. Это свидетельствует о чем угодно, только не об отмирании религии. Она неотъемлема от человека, который сам для себя тайна и вопрос, на который сам же он ответа дать не в состоянии. Поэтому и невозможно просто отмахнуться от ответа религиозного. Он вновь и вновь призывает к размышлению. И в современном кризисе человечество, призывая через искушение атеизма, могло бы признать в религии принципиально единственный ответ на вечный вопрос о смысле жизни.

## Пути богопознания

Самопознание как начало пути к Богу. Многие религии на протяжении истории человечества, как мы знаем, искажали образ Бога, извращая его по человеческому подобию. Однако эта антропоморфность (человекообразность) различных божеств свидетельствовала и о некоторой положительной истине, о том, что человек в себе, в своем личном опыте всегда ощущал нечто богообразное. И в самом деле, человек наряду со своей конечностью, ограниченностью обнаруживает в себе и нечто бесконечное. Конечность человека очевидна физически. Она же постоянно дает о себе знать в человеческом знании. Человек на все свои вопросы никогда не может найти окончательный ответ, и его незнание всегда оказывается больше его знания. По словам Сократа, «я знаю, что я ничего не знаю». В своих поисках счастья человек также никогда не может насытиться. Иногда, чувствуя блаженство, человек и готов был бы сказать: «Остановись, мгновенье, ты прекрасно!»— но тотчас понимает, что это всего лишь обманчивое мгновенье. Все, с чем встречается в этом мире человек, конечно и ограничено. Этот опыт конечности описан в библейской книге Екклезиаста: «Суета сует,— все суета! Что пользы человеку от всех трудов его, которыми трудится он под солнцем? Род проходит, и род приходит...» (1, 2—4). «Всему свое время, и время всякой вещи под небом: время рождаться, и время умирать; время насаждать, и время вырывать посаженное; время плакать, и время смеяться; время сетовать, и время плясать» (3, 1—2, 4). «Участь сынов человеческих и участь животных — участь одна: как те умирают, так умирают и эти... Все произошло из праха и все возвратится в прах» (3, 19—20).

Однако вместе с опытом своей и окружающей ограниченности человеку в нем же самом дан и опыт чего-то бесконечного и безусловного. Зная о своей конечности, человек все же не перестает работать, к чему-то стремиться, гнаться за счастьем. При этом его стремление никогда не находит себе насыщения. Оно всегда направлено за границы достигнутого и достижимого, нацелено в пределе на все. Человек алчет и жаждет еще большей правды, счастья, истины, свободы. При этом он сознает, что сам себе он этого дать не в состоянии. Так в своем движении к бесконечному человек снова наталкивается на свою конечность. Вся жизнь человека — движение, путь в безграничное, в тайну. И это — принципиальное убеждение всех религий. Тайна человека граничит с некоей еще более великой и глубокой тайной, которую на языке религий и Библии называют Богом. Но возможно ли опытное ощущение и познание Бога?

Открытие идеи Бога человеческой мыслью. Во все времена религиозно настроенные люди открывали для себя знаки и следы божественности в окружающей действительности. Божественная тайна как бы приоткрывалась им зримым, ощути-

мым образом в чрезвычайных, вызывающих удивление и трепет грозных явлениях природы, в ее бесчисленных формах и плодородии, в инстинктивном неодолимом влечении полов, во внутреннем голосе совести. Несколько позже та же божественная тайна стала усматриваться не столько в необычайных феноменах, сколько в обычном порядке вещей в природе. Поражала ее красота, величественная закономерность, гармония, все то, что обозначалось словом «космос», то есть «порядок». Как объяснить все это, если не божественным Духом, все устрояющим и все движущим? Уже в глубокой древности религиозные мыслители, размышляя о действительности, вопрошая себя о начале и основании космоса, приходили к идее Бога.

Начиная примерно с VI века до н. э. великие греческие мыслители на путях философии пытались познать Бога и в абстрактных формулах отражали те или другие Его свойства. Платон говорил об идее Блага, Аристотель — о Перводвигателе, Плотин — о Едином. Примерно в то же время великие религиозно-философские системы возникли и на Востоке. На путях размышлений и рассуждений пытались постичь Бога и философы нового времени.

Разумеется, «Бог философов и ученых» — не живой и личный Бог Библии. Он — безличная основа мира, нечто безусловное, абсолютное, обозначаемое не личным именем, а абстрактными понятиями. Ему нельзя молиться. Тем не менее философским размышлениям о Боге следует придавать большое значение. Они способны открыть пути и подходы понимания веры. Они могут показать, что вера, сколь бы ни превосходила она чистое мышление, есть нечто разумное и оправданное для мысли.

Бог о п о з н а н и е в Б и б л и и. В Библии нет философских рассуждений и доказательств существования Бога. В ней Бог познается через историю Его личных откровений Аврааму, Исааку и Иакову, из Его деяний и общений с Моисеем при исходе из Египта и во время блужданий по пустыне, из Его гласа, звучавшего через Пророков, — и в завершение всего, и через Боговоплощение в Иисусе Христе, который есть Образ Божий для людей. Итак, Библия повествует о живом Боге, близком к человеку, о Боге, к которому мы можем обращаться в беде, о Боге, который также обращается к нам и призывает нас. Именно через веру в личного Бога (в отличие от философии) Библия открывает знаки и следы Божия присутствия в мире. Во всей природе Библия видит отражение величия и славы Божией. «Господи, Боже наш! как величественно имя Твое по всей земле! Слава Твоя простирается превыше небес!» (Пе. 8, 2). «Небеса проповедуют славу Божию, и о делах рук Его вещает твердь» (Пс. 18, 2).

Согласно Библии, особенное творение Божие — человек, которого Бог создал по Своему образу (Быт. 1, 27). Уже внешне своим выпрямленным обликом он сильно отличается от прочих существ. Но отблеском божественной славы и величия он является прежде



всего благодаря своей свободе и ответственности. Богоподобие придает ему особое достоинство.

Разумеется, Библия тоже знает о возможности отрицания Бога. Эту возможность она называет безумием: «Сказал безумец в сердце своем: „нет Бога“» (Пс. 52, 2). Отрицатель -- не глупый, но злой и дерзкий человек. Ему нет дела до Бога, он не желает Его знать и не боится Его суда. Он живет так, как если бы Бога не было, как если бы он сам себе был богом. Он горд, высокомерен, пренебрегает истиной и попирает правду. Такой практический атеизм Библия и называет безумием, ибо никто не способен в действительности избежать Бога. «Господи! Ты испытал меня и знаешь. Ты знаешь, когда я сажусь и когда встаю; Ты разумеешь помышления мои издали... Сзади и спереди Ты объемишь меня, и полагаешь на мне руку Твою. Куда пойду от Духа Твоего, и от лица Твоего куда убегу?» (Пс. 138, 1--2, 5, 7). Отвергать этого Бога и действовать так, как если бы Его не было, Библия характеризует как безумие, ослепление и сердечную извращенность.

В более поздних писаниях Ветхого Завета мы встречаем уже размышления о возможности богопознания. «Подлинно суетны по природе своей все люди, у которых не было ведения о Боге, которые из видимых совершенств не могли познать Сущего и, взирая на дела, не познали Виновника... А если удивлялись силе и действию их, то должны были бы узнать из них, сколько могущественнее Тот, Кто сотворил их; ибо от величия красоты созданий сравнительно познается Виновник бытия их» (Прем. 13, 1, 4--5).

Новый Завет раскрывает эти мысли, следуя миссионерской деятельности ранней Церкви. Когда юная Церковь несла Писание к язычникам, она не могла больше опираться на израильский опыт откровений в Ветхом Завете. Опору она должна была искать в опыте языческого богопознания из природы, истории и совести. Так, в речи перед философами афинского ареопага Апостол Павел говорит, что люди должны искать Бога, «не ощутят ли Его и не найдут ли, хотя Он и недалеко от каждого из нас: ибо мы Им живем и движемся и существуем» (Деян. 17, 27--28).

В Послании к Римлянам Апостол Павел, говоря о способности всех людей познавать Бога из Его творений, критикует язычников за то, что те пренебрегли истиной и, зная о Боге, не воздали Ему должного почитания. Он привлекает их к ответу и считает их «безответными». «Ибо что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им. Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы, так что они безответны» (Рим. 1, 19--20).

Здесь Павел подразумевает не только внешнюю природу, но и голос совести внутри человека (Рим. 2, 14--15). Если бы язычники в принципе ничего не могли знать о Боге, если бы они сами, пусть в извращенном виде, не свидетельствовали о Нем, тогда и христианская проповедь для них была бы чем-то абсолютно бессмыслен-

ным, а вера — чем-то совершенно чуждым и непонятным. На самом же деле все обстоит иначе. Человек способен воспринимать христианское свидетельство о Боге постольку, поскольку он причащен к божественной тайне, поскольку он может сознавать свою сотворенность и зависимость от Бога.

Естественные пути богопознания. Итак, опыт философии и Библия утверждают, что естественный человеческий ум в сотворенном мире способен узреть Бога как начало и конец всех вещей. Вера и знание не образуют противоположности, ибо в вере нам открывается тот же Бог, с Которым мы встречаемся в наших размышлениях о действительности. Посему верующий человек не имеет оснований с подозрительностью относиться к научному человеческому опыту: он может быть убежден в том, что его вера всегда найдет опору в знании. Однако следует также помнить, что никогда и нигде не было людей, полностью и совершенно познавших Бога только посредством своего разума без помощи Откровения. Разум способен служить лишь мысленной опорой для веры. Благодаря разумности веры мы можем безбоязненно говорить о Боге со всяким человеком.

Разумное естественное познание Бога как начала и цели мира позволяет нам понять и человека, ибо человек есть часть мира, а следовательно, Бог есть также начало и цель человека. Признание Бога при этом никак не может принизить свободу и достоинство человека, потому что и свобода, и достоинство человека основаны Богом и совершаются в Нем. И напротив, когда в обществе и в человеке колеблется этот прочный фундамент, когда человек создает себя без опоры и без цели в Боге, тогда достоинство его подвергается серьезной опасности, что и подтвердил исторический опыт тоталитарных атеистических режимов. В личном же плане без разумного принятия Бога все человеческие проблемы жизни и смерти, вины и страдания остаются без разрешения, и люди нередко повергаются в отчаяние. В конце концов атеизм, отрицая истину о Боге, не постигает тем самым и истину о человеке. Только через откровение тайны Бога нам открывается и тайна человеческого бытия. Только тот, кто знает Бога, знает и человека.

«Доказательства» бытия Божия. Для демонстрации разумности веры в Бога богословы предложили ряд так называемых «доказательств» бытия Божия. Разумеется, поскольку Бог не является объектом земного обычного опыта и проверки, речь идет не о таких доказательствах, с какими мы привыкли встречаться в математике или естествознании. Поэтому слово «доказательства» мы взяли в кавычки. Скорее это не доказательства, а указатели на пути к Богу. Чтобы открыть новую для себя страну, надо выехать из своей собственной, отправиться в путь. Так и на путях познания Бога: следует отказаться от предрассудков и открыть себя тайне Божией. А для того чтобы не заблудиться на новых неведомых путях, нам и нужны разумные указатели.

Конечно, мы не могли бы и вопрошать о Боге, если бы никогда и ничего о Нем не слышали, если бы мы не были как-то причастны к Его тайне в нашей душе и в мире. Таким образом, «доказательства» бытия Божия не должны подменять веру знанием. Напротив, укрепляя нас в нашем неопределенном предощущении божественного, они должны вести к вере, и вера должна давать себе в них разумный отчет. Библия по этому поводу нам говорит: «Будьте всегда готовы всякому, требующему у вас отчета в вашем уповании, дать ответ» (1 Петр. 3, 15).

Первая и наиболее древняя форма «доказательства» бытия Божия исходит из наблюдения над окружающей нас действительностью. Мир в постоянном движении, изменении. При этом в мире царит порядок, действуют законы природы. Откуда и почему все это? Особенно этот порядок? Всякое движение имеет причину. Одна причина порождается другой, все обусловлено всем. Вопрос о причине можно отодвигать все дальше и дальше. Но при этом невозможно идти в бесконечность. Где-то должна же быть первая причина, первое начало движения. Можно, конечно, сослаться на первую клетку или даже первый атом, частицу материи. Но этого недостаточно. Ибо возникает вопрос: откуда же это начало и откуда оно имеет столь огромную энергию, чтобы дать толчок всему дальнейшему развитию? Речь идет не только о том, чтобы объяснить, как развивался мир: об этом современная наука, хотя и гипотетически, имеет что сказать. Речь идет о том, чтобы объяснить сам факт существования чего-то, будь то мира, будь то первого атома.

Ссылка на первоматерию ничего не объясняет. Разве может первоматерия объяснить сама себя? Она ведь и сама подвержена изменениям, а тем самым обусловлена, несовершенна. Истинным же основанием всего может быть лишь то, что само по себе совершенно и независимо ни от чего, то, что существует само в себе как абсолютная полнота бытия и жизни. Но именно такое основание мы и подразумеваем, когда говорим о Боге. Только в Боге действительность имеет свое основание. Без Него она была бы необоснованной и поэтому бессмысленной. Без Бога не было бы вообще ничего. Но поскольку действительность есть и поскольку она обнаруживает полный смысла порядок, разумно также верить, что существует и Бог как основа ее бытия и порядка.

Решение в пользу Бога означает решение против примата материи. Кто верит в Бога, тот утверждает, что Дух не появляется только в конце долгого развития, но стоит уже в его начале, что Дух — такая сила, которая все производит, все держит, все определяет и все упорядочивает согласно мере, числу и весу (Прем. 11, 21). Иначе говоря, кто выбирает Бога, выбирает осмысленность мира. Ученый со смысловыми структурами мира встречается на каждом шагу. Как мог бы он понимать хоть что-то в действительности, если бы она не была постижима духовно? Но как она может быть

духовно постигаемой, если бы не была сформирована Духом и не обнаруживала духовной структуры? Таким образом, наше мышление о мире в принципе возможно только как размышление о мысли Божией об этом мире.

Итак, вера в Бога вовсе не противоположна мышлению; напротив, она — последняя основа мышления и постоянное побуждение к мышлению.

Другая, более современная, форма «доказательства» бытия Божия опирается не на действительность внешнего мира, а на внутреннюю реальность человека. Человек — существо во всех отношениях конечное, зависимое и обусловленное. Но в нем обнаруживается и нечто бесконечное, безусловное, абсолютное. Оно проявляет себя в человеке по-разному. Например, в голосе его совести то соглашающейся с ним, то упрекающей и увещающей его. Конечно, многие моральные нормы исторически обусловлены. Но безусловно фундаментальное стремление к правде: стремление делать добро или, по меньшей мере, избегать зла. Мы должны были бы отречься от самих себя, если бы пожелали заглушить в себе протест против вопиющей к небесам неправды, скажем, против преднамеренного убийства невинного ребенка. Мы не можем отказаться от надежды на то, что последнее слово останется не за убийцей, что его постигнет кара и он не восторжествует над своей невинной жертвой. И даже если мы нигде в мире не находим совершенной правды, даже если мы не можем рассчитывать на то, что она когда-нибудь осуществится, то и тогда мы не можем отказаться от нашего требования правды. С безусловным и абсолютным мы встречаемся также в любви. В этом чувстве мы сталкиваемся с острым желанием разорвать узы нашей ограниченности. Здесь во времени человек соприкасается с вечностью. Может ли все это оказаться беспричинным, бесцельным, бессмысленным, то есть ничем?

Так мы всегда живем в напряжении между нашей собственной конечностью и нашими несовершенством и стремлением к бесконечному и совершенному. Это напряжение производит в нас то беспокойство, которое всегда бывает превыше нашей воли. Разве бессмысленно это стремление? Должны ли мы смириться и забыть о нем? Тогда мы отреклись бы от тайны нашего человеческого бытия. Поэтому если бытие человека (как именно человека, а не просто животного) не должно быть бессмысленным и абсурдным, то это возможно лишь в том случае, когда нашей надежде на абсолютное соответствует реальность абсолютного, то есть когда наше вопрошание и наш поиск есть эхо и отражение призыва Божия, который звучит в совести и сердце человека. Если есть стремление к абсолютному, значит, есть и абсолютное. И напротив, только существование абсолютного может объяснить наше стремление к нему. Без Бога всякое требование правды, любви, свободы бессмысленно. Только Бог — ответ на величие и нищету человеческого бытия. Кто верит в

Него, может оправдать и обосновать величие и достоинство человека, не будучи вынужденным отрицать его нищету и ничтожность. Кто верует в Бога, может быть реалистом.

Поэтому решение в пользу живого и личного Бога абсолютной правды, любви и свободы есть в то же время и решение в пользу человека. Ибо только если Бог есть и если Бог есть абсолютная свобода, только тогда в этом мире находится место для человеческой свободы как слабого отражения, образа свободы Божией. Так, избрание Бога оказывается избранием свободы и безусловного достоинства человека. Только если Бог есть, человек располагается не где-то в затерянности космоса, безразличного к его вопросам и нуждам. Если Бог есть, миром правит не абстрактная закономерность, не слепой случай и не анонимная судьба. Вера в Бога как нашего Творца требует от нас, чтобы мы безусловно принимали себя самих и всех других людей в их безусловном достоинстве, поскольку и мы сами, и все другие безусловно сотворены и приняты безусловным Богом. Вера в Бога делает возможным фундаментальное доверие к действительности, без которого никто не может жить, трудиться и любить. Вера в Бога обосновывает нашу уверенность в безусловной ценности каждого человека и обязывает нас к безусловному уважению к нему как к личности. А уважение к людям есть предпосылка свободного и справедливого порядка в человеческом обществе.

Итак, если существует живая личность — человек, то существует и его Начало, живой и личный Бог.

### **Тайна Бога**

Божественная сокровенность. Бог не есть готовый ответ на все наши вопросы, ответ, на который можно было бы указать, как на какой-то предмет. Бог — глубочайшая тайна. Он не существует таким же образом, каким существуют вещи и люди в этом мире. Он таинственно объемлет нас со всех сторон. Библия именует Его «Богом сокровенным» (Ис. 45, 15), живущим во «свете неприступном» (1 Тим. 6, 16). Будучи сами конечными, мы не можем объять бесконечное, то, что само все объемлет. «Дивно для меня ведение (Твое), — высоко, не могу постигнуть его!» (Пс. 138, 6). Мы не можем снять покров с божественной тайны, исходя из тайны нашего человеческого существования. Ведь Бог — не производное от человека, не идол, не воплощение наших желаний. Он существует абсолютно независимо от нас, и Его тайна бесконечно больше и глубже тайны человека. Апостол Павел восклицает: «О, бездна богатства и премудрости и ведения Божия! Как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его! Ибо кто познал ум Господень? Или кто был советником Ему? Или кто дал Ему наперед, чтобы

Он должен был воздать? Ибо все из Него, Им и к Нему. Ему слава во веки, аминь» (Рим. 11, 33—36).

Человек способен иметь лишь весьма и весьма ограниченные представления о Боге, и эти представления, сталкиваясь с непостижимой тайной Бога, постоянно обнаруживают свою недостаточность. Поэтому человек вновь и вновь должен отправляться в путь богопознания, углубляя при этом свою веру. «Я буду искать лица Твоего, Господи. Не скрой от меня лица Твоего» (Пс. 26, 8—9).

Но чем далее продвигается человек в своих поисках Бога, тем более неудовлетворительными кажутся ему все его предыдущие ответы в попытках постичь тайну Божию. Самый впечатляющий пример этому в Библии — образ Иова. Его постигли тяжелейшие удары судьбы, он потерял все свое имущество, семью, здоровье. Он больше не в состоянии понять Бога и спорит с Ним. Но в конце концов он вынужден признать, что судиться с Богом нельзя: Бог непостижим. Тогда Иов возлагает руку на свои спорящие уста и исповедует: «Так, я говорил о том, чего не разумел, о делах чудных для меня, которых я не знал» (Иов. 42, 3).

Великие мистики и тайновидцы прошлого, описывая свой опыт богопознания, говорили о темном мраке, в который входит человек в своем внутреннем постижении Бога. Этот мрак есть на самом деле сияние света Божия, ослепительно яркого для наших «умных», т. е. духовных очей.

Поскольку Бог — непостижимая тайна, человек может отрицать Его. Этой тайне, которая отчасти познается через тайну его собственной жизни, он может давать различные наименования: всеобъемлющая природа, материя, существующая в вечном становлении и бесконечной череде рождения и смерти, или безымянное и бессмысленное ничто, без остатка поглощающее в своей пустынной бездонности всякую жизнь. Так что Бог — не только ответ на наши вопросы, но и Сам — постоянный вопрос для нас. Он вопрошает нас, как мы желаем понять тайну нашей жизни: как надежду на будущее совершенство, безуспешно создаваемое нами самими; как каприз слепой судьбы; как преходящее дыхание «ничто» или как дар, подаваемый нам из полноты бытия и устремляющий нас к этой же совершенной полноте? Верующий человек убежден, что, только приоткрывая божественную тайну, он может получить удовлетворительные ответы на тайну своего собственного бытия. Он обнаруживает также разумные основания для своей веры. По меньшей мере он видит, что все рациональные основания против его веры в Бога ненадежны и могут быть столь же рационально отвергнуты. Но он сознает также, что вера превосходит все рациональные аргументы и контраргументы ввиду превосходящей все мыслимое тайны Божией.

Но что же означает познание, принятие Бога верой? Очевидно, нечто большее, чем отстраненное «принятие к сведению», что Бог существует. Ведь богопознание предельно необходимо для нас самих, в нем мы познаем смысл нашей жизни, смысл бытия всего мира. Поэтому богопознание должно осуществляться не только умом, но и сердцем, то есть вовлеченностью в этот процесс всего нашего существа. Кто признает Бога, тот знает, что Ему он обязан абсолютно всем. А следовательно, и познание Бога для него может происходить не только путем интеллектуального усилия, но и практически: в поведении, в благодарении, в прославлении. Чтобы познать истину, надо ее творить (см. Ин. 3, 21). Кто действительно верует в Бога и познает Его, тот делает это всей своей жизнью, и жизнь его при этом не может не претерпевать изменений.

Кто так, всю свою личность, верит в Бога, тот «знает» больше неверующего лишь в том смысле, что всем своим существом убеждается в бесконечности и реальности тайны Божией, как и тайны самого человека, а потому знает и о тщетности всех человеческих попыток дать свои окончательные ответы на эти тайны.

Множество вопросов остается открытым. Но кто верит в Бога, не нуждается в том, чтобы искусственно закрыть эти вопросы, чтобы рационально устранить неустранимые противоречия в человеческой жизни. Он способен выдержать эти диссонансы и противоречия, ибо ответ его не есть иллюзорное готовое разрешение всех вопросов, но всегда еще более глубокая тайна. Вера в сокровенного Бога — всегда поиск, вопрошание и путь к еще более ищущей и вопрошающей вере

Образы и подобия. Верующий человек знает, что сущность Бога в принципе для него непостижима, и о ней он ничего сказать не может. Тайну Божественного бытия он может выразить лишь через доступные ему образы, подобия, сравнения. Через них мы как бы издали касаемся этой тайны. Апостол Павел говорит: «Видим убо ныне якоже зеркалом в гадании», то есть сейчас мы смотрим как бы в зеркало и видим нечто загадочное (1 Кор. 13, 12). В зеркале мы видим не сами предметы, а их образы. Бога же мы видим только как «нечто» и притом загадочное. Да и Сам Иисус Христос говорит притчами, используя доступные и понятные образы, дабы приблизить к пониманию людей тайны деяний Божиих. Иначе как языком этого мира мы и не можем говорить о Боге, этот мир превосходящем. Сам же Бог бесконечно выше всех наших образов и понятий о Нем. Он — то, выше чего ничто невозможно и помыслить. Бог не вписывается ни в какую систему понятий и не обосновывает Собою никакого логически стройного замкнутого мировоззрения. Напротив, вера в Бога взрывает все наши логические построения, открывая простор в еще большую тайну. Принципиально все наши образы

и понятия о Боге не дают нам знания о Нем, а скорее говорят о том, что не есть Бог.

Поэтому все, что мы утверждаем о Боге (так называемые свойства Божии), следует понимать в некоем особом, приложимом только к Нему, бесконечно совершенном (богоприличном) смысле. Все наши образы и понятия, которыми мы пытаемся описать Бога, суть лишь указательные стрелки. В них и через них мы не «постигаем» Бога. Они вводят нас в ту тайну, единственно достойным отношением к которой является поклонение.

Не в наших понятиях о Боге, но только в личности Иисуса Христа нам открылась полнота тайны Божией и тайна человеческая. Но в Иисусе Христе Бог открывает нам Свою тайну как тайну Своей непостижимой и неисчерпаемой любви. Поэтому и в Своем высшем откровении, и даже именно в нем Бог остается для нас сокровенным Богом, непостижимую любовь Которого мы можем описать лишь в человеческих образах и притчах-подобиях.

### **Откровение тайны вере**

Откровение — путь Бога к человеку. Даже применительно к человеку справедливо, что он для нас — сокровенная тайна. Он как личность, его сердце, его помыслы — все это сокрыто от нас. И как к нам относится человек, он должен открыть нам, открыть не только и не столько тем, что он нам говорит, сколько тем, что он для нас делает. Если некто говорит нам: «Я люблю тебя», то мы можем принять эти слова истинными только нашей верой. Еще более справедливо это для личности Бога, Который есть неисчерпаемая тайна.

Как Ветхий, так и Новый Завет, на каждой странице свидетельствует, что Бог, сокрытый для людей и живущий в неприступном свете, вышел из Своей сокровенности и открыл людям Свою тайну, «о которой от вечных времен было умолчано» (Рим. 14, 24). Поэтому человек в своих поисках Бога устремляется не в пустоту, ибо Бог Сам идет навстречу ему. Он пришел к нам и позволил нам познавать Его через Свои слова и дела. Он открыл нам не только то, что Он существует, но и то, что Он — Господь (Яхве) (см. Исх. 3, 14), что Он — Иммануил (то есть «С нами Бог»), что Он призывает нас в общение с Собою и принимает нас к Себе. Он не стыдится называть Себя «нашим Богом» (Евр. 11, 16). Он есть «Бог надежды» (Рим. 15, 13).

От начала мира Бог открывается людям через творение, через закономерности в истории и жизни, через голос человеческой совести. Это откровение (так называемое «естественное откровение») доступно для всех людей, для всех времен и народов, оно всеобщее, ибо Бог «хочет, чтобы все люди спаслись



и достигли познания истины» (1 Тим. 2, 4). С древнейших времен и до наших дней у разных народов обнаруживалось признание таинственной власти над ходом событий в мире и в истории. Это признание получало формы многообразных религий. Все религии при внимательном их рассмотрении позволяют увидеть в них луч той истины, которая просвещает всех людей. В каждой из них есть нечто истинное и святое, хотя нередко их учения и заповеди отклоняются от той истины, которая своим откровением и вызвала к жизни их появление.

Бог желает открыть Себя человеку не только как единичному существу независимо от всех его связей с миром и другими людьми. Бог желает открыть Себя человеку как существу социальному и историческому, то есть всему человечеству. Он желает собрать всех людей в Свой единый народ, и Он положил начало этому собиранию с одного народа, ветхозаветного Израиля, дабы сделать его светом для язычников (см. Ис. 42, 6). Так, ради всеобщего откровения всем людям началась история (иногда оно условно называется «сверхъестественным откровением») особого Откровения Бога, история, описанная в Библии как Книга Откровения. В Своем особом Откровении Бог дает познать Себя определенным людям в определенные времена на определенных местах. Хотя это Откровение направлено преимущественно к частным лицам, но связано оно с их посланничеством, чтобы открыто возвещать слово Божие для всех людей. Это особое Откровение начинается вообще с одного человека, а именно с Авраама. Затем оно продолжается в патриархах. Вместе с собианием Израиля и его исходом из Египта оно вступает в новую фазу. Через своих Пророков Израиль становится еще ближе к Богу и в то же время готовится к совершенному Откровению Бога в Богочеловеке Иисусе Христе. «Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне» (Евр. 1, 1—2).

В особом Откровении Бога речь идет не столько о сообщении отдельных истин и заповедей, которые человек не может познать своими собственными усилиями, сколько об Откровении Личности Бога личности человека. Через него Бог в Своих словах и делах открывает людям не что-то, но Самого Себя и Свою спасительную для людей волю. Откровение тайны личного Бога в то же время открывает человеку и его тайну, смысл его существования: причастность и общение с Богом. Открывая Себя, Бог открывает человеку человека. И вершина этого Откровения — Богочеловек. Иисус Христос, в Котором Бог окончательно открыл Себя нам как наше Спасение и Упование.

Итак, на вопрос «кто есть собственно Бог?» нам не надо отвечать, прибегая к сложным умственным построениям. Не следует также ссылаться на какое-то неопределенное чувство. Еще менее наша вера в Бога — проекция наших желаний и стремле-

ний, то есть фантазия. Вера — наш ответ на Откровение Божие. Посему мы честно ответим на поставленный вопрос, только рассказав об этом Откровении, об истории личных отношений живого Бога с людьми. Мы скажем: Смотрите, вот наш Бог, Который вел Авраама, спас Израиль из Египта, воскресил Иисуса Христа из мертвых, призвал нас в Свое общение, чтобы спасти и воскресить нас (см. Лк. 21, 28). Вера в Бога жива памятью и актуализацией той истории Откровения, которая произошла однажды и навсегда (см. Рим. 6, 10). Эта история — источник и норма нашего разговора о Боге и основание нашей надежды. Напоминание об этой истории взаимоотношений Бога с людьми не может быть чуждым никому, ибо в глубинах человеческой души оно соединяется с той неизгладимой изначальной памятью о Боге Творце, которая называется образом Божиим в человеке.

### **Вера — путь человека к Богу**

Когда мы в повседневной жизни говорим «я верю, что...», то под этим, как правило, понимаем некое смутное, неотчетливое знание. Поэтому многие считают, что и христианская вера есть принятие «на веру» некоторых положений вероучения, которые невозможно доказать. Поэтому вера многим кажется недоразвитой, ребяческой установкой, наивным послушанием авторитету и недостатком решимости дойти до всего собственным умом. С другой стороны, мы знаем и о другом смысле выражения «я верю», о том смысле, который выявляется в наших отношениях с другими людьми, которым мы доверяем и в которых мы верим. Ведь в то, что некто к нам благоволит или даже любит нас, мы в конце концов можем только верить.

Что такое вера в библейском смысле, открывается нам прежде всего в Аврааме, которого Священное Писание называет отцом верующих (см. Рим. 4, 12). Авраам жил в Уре Халдейском и почитал богов своего племени до тех пор, пока однажды его не достиг призыв Божий: «Пойди из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего, (и иди) в землю, которую Я укажу тебе. И Я произведу от тебя великий народ... И благословятся в тебе все племена земные» (Быт. 12, 1—3). «Авраам поверил Господу, и Он вменил ему это в праведность» (Быт. 15, 6). Авраам поверил, то есть он доверился Божью слову, и отправился в путь согласно божественному предписанию. При этом он рисковал все потерять, полагаясь на совершенно неизвестное будущее. Но он доверился Богу и стал странником ради Бога (см. Евр. 11, 8—14). Вопреки всякой надежде он поверил с надеждою (см. Рим. 4, 18). Поэтому он и стал отцом верующих.

Путь Авраама завершился и исполнился в пути Иисуса Христа, следовать Которому призван верующий. Как Иисус Сам скитался

без дома и не имел места приклонить Свою главу (см. Мф. 8, 20), так и Его ученики должны оставить все, чтобы следовать Ему (см. Мк. 10, 28). Послушание Иисуса Отцу привело Его на Крест, на котором Он в беспросветной ночи богопокинутасти взывал: «Боже Мой! Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?» (Мк. 15, 34). Но именно в смерти Он не был оставлен Отцом и был воскрешен к новой жизни. Поэтому Он, Который «страданиями навывк послушанию» (Евр. 5, 8), стал «начальником и совершителем веры» (Евр. 12, 2). Таким образом, в Новом Завете верой называется послушное, доверчивое последование воле Божией.

Итак, вера есть последование, путь. В путь же следует от-правляться с надеждой достичь цели. Поэтому вера всегда есть дерзание, подразумевает отказ (покаяние) и обращение от старого и привычного образа мыслей и действий. Конечно, это возможно только тогда, когда вера является ответом на предшествовавший призыв Божий. Верующий внимает слову призыва и дарит Богу и Его слову свое доверие. Посему вера выражает себя скорее не словами «я верю, что...», но «я верю Тебе». В доверчивом последовании Богу для верующего начинается сиять некий свет, и благодаря этому свету он распознает в словах и деяниях Откровения Самого открывающегося Бога. Так вера дарит новое знание. Но верит он не потому, что он знает; он знает потому, что верит. В вере он познает любовь Божию и не может ответить на эту любовь иначе, нежели любовью. Так обращение Бога к нам (откровение) приводит и к нашему обращению к Богу, то есть к молитве как важнейшему способу выражения веры и любви. Поскольку же верующий осознает себя принятым Богом, он способен и себя, и весь мир воспринять по-новому. Так вера переходит в дело, преображающее нашу личную жизнь и жизнь мира.

Мы видим, что вера затрагивает все аспекты человеческой жизни. Это и доверие, и познание, и любовь, и молитва, и дело. Все обновляется, утверждаясь на новом основании. Еврейская Библия, говоря о вере, использует преимущественно слово «ама», которое и поныне встречается в нашем литургическом языке как «аминь». Основное значение этого слова — «быть крепким, надежным». Верить означает утверждаться на Боге как на крепком основании, доверять Ему, строить на Нем всю свою жизнь. Верить значит обретать через Иисуса Христа уверенность в том, что Бог верен мне в каждый момент моей жизни. Вера — опора и содержание моей жизни. Вера — «аминь» призыву Божию, произнесенный всем моим существом. Вера означает глубоко проникающее преображение человека, его самосознания и его жизни. Через веру человек во Христе — «новая тварь» (Гал. 6, 15; 2 Кор. 5, 17).

Подводя итоги нашим рассуждениям, мы можем сказать:

1. Вера есть ответ человека на самооткровение Бога. Она

не смутное, бессодержательное чувство. Она имеет своим содержанием Самого Бога, каким Он Сам открыл Себя людям.

2. Ответ веры возможен только тогда, когда Бог первым приходит к человеку и освещает его светом Своей истины, то есть делает зрячими очи его сердца (см. Еф. 1, 18). Поэтому вера — благодатный дар просвещающей милости Божией. Не внешние аргументы и не собственные рассуждения, но Сам Бог убеждает человека и делает для него доступной истину Своего существования и любви.

3. При всем этом вера остается свободным и ответственным актом самого человека. К вере человека никто, даже Бог, не может вынуждать. В вере человек с готовностью отдает всю свою жизнь, всего себя со всеми своими проблемами, надеждами и разочарованиями.

4. Поскольку вера — движение Бога и человека навстречу друг другу, результатом ее является встреча, общение и дружба с Богом. Это наполняет человеческую жизнь смыслом и исцеляет, то есть спасает человека.

Однако в этой жизни спасение верою не есть некая несомненная данность, но лишь уверенность в надежде. Вера — только начальное предвосхищение вечного созерцания Бога лицом к лицу в жизни будущего века (см. 1 Кор. 13, 12). Вера всегда вопрошает, ищет и подвергается испытаниям. Она всегда в пути. Действительность же, в которой мы живем и в которой пролегает наш путь, говорит с нами иным языком, чем Слово Божие. И язык этот даже верующим нередко кажется намного убедительнее, чем высказывания Евангелия. Наконец, абсурдность жизни, неправедные страдания и часто страшная смерть кажутся издевательствами над благовестием о любви Божией. Верующий не должен избегать этих искусительных вопросов и не должен быть беспомощным перед ними. Перед таким вопрошанием самой жизни он должен укреплять и углублять свою веру, вновь и вновь возобновлять ее вопреки соблазнам «мира» и, следуя евангельскому примеру, просить: «Верую, Господи! помоги моему неверию» (Мк. 9, 24).

### **Церковь как учительница веры**

Во время Божественной Литургии верующие совместно поют или произносят Символ веры. Он начинается словом «Верую». Этот Символ веры был принят двумя первыми Вселенскими Соборами: Никейским (325 г.) и Константинопольским (381 г.). И в своей, зафиксированной этими Соборами, форме он начинается словом «Веруем». Обе эти формулировки, литургическая и соборная, не противоречат друг другу. Их различие отражает

различные аспекты веры. «Верую» означает, что вера — свободная и ответственная позиция отдельного человека. К вере никто не может быть принужден против своей воли и совести. «Веруем» же означает, что никто не может верить сам по себе. Никто не придумал себе веру сам, но каждый принял ее от тех, кто верил до него. Никто не смеет также удерживать веру при себе одним, но должен передать ее дальше, другим. Каждый верующий — звено в большой цепи, соединен с другими верующими. Все верующие вовлечены во взаимное общение, составляют общину верующих, Церковь.

Многие видят в Церкви только организацию, институцию или некую «систему», в которой основные роли играют авторитет, власть и иерархическая структура. Некоторые видят в Церкви только проповедницу морали, которая удерживает людей в добре, но нередко и докучает своими нравоучениями. Облик Церкви и сам нередко искажался по вине самих верующих. Но непреходящее величие Церкви (помимо ее глубокой мистической сущности) в том, что она пронесла веру в Иисуса Христа через все века со времен апостольских до наших дней и тем самым снова и снова давала и дает людям опору и наполняет высшим содержанием их жизни. Церковь — община верующих, соединяющая столетия. В ней мы пребываем в общении с мучениками, которые засвидетельствовали веру своею кровью, с великими святыми отцами Церкви и со всеми известными и неназванными святыми всех времен. В ней мы и сегодня стоим в сонме верующих, в их общении, которое конкретизируется в нашей местной общине, в нашем приходе. Церковь — это не только епископы и священники; Церковь — это все верующие, охватывающее времена и пространства общение в вере.

Церковь часто сравнивают с кораблем, который плывет, со всех сторон обуреваемый валами и ветрами истории, но который, поскольку в нем Иисус Христос (см. Мк. 4, 34—41), благополучно несет веру и верующих сквозь шторма житейского моря. Еще важнее образ Церкви как Матери. Она — та, которая дает нам новую жизнь в вере, питает и сохраняет нас (см. Гал. 4, 26). Как наша Мать, она в то же время и наша Учительница веры. От нее мы учимся языку веры, который каждый из нас должен испытывать на своем личном опыте. Но опыт этот должен поверяться тем, что передали нам первые свидетели веры, свидетели всех столетий, все общение верующих. Церковь, по обетованию Иисуса Христа, есть «столп и утверждение истины» (1 Тим. 3, 15).

Итак, «Верую» означает «я согласен с тем, чему мы веруем». Это согласие Церкви в общей вере называется Исповеданием веры. Оно невозможно без общего, всех связующего и для всех обязательного языка веры. Формулировки общеобязательной для всех веры передаются нам уже во многих местах Нового

Завета (Рим. 10, 9; 1 Кор. 15, 3—5 и др.). Из них-то постепенно и образовалось Исповедание веры Церкви. Оно — предельное обобщение содержания Священного Писания, его краткое истолкование, словесно выраженное и хранимое Церковью понимание сути Божественного Откровения. Никео-Константинопольский Символ (или Исповедание) веры донныне с некоторыми различиями и нюансами общий для большинства христиан Востока и Запада. Он поистине экуменический, то есть вселенский Символ веры. Более поздние исповедания веры, догматы и «символические книги» были призваны толковать его, охранять от заблуждений и по мере необходимости раскрывать его смысл. Символ веры — действительно символ, то есть знак взаимного согласия и взаимного узнавания верующих.

Символ этот обязателен для всех верующих, ибо не может быть никакой новой веры и никакого иного евангелия (см. Гал. 1, 7—8), нежели то, которое передавалось от начала и которое Церковь засвидетельствовала во все века. Эта вера дана нам из прошлого и задана на будущее. Речь ни в коем случае не идет о механическом повторении древних формул. Сжатые формулировки Символа заключают в себе полноту вероучения. Поэтому они всегда содержат больше, чем может постичь определенное время или отдельный христианин. Следовательно, Символ веры должен постоянно толковаться и раскрываться. Но отказаться от него нельзя, иначе мы порвали бы общение веры с теми, кто верил до нас. Тогда Церковь утратила бы свою тождественность, а отдельный христианин утратил бы связь с нею.

### Священное Писание

Церковь не может исповедовать никакой другой веры, кроме той, которая ей была вручена раз и навсегда (см. Иуд. 3). Она стоит на основании апостолов и пророков (см. Еф. 2, 20). Пророки — выступавшие в ранней Церкви и вдохновленные Святым Духом — толкователи апостольского благовестия, возвещали церквям волю Божию в определенных ситуациях. Апостолы же — первосвидетели Евангелия. Они приняли его непосредственно от Иисуса Христа и были посланы Им возвещать Евангелие всему миру (см. Мф. 28, 18—20). Поэтому Церковь продолжает стоять на основании апостольской веры. Уже в новозаветных пастырских посланиях ученики апостолов Тимофей и Тит постоянно предупреждаются: держитесь здравого учения! храните вверенное вам! не позволяйте его исказить! стойте в том, чему вы научены! (см. 1 Тим. 4, 16; 6, 20; 2 Тим. 1, 13—14; 3, 14; Тит. 2, 2).

Конкретно древнейшие свидетельства апостольской веры доступны нам в писаниях апостольского века, которые были

отобраны Церковью в собрание книг Нового Завета к концу I в.н.э. Но поскольку Новый Завет понимается, как завершение и исполнение Ветхого Завета, оба Завета неотделимы друг от друга. Вместе они взаимно объясняют друг друга и образуют Библию, или Священное Писание Ветхого и Нового Завета. Оно есть древнейшее удостоверение нашей веры, с которым должна соразмерять себя и по которому должна ориентироваться всякая церковная проповедь, душой которой должно быть именно Священное Писание. По словам блаженного Иеронима, — «не знать Писания — значит не знать Христа». Поэтому чтение и толкование Писания — существенная часть церковного богослужения. И то и другое — одна из важнейших задач богословия и обязанностей каждого христианина. Без регулярного личного чтения Писания серьезная христианская жизнь затруднительна.

Так как для нас Откровение Божие доступно преимущественно благодаря свидетельству о нем вестников Ветхого и Нового Завета, письменно изложенному в Священном Писании, само повеление Священного Писания относится к истории Откровения. В нем и через него к нам обращается Сам Бог. Оно не только содержит в себе и удостоверяет Слово Божие, но и само есть Слово Божие. Написанное под воздействием Святого Духа богодухновенное Писание (см. 2 Тим. 3, 16; 2 Петр. 1, 19—21; 3, 15—16) своим началом и автором имеет Самого Бога. В священных книгах Писания Бог приходит к Своим чадам в любви и ведет с ними разговор. Чтобы выразить присутствие Божие в Иисусе Христе через слово Священного Писания, в храмах во время праздничного богослужения Евангелие торжественно выносят к народу для поклонения.

Слово Божие не падает с неба. Оно достигает нас только через слово человеческое. То, что Бог — начало и первоавтор Священного Писания, не исключает, но, напротив, с необходимостью подразумевает, что с человеческой стороны отдельные книги Священного Писания имеют своими авторами различных людей. Они выражали Слово Божие языком своего народа, своего времени, своей культуры, языком, отражавшим их личные особенности, используя принятые тогда литературные формы и приемы. При серьезном и вдумчивом отношении к Священному Писанию необходимо обращать внимание на его человеческие особенности и пытаться понять, что Бог возжелал сообщить нам именно через них, а не каким-либо другим образом. Эта человеческая и историческая обусловленность Священного Писания относится к тому «снисхождению» Божью, которое достигло своего предела в воплощении Сына Божия, в Иисусе Христе.

К человеческой обусловленности книг Священного Писания, помимо их конкретного человеческого авторства, относится также и то, что отдельные книги Нового Завета появлялись

в Церкви и для Церкви, для конкретных общин. Они были обусловлены конкретными поводами и целями написания, они укоренены в различных аспектах жизни ранней Церкви: в благоветствующем миссионерстве, в литургии, катихизации, в апологетике, в конкретных задачах христианского устройства и учения. Собрав различные писания Нового Завета вместе с книгами Ветхого Завета, Церковь объединила их в Канон богодухновенных книг, составляющий важнейшее письменное предание Церкви. Таким образом, Священное Писание — книга Церкви. И правильно понимать его можно только в том случае, если толковать его из жизни и веры Церкви, через которые оно и возникло. Слушая и читая Священное Писание, мы слушаем и читаем его вместе со всеми свидетелями веры всех веков. Оно вручено для толкования и понимания не отдельным избранным людям, но даровано Церкви в целом, которая есть всеобъемлющее общенное верующих.

О взаимоотношении Священного Писания и Церкви в XVI веке в среде западных христиан возникли споры в связи с движением Реформации. Протестанты, ошибочно недооценивая Священное Предание Церкви, стремились опереться только на Священное Писание, принижая роль Церкви в становлении и толковании Писания. Они выдвинули тезис о том, что Писание — единственный судья, правило и руководство веры; Церковь как «творение Слова» не может стоять над Писанием; учительное и обязательное толкование не принадлежит Церкви: Писание изъясняет само себя. Согласно как православному, так и католическому учению, это противопоставление Писания и церковного учительства искусственно. Действительно, Священное Писание содержит полноту Откровения. Но Святой Дух, некогда вдохновлявший авторов священных книг, действовал и действует в Церкви всегда, способствуя пониманию и усвоению истин Откровения. Никто не может в вопросах веры и нравственности обращаться со Священным Писанием, опираясь только на собственное свое разумение. Достигнутое таким, оторванным от Церковного учительного предания, путем понимание Писания будет всегда сомнительным. Задача и способности толковать записанное и передаваемое Церковью и в Церкви Слово Божие даровано только живому учительству Церкви же. При этом, разумеется, учительство Церкви стоит не над Словом Божиим, но служит ему. Следует сказать, что в настоящее время в вопросе о Священном Писании между христианами произошло значительное экуменическое сближение. Все согласны с принципиальной взаимосвязью записанного Слова Божия с Церковью при безусловном авторитете Слова Божия.

Новые трудности в связи со Священным Писанием возникли в XVIII—XIX веках с появлением историко-критического толкования Библии. С одной стороны, новые исследования открыли



и новые стороны неисчерпаемого богатства Писания. Но, с другой стороны, они поставили не только отдельные высказывания Писания, но и Писание в целом в отличную от церковной традиции перспективу. В этом многие христиане усмотрели угрозу их вере и авторитету Писания. Противостали друг другу две крайние позиции. Одни рассматривали Священное Писание исключительно как Слово Божие, желая понять все сказанное в нем чисто буквально, не обращая внимания на исторически обусловленный характер Писания (фундаменталисты). Другие же смотрели на Библию как на исключительно человеческую книгу, как на любую другую книгу. Обнаруживаемые ими при этом внешние различия и противоречия между отдельными местами Писания приводили их к сомнению в авторитете Писания и к противоречию с толкованием в церковном предании.

Церковь не придерживается ни одной из этих крайних позиций. Для нее Священное Писание полностью Слово Божие и полностью слово человеческое. Она распознает в исторически человеческой форме и через нее Слово Божие. Писание обладает непогрешимым авторитетом от Бога. При этом для христиан обязательно свидетельство Писания как целого, в единстве Ветхого и Нового Заветов. Поэтому Писание в принципе непротиворечиво, и отдельные его места должны взаимно дополнять и изъяснять друг друга. В многоголосии Писания справедливо услышать согласие, симфонию. Чтобы постичь этот общий смысл Священного Писания, мы должны исходить из современного нам веросознания Церкви, принципиально тождественного во все времена. Итак, Церковь толкует Писание, но и само Писание дает много существенного для толкования церковного вероучения и практики. В тех случаях, когда историко-критическое толкование не противоречит процессу взаимоистолкования Писания и церковного вероучения, не ставит себя единственным и высшим судьей над смыслом Писания, его исследования, критические вопросы и новые проблемы могут весьма плодотворно воздействовать на веропонимание Церкви.

Вопрос, который теперь возникает: что же такое вера Церкви как целого? Ведь и Церковь — не менее многоголосый хор, нежели Библия. Как услышать ее симфонию? В чем критерий ее согласия?

### **Священное Предание**

Тот, кто убежденно вместе с другими произносит: «Верую», то есть свидетельствует свое общение с Церковью, тот вступает в Предание, простирающееся от святых апостолов до наших дней. Что же такое Предание? Когда мы сегодня говорим о предании (или о традиции, что то же самое), обычно думаем об отдельных древних формах и обычаях, которые мы часто расцени-

ваем как устаревшие, покрытые пылью веков. Иногда предание вызывает в нас ностальгию или имеет для нас фольклорную ценность. Существует во многом справедливое убеждение, что без преданий люди, лишённые традиций, лишаются и ориентации как в прошлом, так и в будущем. Но древнее — не обязательно хорошее. Именно к преданиям относятся слова Апостола Павла: «Все испытывайте, хорошего держитесь» (1 Фес. 5, 21). Многие предания были полностью обусловлены временем, как и многое модное ныне завтра будет устаревшим. И в Церкви есть много преданий, которые могут изменяться или безвозвратно уходить в прошлое. Тем настоятельнее звучит вопрос: что же остается? Что гарантирует постоянство Церкви? На что можно положиться?

Сам Иисус Христос отрицательно относился к «преданию старцев» (Мк. 7, 5), так как Он видел, что иудеи заменили заповедь Божию «преданием человеческим» (Мк. 7, 8). Но во многом Иисус придерживался преданий Своего народа. Многие Он почерпнул из Ветхого Завета, предлагая вместо раввинистического истолкования Свое (см. Мф. 5, 22 и др.). Такое понимание Предания подтверждено для нас Апостолом Павлом: он преподаёт то, что сам он принял от Христа и церковей (см. 1 Кор. 15, 3). За цепью Предания для него стоит начало Предания — Иисус Христос. «Ибо я от Самого Господа принял то, что и вам передал» (1 Кор. 11, 23). Итак, для Апостола Павла Иисус Христос — принципиально единственный авторитет, которому должно соответствовать все остальное. В строгом богословском смысле Предание — Сам Иисус Христос как Господь, постоянно присутствующий и действующий в Церкви. Поэтому Предание Церкви и называется Священным Преданием. От него следует отличать множество церковных преданий, масштабом для которых должно быть единое Священное Предание.

Церковь, согласно библейской аналогии, часто представляют как Тело Христово, то есть живой богочеловеческий организм. Эта аналогия поможет нам понять, что есть Священное Предание и чем оно отличается от преданий Церкви. Всякий организм в течение жизни сохраняет самоидентичность, несмотря на внешние изменения. Человек в младенчестве и тот же человек в старости мало чем похожи друг на друга, но тем не менее это тот же человек. Из мгновения в мгновение в нем сохраняется и передается все та же, его собственная, личная жизнь при всех его телесных изменениях. Тело меняется, но остается при этом его тело. Так и в Церкви — Теле Христовом, происходят изменения, меняются предания, то есть «материальная оболочка» Церкви, но неизменной сохраняется ее жизнь, которая есть Иисус Христос, истинное и Священное Предание Церкви. Поэтому Церковь при всех внешних изменениях остается телом, принадлежащем Христу, то есть Телом Христовым.

Как сущность человека выражается в различных меняющихся телесных формах, так и Священное Предание воплощается в многообразных преданиях. Священное Предание есть живое Откровение Божие в Церкви через Иисуса Христа. Откровение это принимает множество выражений, преданий. Здесь и крестное знамение, которое налагает на себя верующий, и его молитвы, и нравственные правила, которым он следует в жизни. Здесь и христианское мученичество, и подвижничество. Здесь и богатство богослужebной жизни Церкви, и ее учительство, выраженное Вселенскими Соборами. Здесь, наконец, и Священное Писание. Все это и многое другое, выражающее жизнь Церкви, является выражением одного Священного Предания.

Поскольку Церковь — одна во все времена, прошлые свидетельства Предания имеют непреходящее значение: древние литургии, решения Соборов, писания святых отцов и учителей Церкви, свидетельства благочестия, церковной археологии, иконографии, житий святых. Разумеется, среди этих многих свидетельств не все одинаково важно. При внимательном взгляде мы увидим в них много различий. Поэтому и встает вопрос о критериях постижения единого Священного Предания в многообразии церковных преданий.

Первый критерий мы уже назвали: это — Иисус Христос, такой, каким Он засвидетельствован нам в Священном Писании, первом свидетельстве веры. Священное Писание содержит все знания, необходимые для нашего спасения, прежде всего о том, что Бог спасает нас в Иисусе Христе через Святого Духа. Все прочие положения вероучения — раскрытия и уточнения этой истины. Посему первосвидетельство Священного Писания есть надежнейший масштаб для суждения о прочих свидетельствах Предания.

Второй критерий исходит из постоянной и универсальной единственной Церкви, из ее самоидентичности. Отдельное свидетельство Предания надежно лишь настолько, насколько оно выражает общую веру Церкви своего, а тем самым и всякого времени. Этот критерий выразил в V веке Викентий Леринский, утверждая, что истинно только то, что везде, что всегда и что для всех было предметом веры. Этим не исключается постепенное осознание и познание Церковью полноты изначально передаваемой истины веры. Но при этом историческом процессе познания должен оставаться неизменным смысл познаваемого. Так, истина Евангелия всегда и для всех одна и та же во всем многообразии культурных и исторических форм ее выражения и постижения.

Как мы уже говорили, в XVI веке соотношение Священного Писания и Священного Предания стало предметом острой полемики на Западе. В позднее средневековье стали нетерпимыми некоторые отклонения Римской Церкви от полноты церковной истины, злоупотребления, поражавшие эту Церковь. Некоторые

положения Евангелия были искажены человеческими преданиями. Это и было основной причиной Реформации и упомянутой полемики. Против чисто человеческих преданий реформаторы выдвинули крайний тезис: «только Писание», «только Слово Божие должно быть правилом веры, больше никто, даже ангел». Тем самым они отвергали авторитетность всех истинных выражений Священного Предания, которые появились в Церкви в послепостольское время. Церковь, вполне соглашаясь с недопустимостью искажения Священного Писания и Священного Предания греховными преданиями человеческими, в то же время не может согласиться с искусственной абсолютизацией Священного Писания, полагая, что оно, хотя и самая драгоценная, но все же часть единого Священного Предания, тем более, что и сам состав священных книг, входящих в Священное Писание, был определен Церковью через значительное время после кончины апостолов, и это соборное установление Канона — тоже часть Священного Предания.

Церковь учит, что не должно быть никаких обязательных преданий, противоречащих Писанию. Обязательны для веры только те предания, которые восприняты апостолами от Иисуса Христа и от апостолов дошли до наших дней. Поэтому Священное Писание, по существу, содержит всю полноту вероучения, но она может быть постигнута в своей целостности и полноте только в свете Священного Предания.

Между тем экуменическое сближение в нашем веке сгладило остроту этой полемики. Сейчас всеми признается, что Предание старше Писания и что Писание имеет неразрывную органическую связь с раннехристианским устным Преданием. Основную экуменическую проблему наших дней составляет уже не значение и взаимоотношение Священного Писания и Священного Предания, а возможность отличия истинного от ошибочного толкования Писания, отличия общеобязательного Предания от многообразных преданий. То есть вопрос стоит о конкретном выражении критериев истинности Предания, о которых шла речь выше. Какие высказывания Церкви, толкующей Священное Писание, должно считать обязательными? Иными словами, встает вопрос о церковном догмате.

### Учение и догматы

Многие наши современники ставят себе в заслугу подходить к проблемам, как они говорят, «недогматично», «прагматично». Слово «догма» имеет скорее негативное звучание, так как оно вызывает представление о чем-то косном, неподвижном, закрепощающем и напоминает о нетерпимости и религиозных войнах. Свобода мысли, совести, слова ныне оцениваются как большое

благо. Некоторые даже полагают, что сегодня пришло время не догматического, но ориентированного чисто практически христианства.

Свобода — благо, но она голько тогда не становится произволом, когда она праведна и ведет к истине, ибо только истина делает людей действительно свободными (см. Ин, 8, 32). Сегодня, как и во все времена, справедливо увещание Иисуса Христа к однозначному и бесстрашному исповеданию: «Всякого, кто исповедает Меня пред людьми, того исповедаю и Я пред Отцом Моим небесным; а кто отречется от Меня пред людьми, отрекусь от того и Я пред Отцом Моим небесным» (Мф. 10, 32—33).

Такое **недвусмысленное** исповедание обязательно для всех христиан. Ради недвусмысленности исповедания необходимо и его **единство**. К сожалению, разделения в Церкви были уже с самого начала (см. Деян. 6, 1; 1 Кор. 1, 11—13 и др.). Поэтому во многих местах Нового Завета мы встречаем призывы к единству. «Умоляю вас; братия... чтобы все вы говорили одно, и не было между вами разделений, но чтобы вы соединены были в одном духе и в одних мыслях» (1 Кор. 1, 10). «Умоляю вас поступать... стараясь сохранять единство духа в союзе мира. Одно тело и один дух, как вы и призваны к одной надежде вашего званія; один Господь, одна вера, одно крещение, один Бог и Отец всех, Который над всеми, и через всех, и во всех нас» (Еф. 4, 3—6).

Единство Церкви в вере, конечно, должно быть не униформизмом, но **единством в многообразии** способов благовестия, богослужения, богословствования и церковного устройства. Но прежде всего оно должно быть **единством истины**. Законное многообразие следует отличать от множественности противоречащих друг другу вероучений. Безграничный, предоставленный сам себе плюрализм делал бы бессмысленным сам вопрос о единстве. Христиане просто не смогли бы собираться на богослужение и сообща произносить Исповедание веры. Если бы христианская истина не находила себе однозначного выражения, вообще нельзя было бы говорить о самой возможности веры в мире. Но Бог дал Святым Духом Церкви способность все глубже постигать и однозначно выражать истину, уводя ее от разрушительной сумятицы и неясностей. При этом Он делает это через людей и человеческий язык.

Итак, что же такое догмат, то есть обязательное и однозначное правило веры? Это не дополнение к Евангелию и не новое откровение, но обязательное для всей Церкви толкование единственного на все времена Откровения в Иисусе Христе. Догматы изрекались Церковью чаще всего по мере необходимости ради отстранения ошибочных, укорачивающих или искажающих интерпретаций Откровения. Итак, догмат обладает двумя основными свойствами: он относится к изначальной и всеобщей истине Откровения, и он предлагается в Церкви официально, обязательно

для всех и окончательно. Излагая свое вероучение в догматах, Церковь доверяет присутствию пребывающего с нею Иисуса Христа и содействию обетованного Святого Духа, Который и наставляет ее на всякую истину (см. Ин. 16, 13).

Ради единства и однозначности веры уже Древняя Церковь вынуждена была оградить себя от лжеучений. Сначала возникла необходимость отделения от синагоги. Вопреки христианам, впадшим в иудейство, древнейший Апостольский Собор в Иерусалиме провозгласил свободу от иудейского Закона (см. Деян. 15). Уже в этой связи упоминается слово «догматы» (Деян. 16, 4). В такой же связи Апостол Павел произносит, пожалуй, первую «анафему» в истории Церкви (см. Гал. 1, 8—9). Во многих других местах Нового Завета мы встречаем твердые и обязательные исповедные формулы (см. Рим. 10, 9; 1 Кор. 12, 3; 15, 3—5 и др.). Впоследствии они были развиты Вселенскими Соборами Древней Церкви в Символе веры. Теперь уже обособление было необходимо не от иудействующих христиан, но от тех, кто не полностью отрекся от языческих представлений и таким образом искажал христианскую веру. Время от времени возникала необходимость в полемике и в провозглашении догматов и в дальнейшем, вплоть до VII Вселенского Собора (787 г.) Догматическое творчество Церкви способствовало уточнению вероучительного языка и раскрытию веры Церкви.

Окончателность, с какой провозглашались догматы, не исключала того, что они излагались не на каком-то универсальном языке, а на языке своего времени. Вообще следует делать различие между истинами веры как таковыми и способами их выражения. К исторической обусловленности догматов относится и то, что они выражали истину в определенных конкретных обстоятельствах, в определенной перспективе, пользуясь доступными религиозно-философскими терминами своей эпохи. Никакое отдельное высказывание, никакой догмат не в состоянии исчерпать полноту Евангелия. Каждый догмат выражает в определенной обязательности бесконечную истину тайны Божией и спасения в Иисусе Христе в конечной, а потому несовершенной и открытой для дальнейшего улучшения форме. Догматы при всей их конкретной обязательности — открытые формулы. Они открыты в бесконечную тайну. Они указуют за пределы самих себя не потому, что они ложны, но именно потому, что они истинны. Снова и снова они должны толковаться в изменяющейся жизни Церкви. Догматическое предание возможно только через церковное истолкование. Они должны изъясняться в свете Священного Писания и общего, более всеобъемлющего, Священного Предания. При этом каждый отдельный догмат должно понимать в связи со всеми другими истинами веры. Прежде всего, они должны рассматриваться, как раскрытие и охрана одного и в принципе единственного, ибо всеобъемлющего, содержания веры:

спасения Божия в Иисусе Христе. Это — единственный догмат во многих догматах, единственное Слово во многих словах догматического предания.

Должен ли каждый христианин знать все догматы и верить в них? На это просто ответить: тот, кто верит как Авраам, кто в своем последовании Иисусу Христу идет Его путем и кто делает это со всей Церковью верующих, тот верит не в какую-то часть, но во всю истину веры, которая не есть сумма отдельных высказываний, но целое, только выражаемое и охраняемое отдельными догматами. Насколько же христианин обязан знать эти выражения его веры, зависит от его конкретной задачи в Церкви и его образования.

Итак, мы вернулись к более раннему высказыванию: вера — всеобъемлющая, целостная жизненная установка. Это целое веры не есть какое-то одно убеждение или сумма убеждений, но доверие к Богу, открывшемуся нам в Иисусе Христе, и созидание на Нем как на краеугольном камне всей своей жизни. Поэтому верят не в догматы подобно тому, как верят в Бога, в Иисуса Христа, во Святого Духа. Верят догматам как конкретным способам изложения этого единого содержания веры. Не догматы обосновывают истину веры, а истина веры обосновывает догматы. Не они истинны, поскольку проповедуются, но они проповедуются, поскольку соответствуют истине. Нам необходимы догматы, чтобы исповедовать одну истину веры сообща и однозначно. Поэтому они указывают за пределы самих себя, на ту истину, что Бог — всемогущий Отец — явил нам неизреченную любовь чрез Господа нашего Иисуса Христа, Которым мы и спасаемся. И к этой истине сводится все и в Священном Писании, и в Священном Предании, и в догматическом богословии.





## II. БОГ — ТВОРЕЦ МИРА

### 1. ПОНЯТИЕ О БОГЕ, О СВЯТОЙ ТРОИЦЕ

**Г**оворя о Боге, следует прежде всего сказать о Его **непостижимости** для человеческого рассудка. Однако Бог открывает Себя миру в той степени, в которой это необходимо людям для их спасения. Поэтому и св. Апостол Павел говорит: «Кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем? Так и Божьего никто не знает, кроме Духа Божия. Но мы приняли... Духа от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога» (1 Кор. 2, 11—12).

Человечество всегда существовало с мыслью о Боге. Однако, лишившись после грехопадения прародителей просвещения светом Божественного разума, люди утратили истинное представление о Боге, начав отождествлять Его с грозными явлениями природы, с небесными светилами, наделяя божественными свойствами различные предметы и изваяния или животных. Среди них стали распространяться учения о добрых и злых богах. Но Бог, через Своих избранников — пророков, возвещал истинное представление о Себе.

Прежде всего, Бог открыл Себя как Бога Единого. «Я Господь Бог твой, — изрек Бог пророку Моисею, — ...да не будет у тебя других богов пред лицом Моим» (Исх. 20, 2—3). «Я — первый, и Я — последний; и кроме Меня нет Бога», — читаем мы у пророка Исайи (Ис. 44, 6).

«**Бог есть Дух**» (Ин. 4, 24). Эти слова Господа нашего Иисуса Христа указывают, что существо Божие абсолютно духовно, то есть лишено какой-либо материальности.

**Бог самобытен**, то есть не имеет какой-либо внешней по отношению к Себе причины Своего бытия. «Я есмь Сущий», — сказал о Себе Бог пророку Моисею (Исх. 3, 14), указывая, что только Он один самобытен, все же иное бытие тварно, то есть имеет своего создателя.



В Ветхом Завете мы встречаем несколько имен Божиих, но они не выражают саму непостижимую сущность Бога, а только указывают на свойства ее или же показывают Его отношение к миру.

Бог **свят**. О святости Божией постоянно пишут священные писатели, прославляя Бога. В свою очередь, обращаясь через пророка Моисея к избранному народу, Бог повелевает: «Будьте святые, потому что Я свят» (Лев. 11, 45). При этом Бог свят по самой сущности Своей, будучи источником освящения для тварных существ.

Бог **благ**. Причем, согласно Священному Писанию, Бог только один благ в собственном смысле (см. Мк. 10, 18). При этом благость Божия не есть следование какому-то внешнему для Бога нравственному закону, но свойство существа Его. Собственно сама **воля Божия есть благо**. Почему и исполнение ее человеком является для него благом.

По учению Православной Церкви, основанному на Священном Писании, Единый Бог **вечен и беспределен, неизменяем, всемогущ и всеведущ**.

С пришествием в мир Единородного Сына Божия Господа нашего Иисуса Христа открылось, что единый в существе Своем Бог троичен в Лицах.

Итак, **единый** Бог есть **три** Лица (Личности, или Ипостаси) — Отец, Сын и Дух Святой.

Безначальный **Отец** предвечно рождает **Сына**, Который есть совершенное откровение Его, почему Он еще именуется Словом. Бог Отец также предвечно изводит **Духа Святаго**. В связи с этим Евангелист Иоанн Богослов так пишет о Сыне: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин. 1, 1). А Само воплощенное Слово — Господь наш Иисус Христос так свидетельствует о Святом Духе, обещая Своим ученикам Его скорое пришествие в мир: «... придет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне» (Ин. 15, 26).

При этом все Три Ипостаси равночестны в Своем Божественном достоинстве, почему тот же Апостол восклицает: «...три свидетельствуют на небе: Отец, Слово и Святой Дух; и Сии три суть едино» (1 Ин. 5, 7).

Прикровенные указания на предвечный совет Пресвятой Троицы мы встретим уже в Ветхом Завете, когда Бытописатель пишет о творении человека: «И сказал Бог: **сотворим** человека по образу Нашему и по подобию Нашему...» (Быт. 1, 26). Почему и св. Иоанн Богослов уже открыто говорит о предвечном Слове: «Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» (Ин. 1, 3).

Но Троичность в Боге вместе с тем непостижима для человеческого рассудка. В связи с этим св. Григорий Богослов пишет:

«Учи единственно ведать Едѣницу в Троице и Троицу в Едѣнице покланяемую, Которой и раздельность и единство непостижимы».

Да, непостижима тайна Пресвятой Троицы для антиномичного по природе своей человеческого разума. Для человека возможно лишь созерцание очами веры этой тайны, как образа, которому он призван уподобиться и о котором Апостол-Богослов говорит: «Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем» (1 Ин. 4, 16).

## 2. РАЗБОР ВНЕХРИСТИАНСКИХ УЧЕНИЙ О СООТНОШЕНИИ БОГА И МИРА\*

Идея творения Богом мира есть основная особенность ветхозаветного и христианского учения о мире. Правда, до христианства в различных «естественных» религиях (т. е. религиях, не знающих Откровения) тоже встречалась идея творения мира богами, но эта идея была связана (например, в Вавилонских сказаниях) с такими фантастическими рассказами, что она никак не могла быть принята разумом. В древней Греции с развитием философии, а потом и науки начали создаваться разные теории о возникновении мира без понятия творения<sup>1</sup>. Эти теории возникли с появлением христианства, но затем и среди христианских народов стали развиваться учения, аналогичные тем, какие существовали в древней Греции. Мы остановимся сейчас лишь на тех современных учениях, которые часто противопоставляют христианскому пониманию мира и человека.

**Н а т у р а л и з м.** Прежде всего остановимся на попытках понять мир из него самого, т. е. совершенно отвергая идею творения. Учения, которые хотят понять мир, исключая идею творения, называются «учения натурализма», христианское же учение, объясняющее сотворение мира Богом, носит название «супранатурализм». Простейшую форму натурализма представляют разные формы материализма, но в ранней греческой философии это был собственно не материализм, а так называемый гилоизм, в котором материальная природа мыслилась полной жизни. Только у Демокрита (V в. до Р. Х.) находим мы материализм в истинном смысле слова: все, что существует, материально и слагается из атомов, — мельчайших частиц материи. Даже человеческую психику он пытался объяснить как движение особых атомов. Но уже у Де-

\* Из труда проф. прот. В. Зеньковского «Апологетика». — Киев, 1990.

<sup>1</sup> Например, у Платона в диалоге «Тимей» есть учение о Демиурге как творце мира, но Демиург творит не от себя мир, а по идеям, от него не зависимым, и из материи, тоже от него не зависимой.

мокрита явно возникает та основная трудность, которая присуща всем формам материализма: непонятно, почему материя, сама по себе безжизненная и слепая, «повинуется» определенным законам и откуда вообще в мире законы? Демокрит определяет значение случайности в том, как из движения атомов стал формироваться мир во всем разнообразии и богатстве его форм. Но, конечно, это влияние случайности на образование мира есть, в сущности, отказ от объяснения того, как возник мир. Материалистический атеизм Демокрита с XVII века воскресает в Европе, и скоро учение об атомах было положено в основу химии. С тех пор понятие атома становилось все более реальным, но сама природа материи оставалась неясной.

В Зап. Европе в конце XIV века появилась тенденция чистого натурализма, т. е. объяснения мира без Бога. Для объяснения возникновения мира и развития в нем жизни в нескончаемом разнообразии ее форм приходилось прибегать к понятию случайности. Как хорошо сказал знаменитый хирург Н. И. Пирогов, который в начале своей научной жизни был материалистом, вся система материализма поконится «на обожании случая». Всякий раз, когда встречается какое-либо затруднение в развитии системы материализма, ему остается только одно — обращаться к действию «случая». Но ум наш не может мириться с тем, что случаю приписывается такая огромная, часто творческая роль в жизни природы. Мы должны если не совсем устранить, то хотя бы уменьшить значение случая при объяснении мира. В самом деле, как «случайность» может иметь творческое значение при появлении новых форм жизни? Если бы, например, мы взяли буквы алфавита и смешали их, то никогда, ни при каких случайных комбинациях букв не могло бы получиться какое-нибудь литературное произведение — например, «Илиада!»

Современный материализм, так называемый «диалектический материализм» (созданный марксизмом), стремится обойтись без понятия случайности, он вводит дополнительное понятие «самодвижение» материи. По этой теории, материальное бытие неизбежно выдвигает внутри себя противоречивые силы, и результатом борьбы этих сил является появление новых форм бытия, которые, в свою очередь, выдвигают противоречивые силы, приводящие в своей «борьбе» к рождению новых форм бытия. Это фантастическое учение марксизма о «самодвижении» материи было просто перенесением на материю учения Гегеля о «самодвижении» понятий, но если невероятно было уже учение Гегеля, то учение марксизма о самодвижении материи как причине эволюции мира просто нелепо. В сущности, это есть усвоение материи какой-то творческой силы, которая скрыто живет в материи и обуславливает это странное «самодвижение» и вытекающую отсюда эволюцию.

Материализм в той форме, в какой мы находим его в древних или новых учениях, не может быть принят — просто потому, что основной факт мира есть факт жизни, факт постоянных изменений, а вместе с тем и прогресса в эволюции мира. Из материальности мира нельзя понять и того, почему материя в своих различных процессах строго подчинена законам? Откуда эти законы и почему они имеют власть над материей? Особенно трудно понять на основе материализма возникновение психического бытия. Невозможность принятия всего этого приводит разумного человека к мысли об отвержении материализма. Только невежество может поддерживать в наше время материализм.

**Н е п р и е м л е м о с т ь ч и с т о г о н а т у р а л и з м а .** Однако неприемлемость материализма не есть еще опровержение натурализма в его принципе, т. е. в стремлении понять мир из него самого. Действительно, стремление понять мир, не отводя никакого места Богу в возникновении мира, продолжает до сих пор действовать в науке. Так, современные астрономические гипотезы стремятся вывести современную вселенную во всей ее сложности, исходя их первичного газообразного состояния материи. Но откуда сама материя? Просто утверждать вечность материи — значит усваивать ей свойство абсолютности; в самом деле — или материя существует сама из себя, или она создается какой-то силой вне материи. Из этой дилеммы мы должны признать либо одно, либо другое. Если материя вечна, то она и абсолютна, т. е. ее бытие вытекает из нее самой, — в таком случае можно сказать, что она «божественна». Но почему же материя в то же время подчинена тем или иным законам? Если она сама себе предписывает законы, то материя обладает свойством разумности (действительно, стройность в мироздании просто поразительна), т. е. она уже не есть материя, а некое живое, разумное существо, т. е. Бог! Прав был русский философ Лопатин, когда утверждал, что материализм всегда основан на вере в материю, т. е. на усвоении ей свойств, какие присущи только Абсолюту.

Если материи нельзя приписать то, что ее превращает в нечто Абсолютное, тогда остается признать, что над материей есть высшая сила, которая и определяет жизнь материального бытия. Этим признанием мы неустраимо утверждаемся в почве уже иной, чем та, которая была в чистом натурализме. Действительно, в более строгих и точных научных построениях природа хотя и истолковывается всецело в терминах натурализма, т. е. признается, что вся тайна природы в ней самой, но само понятие природа уже не трактуется в терминах материализма. При более отчетливом истолковании этого понятия природы она мыслится как полная жизни, движения, творческих сил.

Пример такого построения представляет собой прославленная книга Бергсона «О творческой эволюции». Это собственно биоцентрическое понимание природы — центральным в ней

является факт жизни, так что все неподвижное, чисто материальное, с этой точки зрения, является уже продуктом распада живого бытия. Такова была и точка зрения некоторых философов (например, Шеллинга), ее придерживался некоторое время и уже упомянутый Пирогов.

Когда он преодолел материализм и решительно отбросил мысль, что из движения мертвых атомов могла произойти вся природа в богатстве ее форм, он пришел к мысли, что основным фактом в природе является «мировая жизнь» («океан жизни»). Позже он признал, что и при таком понимании природы нельзя все же понять ее в ее целом из самой себя, и пришел к признанию надмирной Силы, Бога, т. е. от натурализма Пирогов перешел к супранатурализму.

**Агностицизм.** Тенденции натурализма все же очень сильны у современных ученых, которые тщательно избегают признания чего-то, стоящего над природой. Но те ученые, которые философски достаточно сильны и независимы, чтобы приводить в систему общие идеи естествознания, считают невозможным оставаться на позиции чистого натурализма и переходят к видоизменной его форме, которую называют агностицизмом. Наиболее ясную формулировку этой позиции дал английский философ и ученый Герберт Спенсер, учение которого мы и рассмотрим.

Г. Спенсер по своим тенденциям, конечно, последователь натурализма, но он признает, что природа познаваема нами лишь в своих «явлениях» (в явлениях материи и силы), а за пределами явлений лежит область непознаваемого (отсюда и название этой позиции «агностицизм» — «учение о непознаваемости природы или вообще бытия»). Позиция агностицизма делает честь пронизательности и мужеству тех, кто ее признает. Пронизательность здесь в том, что они ясно осознают следующее: знание овладевает лишь частью бытия, а за пределами этой познаваемой части бытия находится неведомая нам основа бытия. В агностицизме устанавливается очень важное различие «явлений» и их «основы». С другой стороны, принимая позицию агностицизма, ее последователи обладают большим мужеством, так как надо иметь немало сил, чтобы противостоять давлению тех, кто по причинам вненаучного характера хочет любыми средствами сохранить идею, что природа существует сама в себе и за пределами явлений ничего нет.

Но, признав неизбежным и необходимым различие сферы «явлений» и их «ядра», которое находится за оболочкой явлений, т. е. признав непознаваемость основ бытия, человеческая мысль не может на этом остановиться. Та потребность человеческого духа, которая влечет нас к Богу и всегда живет в нас, прорывается в позиции агностицизма тем, что непознаваемая сфера бытия начинает трактоваться в религиозных терминах. Защитники агностицизма либо останавливаются на том, что неведомая

глубина и основа бытия есть Бог как Источник бытия, т. е. его Творец, — и тогда агностицизм ведет хотя бы к расплывчатому почитанию Бога как Высшей Силы, либо (те защитники агностицизма, которые боятся всякой религиозной жизни и тщательно убегают от нее) неизбежно переходят к иному религиозному трактованию неведомой сущности бытия — к пантеизму. Сущность пантеизма заключается в перенесении религиозной категории с непознаваемой сферы бытия на все бытие в целом: все признается божественным, весь мир божественен. Само слово «пантеизм» греческого происхождения: «пан» означает «все», «теос» — «божество». Пантеизм может привести к очень глубоким религиозным переживаниям. Так, почти все индусские религиозные системы, исполненные глубокого религиозного чувства, связаны именно с пантеизмом, с сознанием божественности мира. В Европе на основе пантеизма были построены две различные системы, к разбору которых мы сейчас и перейдем.

**Пантеизм.** Первую форму пантеизма, которую с особой ясностью развивал знаменитый философ XVII века Б. Спиноза, можно назвать статическим пантеизмом. Более сложной является вторая форма пантеизма, которая до сих пор в разных направлениях влияет на европейскую философию; она имеет, наоборот, динамический характер. Рассмотрим общую характеристику обеих форм пантеизма.

Спиноза был человеком очень религиозным, но он отвергал понятие личного Бога — Бога как Творца мира. Взаимоотношение Бога и мира представлялось ему так: если в мире действует время, существуют пространственные отношения, то к Богу это неприменимо как к Вечному началу, как к Бесконечному источнику бытия. Чтобы найти Бога, надо отвлечься от времени (и пространства) — так что если мы, созерцая мир, будем созерцать его, устраняя время (т. е. с «точки зрения вечности»), то мы вступаем в сферу Бога. Значит, заключает Спиноза, Бог и мир есть одно и то же, только Бог есть «субстанция» (основа) мира, вневременная и внепространственная, а мир есть то же бытие, только в границах времени и пространства. Бог не есть ни Творец мира, ни даже «душа» мира (как это признают другие защитники пантеизма), он есть тот же мир, только вне времени и вне пространства.

Однако как можно считать, что Бог и мир есть одно и то же, если в мире царит время, а в Боге времени нет? Бог и мир остаются в этой системе существенно различными. Добавим к этому, что сам Спиноза различал в природе ее творческую сферу (природа рождающая) и совокупность существующих в ней форм бытия (природа уже сотворенная). Понятно ли, что эти две формы бытия совсем не одно и то же и между ними отношение вовсе не «статическое» (вне всякого движения между ними), а динамическое, т. е. природа сотворенная происходит от

природы рождающей? Пантеизм, если он подлинно пронизан религиозным чувством, должен признать Бога отличным от мира — но тогда уже нет пантеизма. Если же защищать статическую форму пантеизма, т. е. что Бог и мир одно и то же, то либо нет мира и все есть Бог, либо все есть мир и нет Бога.

Неудовлетворенность статическим отождествлением Бога и мира легла в основу построений динамического пантеизма. Самой замечательной формой динамического пантеизма является система Плотина, жившего в III веке после Рождества Христова. Плотин знал идею творения мира по сочинениям еврейского философа Филона, жившего в I веке до Рождества Христова и соединившего в своей системе ветхозаветные учения и греческую философию. Однако Плотин сознательно отверг идею творения. Он признавал различие Бога и мира, но отказывался от идеи творения. Вместо творения он выдвигал идею «эманации» (излучения). По такой системе, Бог (которого он называет «Единым», так как в нем еще нет никакого множества, вообще Бог находится «по ту сторону бытия») излучает из своей полноты вторую «ипостась» (как он говорит) — Духа, или Логоса (по-гречески он называет его «нус» — «Ум», «Логос», «Дух»). В Логосе уже есть идеи в бесконечном множестве. Путем эманации от Логоса происходит третья «ипостась» (Душа), которая и есть мир. Материальная сфера в мире есть просто низшая сторона Души. Таким образом, мир по самому своему происхождению божественен (почему это система и есть пантеизм), только божественность уже ослабленная и уменьшенная.

В системе динамического пантеизма признается некоторое различие Бога и мира, но это различие развито недостаточно. На самом деле Бог (Абсолют) существует «сам от себя», а мир складывается из явлений, в которых ничто не существует само от себя, — явления образуют некую цепь и ничто среди них не существует вне этой цепи причинности, определяющей их взаимоотношения. Кроме того света, исходящего от Бога, который пронизывает весь мир, никакой божественности в мире нет; все в мире «тварно», т. е. зависит от чего-то другого, а не от самого себя. Поэтому единственное понятие, которое раскрывает связь Бога как Вечное само в себе бытие и мир как систему явлений, есть не эманация, а творение. Бог созидает, творит мир.

О бытии Божием. Если мир не мог сам себя создать и возник от какой-то Высшей Силы, абсолютной и потому божественной, если взаимоотношение мира и этой Высшей Силы может быть единственно правильно выражено лишь понятием «творения», то ничто не препятствует признать, что эта Высшая Сила, сотворившая мир, есть Бог, Личность, Которой должно поклоняться, от Которой зависит наша жизнь. Но может ли это рассуждение, само по себе бесспорное, ввести нас в живое общение с Богом? Конечно, нет. Наша мысль, как бы отчетливо она ни

раскрывала реальность Бога, не может открыть нам путь к Нему, если Он сам не откроется. Вера в Бога есть прежде всего живое и непреложное чувство Бога, живое ощущение Его непостижимой реальности и в то же время такой близости Его к нам, что мы не можем не обращаться к Богу с молитвой, со своими печальями и заботами. Господь Иисус Христос научил нас тому, что Бог, будучи Абсолютом, стоящим над миром, есть наш Отец Небесный. Это чувство Бога как Отца открывается нам не через разум, а лишь на путях той жизни духа, которая называется верой; вера же есть живое ощущение того, что Бог слышит нас, любит нас, заботится о нас. Вера, когда она подлинная и глубокая, не требует никаких доказательств, и на путях веры реальность Бога несомненнее реальности мира.

Напрасно говорят иногда: «Я хотел бы верить в Бога, но не могу». На самом деле те, кто ищет Бога как Истину и Правду, всегда находят Его. Затруднения в вере, когда они возникают у людей, происходят только от состояния их души, от внутреннего мрака в сердце, от гордого противления нашему Творцу или, наконец, от ожесточенности, сложившейся в сердце в итоге жизненных неудач и потрясений. Но кто ищет Истину ради самой Истины, чье сердце устремляется к тому, чтоечно, свято и божественно, тот рано или поздно обретет в своем искании Бога.

С этой точки зрения понятно, что никакие доказательства бытия Божия не могут заменить живой встречи с Богом. Но для тех, кто уже стал на путь веры и кто еще не проникся ею до конца, эти доказательства имеют известное значение.

Начнем с так называемого «космологического» доказательства.

Сущность его сводится к тому, что мир не может быть понят из самого себя, что он предполагает над собой какую-то Высшую Силу, благодаря которой мир возник и которой он держится. Это все бесспорно, но к «космологической» теме надо отнести еще один чрезвычайно важный вопрос: откуда в мире законы его жизни и почему мир им повинует? Ясно, что мир не мог сам себе «предписать» законы, как не может локомотив, едущий по рельсам, сам себе установить рельсы, по которым он едет. Ясно само собой, что загадка законов та же, что и загадка самого мира, — законы, по которым живет мир, предполагают какое-то Высшее Начало, стоящее над миром, которое эти законы установило. Если же мир повинует законам, это может значить только одно: мир может повиноваться, т. е. может «резонировать» на повеления Высшей Силы, эти законы ему дающей.

«Космологическое» доказательство, как видим, не идет дальше установления Высшего Начала над миром.

Больше дает верующему сознанию так называемое «нравственное» доказательство бытия Божия, которое исходит из того, что в человеке живет нравственный закон, устремление к идеалу. Наличность таких движений определяется не животной природой



человека, а его духовной стороной. Человек все время судит самого себя, руководясь идеалом, но сам не может быть источником этого идеала, к нему он только стремится. Для верующего сознания, однако, понятно, откуда в человеке это постоянное устремление к добру, к идеалу — оно может быть в нас только от Бога.

Близко к этому так называемое «антропологическое» доказательство бытия Божия, которое исходит из того, что во всех оценках мира, людей, жизни человек руководствуется (порой даже не сознавая этого) принципами правды, совершенства. Сам человек не мог бы построить такой идеи — в нем, наоборот, все несовершенно и ограничено. И снова можно сказать — для верующего сознания ясно, что мы имеем от Бога этот свет, этот призыв к совершенству.

Но самое сильное доказательство бытия Божия («онтологическое») состоит в том, что Абсолют, к которому нас обращает изучение мира, не может быть лишь нашей идеей, — Абсолют есть Первореальность. Если Абсолют стоит над миром, то в нем не может отсутствовать свойство реальности: бытие принадлежит к основным свойствам Абсолюта.

Однако скажем еще раз: всякие доказательства бытия Божия достигают предела возможностей разума при доказательстве реальности Высшего Начала, но то, что это Высшее Начало есть Бог, Отец наш Небесный, познается на путях религиозной жизни, в которой сам Бог открывается нашей душе.

Системы деизма и теизма. Разбор различных построений, пытающихся объяснить взаимоотношение Бога и мира, приводит нас к тому основному для христианского понимания мира понятию творения, которое было дано как Откровение уже в Ветхом Завете.

Однако некоторые христианские философы и ученые, даже признававшие Бога Творцом мира, по ряду причин вносили такие поправки, которые, по существу, разрушают учение христианства. Христианское учение о взаимоотношении Бога и мира может быть названо «теизм» (от греческого слова «Theos» — «Бог»), а тот вариант, который намечался еще в средние века в Зап. Европе и получил свою окончательную формулировку в XVII веке, носит название «деизм» (от латинского слова «Deus» — «Бог»).

Деизм признает, что Бог сотворил мир, и в этом твердо стоит на основе христианского учения о мире как системе тварного бытия. Но по некоторым причинам, которые мы сейчас рассмотрим, деизм отвергает участие Бога в жизни мира, т. е. отвергает Промысл Божий. Бог, по учению деизма, создав мир и определив его законы, будто бы предоставил мир самому себе, т. е. после сотворения мир уже живет сам по себе и может быть понят в своем развитии, в своей жизни сам из себя. Деизм, как видим, в отношении самостоятельности мира есть не что иное,

как натурализм, только в учении о творении в деизме сохраняется христианская идея.

Каковы же мотивы и основания построений деизма? Мы здесь соприкасаемся с глубоким искажением христианской идеи, но искажением, в основе которого лежат мотивы, которые с первого взгляда могут показаться основательными, но при внимательном рассмотрении оказываются лишенными всякой основательности.

Тем понятием, которое решительно отделяет христианское учение от деизма, является понятие чуда: отвержение чудес (как участия Бога в жизни мира) и есть то (мнимое) основание, которое определило систему деизма. Но система деизма лишена основания: реальность чудес, а также принципиальная возможность их вовсе не устраняют закона причинности, по которому живет мир, — по воле самого Творца. Таким образом, у нас до конца расчищена почва для принятия полностью христианского учения о взаимоотношении Бога и мира — учения теизма. Да, было бы внутренне противоречиво принимать Бога как Творца мира, а в то же время отвергать Его участие в жизни созданного Им же мира. Промысл Божий о мире есть, в сущности, то же творение. С другой стороны, живое религиозное чувство никогда не могло бы принять учения, согласно которому Бог не может помогать миру выходить из всяческих затруднений. В свое время Л. Толстой, когда он отверг христианское учение о Боге, думал, что своими насмешками он может поколебать это религиозное сознание. Он говорил, что будто бы всякая молитва сводится к молитве: «Боже, сделай так, чтобы дважды два было не четыре, а пять». На это можно сказать: конечно, всякая молитва к Богу, есть молитва о вхождении Его благодати в нашу жизнь, а если это нужно — о чуде, но никому в голову не придет молиться той «арифметической» молитвой, о которой говорит Толстой, — это есть только злая карикатура, а не изображение подлинного смысла молитвы.

### **3. БИБЛЕЙСКОЕ ОТКРОВЕНИЕ О ТВОРЕНИИ ИЗ НИЧЕГО**

Творение есть акт возникновения чего-либо из небытия к бытию, т. е. возникновение того, чего ранее не было совсем, не существовало даже в первоэлементах, даже в потенции. Принцип творения не допускает, таким образом, возникновения бытия из какого-либо «хаоса», т. е. чего-то такого, из чего сотворенное могло бы образоваться. Этим библейская религия резко отличается от других древних религий, которые не только допускали существование многих первопричин бытия и говорили о некоем предсуществовании, которое можно назвать хаосом, но и допускали возникновение из первобытного хаоса самих богов.

Автор Книги Бытия во всем повествовании о сотворении мира только три раза употребляет слово «сотворил» (древнееврейское «бара»). Во всех трех случаях речь идет о возникновении принципиально новой сущности:

Первое «бара» — сотворение Неба и Земли.

Второе «бара» — сотворение «души живой».

Третье «бара» — сотворение человека.

Человек, будучи одним из организмов Земли, по своим духовным особенностям есть нечто принципиально новое в мироздании. Личность человека, его внутреннее «Я», или «сознание», явно не материальны<sup>1</sup>.

От «творения» автор Книги Бытия отличает «создание» (библейское «аса») всех форм, которые наполняют мир. То, что «создано», возникает не из небытия, а из предшествующей, ранее сотворенной основы, из того, что уже хранит в себе потенциальную возможность бытия того, что создается. Например, о происхождении «тверди небесной», Солнца и прочих небесных тел говорится, что они не сотворены, а только созданы, так как они суть только разные формы ранее существующей материи. Возможность их возникновения (создания) потенциально имела в недрах ранее сотворенного материального мира. После того, как сказано о сотворении души живой, далее при описании появления множества живых существ уже не говорится, что они **с о т в о р е н ы**, но сообщается, что они только **с о з д а н ы**. Таким словоупотреблением выражается мысль, что после сотворения «души живой» ни одно из конкретных живых организмов не представляет собой ничего принципиально нового.

То же разграничение понятий «бара» и «аса» и в рассказе о сотворении человека. Человеческий организм, как и любой другой, состоит из материи. Следовательно, по телу он не сотворен, а создан подобно организмам других живых существ, наделенных психикой. Поэтому автор Книги Бытия, сказав о сотворении человека как принципиально нового существа, в главе 2 говорит, что по телу (то есть как организм) человек не сотворен, а создан из праха земного.

В силу ряда причин и, главным образом, своего воспитания многие не только не знакомы с библейской концепцией творения мира и его форм, но часто имеют о ней превратное представление, совершенно отличное от того, о чем говорит Библия. Многие понимают слово «сотворить» в смысле «сделать». А так как известно, что сделать **что-то из ничего** нельзя, то приходят к отрицанию самой возможности творения.

Наблюдая во всех явлениях непосредственную связь причин

---

<sup>1</sup> Мы сейчас намеренно употребляем эти три термина — «личность», «Я», «сознание» как эквивалентные дабы не обсуждать сложную тему о тождестве или различии этих понятий.

и следствий, люди констатируют, что каждое материальное явление имеет свою материальную причину, и легко приходят к выводу, что нематериальной причины вообще не может быть. Поэтому не может быть и творения как акта появления из небытия чего-либо ранее несуществовавшего.

Если же вопрос о возможности творения иногда и возникает, то к его решению подходят с привычных позиций, т. е. пытаются решать в тех же масштабах и теми же методами, с помощью которых приступают к изучению всех явлений окружающего мира.

Библейское Откровение называет творением возникновение принципиально новой сущности в силу Первопричины, именуемой Богом, т. е. Причины, пребывающей вне творимой сущности. Мы не можем говорить о какой-либо внутренней причине возникновения к бытию новой сущности, если эта сущность сама еще не существует. Если мы говорим о творении мира, т. е. если признаем как исходное данное, что мир мог не существовать, то причиной его бытия можем мыслить только некую Силу, пребывающую вне этого мира.

Творение нельзя смешивать с воспроизведением уже существующих форм, с таким воспроизведением, которое мог бы осуществить и сам человек.

Из человеческих опытов, например, по созданию жизни или психики, даже если бы они были удачны, никаких философских выводов нельзя будет извлечь, ибо воспроизведение жизни или психики теперь, когда материя уже полна жизни, было бы не творением, а именно воспроизведением, лишь осуществлением той потенции, которая уже сотворена ранее.

Творение, таким образом, есть акт, настолько выходящий за пределы окружающей нас действительности, которую мы изучаем, что мы не можем дать ему ни описания, ни логического определения в системе наших понятий об уже существующем.

Говоря о происхождении мира, невозможно соотнести акт творения с каким-либо моментом бытия мира, так как мир может быть мыслим только существующим во времени, и само время может быть мыслимо только в существующем мире. Творение мира есть и творение времени. Тем самым исключается какая-либо возможность наблюдения самого акта творения мира.

#### 4. ВРЕМЯ И ВЕЧНОСТЬ

Время мы делим на три категории: прошедшее, настоящее и будущее. Прошедшего Времени для нас **уже нет**, будущего — **еще нет**. Для нас всегда **есть только настоящее**, которое, однако, по своей природе весьма быстротекуще. Настоящее в следующий момент становится **уже прошедшим**. То, что **еще** не наступило,

через мгновение становится настоящим, а еще через мгновение уже уходит в прошлое.

Повествование о чем-либо всегда выражается в описании того, что уже когда-то **было**, **сейчас** происходит или **будет** происходить, а это должно быть выражено в какой-либо конкретной глагольной форме.

Когда мы читаем Пролог Евангелия от Иоанна, где говорится о бытии Предвечного Слова Божия, то находим глагол прошедшего времени: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога» (Ин. 1, 1—2).

Глагол «было» означает несовершенное, но все же прошедшее время. Конечно, данный оборот нельзя понимать в том смысле, что Предвечное Слово только когда-то было, а сейчас Его уже нет. Просто нет такой глагольной формы, которая обозначала бы то, что происходит вечно.

Слово «была» в применении к «Земле» означает в Прологе не состояние, ныне ушедшее в небытие, но нечто, существующее постоянно.

Выражение «в начале» имеет и тот смысл, что мир не безначален по своей сущности. Он имеет свое начало, то есть возник (из небытия). Совершилось начало мира, а до этого начала (точнее, без этого начала) не было ни мира, ни текущего времени. Мир и время неразделимы. Нет мира вне времени и нет времени вне нашего тварного мира. В философских творениях святых отцов Церкви — главным образом, Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского — мы часто встречаем объяснение выражения «в начале» в том смысле, что Бог творит мир из небытия, давая тем самым начало и времени. Времени нет вне мира. Время возникает только вместе с миром. То, что мы именуем словом «Вселенная», есть нерасторжимое единство материального мира во Времени и Пространстве, хотя само слово «Пространство» в творениях отцов обычно заменяется словом «мир», под которым разумеется все то, что теперь называется «объективной реальностью».

Тварная вечность имеет начало, но, согласно Откровению, не будет иметь конца. В этом ее отличие от абсолютной вечности Бога. Тварная Вечность не тождественна текущему времени, которое есть только подвижный образ Вечности, ибо оно всегда возникает и всегда исчезает. Время может прекратиться (см. Откр. 10, 6), но Вечность неуничтожима.

## 5. ПОНЯТИЕ О НЕБЕ И ЗЕМЛЕ

Божественное Откровение начинается словами: «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1, 1). «Небо» на древнееврейском языке звучит «га шаммаим» (множеств. число) и означает высший

духовный мир, тогда как следующее за ним слово «га арец» означает «землю», т. е. все материальное, включая не только нашу планету, но и весь материальный мир, который мы можем измерять. Под словом «шаммаим» надо понимать не наше голубое небо, ибо оно по своей природе вещественно, а не духовно. О его сотворении говорится уже при описании второго «дня» мироздания: «и создал Бог твердь... и назвал Бог твердь небом» (Быт. 1, 7, 8).

Слово «твердь» — по-еврейски «ракия» — означает какую-то поверхность, нечто распростертое, почему это слово и применяется к распростертому над нами небесному своду.

«Га шаммаим» означает мир бесплотных духов, т. е. особый мир духовных существ, который отличается от нашего материального мира тем, что он невидим, неосязаем и не имеет каких-либо установленных нами единиц измерения. Это особый мир духов небесных, именуемых греческим словом «Ангел», что означает «вестник», «посланник». Это слово означает не саму природу духовных существ, а лишь их должность. По учению Апостола Павла, это служебные духи, посылаемые Богом к людям для помощи в их спасении (Евр. 1, 14).

О бытии ангелов неоднократно говорил Господь Иисус Христос. Мы слышали об Ангелах в Его притче «О сеятеле» (см. Мф. 13, 37—39), в наставлениях, как бережно должен относиться каждый человек к своему собрату, боясь чем-либо соблазнить его, ибо его Ангелы-хранители всегда видят лице Отца Небесного (см. Мф. 18, 10). Господь предостерегает каждого из нас не отречься от него, дабы и он не отрекся от нас перед Ангелами Божиими (см. Лк. 12, 8, 9). В притче о Страшном Суде Он говорил, что придет судить мир со всеми святыми Ангелами (см. Мф. 25, 31—46). О природе Ангелов Он говорил лишь относительно, указывая, что в Царствии Божием люди не женятся, не посягают, но живут как Ангелы (Мф. 22, 30). Лишь отчасти касаясь их природы, Он говорил, что они не всеведущи, ибо не знают о Дне Страшного Суда (см. Мк. 15, 32).

Об Ангелах часто упоминают и Апостолы Христовы. Особенно часты упоминания о них в Апокалипсисе Иоанна Богослова.

Церковь в своем Символе веры исповедует Бога как Творца всего видимого и невидимого, подразумевая под «невидимым» святых Ангелов.

О бытии Ангелов находим свидетельства и в Ветхом Завете. Так, в псалме говорится, что человек малым чем умален от Ангелов (Пс. 8, 6). В славянском переводе Книги Иова говорится: «Егда сотворены были Звезды, восхвалиша Мя гласом велиим вси Ангелы Мои» (Иов. 38, 7).

Пророк Исайя говорит, что он «видел Господа, сидящим на престоле высоком и превознесенном, и края риз Его наполняли весь храм. Вокруг Него стояли серафимы, у каждого из них по шести крыл... и зывали они ко другу и говорили: «Свят, Свят,

Свят Господь Саваоф! вся Земля полна славы Его!» (Ис. 6, 1—3)<sup>1</sup>.

О бытии Ангелов мы находим очень много в творениях святых Отцов. Не имея возможности перечислить все, приводим лишь один отрывок из творений св. Иоанна Дамаскина, который, живя уже в VIII веке, как бы подытожил все святоотеческое учение об Ангелах: «Ангел есть существо, одаренное умом, постоянно движущееся, свободное, бестелесное, служащее Богу, по благодати имеющее в своем естестве бессмертие: один только Творец знает род и предел сего существа. Бестелесным же и невещественным Ангел называется по сравнению с нами. Ибо в сравнении с Богом, единым, несравнимым, оказывается грубым и вещественным. Одно только Божество в строгом смысле невещественно и бестелесно». (Точное изложение православной веры. Кн. 2. Гл. 3.)

«Земля» — это весь тот материальный мир, о котором говорится, что он сотворен вслед за миром духовным — небесным.

Земля (материя) в Откровении характеризуется четырьмя отрицательными определениями: «безвидна», «пуста», «тьма» и «бездна».

Какой же смысл таят в себе эти четыре отрицательные характеристики?

Эти слова всегда характеризовали первичное состояние именно нашей планеты, так как прежде, чем она приняла тот вид, в котором существует сейчас, она была «безвидна и пуста», «невидима и неустроена». Но эти слова относятся и ко всей материи в ее непостижимой для нас сущности. Материя как таковая («сама в себе»), вне своих проявлений всегда для нас «пустота и ничто», «бездейственна и неразличима».

«Видимой», т. е. познаваемой, материя становится лишь в ее конкретных формах, она проявлена для нас лишь в феномене нашей Вселенной.

Вслед за этими характеристиками «Земли» — материи — даются еще две отрицательные:

«...и тьма над бездною» (Быт. 1, 2).

Слово «тьма» («гошэк») в древнееврейском языке, как и в русском, является символом непознаваемости и неисчислимости. «Тьма», в частности, означает отсутствие явлений, наблюдаемых во времени. Течение времени для нашего сознания обычно связывается со сменой дня и ночи, поэтому «тьма» означает невозможность установления какого-либо хронологического отсчета времени от начала существования материи. Это вполне согласуется с уже указанными чертами материи — «безвидна и пуста».

В плане гносеологическом «тьма» означает и недоступность для познания материи «в себе», в частности, невозможность одновременного адекватного отражения в нашем сознании всей сово-

<sup>1</sup> Евр. «цебаот», по-греч. «саваоф», означает «множество сил небесных».

купности происходящих в ней за время ее существования перемен.

Слово «бездна» на всех языках означает полную пространственную беспредельность, безграничность. Оно говорит о том, что материя неизмерима как бездна, у которой нет ни дна, ни границ.

В Откровении говорится о безграничной и до конца непостижимой материальной реальности. Она оказывается для нас «бездной», неисчерпаемой и неизмеримой как в объеме, так и в глубине.

В смысле гносеологическом мы можем говорить, что материя бесконечна. Поскольку для нас сущность материи покрыта «тьмой», мы можем говорить и о «вечности» материи. Это не будет означать признания реальной ее бесконечности и вечности. Это только ее бесконечность для нашего познания, т. е. высказывание о невозможности найти края «бездны» и «определить» ее пределы, поскольку у бездны нет предела. В таком же смысле мы можем говорить и о ее бесконечности во Времени, так как в этой тьме у нас просто не может быть никакой точки отсчета для ее начала.

В этих четырех словах: «безвидна и пуста» и «тьма над бездной» и дается глубочайшее и единственно возможное для нашего познания определение материи.

## 6. ОТКРОВЕНИЕ О ДУХЕ БОЖИЕМ

«Дух Божий носился над водою...» (Быт. 1, 2).

В переводе на русский язык более правильно было бы сказать «носящийся над водою», но русская грамматика не допускает такого оборота, и переводчики, будучи не в состоянии передать своеобразие библейской речи, поставили глагол в прошедшем времени. От этого сузился смысл выражения и получилось, что «носился» означает уже завершившееся действие Св. Духа. Подобную ситуацию мы уже обсуждали, когда рассматривали смысл глагола «гаета» — «была».

Автор Книги Бытия, говоря о сотворении материи, называл ее на символическом библейском языке «Землею». Это слово характеризовало материальность мира, а также его близость человеку и сравнительно легкую познаваемость, в отличие от возвышающегося над ним «Неба». Слово «Земля» выражало в известной мере устойчивость материального мира. Земля всегда казалась человеку чем-то определенным по форме и чем-то постоянным по сравнению с его краткой жизнью. Это была первая характеристика материального мира.

Однако материя под воздействием животворящего Духа Божия становится способной к движению, т. е. к изменению своих



форм. Она становится пластичной и в этом отношении подобна жидкости, которая принимает форму любого содержащего ее сосуда.

Вода есть древний символ текучести и изменчивости. Но, не имея постоянной формы, она тем не менее всегда остается сама собой. Тем самым она служит символом неизменного первоначала, из которого возникают все формы. В этом-то смысле она и именуется в данном тексте символическим словом «маим» — «воды».

Итак, в Прологе Книги Бытия слово «Земля» («Арец») есть первый символ материи, обозначающий ее постоянство. Слово «воды» («маим») есть второй ее символ, обозначающий ее изменчивость.

Дух Божий реет «над водой», т. е. над материей, способной принимать любые формы. В этих словах о реянии Духа Божия над первозданной «водой» раскрываются тайна отношения Бога к уже сотворенному миру и связь идеи творения с идеей непрерывного воздействия Бога на сотворенный Им мир, что на богословском языке называется «Промыслом Божиим».

Сотворенный мир не есть мертвый механизм, который приводится в движение лишь извне. Он полон силы, энергии, данной Духом Святым. Природа есть осуществление творческой премудрости Божией под действием силы животворящего Духа Божиего.

Дабы легче понять взаимоотношение силы Святого Духа и «саморазвития» сотворенной материи, св. Василий Великий приводит следующий пример из жизни природы: птица своим теплом высиживает птенцов, сидя на лежащих в гнезде яйцах. Излучаемое ею тепло (энергия) проникает в них, становится присущим им и пробуждает дремлющие в них силы к появлению нового существа. Подобно этому Святой Дух оживотворяет мир.

Истина о вездесущии Бога, т. е. о Его всеприсутствии — это один из основных догматов христианской религии. «Бог везде находится, но ни в чем не заключается», — учил св. Григорий Богослов. Он «от начала» реет над тварной природой, и эта истина открывается в самых первых строках Книги Бытия. Воздействие Святого Животворящего Духа на тварный мир есть начало бытия.

Христианское сознание выразило истину о творческом воздействии силы Святого Духа на Природу словами повседневной молитвы к Богу Духу Святому: «Царь Небесный!.. Дух истины, который везде находится и все Собою наполняет. Сокровище (источник) всякого блага и податель жизни! Прииди и вселись в нас, и очисти нас от всякой скверны и спаси, Благий, души наши!»

Пролог Книги Бытия есть именно Пролог, а не все Откровение о происхождении мира. Откровение дает нам в Прологе картину

онтологической сущности мира, которая, естественно, не может быть отождествлена ни с его хронологическим, т. е. меняющимся во времени состоянием — «Вселенной», ни с нашей постепенно меняющейся из года в год гносеологической способностью познавать мир.

Мы очень мало знаем о том, как развивался мир, пока не стал таким, каким мы видим его в настоящее время. Мы имеем в виду не только этапы развития, которые претерпела наша планета, но и все те этапы, через которые прошел Космос в целом.

О том, как шло эволюционное развитие мира, Откровение говорит в стихах Книги Бытия, описывающих «Дни» становления нашего мира. Необходимо отметить следующее: все, что мы знали и знаем о становлении мира — не только в прошедшие века, но в значительной степени и в наши дни, — не выходит за рамки этих библейских строк. Лишь совсем недавно развитие науки позволило человечеству познать некоторые детали тех тайн, о которых на своем символическом языке говорит Откровение.

## 7. ДНИ ТВОРЕНИЯ

*«Словом Господа сотворены небеса, и  
духом Его — вся сила их» (Пс. 32, 6)*

Переходя к описанию созидания конкретных форм мира, автор Книги Бытия говорит, что акт их возникновения происходит по творческому Слову: «И сказал Бог...» В этом речении мы видим аналогию тому, что говорится в Евангелии от Иоанна о творении мира через Божественное Слово — Логос. Иоанн Богослов начинает Евангелие прежде всего с откровения о Второй ипостаси Единого Бога — Божественном Логосе: «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» (Ин. 1, 1—3).

Евангелист Иоанн употребляет этот уже знакомый всему цивилизованному миру термин — Логос — для наименования воплотившегося в лице Иисуса Христа Сына Божия, Который по Своему существу есть истинный Бог: «И Слово (Логос) было Бог» (Ин. 1, 1). Речь идет о Логосе не как об отвлеченном понятии общей разумности и о некоем посреднике между Творцом и тварью, а как об истинном Боге, то есть о второй Ипостаси Божественной Троицы.

Иоанн говорит о Самом творческом Слове, а в Книге Бытия говорится только о Его проявлении. У Иоанна говорится о Слове в Самом Себе и Его Творческой Силе, а у Моисея — только о Его действии.

В библейском антропоморфизме «И сказал...» заключен еще

и тот смысл, что тем самым указывается на определенное родство человеческого сознания с Творцом в Его образе и подобии.

Антропоморфизм библейской речи о делах Божиих есть единственно возможный способ раскрытия перед человеком тайны творения мира. Он необходим применительно к нашему человеческому пониманию, ведь речь идет об актах созидания и становления Вселенной, что недоступно для полного уяснения. Речь идет о том, что вообще превышает способности нашего сознания. Только путем уподобления Божественного творческого акта нашей человеческой мысли и деятельности автор Книги Бытия может развернуть перед нами картину происхождения всего материального мира.

Создание мира, согласно Книге Бытия, есть не мгновенный акт, а процесс, **совершающийся во времени.**

В тексте речь идет о «днях», хотя вопрос о длительности этих творческих «дней» остается в тени.

Библейское слово «иом», переводимое как «день», есть словосимвол. Оно может означать и день, и сутки, и эпоху, и период, и момент, и вообще какой-либо большой или малый отрезок времени. Однако вполне понятно, что в Библии речь идет не о наших календарных сутках, ибо автор говорит о днях задолго до того, как сказал о Солнце и о смене дня и ночи. Следовательно, понимать «иом» в смысле земных суток невозможно. О том же свидетельствует и тот факт, что во второй главе словом «иом» обозначено уже все время творения: «Вот происхождение неба и земли, при сотворении их **в то время (иом)**, когда Господь создал землю и небо» (Быт. 2, 4). В славянском тексте «иом» переводится словом «день», а в русском — «время».

Еще в IV веке один из основоположников христианского богословия Василий Великий писал в своем «Шестодневе», что библейские «дни» нельзя понимать в смысле обычных земных суток, они представляют собой какое-то особое деление времени. Псалмопевец пишет: «Пред очами Твоими тысяча лет, как день вчерашний, когда он прошел» (Пс. 89, 5).

Все это свидетельствует о том, что библейское слово «иом» — это некоторый промежуток времени, в течение которого происходят изменения.

Каждый космический «день» творения представляет собой не просто отдельный, следующий за другим, акт, но содержит в себе конкретный тип бытия, определенную ступень развития мира, нечто специфическое, что свойственно лишь ему, и означает определенную систему однотипных образований, возникших в мире. В каждом «иоме» различаются периоды: сначала «вечер», потом «утро». Таким образом, вместо привычного, установленного нашей жизнью, порядка, когда мы начинаем день утром и заканчиваем его вечером, здесь иной порядок: сначала вечер, потом утро. Эта необычная для нас временная последовательность,

по-видимому, указывает на то, что речь идет не об обычной хронологической смене явлений — начала и конца. Мы предполагаем, что слова «вечер» и «утро» символически означают границы качественно различных состояний бытия. Может быть, здесь выражается та мысль, что начало каждой ступени мироздания скрыто из глаз в темноте «вечера», т. е. конца предыдущего «дня».

Становление нового происходит незаметно, в темноте следующей за вечером ночи, а «утром» оно является на свет как уже совершившаяся акция.

Завершит творение «утро», которое станет началом того нескончаемого «дня», в котором уже не будет «вечера». Все призвано к бытию в невечереющем, нескончаемом Царстве Славы, когда «Бог будет все во всем» (1 Кор. 15, 28).

**ДЕНЬ ПЕРВЫЙ.** «И сказал Бог: «Да будет свет!», и стал свет. И увидел Бог свет, что он хорош, и отделил Бог свет от тьмы. И назвал Бог свет днем, а тьму ночью. И был вечер, и было утро: день один» (Быт. 1, 3—5).

Стоящее в библейском подлиннике слово «ор» означает не только свет в обычном нашем понимании, но и свечение вообще, излучение. Это слово означает все виды физических взаимодействий, в том числе силу тяготения, то есть гравитацию.

«Свет» — это волновая природа материи, особенностью которой является именно «волна», то есть своеобразные подъем и падение, как бы чередование сжатия и расширения.

Все творение полно «света», все пронизано потоком различных лучей, большую часть которых мы не видим. Мы не видим, например, радиоволны, магнитное поле и биополе нашего тела. Вокруг нас, в нас самих, всюду и везде, вечно сменяясь, совпадая и взаимопроникая, проносятся волны «света». Каждое живое тело «светится», то есть излучает волны особым образом. Каждая живая клетка «светится», проявляя себя в окружающей среде.

«Свет» («поле») есть онтологически первая ступень мироздания. Мы не можем мыслить материю иначе, как прежде всего обладающую качеством волновой энергии. Представить себе материю без того, чтобы она не была вся связана хотя бы с гравитационными силами тяготения, мы не можем. Иначе мы вынуждены были бы вернуться к тому ее состоянию, о котором говорится в Прологе Книги Бытия: «Безвидна и пуста, тьма над бездной».

Следовательно, «свет» — и хронологически первая ступень мироздания. Заметим, что в Откровении говорится не о «сотворении», а только о «становлении» света. «Свет» не есть нечто, выходящее из небытия или за пределы уже сотворенной материи. Это только ее частное состояние.

**ДЕНЬ ВТОРОЙ.** «И сказал Бог: да будет твердь посреди воды, и да отделяет она воду от воды. И создал Бог твердь, и отделил воду, которая под твердью, от воды, которая над твердью. И стало так» (Быт. 1, 6 и 7).

Стоящее в подлиннике слово «ракия», переведенное словом «твердь», означает поверхность какого-либо предмета, может означать и предмет, ограниченный поверхностью (например, шатер или покрывка).

Итак, «Второй день» — это возникновение пространственных физических тел.

**ДЕНЬ ТРЕТИЙ.** «И сказал Бог: да произрастит земля зелень, траву, сеющую семя, дерево плодovitое, приносящее по роду своему плод, в котором семя его на земле. И стало так. И произвела земля зелень, траву, сеющую семя по роду ее, и дерево плодovitое, приносящее плод, в котором семя его по роду его. И увидел Бог, что это хорошо. И был вечер, и было утро: день третий» (Быт. 1, 11—13).

Как видим, «день» третий творческим глаголом разделяется на два «момента». Первый «момент» — это возникновение «стихийных» процессов, то есть неживой природы, состоящей из «воды» и «суши». Второй «момент» — возникновение процессов, происходящих в живой природе, жизни в растительной форме, которая служит основой жизни вообще. Но возникновение и тех, и других процессов отнесено к одному «дню». Тем самым библейское Откровение предостерегает нас от ошибочных представлений о принципиальном различии между процессами «мертвой» и «живой» природы.

Третий «день» завершает описание порядка взаимодействия всех первооснов Вселенной. «Свет», «твердь», «разделение суши и воды» — все это фундаментальные основы вселенского бытия, основные формы движения материи, и они, естественно, должны привести к наивысшей форме этого движения — к жизни. Поэтому автор Книги Бытия и завершает повествование о первых трех «днях» творения словами о появлении жизни.

О самом процессе возникновения жизни ученые сейчас ведут серьезные споры. Несомненно лишь то, что жизнь возникла на основе процессов, происходящих в неорганическом мире, при поступательном развитии форм материи, как об этом и говорится в Откровении,— то есть на основе первого, второго и третьего «дней» становления материального мира.

«И увидел Бог, что это хорошо. И был вечер, и было утро: день третий» (Быт. 1, 12—13).

**ДЕНЬ ЧЕТВЕРТЫЙ.** «И сказал Бог: да будут светила на тверди небесной, для отделения дня от ночи, и для знамений, и времен, и дней, и годов; и да будут они светильниками

на тверди небесной, чтобы светить на землю. И стало так. И создал Бог два светила великие: светило большее для управления днем, и светило меньшее, для управления ночью, и звезды. И поставил их Бог на тверди небесной, чтобы светить на землю, и управлять днем и ночью, и отделять свет от тьмы. И увидел Бог, что это хорошо. И был вечер, и было утро: день четвертый» (Быт. 1, 14—19).

Солнце и звезды стали видимы, но еще не было человека для возделывания земли (см. Быт. 2, 5). Когда же явился человек, то Солнце, Луна и звезды стали для него средством исчисления времени. Нужно обратить внимание на то, что светила «поставлены на небе для знамений и исчисления времени, дней и годов». И действительно, понимание человеком Вселенной основывается, главным образом, на изучении того, что в просторечии принято называть небом. Небо дает человеку возможность исчислять время, начиная земными днями и годами и кончая так называемым звездным временем, когда необозримые космические пространства исчисляются в тысячах и миллионах «световых лет». Через познание «знамений» неба человеку открываются законы устроения Вселенной.

Интересно отметить, что св. Василий Великий указывает на то, что Солнце и Луна, являющиеся для человека, по словам Книги Бытия, «великими», таковы не по своему физическому объему, ибо они не велики по сравнению со звездами. Звезды кажутся меньшими только потому, что они далеки. Светила эти названы в Книге Бытия великими потому, что они велики для нас, ибо имеют объем, достаточный для того, чтобы изливаемыми из них лучами осиявать небо и воздух и распространяться по всей земле и морю, ...ибо предметы, далеко отстоящие, видим несколько меньшими... (Шесто-днев, беседа 6-я).

**ПЯТЫЙ ДЕНЬ.** «И сказал Бог: да произведет вода пресмыкающихся, душу живую; и птицы да полетят над землею по тверди небесной. И сотворил Бог рыб больших и всякую душу животных пресмыкающихся, которых произвела вода, по роду их, и всякую птицу пернатую по роду ее. И увидел Бог, что это хорошо. И благословил их Бог, говоря: плодитесь, размножайтесь, и наполняйте воды в морях, и птицы да размножаются на земле. И был вечер, и было утро: день пятый» (Быт. 1, 20—23).

Наука только в прошлом столетии обнаружила ту постепенность, с какой возникали на Земле живые существа. Сравнительно молодая наука — палеонтология подтвердила истинность библейского сказания о постепенном развитии жизни на Земле.

**ДЕНЬ ШЕСТОЙ.** «И сказал Бог: да произведет земля душу живую по роду ее, скотов, гадов и зверей земных

по роду их. И стало так. И создал Бог зверей земных по роду их, и скот по роду его, и всех гадов земных по роду их. И увидел Бог, что это хорошо» (Быт. 1, 24—25).

Существует некая грань между животными «пятого» и «шестого» дней. Так, и пресмыкающиеся, и птицы производят на свет свое потомство путем откладывания яиц, тогда как млекопитающие рожают уже полностью подобные себе существа. Однако все живые существа и «пятого», и «шестого» дня есть порождение «Души живой». И Книга Бытия отмечает данный «скачок», относя эти две ветви живых существ к двум различным «дням».

«Душа живая» — есть нечто совершенно особенное, чего еще не существовало в мире в виде каких-либо ее составных частей или элементов. «Не из Земли явилась сокрытая в ней душа бессловесных (т. е. животных), — пишет св. Василий Великий в своем «Шестодневе», — но возникла по повелению».

«Душа живая» сотворена, а не создана из какого-либо материала, как ранее было «создано» солнце, твердь, звезды — из уже сотворенной материи. Она сотворена, т. е. возникла к бытию, чтобы ей **быть**. Она — в созданных из уже сотворенной материи организмах, о появлении которых говорится в «дне» пятом.

Поэтому когда далее автор Книги Бытия перейдет к «дню» шестому, к описанию того, как создавались (а не творились) более высокоорганизованные существа, то он уже не говорит о творении души, ибо душа уже существует в мире, она в принципе одинакова у всех одушевленных тварей, которым надлежит явиться в мир. Земля должна только «извести» из своих недр эти более совершенные одушевленные существа во всем их многообразии. Возникновение «скотов, гадов и зверей земных» будет только продолжением развития той животной жизни, о которой говорилось в «день» пятый. Это только явление нового класса живых существ.

По этому поводу св. Василий Великий говорит: «Рассуди же, что глагол Божий творит самое естество, и повеление, данное тогда твари, определило порядок сотворенного и на последующее время».

Итак, «душа живая», присущая всем животным, сотворена в том смысле, что есть нечто принципиально новое, чего не было на Земле ранее. Но по телу своему живые существа созданы так, что каждое из них возникает в свое время из имеющегося уже материального субстрата.

Итак, в течение ряда дней творения Природа, исполняя волю Творца, постепенно подготавливалась к появлению на ней высшей формы создания — человека.

В Природе все было уже готово, чтобы в нее вошло нечто высшее — образ и подобие Творца.

## 8. ЧЕЛОВЕК — ВЕНЕЦ ТВОРЕНИЯ

**Человек сотворен** после того, как образованы все те элементы, которые являются составными частями его природы, и после того, как уже возникла та среда, в которой он будет жить.

По отношению ко всем остальным составным элементам космоса и всем живым тварям он нечто самое совершенное.

Творец дает бытие человеку не как другим тварям — просто повелевая Природе (воде, земле) извести их из себя. Он творит его, как бы совещаясь Сам с Собою, как бы рассуждая и размышляя о его сотворении. «Сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему; и да владычествуют они (люди) над рыбами морскими, и над птицами небесными, (и над зверями,) и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле» (Быт. 1, 26).

«И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их. И благословил их Бог и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте Землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле» (Быт. 1, 27—28).

Образ Божий в человеке есть важнейшая черта человека. На человеке запечатлен Образ самого Творца. Подобно Богу, он может своей волей изменять окружающую среду. Ему дана власть господствовать на земле.

Сотворением человека (человечества) заканчивается процесс творения. «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма. И был вечер, и было утро: день шестой. Так совершенны (были) небо и земля и все воинство их» (Быт. 1, 31; 2, 1).

Сотворив человека как вершину всего мироздания Бог «почил от дел Своих», т. е., сотворив существо по Своему образу и подобию, Он уже не творил более совершенных существ.

Рассказав в первой главе Книги Бытия о появлении на Земле человека в историческом аспекте, автор во второй главе возвращается к этому же событию, но теперь говорит уже не о сотворении («бара»), а о внутреннем устройении («иецир») человека, о его связи с природой, его сродстве и взаимоотношении с Творцом: «И создал Господь Бог человека из праха земного („афар мин га адама“), и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2, 7).

Как видим, здесь акт творения освещается уже с другой стороны, говорится о двуединой природе человека — телесной и божественной. Человек создан «из праха земного». Следовательно по телу он есть один из организмов, живущих



на земле. Но в «лицо» его «вдунуто» дыхание от Самого Бога.

Об этой двойственности хорошо говорит св. Григорий Богослов: «Тогда Слово (Логос), взяв часть новосозданной Земли, бессмертными руками составило мой образ и уделило ему Своей жизни, потому что послало в него дух, который есть струя невидимого Божества. Так из персти и дыхания создан человек — образ Бессмертного; потому что в обоих царствует естество ума. Посему, как земля привязан я к здешней жизни и, как частица Божественного, ношу в груди любовь к жизни будущей. Так сопряжен первородный человек».

В V главе снова говорится о сотворении человека, но на сей раз акт творения изображается как начало человеческой истории. В русском переводе этот текст таков: «Вот родословие Адама: когда Бог сотворил человека, по подобию Божию создал его, мужчину и женщину сотворил их, и благословил их, и нарек им имя: человек, в день сотворения их» (Быт. 5, 1—2). Далее идет родословная первобытного человечества.

Здесь, как в 1-й главе, возвещается, что мужчина и женщина в равной мере обладают человеческим достоинством. Имя «человек» Бог нарекает им обоим, к обоим относится и Божие благословение. Все люди — и мужчины, и женщины — рождаются по одному «образу и подобию», т. е. они качественно равны между собой.

Эти истины будут потом торжественно подтверждаться и Самим Иисусом Христом в беседе с иудеями: «не читали ли вы, что Сотворивший вначале мужчину и женщину сотворил их?» (Мф. 19, 4). Апостол Павел в своей речи в Афинском Ареопаге возвестил: «От одной крови Бог произвел весь род человеческий для обитания по всему лицу земли, назначив предопределенные времена и пределы их обитания, дабы они искали Бога, не ощутят ли Его, и не найдут ли, хотя Он и недалеко от каждого из нас: ибо мы Им живем и движемся и существуем, как некоторые из ваших стихотворцев говорили: «Мы Его и род» (Деян. 17, 26—28).

О великой тайне сотворения человека и сущности его природы прекрасно сказал один из величайших мыслителей Христианской Церкви св. Григорий Богослов: «Еще не было смещения из ума и чувства, сочетания противоположных — сего опыта высшей Премудрости, сей щедрости в образовании естеств; и не все богатство благодати было еще обнаружено. Восхотев и сие показать, Художническое Слово (Логос) созидает живое существо, в котором приведены в единство то и другое, т. е. невидимое и видимая природа; созидает, говорю, человека и из сотворенного уже вещества, взяв тело, а от Себя,

вложив жизнь (что в слове Божиим известно под именем разумной души и образа Божия), творит как бы некоторый второй мир — в великом малый; поставляет на земле иного ангела, из разных природ составленного, поклонника, зрителя видимой твари, таинника твари умосозерцаемой, царя над всем, что на земле, подчиненного горнему царству, земного и небесного, временного и бессмертного, видимого и умосозерцаемого ангела, который занимает средину между величием и низостью, один и тот же есть дух и плоть — дух ради благодати, плоть ради превозношения, дух, чтобы пребывать и прославлять Благодетеля, плоть, чтобы страдать и, страдая, припоминать и, поучаться, сколько ущедрен он величием; творит живое существо, здесь предуготовляемое и преселяемое в иной мир и (что составляет конец тайны) чрез стремление к Богу достигающее обожения» (Слово 38).

Человек по своему телу мало отличается от всех остальных тварей, которых «извела» земля. По телу он, подобно всем прочим тварям, зависим от Природы, не может жить без питания, ему дано благословение подобно прочим тварям размножаться. Поэтому о нем говорится, что он **создан** из праха земного, как и все живые существа, появившиеся в шестой «день» мироздания.

Откровение говорит об этой истине, дабы пресечь всякие ложнорелигиозные фантазии о происхождении человека из какой-либо особой неземной материи.

Эту истину родства человека со всей природой, хранимую Церковью с древнейших времен, хорошо сформулировал св. Иоанн Дамаскин (VIII в.) в «Точном изложении православной веры»: «Должно знать, что человек имеет нечто общее и с неодушевленными существами, и участвует в жизни бессловесных, и разделяет силу мышления с разумными. Имеет общую часть с неодушевленными по своему телу, и поколику составлен из четырех стихий; — с растениями по тем же самым отношениям, и, сверх того, по силе питаться, расти, давать семена и рождать; с бессловесными по исчисленному выше, и, кроме того, по способности пожелания, т. е. по силе раздражительной и вожделевательной, также по способности чувствования и по произвольному движению».

Тот же святой отец говорит о существенном отличии человека от животных: «Из видимого и невидимого естества Бог Своими руками сотворил человека по образу Своему и подобию. Из Земли Он образовал тело, а душу, разумом одаренную, сообщил человеку Своим дуновением. И сие-то мы называем образом Божиим. Словом — «по образу» означает сила ума и сила свободы, и словом «по подобию», уподобление Богу в добродетели, сколько это возможно».

## 9. ОБРАЗ И ПОДОБИЕ БОЖИЕ В ЧЕЛОВЕКЕ. СВОБОДА. СОВЕСТЬ

В первых главах Бытия повествуется о сотворении человека Богом по образу и подобию Своему (см. Быт. 1, 26—27; 5, 1—2). Особенностью библейского повествования о сотворении человека является то, что из всего тварного мира только человек сотворен по образу и подобию Божию. (см. Быт. 2, 7). Это предполагает некую двойственность в человеке, его принадлежность сразу двум мирам: материальному и духовному. Древняя философия выработала представление о человеке как о «микрокосме», вмещающем качественную полноту мира. Однако только в Библии человек выделяется из всего тварного мира как «венец творения», как нечто совершенно особенное, не являющееся, пусть и наиболее совершенным, но только продолжением тварного мира. Исключительность человека состоит не в том, что он включен в совокупность тварного мира, а в том, что человек выделен из него и уподобляется Творцу. В Библии прямо не сказано, в чем именно состоят образ и подобие Божие в человеке, поэтому для нас важно, что по этому поводу думали отцы Церкви, авторитетные для нас христианские богословы.

Поскольку Бог безмерно превосходит весь сотворенный им мир, то Он во всей своей полноте непостижим для нас. Св. Григорий Нисский (IV в.) это свойство непостижимости усматривал и в человеке, сотворенном по образу и подобию Божию. Тайна человеческой личности не сводима ни к какому конечному определению, и именно она, человеческая личность, призвана в христианстве ко спасению и вечной жизни, что резко отличает христианство от других религий, рассматривающих личность человека как нечто частное и случайное, призванное слиться с Абсолютом. И как Бог отчасти открывается нам в Своих проявлениях, так и человек может отчасти постигаться нами в некоторых своих свойствах.

Душа человеческая, по определению христианского апологета Тертуллиана (II—III вв.), — христианка, и человек, честно вглядываясь в себя, находит в себе удивительные свойства, не выводимые только из законов природной необходимости.

При всем разнообразии мнений святых отцов в них есть и много общего. Так, все они видели в самом факте сотворения человека по образу и подобию Божию нечто исключительное и в то же время некоторую изначальную несогласованность между бытием человеческим и Божественным при всем их несравнимом различии. Образ Божий усматривается ими преимущественно в духовной природе человека (см. Ин. 4, 24), в возможности человека преодолевать свою чувственную природу, возвышаться над законами материального мира, во власти человека над природой,

в возможности достижения бессмертия, в разумности человека, в свободе, в совести, в творческих способностях, в способности человека ответить на любовь Божию своею любовью к Нему и к Его творению (см. 1 Ин. 4, 16), в чувстве ответственности человека за все творение. Образ и подобие Божие в человеке не являются просто совокупностью каких-либо психофизических свойств человека, а, как и Первообраз — Бог, открываются только очам веры.

Разумность человека состоит в его способности осознать свое подлинное положение в мире и сыновнее отношение к Богу, следовать воле Божией, выполнять Его заповеди.

Свободу обычно определяют, как способность к внутреннему самоопределению. Естественно, возникает вопрос: от чего зависит это самоопределение (или направленность воли человека)? Очевидна его зависимость от многих факторов: наследственных и социальных, но полностью оно ими не определяется, иначе была бы полная предопределенность и никакой свободы, а значит, и всех понятий, тесно связанных с нею: человеческой личности, греха и добродетели. Это делает свободу неуловимой для окончательных определений, самым, пожалуй, загадочным свойством человека. Однако всеобщее признание существования свободы выражается в моральных представлениях общества, без которой они были бы просто невозможны.

По выражению православного богослова В. Н. Лосского, Бог пошел на некий риск, создав человека свободным, ведь свобода предполагает и возможность отказа со стороны человека (см. Богословские труды. 1972. № 8. С. 157). Но без свободы человек не был бы человеком в полном смысле слова, а был бы высокоорганизованным запрограммированным автоматом. Бог, создав человека разумным и свободным, не хочет насильного его спасения. Ведь человеку дано все, чтобы он мог осознать свое действительное положение в мире, поверить Богу, ответить на его любовь, наиболее полно проявившуюся в том, что Бог отдал Своего Сына ради людей (см. Ин. 3, 16), и построить жизнь сообразно своему призванию ко спасению и к вечной жизни.

Тайна человеческой свободы разрешается не в определениях ее, а в следовании за Христом, в Котором таинственным образом совмещаются свобода и истина: «Где Дух Господень, там свобода» (2 Кор. 3, 17); «Познаёте истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8, 32); «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин. 14, 6). Таким образом, подлинная свобода не есть просто потенциальная возможность выбора, а его осуществление, реализация. Истинная свобода, как Божий дар, может быть связана только с добром, с выполнением заповедей Христовых.

Совість, по единодушному мнению святых отцов, является гласом Божиим в душе человека, а не просто неким субъективным настроением, к которому можно не прислушиваться.

Само слово «со-весть» означает «со-ведение», «со-знание» (с Богом) высшей Божией правды, отступление от которой порою приводит человека к мучительным раздумьям и переживаниям, к мукам совести. Это происходит тогда, когда человек перестает осознавать подлинную природу, призвание, место в мироздании и пытается во главу угла поставить эгоистические интересы. Это состояние мучительной внутренней борьбы в человеке двух начал: эгоистического и другого — призывающего человека следовать Божией правде, ярко описано Апостолом Павлом (см. Рим. 7, 15—25). Человек одними своими силами, без благодати Божией, не может вырваться из раздирающих его противоречий.

Иногда возражают, что религиозные догматы, церковные каноны якобы стесняют свободу человека, но можно возразить, что любой осуществленный выбор ограничивает свободу, понимаемую как произвол или только как возможность выбора. Выбор же истинного пути, вехами которого являются каноны и догматы, не ограничивает, а, наоборот, увеличивает свободу, так как свобода и истина тесно взаимосвязаны (см. Ин. 8, 32). Поэтому Апостол Павел и говорит: «К свободе призваны вы, братия...» (Гал. 5, 13).

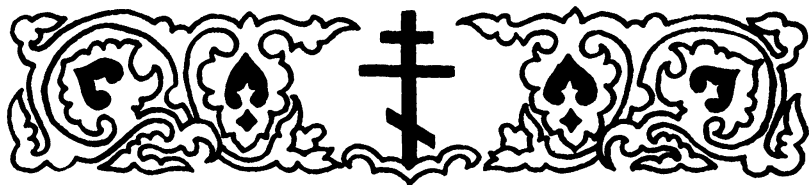
Под подобием Божиим святые отцы понимали в основном степень проясненности образа Божия в человеке, зависящую от самого человека, от пути, который он выбирает, от того, следует ли он заповедям Божиим: «Будьте святые, ибо Я свят» (Лев. 11, 44), «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5, 48), которые открывают поистине бесконечный путь для совершенствования.

Образ Божий в людях, хотя и затемняется после грехопадения, но все же остается в нас, оставляя возможным наше спасение.

Следование заповедям Божиим, прояснение в себе образа Божия не только уподобляет, но и приближает нас к Первообразу, к тому, что на языке православного богословия называется обожением, ибо «дарованы нам великие и драгоценные обетования, дабы мы чрез них соделались причастниками Божеского естества» (2 Петр. 1, 4). Само «христианство есть некое подражание природе Божией», — говорит св. Григорий Нисский (Богословские труды. № 8. С. 67).

Библейское учение об образе и подобии Божиим в человеке создает глубокую основу для взаимоотношений людей, для построения христианской этики. Преп. Нил Синайский (V в.) говорит, что всякого человека следует почитать, как «бога после Бога» (Добротолюбие. Т. 2. — М., 1913. С. 222).





### III. ПРОИЗРАСТАНИЕ ПЛЕВЕЛ

#### 1. ПАДЕНИЕ АНГЕЛОВ. ДИАВОЛ И ЗЛЫЕ ДУХИ



ткровение о причине грехопадения излагается в 3-й главе Книги Бытия. Оно начинается словами: «Змий был хитрее всех зверей полевых, которых создал Господь Бог» (Быт. 3, 1).

Очень важно указание, что «змий», под которым разумеется диавол, есть создание Бога, а не что-то самобытное и от Него не происходящее.

О грехопадении некоторых ангелов св. Иоанн Дамаскин, сказав сначала вообще о природе духовных существ, далее пишет: «Из сих Ангельских сил надземного чина начальник, которому Бог поручил охранение земли, не был создан злым по естеству, но был благ, и создан для блага, и не имел в себе от Создателя ни малейшего следа зла. Но он не вынес озарения и чести, которую даровал ему Создатель; а по свободному произволению обратился от естественного к противоестественному и вознесся против Бога — Творца своего, восхотев восстать против Него, и первый, отступив от блага, впал во зло. Ибо зло есть не что иное, как лишение добра, так как и тьма есть лишение света. Благо есть духовный свет; подобным образом и зло есть духовная тьма. Будучи создан от Творца светом и быв благим, он по свободной воле сделался тьмою. Им отторгнуто, ему последовало и с ним ниспало бесчисленное множество подчиненных ему ангелов. Таким образом, они, имея одинаковое с Ангелами естество, сделались злыми по произволению, самовольно уклонившись от блага ко злу».

Христос в Евангелии прямо говорил о бытии духов небесных как сохранивших верность Богу, так и отпавших от Него.

Обличая фарисеев, которые были полны лжи и лукавства, Он называл их сынами не Авраама, а того, кто в народе именовался сатаной, т. е. противник и диавол, что означает «разделитель», отторгающий людей от Творца. Он гневно говорил им: «Если бы

Бог был Отец ваш, то вы любили бы Меня... Ваш отец диавол, и вы хотите исполнять похоти отца вашего. Он был человекоубийца от начала и не устоял в истине, ибо нет в нем истины. Когда говорит он ложь, говорит свое, ибо он лжец и отец лжи» (Ин. 8, 42, 44).

Эти слова Христа открывают во всей полноте все, что нам надо знать: о том, что враг наш существует, и о том, какова его природа.

Слова Христа о враге, который «не устоял в истине, ибо нет в нем истины», указывают, что он отпал от Бога, ибо у него, в его натуре, исчезла истина. Поскольку Бог есть Истина, то отпавший от Него уже Ему чужд, ибо в нем не стало Истины, а только ложь. Отпав от Истины, он стал «отцом лжи», т. е. первоначальным ее источником. Когда он говорит свое, это уже не что иное, как ложь.

Христос сказал, что диавол «был человекоубийца от начала», т. е. возненавидел человека в какое-то домирное «время». «Сначала диавол согрешил», — говорит св. Иоанн Богослов (1 Ин. 3, 8). Оба эти выражения: «от начала» и «сначала» выводят грех диавола за рамки нашего хронологического времени: в ту сферу, где нет времени в нашем понимании.

Из посланий Апостола Павла можно уяснить сущность грехопадения диавола и того искушения, которое он предлагает человеку. Но поскольку Апостол там говорит о Христе и Его подвиге для спасения человека, то путь сатаны выясняется как ему противоположный. Апостол предлагает Филиппийским христианам иметь в своей душе те же чувства, которые имел в Себе Иисус Христос. И разъясняет: Христос, будучи истинным Богом, сходя с небес в мир земной и став истинным человеком, «не хищением» достигает обожения Своей человеческой природы. «Хищение» может посоветовать только враг. Путь к обожению у человека должен быть только таким, каким прошел его Христос, Сам будучи человеком. Христос не возгордился, но смирил Себя, был послушлив воле Отца Небесного даже до смерти, смерти самой страшной и мучительной — смерти крестной. Следовательно, путь ко греху у человека был противоположным, т. е. попыткой добыть себе «божественность» хищением. И когда Христос прошел путь Своего подвига, то Бог Его превознес и даровал Ему Имя, которое выше всякого имени: Господь. Тем самым Апостол говорит, что путь человека ко спасению должен завершиться обожением человеческой природы во Христе. Следовательно, путь врага — это путь, во всем противоположный пути Спасителя рода человеческого. Возгордившись и пожелав стать равным Богу, он пожелал «хищением» стать равным Ему, за что и лишен был Им общения и низвергнут со своей высоты.

Говоря кратко, в начале сотворен был мир бесплотных духов, которые различались по силе и достоинству. Один из них, самый высший, возгордился и, не устояв в истине, захотел стать равным

Богу. В этой гордости и заключалась ложь его желания. За это он был отвержен Богом и лишен своего имени, включавшего, как и у всех бесплотных духов, Имя Божие. По этой причине к нему применимы наименования: «сатана»—«противник» и «диавол», т. е. «разделитель». Когда же был сотворен человек, которому предстояло взойти на высоту единения с Творцом, т. е. предстояло обоженно, то диавол поставил себе целью разрушить замысел Творца и погубить человека, соблазнив его возможностью обожения помимо Бога.

## 2. ГРЕХОПАДЕНИЕ ПРАРОДИТЕЛЕЙ \*

В дальнейшем библейском повествовании мы находим еще добавочные, очень важные указания о мире и человеке: прежде всего рассказ о грехопадении прародителей и изгнании их из рая, а затем рассказ о потопе.

В 3-й главе Библии сказано, что змий, искушая Еву, спросил ее, могут ли она и Адам есть все плоды в раю? Ева ответила, что они могут вкушать плоды со всех деревьев, кроме дерева познания добра и зла, так как если они его вкусят, то умрут. На это змий сказал, что вы не умрете, если вкусите этого плода, но станете сами как Бог. Ева, прельщенная красотой плодов дерева познания добра и зла и соблазненная словами змия, взяла плод, съела его, дала съесть и Адаму. Тогда, как повествует Библия, у них обоих открылись глаза, они устыдились своей наготы, а когда услышали голос Бога, то скрылись от Него. На вопрос Бога, отчего они скрылись и не ели ли плодов с дерева добра и зла, Адам рассказал все... Нарушение заповеди Божией, данной людям для воспитания в них послушания, столь необходимого, чтобы дар свободы восполнялся всегда благодатью свыше, привело к изгнанию Адама и Евы из рая. Грех прародителей изменил то высокое положение, какое Господь дал людям в мире, и вместо царственного владычества над землей человек стал рабом природы, должен подчиняться ее законам. Смерть вошла в мир...

Этот библейский рассказ — ключ к пониманию зла. Христианство, развивая учение Библии, выработало понятие «первородный грех». Это понятие выражает то изменение в самой природе человека, в силу которого действие образа Божия в человеке постоянно ослабляется проявлениями греховности, гнездящейся уже в природе человека (в силу первородного греха). Это учение христианства решает труднейший вопрос, который всегда волнует людей, — о смысле и происхождении зла. Сущность зла, по христианскому учению, заключается лишь в отходе от Бога, в разрыве

---

\* По труду проф. В. Зеньковского — «Апологетика». — Киев, 1990. — С. 17—20.



с Ним. Конечно, и невежество, и тяжелые социальные условия толкают людей на злые дела, причиняющие страдания, но источник зла в самом человеке, в его воле, в свободном избрании им пути жизни, т. е. в выборе того, быть ли ему с Богом, без Него или даже против Него. Эта «склонность к греху» присуща даже малым детям, у которых еще не развито сознание, не раскрылась личность и ее волевая сила. Это значит, что корень зла не в самой личности, а в вошедшей в нашу природу греховности, т. е. в следовании не тому, что от Бога, а тому, что рождается из противления Его воле.

Зло началось в ангельском мире. Библейские тексты мало говорят о падении Денницы, но ко времени пришествия Господа на землю в ветхозаветном сознании уже со всей ясностью определилось учение о Сатане и ангелах, последовавших за ним. Отсюда очень ранняя склонность у христианских писателей толковать искушение, которое испытала Ева от змея, как искушение от Сатаны через змея, соблаздившего Еву. В драматическом прологе к книге Иова уже с полной силой выступает сознание, что Сатане дана Богом пока некая власть, которой он пользуется для искушения людей. А в Евангельском рассказе об искушениях Господа, когда Он после крещения пребывал в пустыне 40 дней (см. Мф. 4, 1—11; Мк. 1, 13; Лк. 4, 1—13), еще сильнее выступает то, что Бог допускает до времени действия дьявола среди людей.

Падение Сатаны и других ангелов создало не зло, а носителей зла. Мы хотим этим сказать: зло не существует, с христианской точки зрения, как нечто само по себе сущее, но есть злые существа (дьявол и его «воинство»), сами отошедшие от Бога и стремящиеся отвлечь от Бога и род человеческий. Греховность, вошедшая в природу человека через первородный грех, создает возможность искушения; таким образом, то, что у Адама и Евы было чистым проявлением их свободы, в человечестве осложняется этой живущей в людях склонностью к греху. Человеческая природа стала, по церковному выражению, «удобопревратна»; человеческая воля ныне слаба, свобода часто действует не при полном свете сознания. Нужна постоянная борьба со склонностью к греху, чтобы человек овладел своей свободой и смог противиться соблазнам. Часто лишь после больших падений и тяжких грехов люди «приходят в себя» и начинают борьбу с собой. В человеке действительно всегда идет борьба добрых и злых движений, и на эту «невидимую брань» указывает сам Господь, говоря, что только «употребляющие усилия» могут восхитить Царство Божие (Мф. 11, 12).

В Евангелии очень много указаний Господа на эту борьбу добра и зла. Для понимания зла в человеке очень важно напомнить притчу о том, как на поле, на котором была посеяна пшеница, «врагом», т. е. дьяволом, ночью (в темноте, при отсутствии света, сознания у людей) были посеяны плевелы (см. Мф. 13, 24—30). Не входя в анализ этой замечательной притчи, обращаем лишь внимание на

нее — она объясняет, отчего Господь допускает зло до времени распространяться в мире.

Однако христианское учение о зле, с исключительной глубиной освещающее эту страшную и мучительную тему, включает еще одно дополнительное учение, выраженное впервые Апостолом Павлом: «Тварь покорилась суете — не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих. Ибо знаем, что вся тварь совокупно стонает и мучится донныне — и не только она, но и мы сами, имея начаток Духа, и мы в себе стонаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего» (Рим. 8, 20—23).

В этих словах начертана необычайно глубокая идея о зле в природе. И тут прежде всего надо отметить указание на то, что «вся тварь совокупно», т. е. мир в целом, «стонает и мучится». Это есть факт мирового страдания, болезни мира. Мир «покорился суете», т. е. всякой неправде, мир заболел «не добровольно», т. е. не по своей воле. Страдания мира, болезни — от грехопадения прародителей. Грех их, приведший к тому, что они утратили царственное положение в мире и покорились суете, замутил и всю природу («всю тварь»): природа с грехопадением прародителей утратила своего земного царя и управителя. Человек, который до грехопадения владел природой, что так глубоко выражено в Библии словами о том, что Бог «привел к человеку» все живые существа, и человек «нарек имена» всему живому (Быт. 11, 19, 20), перестал быть ее «хозяином», и природа, потеряв его, «покорилась суете, т. е. смерти и тлению, по воле покорившего ее». Но «тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих» (Рим. 8,19). Спасение людей будет спасением всей твари, всей природы, которая ожидает, что она «будет освобождена от рабства тлению» (суеты) «в свободу славы детей Божиих».

Итак, зло, вошедшее в мир через падение ангелов, через замутнение духа у прародителей вследствие искушения, тем самым подчинило и всю природу «рабству тлению». Как глубока эта идея, освещающая нам факт «поврежденности» природы в результате греха прародителей!

### 3. ПЕРВОРОДНЫЙ ГРЕХ

Все люди как потомки родоначальника человеческого рода Адама, хотя и сотворенного по образу Божию, но совершившего тяжкое грехопадение, рождаются с греховным наследственным повреждением своей духовно-телесной природы. Эта прирожденная греховность (по-гречески «амартия») известна под именем «первородный грех».

Наследуемое чрез физическое рождение греховное состояние человеческой природы проявляет себя как **всеобщая склонность**

людей к греховным поступкам. Как бы от лица всех носителей этого греховного состояния Апостол Павел говорит: «Не понимаю, что делаю; потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю... Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю... по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих» (Рим. 7, 15, 19, 22—23).

Каждый, кто прислушивается к голосу своей совести, на собственном опыте неоднократно убеждался в истинности этих апостольских слов, свидетельствующих о том, что живущий в нас грех (см. Рим. 7, 20) расслабляет нашу волю, стремится подчинить ее своей власти, ввергнуть нас в **духовную смерть**.

«Нет человека, который не грешил бы», — говорит священный автор 3-й книги Царств (3 Цар. 8, 46). Эту истину подтверждает и богодухновенный новозаветный писатель св. Апостол Иоанн Богослов: «Если говорим, что не имеем греха, — обманываем самих себя, и истины нет в нас» (1 Ин. 1, 8).

Греховное состояние человека (до воздействия на него благодати Божией) Апостол называет состоянием «ветхого человека, истлевающего в обольстительных похотях» (Ефес. 4, 22). Характеризуя это состояние в нравственном смысле, тот же Апостол говорит даже, что пребывающие в нем мертвы по преступлениям и грехам (Еф. 2, 1—5), то есть **их жизнь, в сущности, есть духовная смерть**, разрыв общения с Богом.

Св. Иринеи Лионский имеет в виду именно духовную смерть, или разобщение с Богом, когда говорит, что «Адам сделался началом умирающих» и лишь Христос «сделался началом живущих» (Против ересей. Кн. 3. Гл. 22. П. 4).

Сознательно отвергающие необходимость для их спасения благодатного возрождения и оживотворения чрез таинство крещения, совершаемое в Церкви Христовой, лишают себя возможности стать в земной жизни участниками Царства Божия. «Если кто не родится от воды и Духа, — говорит Господь, — не может войти в Царствие Божие» (Ин. 3, 5). Таковые обрекают себя на духовную смерть, делая себя неспособными к общению со Христом, источником вечной жизни. Они как бы добровольно враждуют против Бога (см. Рим. 5, 10), делают себя «чадами гнева» (Ефес. 2, 3).

Впрочем, объектом гнева Божия являются не сами люди, родившиеся вне Царства благодати, а именно наследуемое ими греховное состояние, означающее расстройство в творении Божиим, которое не может быть предметом благоволения Божия, ибо невозможно общение между светом и тьмой (см. 2 Кор. 6, 14).

Правда Божия осуждает это расстройство, происшедшее в чистой и совершенной богосозданной природе человеческой. Но Господь предлагает безвозмездно, без всякой человеческой заслуги,

надежное средство для освобождения от наследственной греховности — **вступление в Новый Завет с Богом** чрез таинства святого крещения, миропомазания, покаяния и причащения Тела и Крови Господа Иисуса Христа, Нового или Второго Адама (см. 1 Кор. 15, 47), Родоначальника искупленного и спасаемого Им и в Нем человеческого рода.

Крещение есть **воскресение от смерти греховной**, дарование человеку возможности «ходить в обновленной жизни» (Рим. 6, 4), а Миропомазание и Евхаристия сообщают ему **силы, необходимые для преодоления склонности к греховным поступкам**. Благодаря этому верующий во Христа и ставший членом Церкви Христовой имеет возможность **постепенно**, в напряженной борьбе с грехом, освобождаться от рабства греху (см. Рим. 6, 20, 22) и из области **духовной смерти переходить к истинной и непреходящей жизни во Христе**.

#### 4. СЛЕДСТВИЯ ГРЕХОПАДЕНИЯ\*

Сущность грехопадения прародителей заключалась в ложном самоопределении. Если раньше человек самоопределялся во всем в полной гармонии и в соответствии с волей Божией, всецело свою волю и свободу вводя в волю Божию, в послушание этой высшей воле, то теперь он самоопределился сам в себе, вне отношения к Богу и Божией воле, он проявил свою волю, несогласную с волей Божией.

Через разрыв единения прекратился приток Божественной жизни, и человек «отпал от древа жизни, т. е. от любви Божией», как говорит преподобный Исаак Сирин. Таким печальным оказалось для человека принятие диавольского обольщения и самоопределение вне Бога. Оно выражало собой разрыв единения с Богом и отпадение от любви Божией.

Опознав свое убожество, человек мог бы раскаяться в совершенном им нарушении заповеди и просить у всеблагого Бога прощения. Через это раскаяние в содеянном и несомненное получение прощения от Бога человек мог бы восстановить нарушенное равновесие и начать прежний порядок Богом установленной жизни... Таким образом, печальный сам по себе факт падения при восстановлении достойного самоопределения, в неисчерпаемой глубине Божественного милосердия претворился бы в доброе средство человеческого исправления и охранения.

Однако у павшей первозданной четы раскаяние отсутствовало, и изменения в самоопределении по отношению к Богу не последовало. Человек обличен Богом в нарушении заповеди. Этим Господь снова простирал к человеку милосердие Своего всепрощения. Ибо

---

\* Из труда Еп. Гурия «Богозданный человек» (см. Богословские труды № 12).

стоило человеку только признать свою вину перед Богом и просить о прощении, он встал бы с токами Божественной жизни в сердце. Но процесс ложного самоопределения продолжался. Человек еще более укоренился в своей замкнутости и выражал уже явный протест против Бога. Вместо того чтобы осознать свою вину перед Богом, Адам ссылается на жену, данную ему Богом, т. е. готов считать виновником своего падения Самую Богю, а жена ссылается на обольстившего ее змия. Таким образом, раскаяния не произошло, прощение не было испрошено, и идеальный порядок Богом установленной жизни не восстановился. Человек остался в состоянии своего ложного самоопределения: переворота в содержании его душевной жизни не совершилось, и жизнь эта как бы закаменела в состоянии самоутверждения.

Со своим новым душевным содержанием первозданная чета не могла уже жить в прежних условиях внешней жизни. Ей становятся тягостными эти условия, Адам и Ева стремятся сами уже уйти из них, сшив себе листовые опоясания и пытаясь скрыться от Лица Божия, за что и выводится из Рая Богом с предварительным указанием тех тяжелых последствий, какие повлекло за собой преслушание Его воле, и тех будущих условий жизни, в которых сделается возможным людям снова вернуться к идеальным нормам бытия.

В быстро развивавшихся печальных последствиях человеческого преслушания Божией заповеди, как в зерне, заключалось следующее развитие человека в сторону, противоположную идеальной жизни.

Наиболее коренная и существенная перемена произошла в области сердечной жизни. Сердце, доселе жившее излияниями Божественной любви, живым ощущением Бога как Источника всего сущего, теперь утерало это постоянно (как живой родник) оживляющее его содержание жизни.

Божество, доселе воспринимаемое как благая полнота внутренней жизни, теперь стало восприниматься как внешний объект, который возбуждает в сердце не волнение любви, а чувство страха. Это чувство страха мучительно для человека, он трепещет, пытается скрыться от Лица Божия... Только как слабый проблеск, как отголосок чего-то далекого от человека, останется в нем, в глубине его существа, таящееся сознание о Боге благом, и нужно особое водительство Божие, чтобы это сознание поддерживалось в избранной части людей и формировалось в надлежащие нормы религиозной жизни, подготовляющие условия для будущего обновления человечества.

Утратив жизнь богообщения, человеческое сердце начинает жить мимолетными волнениями от окружающих впечатлений. Это пестрый калейдоскоп хаотических волнений, трудно поддающихся какому-либо учету; он характеризуется стремлением иметь большую сумму волнений приятных и избегать, по возможности,

волнений неприятных... Труд добывания пищи и земных благ усугубляется жестокой борьбой человеческих эгоизмов. Вместе с тем сердце, лишённое истинного блага, извращается в понимании того, что есть истинное благо, и влечется на удовлетворение низших потребностей и чувств. Так создается буря человеческих страстей, крайняя хаотичность сердечных волнений, жалкая погоня за теньями ложно понимаемого блаженства и — как результат всего — внутренняя неудовлетворенность всем окружающим и тоска о возвышенном, неведомом, но инстинктивно чувствуемом неземном идеале.

Когда сердце утеряло постоянное ощущение Божества как Источника жизни и всего сущего, потеряло Бога как внутреннюю полноту своего существа, резко должен был измениться и процесс человеческого познания. Раньше все, являвшееся предметом познания, сосредоточивалось в глубине сердца и здесь находило качественную оценку и высший синтез. Теперь сердце перестало быть этим синтезирующим и качественно определяющим содержание познания центром, так как пусто от высоких переживаний, не имея опоры и успокоения в Боге. Наоборот, оно само готово было подчиняться в своих волнениях получаемому от области познания материалу. Утратив высший Источник и Регулятор своих переживаний, сердце лишилось своего облагораживающего, превалирующего значения в жизни человека и стало влиять на содержание внутренней жизни сообразно с качествами тех навыков, которые оно могло усвоить в новых условиях существования.

Вследствие этого человек оказывается подавленным чрезмерной грудой вливающихся в его сознание предметов познания. Он запутывается в лабиринте представлений. Каждый из предметов познания, по единству человеческой природы, оказывает то или иное влияние на область сердца, возбуждая в нем чувства приятного и неприятного.. Волнения, в свою очередь, завладев содержанием познания, начинают влиять на характер познавательной деятельности, ввергая ее чрез это в еще большую хаотичность. Некоторые из определенных сердечных волнений приобретают устойчивость и своей интенсивностью налагают соответствующий отпечаток на всю жизнь человека, дают общий тон данной индивидуальности, но это чаще всего влечет за собой еще большую беспорядочность внутренней жизни.

Сосредоточившись своим познанием на окружающем бытии в его раздельности и множественности, вне синтеза в общем Начале бытия, человек все более и более погружается своими познаниями в окружающее бытие и перестает отличать себя от него, как бы смешивается с ним. Идея о высшем Начале бытия, о своем владычественном положении в мире все более и более тускнеет в сознании, вспыхивая иногда ярче в наиболее одаренных индивидуальностях, обычно же едва-едва мерцает во мраке оземленившихся

человеческих переживаний. При последующем развитии человека из новых основ его духовного содержания в человеческом обществе должно было совершенно утратиться истинное понятие о Боге, о самом человеке и окружающем мире.

По мере погружения человеческого сознания в окружающий мир понятие о Боге продолжало все более и более изменяться. В человечестве всегда было и остается сознание, вернее, инстинктивное ощущение высшей Силы, живущей в мире, но с некоторых пор эту Силу оно видит уже не в особом Премирном Существом — Творце всего сущего, а в окружающем человека бытии, в том, что поражало его удивлением и страхом. Отсюда развилось поклонение предметам видимого мира, обоготворение усопших предков и даже обожествление живых людей.

Такому же грубому извращению подвергалось понятие о человеке. Когда человек, этот венец Божия творения, предназначенный ко владычеству над тварным бытием, допустил в своем самосознании восторжествовать идее, что вещь тварного мира может послужить средством к его безмерно высокому духовному величию, он тем самым вверг себя в рабство окружающему бытию. Как бы человек ни противоборствовал природе, как бы ни пытался путем невероятных усилий вернуть утраченное господство над ней, достигая этого в незначительных дозах, он не может побороть смерти и неизбежно телесною половиною своего существа возвращается в материальный мир. Унизив себя до зависимости от вещей мира теоретически, т. е. идейно признав над собой их силу, и практически, т. е. подпав влиянию окружающего бытия, человек смешал себя с этим окружающим бытием настолько, что некоторые человеческие племена стали считать себя в родстве с животным миром и от него вести свое происхождение (тотемизм).

При коренном изменении понятия о Боге и человеке, естественно, у человечества существенным образом изменилось понятие об окружающем мире, и сам этот мир стал для человека совершенно иным, чем был раньше. Если раньше мир воспринимался как одеяние славы Божией, во всех частях отражающим Виновника своего бытия и в цельнокупности своей возводящим дух человека к прославлению Божества, то теперь, воспринимаемый сам по себе, в своей отрешенности от Бога, он предстал перед сознанием человека как неразрешимая загадка, как то необъятное целое, которое давило его своей громадой, побуждало понимать совокупность мирового бытия как само божество (пантеизм) и приучало видеть проявления этого божества в наиболее поразительных и непонятных явлениях мировой жизни (натуралистические религии, шаманизм). Коренным образом изменившееся у человека познание о Боге, себе самом и окружающем мире, развиваясь все далее

и далее в указанном направлении, в конце концов запутало человека в лабиринте противоречий, привело его к тупику и заставило осознать бессмыслицу своей жизни в данных формах существования.

Воля как стремление человека к определенному ряду действий принимаемых познанием и нашедших симпатию в сердце, при происшедшей коренной перемене в человеческом существе также оказалась в ненормальных условиях для своего проявления. Если раньше в самоопределении она имела перед собой определенный идеал, то теперь эта определенность исчезла. Замкнутая в себе, не самоопределяющаяся по Богу, человеческая личность оказалась в лабиринте всевозможных противоречивых восприятий познания и склонностей сердца. Все более и более погружаясь в тленный мир, человек влекся своей беспомощной волей далее и далее в глубину омирщения. Высшие интересы духа меркли, преобладающее положение занимала телесно-животная жизнь, воля рабски служила кумиру человеческих страстей, теперь возводимых иногда даже к ряду добродетелей.

Впервые воля ложно самоопределилась, имея мотив самообожествления человека. Иллюзия самообожествления разрешилась в самообман, но самоопределение по идеалу человеческой самости, по самоутверждению (во имя личного я, а не Бога) осталось и вошло в природу человечества как наследственный, принимаемый за истинный и (даже) единственно возможный способ и образ самоопределения. Греховной природой воли стало самоутверждение личности в своей исключительности, в некоторых областях жизни иногда расширяемое до семьи, рода и племени.

Так воля, самоопределившись в себе, а не в Боге, оказалась невольницей в собственных тисках и вместо деятельности, направленной на облагораживание и возвышение жизни, на господство над миром и развитие идеальных сторон человеческого духа, оказалась разрушительницей богозданного порядка, созидательницей зла и несчастий, виновницей собственного ада, создаваемого ею из Божьего блаженного бытия.

Таким образом, духовное существо человека изменилось во всех основных областях, распространяя заразу разложения собственных сил, способностей духовного организма человека.

Телесный состав человека, предназначенный быть органом души и служебным орудием в ее идеальном развитии, при расстройстве сил духа оказался влияющим на душу, заставляющим ее увлекаться телесными инстинктами, удовлетворять им в большей, чем нужно, степени и тем способствовать их чрезмерному развитию. Это увлекает дух в телесные страсти и делает его рабом своего тела, жалким исполнителем его низменных страстей, рабом того, что само должно быть послушным орудием духа в его жизни.

Проанализировав положение человека при новых условиях



его жизни, в главных областях его духовно-телесного состава, мы видим, что место богозданного человека заняло совершенно новое существо, в котором с трудом можно отыскать следы благоустроенности всех сторон духовно-телесной природы. Первозданный человек, лишившись в сердце высшего Регулятора жизни, потерял цельность своего существа и оказался раздираемым бесконечными противоречиями своей болезнующей природы. Утратив прежнее величавое единство всех своих сил в Боге, он как бы разделился на ряд постоянно враждующих и борющихся между собой частей; плоть и дух его стали взаимно похотствовать друг на друга. Эгоизм, несущий неизбежную борьбу людей между собой, сделался второй природой человеческой личности.

Человек оказался в роковом самообмане. Он, стремившийся достичь полноты Божественного ведения и сил, оказался не только в тяжелой зависимости от материи, но и в более тягчайшем рабстве своему искусителю. Это рабство тем более было тяжким, что оно, бессознательно, наследственно усвояемое природой человека, в создавшихся условиях жизни становилось «нормальным» явлением бытия.

Человек, однажды подчинившись внушению искусителя, оказался через это подчинение постоянным рабом его. Захватив власть над человеком, искуситель стал властелином деятельности всего человечества, миродержателем тьмы века сего и как бы господином земного мира, поскольку этот земной мир включает человеческую деятельность и человеческие взаимоотношения.

Необходимость изменения тленного состава человеческого тела на нетленный говорит и об изменении общих условий мировой жизни как среды, где должно обитать духовно и телесно обновленное человечество. Мировое бытие, тяготеющее мириадами последствий от вторжения в него богопротивной человеческой свободы и общими последствиями человеческого падения, мир, во зле лежащий и ставший вследствие этого ареной действий злого начала, не может вмещать в себе человека, обновленного по духу и вечного по бытию в нетленном теле. Мир должен измениться, чтобы стать средой жизни, соответствующей новым условиям существования того, для кого он был создан и кем должен быть возводим к совершенству.

Все это свидетельствовало, что в душе человека оставалось инстинктивное ощущение высшего идеала, вытекающего из постоянной неудовлетворенности настоящим. Это инстинктивное ощущение высшего идеала и постоянное (чаще бессознательное) искание его, явившееся вследствие указанного нами характера падения, свидетельствовало о том, что в человеческой душе, пораженной и парализованной грехом, все-таки еще оставалось начертание образа Божия, инстинктивно и смутно

ею еще чувствовались высшая идеальная природа и бытие высшего источника Начала.

Таким образом, и после грехопадения первозданный человек сохранил,— хотя и измененную,— свою особую природу. По Макарию Великому, грех примешался к душе, но у греха и у души остались особые природы. Сохранение падшей человеческой природы некоторой части своего благородства ярко засвидетельствовано св. Апостолом Павлом в словах об язычниках, которые «не имуще закона, естеством законная творят... являют дело законное, написанное в сердцах своих» (Рим. 2, 14—15). Сознание должного осталось в падшем человечестве, и свидетельством этого сознания является голос человеческой совести.

Таким образом, в человеческой душе и после грехопадения сохраняются две возможности: возможность восстановления идеальной жизни при обращении к Божией помощи и возможность полного удаления от Бога через впадение в состояние озлобленного самоутверждения.

## 5. ПОЧЕМУ БОГ ПОПУСКАЕТ ЗЛО\*

Многие спрашивают: «Как это Бог, всеблагий, всемогущий, который есть Любовь, допускает зло?»

Если не разобраться в этом вопросе, то он нередко приводит к отрицанию существования Бога, т. е. к атеизму. «Если Бог все знает, все предвидит и все-таки допускает зло, то Он или не всеблаг, или не всемогущ»,— так говорят сомневающиеся... А вывод у них следует такой: «Если Бог не благ или не всемогущ, то значит, Он уже и не Бог или, прямо говоря, Бога нет».

Такие сомнения и такой атеизм присущи иногда очень серьезным, честным людям, например, французскому писателю Камю. Но и некоторые очень значительные, верующие люди, как Достоевский, прежде чем окончательно поверить, проходят через подобные сомнения. Сомнения эти основаны или на незнании основных Истин христианской веры, или на неумении, а чаще всего — на нежелании принять Истину.

Отцы Церкви и многие христианские писатели с давних пор и до нашего времени развеивали эти сомнения исчерпывающим ответом. Ответ этот прост, но мало понять его и запомнить, надо уметь его пережить, так как высшие истины открываются не только уму, но и сердцу человека, вернее, всему человеку.

Церковь учит, что Бог — всеблаг, Бог — всемогущ, но всемогущество Его есть всемогущество любви, так как Бог есть Любовь.

---

\* Из труда архим. Александра (Семенова-Тян-Шанского) «Пути Христовы». — Париж. 1969. — С. 287—289.

Поэтому Бог зла не сотворил и, можно сказать, даже не мог сотворить.

Зло же, по учению Церкви, появилось только оттого, что Бог создал Свои высшие создания — человека и ангелов — по Своему Образу и подобию, т. е. вполне свободными существами, которые могут пойти и не по указанному Богом пути.

Бог есть прежде всего Любовь, и человек уподобляется Богу, т. е. становится все более похожим на Него, когда любит, когда возрастает в любви. Но можно ли любить не свободно, по необходимости или по принуждению? Конечно, нет. Любить можно только свободно, вследствие чего надлежит сказать, что любовь и есть настоящее осуществление, выявление, или реализация свободы. Вот поэтому Бог и создал ангелов и людей свободными. Он сотворил их для Любви, для того, чтобы они могли причаститься тому блаженству взаимной любви, в котором пребывает Он Сам, Бог, Троичный в Лицах.

Однако свобода включает и риск неправильного выбора, риск уклонения от верного пути, и, к несчастью, этот неправильный выбор совершился у некоторых ангелов и прародителей человеческого рода, откуда и возникло зло.

Почему произошел этот неверный выбор — объяснить нельзя. Всякое творение исполнено глубокого смысла, как сотворенное всемудрым Богом, и оно, как имеющее смысл, объяснимо. Но зло Богом не сотворено, и поэтому оно само по себе является бессмыслицей, которая необъяснима. Святые отцы учат, что зло, как не сотворенное Богом, по-настоящему не существует.

Это призрак, изъян, болезнь, отрицательная величина, минус, но минус, который все же может обладать силой. Сила же эта, как сила паразита (а зло и есть паразит), живет только силою того организма, которым питается. Сила зла только в согласии с ним созданного Богом существа. На земле же зло может быть лишь постольку, поскольку воля людей склоняется ко злу, а она и будет склоняться ко злу, пока человек добровольно не вернется к единственно верному пути свободного, любовного исполнения всеблагой воли Божией.

Бог, конечно, предвидел, что ангел и человек могут сделать неправильный выбор; более того, Он знал, что неправильный выбор совершится, и Он предвечно «принял меры» к исправлению страшной ошибки человека. По безмерной любви Своей на все ошибки человека, на все зло человеческое и на все страдания людей Бог отвечает Самопожертвованием. Он берет все ошибки, все зло и все страдания на Себя, как будто бы Он — неповинный ни в каком зле есть виновник зла.

Человек уклоняется от любви, сходит с пути любви, но Бог всегда останется Любовью и только Любовью. Жертва Господа имеет тот смысл, что она дает людям

возможность опять свободно выбрать правильный путь. Бог не хочет, да и не может спасти людей насильно. Он всегда только призывает, но во Христе Иисусе Бог призывает к Себе людей совершенно по-новому.

Теперь нам (христианам) открыта полнота божественной любви, завеса спала и в жертвоприношении Господа-божественная любовь обнажилась до конца, а в Светлом Его Воскресении открылась и всепобеждающая сила этой любви. Нам остается только вкусить эту божественную любовь и ей причаститься: «вкусите и видите, яко благ Господь».

Вот так учит Церковь о спасении ото зла, и вот как говорит об этом один из последних праведников русской земли Иоанн Кронштадтский: «Винят Творца... Зачем Бог... не сотворил нас так, чтобы мы не могли падать и делать зло? Не тем ли больше Его надо признать благим, что Он дал нам этот дар (свободы), не поколебавшись неблагодарностью? И не доказал ли Он самим делом безмерной любви Своей в даровании нам свободы, когда по падении нашем... Он послал в мир Сына Своего Единородного и отдал Его на страдание и смерть за нас?»

Зло, разумеется, не имеет положительного основания и оправдания, и его могло бы не быть и не должно быть, но, поскольку оно есть, Бог и его хочет всегда обратить на благо и с этой целью временно попускает его (с целью педагогической). Об этом у отца Иоанна мы находим строки: «Не испытаешь на себе действий злых... духа... зла... и не узнаешь и не почтишь как должно благодеяний, даруемых тебе Духом благим, не узнаешь духа убивающего, не узнаешь (иногда) и Духа животворящего...»





## IV. ОТ ГРЕХА К БЛАГОДАТИ

### 1. ОБЕТОВАНИЯ И ПРОРОЧЕСТВА О СПАСИТЕЛЕ

**П**осле грехопадения первых людей Бог не оставлял человечество без Своей благодатной помощи, поддерживая и укрепляя тех, кто устремлялся к Нему сквозь мрак язычества и развращенности, и подготавливая условия для пришествия в мир Спасителя. Помощь Божия выражалась прежде всего в преподании Откровения и в благодатном воздействии на возвещавших это Откровение людей — праведников и пророков, а через них и на их слушателей. «Бог многократно и многообразно» говорил «издревле отцам в пророках...» (Евр. 1, 1). Апостол Петр свидетельствует, что «никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым» (2 Петр. 1, 21).

Наиболее систематизированным Откровением, представлявшим собой довольно обширный и сложный кодекс предписаний и заповедей, явился закон, данный Богом через пророка Моисея избранному израильскому народу.

Этот закон изложен в Пятикнижии (Торе), т. е. в первых пяти книгах Библии, известных под традиционным именованием — Моисеевы. Увещания, призывы и пророчества ветхозаветных посланников Божиих хотя и принадлежат деятелям различных исторических периодов, отстоящих один от другого иногда на целые столетия, хотя и произносились по самым многообразным причинам и поводам, при самых различных обстоятельствах, почти все они, однако, объединены своей устремленностью к грядущему Царству Божию, предстоящему открыться с пришествием Христа (Мессии, Помазанника), Который откроет новую эру взаимоотношений человека с Богом. Пришествие Примирителя народов предсказывал уже умирающий Иаков (см. Быт.

49, 10); язычник Валаам под воздействием охватившего его божественного вдохновения говорил о восхождении звезды от Израиля, Которую он уже видел, хотя ее еще не было, видел, но издалека (см. Числ. 24, 17); пророки Давид и Исаяя предсказывали страдание грядущего Спасителя с такой убедительностью и такими подробностями, как будто стояли у голгофского креста (см. Пс. 2, 16, 34, 109, 117 и др.; Ис. 53); пророки Иеремия и Иезекииль говорили об имеющем наступить времени спасения, когда Господь напишет закон Свой на сердцах людей Своих, простит их беззакония и грехов их не вспомнит более (см. Иер. 31, 33—34).

На пророческое значение Ветхого Завета как воспитателя, подготовлявшего народ израильский к пришествию Христа, указывал Он Сам, когда говорил: «Исследуйте Писания... они свидетельствуют о Мне» (Ин. 5, 39), а Апостол Павел, указывая на содержащуюся в ветхозаветном законе подготовку к пришествию Христа, писал: «Закон был для нас детоводителем ко Христу» (Гал. 3, 24).

Само избрание израильского народа Богом (см. Втор. 6—7; Пс. 32, 12; Ис. 44,1), сохранение в нем веры в Единого истинного Бога, несмотря на постоянную подверженность его развращающим влияниям со стороны окружавшего его моря язычества с присущим ему идолопоклонством и нравственным распутством, имело явный промыслительный характер и может даже рассматриваться как чудесное историческое явление. В самом деле, трудно представить себе рождение, воспитание и деятельность Христа Спасителя, основание Им Своей Церкви иначе, как в народе, исповедующем монотеизм, т. е. веру в Единого Бога Творца. Весь мир утопал в язычестве, но маленький народ, обитавший в восточном средиземноморье, был единственным, который в условиях тяжелой политической, экономической и идеологической борьбы сохранил веру в Единого Бога, «Сушего» (Яхве), оставался под Его покровительством и осознавал свою принадлежность Богу, свое избранничество. Устремляя взор в глубь веков, убеждаемся, что и вся история избранного народа, переселение Авраама, пребывание его потомков в Египте, освобождение из египетского рабства, завоевание Палестины и, наконец, устойчивое удержание ее как своей родной земли, как своего отечества — все это по Промыслу Божию послужило не только пришествию в мир Богочеловека, но и успешному распространению принесенной Им святой веры сначала в Римской Империи, а потом и по всему миру.

## 2. О ВЕТХОЗАВЕТНОМ БОГОИЗБРАННОМ НАРОДЕ

При чтении Библии нередко возникает вопрос: «Есть ли у Бога избранники?» Св. Апостол Павел сформулировал этот вопрос более конкретно: «Неужели Бог есть Бог иудеев только, а не и язычников?» (Рим. 3, 29).

Для ответа на поставленные вопросы необходимо обратиться к основному библейскому понятию — «З а в е т». Слово «Завет» является ключом ко всей Библии. Не случайно оно внесено и в заглавие Библии: «Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета». С этим понятием связано понятие «избранничество». Поэтому мы обратимся к выяснению понятия «Завет».

Смысл этого выражения означает «оставлять после себя память, знание, сведения». В «Толковом словаре» В. Даля отмечены такие смысловые значения слова «завет»:

«... все, что завещано, свято наказано, заповедано; ... обещание, договор, условие и основанный на нем союз... указы Господни, на которых основан союз с Ним».

Усвоенное Церковью для обозначения содержания всей Библии понятие «Завет» имеет глубокое значение. Библия есть книга Завета, а потому обратимся к свидетельствам Священного Писания:

«И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их. И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими и над зверями, и над птицами небесными, и над всяким скотом, и над всею землею, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле. И сказал Бог: вот Я дал вам всякую траву, сеющую семя, какая есть на всей земле, и всякое дерево, у которого плод древесный, сеющий семя; вам сие будет в пищу; а всем зверям земным и всем птицам небесным, и всякому гаду, пресмыкающемуся по земле, в котором душа живая, дал Я всю зелень травную в пищу. И стало так. И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (Быт. 1, 27—31).

Единый для всех людей вечный Завет (договор, союз) был установлен Господом в раю. Первые люди Адам и Ева были представителями всего творения, всего человечества. И они должны были свято соблюдать этот Завет, чтобы обладать богодарованными благами.

Каковы же условия и цель Завета Божия?

## Условия

### А) Жизнь от Бога и с Богом:

«Создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2, 7).

«Я пришел для того, чтобы имели жизнь и имели с избытком» (Ин. 10, 10).

Б) Творческая целенаправленная деятельность под водительством Божиим:

«...взял Господь Бог человека, которого создал, и поселил его в саду Едемском, чтобы возделывать и хранить его» (Быт. 2, 15).

«Мы для того и трудимся и поношения терпим, что уповаем на Бога живого» (1 Тим. 4, 10).

### В) Любовь к Богу:

«Люби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею, и всеми силами твоими» (Втор. 6, 5).

«Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь» (1 Ин. 4, 8).

## Цель

Вечная жизнь в любви Божией.

«Во свидетели пред вами призываю сегодня небо и землю: жизнь и смерть предложил я тебе, благословение и проклятие. Избери жизнь, дабы жил ты и потомство твое, любил Господа Бога твоего, слушал глас Его и прилепился к Нему; ибо в этом жизнь твоя и долгота дней твоих» (Втор. 30, 19—20).

«Сие же написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его» (Ин. 20, 31).

Основная мысль Священного Писания Ветхого и Нового Завета состоит в том, что все человечество призвано к достижению вечной жизни в любви Божией. Эта цель подчеркивалась всегда и везде, но особенно тогда, когда Господь заключал впоследствии частные заветы с праотцами Ноем и Авраамом, с израильским народом.

Завет, возобновленный Богом с Ноем, объемлет не только все человечество («и семени вашему по вас»), но и все творение в силу тех тесных таинственных уз, которые установлены Творцом между человеком и неразумной природой (см. Рим. 8, 19—22). Завет, положенный между Богом и всем творением, имеет своим основанием общение человека



с Богом. Но первобытный союз богообщения, установленный в раю, был нарушен человеком через грехопадение.

После потопа этот союз восстанавливается. Св. Иоанн Златоуст, объясняя обращение Господа к Ною «се Аз поставляю завет Мой», говорит:

«Премудро сказал: «поставляю», т. е. вот Я возобновляю то, что было совершенно разрушено за грехи людей, и поставляю (восстанавливаю) завет Мой вам и семени вашему по вас. Заметь человеколюбие Господа: простираю, говорит, завет не до вас только, но объявляю, что он будет ненарушим и с вашими потомками» (Твор. св: Иоанна Златоуста, Т. IV, Кн. I. — СПб, 1898. С. 287).

Условием этого восстановленного завета со стороны Бога полагается обещание не наказывать более человечество и землю потопом (см. Быт. 6, 18; 9, 8—17); со стороны человека требовалась твердая вера в непреложность этого завета и соединенных с ним благ.

Одним из наиболее важных библейских повествований является повествование о Завете Бога с Авраамом.

С Авраама начинается в Библии тот исторический период, который имеет название — патриархальный. Он обнимает историю трех патриархов — Авраама, Исаака и Иакова — до переселения евреев в Египет.

Оценка этого периода в плане понимания «избранничества» имеет принципиально важное значение. Обратимся к словам Священного Писания:

«И сказал Господь Аврааму: пойди из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего (и иди) в землю, которую Я укажу тебе. И Я произведу от тебя великий народ, и благословлю тебя, и возвеличу имя твое; и будешь ты в благословение. Я благословлю благословляющих тебя, и злословящих тебя прокляну; и благословятся в тебе все племена земные» (Быт. 12, 1—3).

Что здесь главное, вечное, неизменное, а что второстепенное, временное, изменяемое, с точки зрения вечности и Завета?

1) Стих 1: Кочевник-пастух получает повеление оставить родные места и идти в неведомую землю, которую Господь впоследствии обещает отдать потомству его в собственность, — признак **изменяемый**.

2) Стих 2: Одинокого и бездетного старика Господь обещает сделать родоначальником великого и многочисленного народа, которого впереди ожидает знаменитая историческая будущность, — признак **временный**.

3) Стих 3, часть 1: Аврааму, пришельцу и страннику в чужой земле, где нравы и обычаи не на высоте, Господь обещает Свое личное и непосредственное покровительство и всемогущую защиту от всякого врага и недоброжелателя:

враги Аврааму — враги Божии и друзья Аврааму — други Божии — признак существенный, но не главный.

4) Стих 3, часть 2: Благополучие во всех делах его; счастье и богатство будут сопутствовать Аврааму всегда, потому что постоянно будет сопутствовать ему благословение Божие, — признак **временный**.

5) Стих 3, часть 3: В обетовании Божиим Аврааму: «благословятся о тебе вся племена земная» заключаются и причина, и цель призвания этого патриарха в особую землю и к особому завету с Богом.

Св. Апостол Павел помогает нам узнать точное значение этого завета:

«Писание, провидя, что Бог верою оправдает язычников, предвозвестило Аврааму: «в тебе благословятся все народы». Итак, верующие благословляются с верным Авраамом» (Гал. 3, 8, 9).

Это основной признак заключенного Богом с Авраамом Завета. Не сам по себе Авраам с его потомством являются причиной и источником благословения Божия для всех людей, а его вера в Божественный промысл о мире и обо всем человечестве. Авраам вступает в Завет с Богом и как представитель своего будущего плотского потомства, и как представитель веры в тайну Божественного обетования.

Первые четыре признака носят характер временный, бытовой, материальный, земной. Взятые отдельно, сами по себе они не содержат духовного, вечного. И только пятое, последнее, обетование наполняет их глубоким смыслом. В словах «И благословятся в тебе все племена земные» меньше всего сказано о личных и временных выгодах самого Авраама. Зато здесь отчетливо выражена мысль о том, что забота Божия обнимает все человечество и вместе с благословением низводит на всех людей блага небесные. Это и является целью призвания Авраама. Это обетование, этот завет Сам Господь неоднократно разъяснял Аврааму и его потомкам. Земные, временного характера обетования повторялись Богом Аврааму, Исааку и Иакову в разнообразных выражениях: но это обетование всегда повторяется в одних и тех же словах, без изменения и прибавления, как неизменный догмат, как очевидная истина, как вершина всех желаний. На эту истину обращается все внимание патриархов, она составляет сущность тех особых отношений, которые характеризуют период патриархальный. Обратимся снова к тексту Священного Писания:

«От Авраама точно произойдет народ великий и сильный, и благословятся в нем все народы земли» (Быт. 18, 18).

«Я благословляя благословлю тебя и умножая умножу семя твое, как звезды небесные и как песок на берегу

моря; и овладеет семя твое городами врагов своих; и благословятся в семени твоём все народы земли за то, что ты послушался гласа Моего». (Быт. 22, 17—18).

Господь явился Исааку и сказал: «Умножу потомство твое, как звезды небесные, и дам потомству твоему все земли сии; благословятся в семени твоём все народы земные» (Быт. 26, 4).

Иаков видит: «Вот лестница стоит на земле, а верх ее касается неба; и вот Ангелы Божии восходят и нисходят по ней. И вот, Господь стоит на ней и говорит: Я Господь, Бог Авраама, отца твоего, и Бог Исаака; (не бойся). Землю, на которой ты лежишь, Я дам тебе и потомству твоему. И будет потомство твое, как песок земной; и распространись к морю, и к востоку, и к северу, и к полудню; и благословятся в тебе и в семени твоём все племена земные» (Быт. 28, 12—14).

Чтобы Авраам не посчитал себя источником благословения Божия для всего мира, Господь сначала говорит ему: благословятся «в тебе» все племена земные; затем говорит: благословятся они «в семени твоём». А чтобы Исаак не посчитал себя этим семенем, ему сказано: «в семени твоём» благословятся народы. Иакову также сказано: «Благословятся в тебе и в семени твоём все племена земные».

Эта весть (Первоевангелие) об Избавителе, Искупителе, Спасителе была той идеей, которая пронизывала жизнь людей в древнее время. Под Ним понималась и ожидалась всегда одна личность, один Человек, а не целое потомство или поколение. Для Авраама, Исаака и Иакова величайшим утешением было то, что это семя благословения произойдет из их рода. Авраам с будущим потомством своим призывается Богом послужить великому таинству воплощения Сына Божия от семени жены и таинству совершения Им спасения мира. Здесь важно заметить, что Авраам со своим потомством избран Господом из многочисленных народов ветхозаветного человечества, как их общий представитель. Авраам избран потому, что он способен был слушать голос Божий и подчинять Ему свою жизнь. В противоположность Адаму, который «убоялся Бога», и Каину, который отверг зов Божий, Аврааму предстояло ответить верой и любовью на голос Божий.

Авраам, а вместе с ним и «чада Авраама» призваны для того, чтобы внимать голосу Божию, принимать откровения от Бога, ходить во всех путях Его, хранить заповеди, исполнять Его волю.

Господь не выделяет Себе из всего остального рода человеческого один народ, а создает условия для возрастания нового народа через благословение одной благочестивой четы — Авраама и Сарры. Об отделении, выделении или

избрании особенного народа Божия нельзя говорить потому, что еврейского народа или даже племени не существовало в то время, когда совершилось призвание Авраама.

Господь есть Отец всех людей, Он посылает свет, теплоту и дожди как на добрых, так и на злых, любит всех людей и всем желает спастись и в разум истины прийти.

Господь способствовал созданию нового народа посредством особых промыслительных действий для выполнения особой высокой задачи — послужить благословением для всех народов через обетованное прародителям «семя жены».

«Целью ветхозаветного домостроительства Божия было не слить избранный народ Божий с другими народами, но совершенно наоборот — обособить» (Еп. Н и к а н о р. Поучение в четверток шестой недели Великого поста.— Правосл. Обзор. 1894, Т. II.— май. С. 11).

Господь по Своему усмотрению призывает одного Авраама и заключает с ним особый завет. И этим особым частным заветом Своим Господь не разрушает общего Завета Своего с Адамом и всем человечеством. Напротив, завет Господа с Авраамом стоит в подчиненном и служебном отношении к Завету Бога с Адамом, как средство к его осуществлению. Не отверг Господь все остальные народы земли, призвав Авраама, но как раз этим и показал Свое попечение о подготовке средств для ниспослания небесного благословения на всех. Господь приближает к Себе Авраама, снисходя к нему до положения союзника по обоюдному завету и клятве, чтобы в потомстве этого избранника воспитать и приготовить достойных служителей тайны спасения, обещанного всем народам земли без исключения. Не ради Авраама был заключен завет с ним, а для спасения всего человеческого рода. Завет Бога с Авраамом — это еще одно напоминание о том, что Бог не оставил мира, но что Он промышляет обо всем творении.

Такое подчиненное и служебное положение частного завета с Авраамом по отношению к общему Завету с Адамом выясняется из обстоятельств жизни этого праотца. Сам Авраам факт своего призвания, а также историю разных богоявлений и бесед с ним Бога не рассматривал как свое исключительное преимущество перед другими людьми. В течение всей своей жизни он никогда и ни к кому не относился высокомерно потому, что он — избранный, а все остальные — отверженные. То же надо сказать об Исааке, Иакове и их детях.

Когда Авраам, а потом и Ревекка не желают брать жен для сыновей своих из дочерей ханаанских, а берут из дочерей халдейского рода (см. Быт. 24, 3—4; 26, 27;

35, 46; 28, 8; ср. 24, 5—8), они оберегают и религиозную, и нравственную чистоту жизни своих домов. Семейные обычаи ханаанок не похожи были на обычаи халдеев, из страны которых пришел Авраам, и поведение дочерей ханаанских было в нравственном отношении ниже поведения дочерей халдейских.

Союзы военно-оборонительные (см. Быт. 14, 24), союзы родовой дружбы, скрепляемые религиозными обычаями взаимной клятвы во имя Божие (см. Быт. 20, 15; 26, 26—31), союзы семейные или брачные заключались беспрепятственно между «обрезанными» и «необрезанными», и в религиозном отношении ни одной из сторон не ставилось никаких препятствий. Сам Авраам женится на Хеттуре и берет ее не из Месопотамии. Все дети Иакова не идут жениться за Евфрат и находятся в тесной дружбе с домами и племенами ханаанскими (см. Быт 38, 12, 20). Потомство Авраама в земле ханаанской ведет себя так, как будто между ними и другими народами нет никакого различия в религиозном отношении. Да, их разделяет завет и обетование Божие. Но это не является причиной вражды, они живут и ведут себя как верящие Богу.

В XIV главе Книги Бытия рассказывается об освобождении пленного Лота Авраамом. После этого при встрече с Авраамом Мелхиседек дарами хлеба почтил в Аврааме победителя врагов его, а Авраам жертвой десятины и принятием благословения почтил в Мелхиседеке священника Бога Вышняго. В религиозном отношении Авраам несмотря на то, что был в своем роде на самом высоком положении приносителя законной жертвы Богу Вышнему, стал в подчиненное положение по отношению к Мелхиседеку. Понятно, что право благословения от имени Бога Вышняго и право на десятину принадлежало Мелхиседеку, а не Аврааму. Апостол Павел в своем послании к Евреям (VII гл.) указывает на то, что Мелхиседек был выше Авраама, что священство первого выше священства левитского, происходившего от Авраама, как священство вечное выше священства временного. Поэтому Иисус Христос — Первосвященник по чину Мелхиседекову, а не по чину левитскому или Ааронову, что священство левитское в лице Авраама почтило десятиной священство Мелхиседеково. Из этих двух людей Божиих один — представитель общего, вечного и неизменного Завета Бога со всем человечеством, другой — представитель частного, временного и преходящего завета только с одним потомством его. Священство Мелхиседека есть священство во имя вечного завета Бога с человеком, а Авраам, как и Аарон, первосвященник из рода его, есть служитель завета временного. Равным образом Иисус Христос — Служитель Завета вечного, первобыт-

ного Завета Бога с Адамом, а не временного, который установлен был между Богом и семенем Авраамовым.

«Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1 Кор. 15, 22).

«Первый человек Адам стал душою живущею; а последний Адам есть дух животворящий» (1 Кор. 15, 45).

### 3. КТО ДЕТИ АВРААМА?

Встает один важный вопрос: кто является «чадом Авраама» и вступает в Завет Божий?

Ответ на этот вопрос дает св. Апостол Павел в послании к Римлянам. Он раскрывает всю широту и глубину воли Божией в наречении семени Аврааму именно в одном Исааке и потом в одном Иакове из двух сыновей Исаака, Св. Апостол Павел говорит, что не все те, кто родился в племени Авраама, являются его чадами, то есть не все плотские дети его являются обязательно детьми Божиими, но только те, кто верит в обетование Божие, кто рожден по вере в это обетование, кто призван к участию в завете Бога с Авраамом и наследию обетований Божиих.

«Не все те израильтяне, которые от Израиля; и не все дети Авраама, которые от семени его. Но сказано: в Исааке наречется тебе семя. То есть не плотские дети суть дети Божии, но дети обетования признаются за семя» (Рим. 9, 6—8).

Из этого понятно, что вера в Первоевангелие, в первый, вечный Завет, есть единственный признак, по которому определяются «чада Авраама». Только эта вера может открывать путь к участию в обетованиях Завета Божия с Авраамом и для тех, которые не являются детьми Авраама по плоти. В то же время, неверие в Первоевангелие может загородить путь к участию в завете с Авраамом и для тех, кто является по рождению потомком Авраама.

«Познайте же, что верующие суть сыны Авраама» (Гал. 3, 7).

Завет Бога с Авраамом и связанные с ним обетования составляли наследственную принадлежность только тех людей, которые руководствовались в своей жизни верой в пришествие Спасителя, Избавителя. Эта вера подвергалась испытанию, а точнее сказать, те, кто призван был хранить эту веру, воспитывались Господом в духе Завета Божия. Под таким воспитующим водительством Божиим находились ветхозаветные патриархи. Под воздействием непосредственных богоявлений Авраам проявил безграничную преданность воле Божией и обетованиям Завета, Исаак обнаружил глубочайшее и невозмутимое

упование на благое и премудрое водительство и на всемогущее покровительство Божие, в Иакове возросло мужественное терпение в несчастьях и скорбях, которые он переносил с безграничной любовью к Богу.

В последующих поколениях имена этих патриархов произносились как имена предстателей высоких добродетелей, как имена, с которыми Господь навсегда соединил Свое великое имя, как «Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова» (Исх. 3, 15). Для этих патриархов, странствовавших в земле Ханаанской, не было интересов выше и драгоценнее тех обетований, какие соединены были с их призванием; в ожидании обетованных благ были все их надежды, все их величие, вся их будущность.

За воспитанием трех праотцев следует период воспитания их потомков в народ Божий. Начало этому периоду следует полагать в Египте, а продолжение — в сорокалетнем странствовании по Синайской пустыне.

Из Египта Господь освободил израильский народ «рукою крепкою и мышцею высокою» (Пс. 135, 12), для того чтобы воспитать его в истинах Богооткровения. Освободившись от состояния безысходного рабства, израильтяне стали рабами Богу. «Они — Мои рабы, которых Я вывел из земли Египетской» (Лев. 25, 42).

Однако Господь не хочет владеть Своим народом без свободного согласия на то самого народа. При Синае Он призывает его к заключению взаимного завета.

«В третий месяц по исходе сынов Израиля из земли Египетской, в самый день новолуния, пришли они в пустыню Синайскую. И двинулись они из Рефидима, и пришли в пустыню Синайскую, и расположились там станом в пустыне; и расположился там Израиль станом против горы. Моисей взшел к Богу (на гору), и воззвал к нему Господь с горы, говоря: так скажи дому Иаковлеву и возвести сынам Израилевым: вы видели, что Я сделал Египтянам, и как Я носил вас (как бы) на орлиных крыльях, и принес вас к Себе.

Итак, если вы будете слушаться гласа Моего и соблюдать завет Мой, то будете Моим уделом из всех народов; ибо Моя вся земля, а вы будете у Меня царством священников и народом святым. Вот слова, которые ты скажешь сынам Израилевым. И пришел Моисей и созвал старейшин народа и предложил им все сии слова, которые заповедал ему Господь. И весь народ отвечал единогласно, говоря: все, что сказал Господь, исполним (и будем послушны). И донес Моисей слова народа Господу. И сказал Господь Моисею: вот, Я приду к тебе в густом облаке, дабы слышал народ, как Я

буду говорить с тобою, и поверил тебе навсегда. И Моисей объявил слова народа Господу» (Исх. 19, 1—9).

В Синайском завете уже целый народ становится в особые ближайшие отношения с Богом. Сам Бог становится его воспитателем. С этого времени история израильского народа становится историей богоправления, в которой для разума людей открыта истина, а для воли указаны правила деятельности, законы.

Освободив еврейский народ из рабства египетского и торжественно возобновив с ним завет, поставленный еще с праотцем Авраамом для соблюдения в потомстве его истинной веры и откровений о Мессии, Господь Бог в то же время и с той же целью благоволил предложить им: хотят ли они иметь Его Царем своим и исполнять законы, которые Он дает им? Хочет ли народ взять на себя добровольное великое дело хранения правды Божией? Народ согласился. Этим он взял на себя ответственность за судьбы всего человечества, которые теперь он уже не имеет права предать.

Как видим, Бог не насилует свободы воли... И здесь в призвании Он ждет волеизъявления человека, его ответа; Господь призывает, а человек или целый народ сам определяет свое избрание. Но, избрав путь своего служения, необходимо быть последовательным и ответственным до конца. Часовой на посту одинаково ответственен, независимо от того, доброволец он или нет, он несет ответственность за других. Поэтому в дальнейшем Господь тяжело взыскивает с евреев за отступничество. Это был уже не только их частный грех, а предательское преступление против всего человеческого рода.

Поскольку евреи добровольно приняли предложение Бога и согласились хранить правду Божию, то вследствие этого они стали народом избранным от лица всех народов, языком святым, царством священников, а Бог стал в собственном смысле Царем этого народа (см. Исх. 19, 6—8; Втор. 7, 6).

Господь Сам Себя называет Богом Авраама, Исаака и Иакова, Богом еврейского народа: «Я Господь, Бог ваш, Который вывел вас из земли Египетской, чтобы дать вам землю Ханаанскую, чтобы быть вашим Богом» (Лев. 25, 38).

«И сказал Господь Моисею: завтра встань рано и явись пред лице фараона, и скажи ему: так говорит Господь, Бог евреев...» (Исх. 9, 13).

Здесь важно иметь в виду, что речь идет не об усвоении Бога еврейским народом, а еврейского народа Богом. «Будьте предо Мною святы, ибо Я свят Господь (Бог ваш), и Я отделил вас от народов, чтобы вы были Мои» (Лев. 20, 26).

Акцент делается на особый вид отношений между Богом



и призванным народом. Для этих отношений характерно правильное соотношение человеческой свободы и Божественной воли. Причем призвание еврейского народа не унижает и тем более не отвергает остальные народы. Устанавливая завет с еврейским народом, Господь не оставляет попечение о других народах. Весь остальной мир жил обыкновенной своей жизнью и имел свои пути познания путей Божиих. Еврейский народ призван Господом из среды прочих народов как их представитель, но он не выделен из среды отверженной. Преимущество признанного народа состоит не в том, что он занял исключительное положение у Бога, а в том, что он явился важнейшим звеном в служении всего мира целям божественного домостроительства.

«Итак, какое преимущество быть иудеем или какая польза от обрезания? Великое преимущество во всех отношениях, а наипаче в том, что им вверено слово Божие» (Рим. 3, 1—2).

Еврейский народ был призван для особых целей — слушать глас Божий, то есть принимать непосредственные откровения от Бога, ходить во всех путях Его, хранить заповеди, оправдания и судьбы Его, какие Он будет открывать всему миру. При этом надо учесть, что Господь не отказался от общих Своих прав владычества и промышленности над остальными народами.

«Мною клянусь: из уст Моих исходит правда, слово неизменное, что предо Мною преклонится всякое колено, Мною будет клясться всякий язык. Только у Господа, будут говорить о Мне, правда и сила; к Нему придут и устыдятся все, враждовавшие против Него» (Ис. 45, 23—24).

«Ибо от востока солнца до запада велико будет имя Мое между народами, и на всяком месте будут приносить фимиами имени Моему, чистую жертву; велико будет имя Мое между народами, говорит Господь Саваоф» (Мал. 1, 11).

Не случайно при заключении завета с еврейским народом Господь подчеркивает «Моя вся земля» (Исх. 19, 5).

Мелхиседек, царь Салима, праведный Иов являются живыми и яркими свидетелями Божественного попечения обо всем роде человеческом. Они не были евреями, но были исполнены благодатной силы и духовной жизни. Пророк Моисей в земле мадиамской встречает доброго и благочестивого человека, которого он называет священником. Это Иофор, на дочери которого и женился Моисей. Пророк Валаам также представляет другие народы, но о нем известно было, что благословляемые им будут благословенны у Бога и проклинаемые им будут прокляты Богом (см. Числ. 22—24).

Господь не только Бог еврейского народа по особым воспитательным целям, Он — Бог всех племен и народов не только в общем значении божественной власти Своей

над ними, но и в деле приготовления их к искуплению в Иисусе Христе:

«Неужели Бог есть Бог иудеев только, а не и язычников? Конечно, и язычников, потому что один Бог, Который оправдает обрезанных по вере и необрезанных через веру» (Рим. 3, 29—30).

#### 4. ДЕСЯТЬ ЗАПОВЕДЕЙ БОЖИИХ

История человечества в целом и история еврейского народа со времени появления среди него Моисея как посланника Божия, вплоть до Рождества Христова, — вся эта история есть непрерывная цепь величайших чудес и знамений, богоявлений и богооткровений, пророков и других посланников Божиих, действовавших именем и силой Господа. Одним из важнейших средств воспитания людей был нравственный закон, данный Господом через Моисея и изложенный кратко в десятиисловии:

1. Я Господь, Бог твой; чтобы не было у тебя других богов, кроме Меня.

2. Не делай себе идола и никакого изображения того, что на небе вверху, что на земле внизу, что в водах под землею, не кланяйся и не служи им.

3. Не произноси имени Господа Бога твоего напрасно.

4. Помни день субботний, чтобы проводить его свято. Шесть дней работай и совершай в них все дела твои; а день седьмой — день покоя (суббота) да будет посвящен Господу Богу твоему.

5. Почитай отца своего и мать свою, чтобы тебе хорошо было и чтобы ты долго жил на земле.

6. Не убивай.

7. Не прелюбодействуй.

8. Не воруй.

9. Не произноси на другого ложного свидетельства.

10. Не желай жены ближнего твоего; не желай дома ближнего твоего, ни поля его, ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, ни какого скота его и вообще ничего, что принадлежит ближнему твоему (Исх. 20, 2—17).

Десять заповедей Моисея определяют обязанности человека к Богу и ближнему.

Обязанности человека к Богу изложены в первых четырех заповедях: почитать единого Бога; не обоготворять каких-либо чувственных изображений, не унижать святого имени Божия, одну часть земной жизни употреблять на свои земные дела, а другую посвящать заботам о вечном спасении.

В остальных шести заповедях изложены обязанности человека к своему ближнему: почитать родителей, считать священным здоровье и жизнь любого человека, уважать святость супружеского союза, не посягать на собственность ближнего, говорить всегда истину.

По своему происхождению Моисеево законодательство принадлежит к чрезвычайным явлениям в истории: в своих главных началах оно дано Богом в один из величайших моментов в истории, когда Господь открывал Себя в непосредственном общении с человечеством через особо избранных для этого людей. Моисей не был виновником всех тех законов, которые были даны призванному народу. Об этом он сам свидетельствует, говоря: «Вот я научил вас постановлениям и законам, как повелел мне Господь, **Бог мой**, дабы вы так поступали в той земле, в которую вы вступаете...» (Втор. 4, 5).

Законодательство Моисея появилось тогда, когда человечеству грозила крайняя степень развращения и попрания человеческого достоинства, как это и было отчасти у древних народов: при глубоком извращении религиозных, нравственных и общественных понятий сами законы подчас способствовали дальнейшему развращению, увеличению несправедливости, служа средством угнетения друг друга.

Человечеству грозило нравственное разложение и, как результат, всеобщая гибель. Для сдерживания зла и предотвращения нравственного развращения Господь избирал сначала отдельных людей, затем семьи, племена, народы, которые получали от Него истинные понятия и Божественное содействие в борьбе против всеобщего господства зла. Многократно Господь напоминал и восстанавливал Свой Завет — с Адамом, Ноем, Авраамом, Моисеем, пророками Израильскими. Наиболее полное освящение и закрепление этот Завет имел в момент получения Моисеем законодательства. Здесь произошло торжественное призвание целого народа быть носителем великих истин всемирно-исторического развития. «Вы будете, — говорил тогда Господь, — Моим уделом из всех народов; вы будете у Меня царством священников и народом святым» (Исх. 19, 5—6).

Этот народ должен был вопреки господствовавшему греху хранить в себе семена здорового праведного развития, возвращать их и по возможности распространять в окружающем мире. «Я, Господь, призвал Тебя в правду и буду держать Тебя за руку и хранить Тебя, и поставлю Тебя в завет для народа, во свет для язычников» (Ис. 42, 6).

Поэтому в нем прежде всего должно было находить призвание и осуществление все святое, справедливое, человеческое. Вопреки грубым принципам языческого мира, состоявшим

в преобладании физических сил над духовными, здесь должно было получить преобладание духовное начало, безграничный эгоизм должен был получить ограничение в смысле признания им равноправности другого лица. Несправедливость должна была уступить место высшему закону Божественной правды — отсюда и весь строй общественной и частной жизни должен был получить такое направление, в котором лучше всего могли быть выражены являющиеся его основой начала. Борьба за господство таких начал и представляет историю призванного народа. Но эти начала созданы не им самим, они даны ему в Синайском законодательстве, а законодательство по самой идее есть выражение свободного союза между Богом и народом, заключенного как бы между самостоятельными равноправными сторонами на условиях, свободно принимаемых народом. Свое назначение призванный народ мог исполнить только принятием и исполнением закона, договора, воплощением его добрых начал в своей жизни.

В соответствии с высокой целью Завета Божия и Синайское законодательство как главное средство этого Завета носит на себе ту степень высокого совершенства, которая вообще отличает дела Божии от дел человеческих. Заповеди Моисея характеризуются высоким нравственным достоинством, святостью и чистотой. Внешнее благосостояние призванного народа не было исключительной целью этих законов, а подчинялось другой высшей цели. Законы Моисеевы направлены были главным образом на то, чтобы воспитать евреев в народ священный, как семья святое, для освящения всего человечества (см. Лев. 20, 26). В заповедях Моисея каждому человеку легко увидеть и почувствовать то, что для него является родным и как бы уже знакомым. Почему так? Потому что десять заповедей — это не что иное, как определенное и объективное изложение норм совести человеческой, данной Господом человеку при его создании.

Святость не дана раз и навсегда, она задана, ее надо получить. Так же, как урожай на поле получить, но прежде, чем получить, надо приложить немало усилий по его выращиванию.

Весь смысл Моисеева закона состоял в воспитательном его значении. Во время получения Моисеем закона и заключения Богом завета с отдельным народом человечество находилось в состоянии поисков таких путей общественной жизни, которые обеспечили бы ему благополучное бытие и здоровое развитие.

Господь в Синайском законодательстве указывает, что этот путь возможен при условии, если взаимоотношения человека с Богом будут носить такой характер: Бог есть Отец, а человек есть сын. «Знай в сердце твоём, что Господь

Бог твой учит тебя, как человек учит сына своего» (Втор. 8, 5).

Эти отношения требовали от человека веры и послушания.

Библейская история после Синайского законодательства свидетельствует о процессе воспитания целого народа в духе веры и послушания. Конкретным предметом веры был Мессия, Избавитель, Спаситель, а средством воспитания — Закон.

Для духовного руководства Господь дает еврейскому народу истину, что Господь есть Воспитатель народа; а для ума и воли — закон как средство воспитания. Отделять одно от другого нельзя. Вот почему пророки так много и так часто вразумляли израильтян, что одно внешнее обрядовое служение Богу без внутреннего, без понимания сути, недостойно ни человека, ни Бога. Такое состояние противоречит понятию «Завет Божий». «К чему Мне множество жертв ваших? — говорит Господь» (Ис. 1, 11) «...Этот народ приближается ко Мне устами своими и языком своим чтит Меня, сердце же его далеко отстоит от Меня» (Ис. 29, 13).

Причина обличений и предостережений пророков заключалась в том, что призванный народ постоянно вносил разлад между верой и законом, смешивал истину с ложью. Еврейский народ в результате постоянного уклонения от воспитательского воздействия Божия свyksя с мыслью, что он является не призванным из числа равных ему других народов, а выделенным, как лучший из всех. Этот народ усвоил себе психологию быть над всеми, а не наравне со всеми, основываясь на том, что у Бога он якобы занимает особое положение как народ избранный. Свою историю и свои духовные запросы он рассматривал не через истинное понятие общего Завета, заключенного с Адамом до грехопадения (а через Адама и Ноя со всем человечеством), а только через узконациональное понятие частного завета с Авраамом и Моисеем. Этот частный завет с Авраамом, Моисеем и израильским народом был действительно исключительным по своему характеру, но он был временным и носил служебный характер, способствуя приготовлению людей к пришествию Мессии (Избавителя, Освободителя).

## 5. ПРОМЫСЛ БОЖИЙ \*

Промысл Божий — это непрестанное действие всемогущества, премудрости и благодати Божией, которым Бог сохраняет бытие и силы всего сотворенного, направляет их к благим

\* Из труда свящ. Н. Малиновского «Православное догматическое богословие». Ч. 2. — Ставрополь. 1903. — С. 204—247, 275—291. — (Ред. прот. В. Стойкова).

целям, всякому добру вспомоществует, а возникающее через удаление от добра зло пресекает или исправляет и обращает к добрым последствиям.

По образу промысления (провидения) Бога в мире Промысл Божий может быть естественным или сверхъестественным. Первый проявляется там, где предначертания Божии осуществляются по естественным законам, изначально установленным Богом. А сверхъестественный образ промысления действует там, где, по словам церковного песнопения, «побеждаются естества уставы», и Бог являет Свою особую силу, превышающую законы природы, направленную на достижение высших нравственных целей в жизни мира. Такими действиями сверхъестественного промысления о мире являются чудеса, о которых свидетельствуют Священное Писание и история Церкви Христовой.

Слово Божие и примерами, и наставлениями говорит нам о Боге всеведущем и вездесущем и о многообразных путях Божественного промысления о мире и особенно о человеке. Оно и само по себе служит свидетельством Промысла Божия о мире и человеке, ибо оно есть не что иное, как чрезвычайное средство благого Промысла, устрояющего спасение людей.

Промысл Божий простирается на все существующее в мире, на великое и малое, на мир невидимый и видимый, на общие мировые события и на частные проявления бытия и жизни, на весь род человеческий и на каждого человека в отдельности. Особенно выразительными чертами изображается промыслительная любовь Божия к человеку в Нагорной беседе Спасителя (см. Мф. 6, 26--32).

В согласии с Откровением святые отцы Церкви учили, что мир существует только потому, что сохраняется Богом. «Всякое сотворенное естество,— замечает св. Василий Великий,— и видимое и представляемое умом, для поддержания своего имеет нужду в Божием попечении» (О Св. Духе). По словам блаж. Августина, «могущество Творца и сила Всемошного и Вседержащего служат причиною существования всей твари; если бы эта сила перестала когда-нибудь управлять», то все перестало бы существовать. Мир погиб бы, «если бы Бог лишил его Своего промысления» (О кн. Бытия, IV, 12).

Действительности Промысла Божия не противоречат наблюдаемые в мире явления разрушения и смерти, исчезновение видов растений и животных. Сохранение мира в неизменном состоянии не составляет цели промыслительного действия Божия в мире: соблюдение его в бытии есть лишь средство, через которое осуществляется цель, предназначенная миру. Все тварное не может существовать неизменно и вечно, но известное существо или ряд существ продолжает бытие до тех пор, пока того требует общее сообразное законам Божиим устройство мира

и достижение общей цели последнего. Поэтому указанные явления так же мало противоречат истине хранения мира, как и гибель отдельных существ органического царства или смерть человека.

Сомневающиеся в Промысле Божиим или возражающие против него обычно указывают на наблюдаемые в мире недостатки и разнообразные проявления физического и нравственного зла. Однако существование зла в мире вещественном и нестроем в мире нравственном, имея главным своим источником злоупотребление человеком своею свободою, указывает лишь на несовершенство мира. А такое понимание состояния мира после грехопадения естественнее должно вести не к отрицанию Промысла, а к признанию промыслительного воздействия Божия на мир с целью исправления его расстройств и направления всего ко благу. Конечно, Бог властен силою Своего всемогущества уничтожить зло в мире, но это было бы насильем свободы разумно-нравственных существ. Явления физического зла и нравственного расстройства противоречили бы промышленности Божией, если бы совершенно извращали весь порядок мира и цели его, которую определил Творец. Однако устройство мира сохраняется, несмотря на наблюдаемые нарушения и разрушения; равно и в мире нравственном можно наблюдать стремление человека к совершенству, хотя и обнаруживаются отклонения от пути правды и добра. Кроме того, все явления расстройства в природе, а также явления нравственного зла направляются премудростью Божией к благим последствиям. При этом следует учесть, что физические бедствия и случающиеся в нравственном мире потрясения представляют действенное средство нравственного воспитания людей, служа наказанием пороков или испытанием добродетели.

По свидетельству слова Божия, Господу угодно было сделать ангелов орудиями Своего промышленности о мире вообще и о человеке в особенности. Как всемогущий, Он, естественно, не имеет нужды в каких бы то ни было орудиях для премудрых и благих целей Своего Промысла. Но Бог предназначил ангелов быть орудиями промышленности для их усовершенствования и укрепления в добре и для исполнения Своих определений в мире вещественном и нравственном (см. Быт. 19, 13; Ин. 5, 4; Апок. 7, 1 и др.).

Ангелы находятся в особом отношении к роду человеческому. По свидетельству св. Апостола Павла, участие ангелов в жизни людей выражается в том, что они посылаются Богом помогать нашему спасению. Он называет их служебными духами, посылаемыми «на служение для тех, которые имеют наследовать спасение» (Евр. 1, 14).

В соответствии с указаниями Священного Писания Церковь учит, что каждый верующий имеет своего ангела-хранителя.

Цель служения ангелов-хранителей состоит в том, чтобы содействовать возрожденным и очищенным от греха благодатью Св. Духа сохранить себя от порока к пришествию Господа. Сообразно с этой целью они являются верными наставниками в вере и благочестии, хранителями душ и телес наших, предохраняющими и избавляющими от различных опасностей (см. Пс. 90, 10—11), нашими молитвенниками пред Богом (см. Мф. 18, 10; Апок. 8, 3).

Если ангелы содействуют спасению человека, то злые духи, наоборот, могут оказывать пагубное влияние на нравственное состояние людей. Правда, возрожденному св. Крещением не страшны козни диавольские. Принимая Крещение, христианин не только отрекается от сатаны и его дел, но и получает благодатные силы для укрепления в добре. Однако и после этого верующий может подвергаться искушениям лукавого духа. Поэтому слово Божие напоминает уверовавшим о необходимости постоянной бдительности. «Трезвитесь, бодрствуйте, потому что противник ваш диавол ходит, как рыкающий лев, ища кого поглотить» (1 Петр. 5, 8). Христианин всегда должен быть готов во всеоружии вступить в брань с духами злобы (Еф. 6, 11—13).

Священное Писание свидетельствует о том, что диавол во время искушения может принимать различные видимые образы. Еву в раю он искушал в образе змия, Спасителя в пустыне — в другом видимом образе. Искуситель может даже принимать вид «ангела света» (2 Кор. 11, 14). Жития святых подвижников полны примерами видимых явлений злых духов. Но обычно они ведут брань невидимую, воздействуя на человека невидимым образом.

Падшие духи свою злобную деятельность в мире могут проявлять только по попущению Божию (см. Иов. 1, 11; 2, 5; Мф. 8, 31). При этом Бог никогда не попускает непосильных искушений, о чем ясно сказано в Писании: «верен Бог, Который не попустит вам быть искушаемыми сверх сил, но при искушении даст и облегчение, так чтобы вы могли перенести» (1 Кор. 10, 13).

Попуская действия злых духов, Промысл Божий направляет их к благим последствиям. Так, попущение искушений человека от диавола имеет целью нравственную пользу. В некоторых случаях искушения попускаются для того, чтобы человек в борьбе с ними укрепился в добродетели (см. Иак. 1, 12). В других случаях искушения способствуют обнаружению сокровенных свойств и расположений человека, познанию им своих нравственных недостатков. В искушениях человек лучше представляет свои духовные немощи, научается спасительному смирению, получает побуждение к совершенствованию (см. Кор. 12, 7). Во многих случаях искушения предохраняют человека



от нерадения, беспечности и по необходимости заставляют его быть внимательнее к себе и духовно бодрствовать. Вообще вера во всеблагую и премудрый Промысл Божий побуждает утверждаться в мысли, что Бог попускает искушения от злых духов не без благих целей, правда, не всегда человеком понимаемых.

Для благоуспешной борьбы с дьявольскими искушениями верующим даны соответствующие благопотребные средства. К такому прежде всего относится призывание имени Господа нашего Иисуса Христа, сокрушившего силу дьявола. По вере во Христа Его истинные последователи именем Бога изгоняли из бесноватых бесов, по Его заповеди (см. Мк. 16, 19). Святые, обладавшие такой силой, испытав ее действенность, призывали и других пользоваться этим духовным оружием: «Поражай врагов именем Иисусовым, — наставляет преп. Иоанн Лествичник, — потому что ни на небе, ни на земле нет другого столь крепкого оружия» (Лествица 21, 7). И крестное знамение, соединенное с мыслью о победных крестных страданиях Христа, также обладает силою противостоять искушениям. Св. Иоанн Златоуст говорит, что если человек с глубокой верой изобразит крест на лице своем, то «ни один из нечистых духов не сможет приблизиться... видя тот меч, которым он уязвлен, видя то оружие, от которого получил смертельную рану» (на Мф. Беседа 54, 4). Кроме этого, требуется и личный подвиг, который заключается в постоянной бдительности (см. 1 Петр. 5, 8), молитве и посте (см. Мк. 9, 29; Мф. 26, 41) и противостоянии злу в духовной брани, в которой посредством «всеоружия Божия» возможно «угасить все раскаленные стрелы лукавого» (Еф. 6, 16).

С верой в Промысл Божий несовместима вера в судьбу, рок, фатум. Верующий в Бога не может считать, что в мире что-либо происходит по слепой случайности или по фатальной неизбежности. Истинная вера в Бога поражает любое суеверие, в том числе и заблуждения, связанные с признанием судьбы. «Веруй, — говорит св. Иоанн Златоуст, — что есть Бог, Который промышляет обо всем, и ты не будешь верить в судьбу, которая будто бы над всем господствует; веруй, что есть наказание и царство<sup>1</sup>, и ты не будешь верить в судьбу, которая отнимает у нас все, что принадлежит нам, и подчиняет нас необходимости и насилью». Далее св. отец говорит, что человеку не нужно было бы ни сеять, ни сажать, ни заниматься искусствами, ни вообще делать что-либо, если бы все определялось судьбою. Конечно, жизнь ставит множество недоуменных вопросов, которые могут побуждать к признанию судьбы. «Почему, говорят, один страдает от болезни, а другой наслаждается здоровьем, один находится в славе, а другой в презрении? Почему у одного все идет согласно с его желанием, а у

---

<sup>1</sup> Т. е. справедливое воздаяние за порок и добродетель.

другого бесчисленные всюду препятствия?..» Твердая вера в то, что есть Бог Промыслитель, по словам св. отца, дает возможность человеку ясно понять, что благодать и правосудие Божие, попуская неустройство в жизни людей, уготовляют в будущем веке справедливое воздаяние каждому человеку по его заслугам (см. На I Тим. Беседа 1, 3).

С глубиной древности бытует заблуждение, согласно которому жизнь человека и его поступки будто бы находятся в зависимости от звезд (планет), а расположением последних будто бы определяется судьба человека, его счастье или несчастье. Но это заблуждение, которое в разные времена проявлялось с различной интенсивностью в виде разнообразных астрологических изысканий и гаданий так же, как и всевозможные иные гадания, ворожба, вера в приметы и другие суеверия, должно быть чуждо для тех, кто верит в Промысл Божий.

## 6. О БОЖЕСТВЕННОМ ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИИ КО СПАСЕНИЮ

Греху противостоит благодать, т. е. дар спасения во Христе Искупителе и Втором Адаме, предлагаемый нам любовью Божией. Завершая свое учение о первородном грехе, духовной смерти и связанном с ними осуждении, которым противостоят обилие благодати и оправдание к жизни, Апостол Павел говорит: «Когда умножился грех, стала преизобилывать благодать, дабы, как грех царствовал к смерти, так и благодать воцарилась чрез праведность к жизни вечной Иисусом Христом, Господом нашим» (Рим. 5, 20—21).

В связи с этим учением Апостол обращается к верующим римлянам со словами ободрения, призывая их к твердому упованию на спасающего их Бога: «Нет ныне никакого осуждения тем, которые во Христе Иисусе живут не по плоти, но по духу... Мы спасены в надежде... и Дух подкрепляет нас в немощах наших... Он ходатайствует за святых по воле Божией... (Мы) знаем, что любящим Бога, призванным по Его изволению, все содействует ко благу» (Рим. 8, 1. 24. 26—28). И затем, желая решительно обнадежить римских христиан в том, что Сам Бог заботится об их спасении, он говорит: «Ибо кого Он **предузнал**, тем и **предопределил** быть подобными образу Сына Своего... А кого Он предопределил, тех и **призвал**, а кого призвал, тех и **оправдал**; а кого оправдал, тех и **прославил**. Что же сказать на это? Если Бог за нас, кто против нас?» (Рим. 8, 29—31).

Когда Апостол Павел в своих посланиях говорит о предопределении участи людей, он имеет в виду **спасаемых** (см. Рим. 8, 29, 30; Ефес. 1, 5, 11), но отнюдь не погибающих. Виднейший русский православный экзегет проф. Н. Н. Глубоковский делает по этому поводу следующее замечание: «Благовест-

ник судьбу погибающих вовсе не приписывает предопределению божественному и скорее оттеняет их личную виновность» (Учение св. Апостола Павла о предопределении по сравнению с воззрениями книги Премудрости Соломоновой.— Христ. чтение. — 1904. — Июль. — С. 30). То же утверждает и епископ Кассиан: «В 8-й главе послания к Римлянам Апостол Павел говорит только о спасении... Он ничего не говорит о предопределении осуждения» (Христос и первое христианское поколение. — Париж, 1950. — С. 225).

Бог «хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1 Тим. 2, 4). Предопределение ко спасению следует понимать как выражение непреклонной воли Божией сделать все необходимое для спасения тех, кто хорошо пользуется своей свободной волей, кто «со страхом и трепетом совершает свое спасение» (см. Фил. 2, 12), кто «ищет благодати и свободно покоряется ей» (см. Послание вост. патриархов, член 3-й) и остается «верным до смерти» (Откр. 2, 10).

Те же, которые худо пользуются своей свободной волей и противятся благодати, своей нераскаянностью и греховным образом жизни **сами обрекают себя на гибель и духовную смерть**, то есть на лишение возможности находиться в общении с Источником вечной жизни.

«Предопределение, — пишет проф. Н. Н. Глубоковский, — говорит единственно то, что есть в мире греховное человечество, не окончательно погибшее и потому достаиваемое божественного милосердия» (Учение св. Апостола Павла о предопределении по сравнению с воззрениями книги Премудрости Соломоновой. — Христ. чтение. — 1904. — Июль. — С. 35).

Что же касается мнений некоторых неправославных богословов об «индивидуальном предопределении каждого человека к той или иной участи» независимо от самого человека, то их следует считать лишь умозаключениями, не имеющими незыблемой основы в Божественном Откровении.

Мысли Апостола, заключающиеся в вышеприведенном отрывке из послания его к Римлянам (см. Рим. 8, 29—31), можно, по-видимому, передать так: Бог **предузнал**, что те, кто раньше не знали о Христе, но теперь стали римскими христианами, хорошо воспользуются своей свободной волей, и потому дал им благодатный дар восприимчивости к благовествованию о Нем, тем самым как бы **предопределив** их к вступлению в спасительную христианскую жизнь. А дав этот дар, Он затем и действительно **призвал** их в Церковь Христову, **оправдал** их в таинстве крещения и **прославил** приобщением ко всей полноте жизни во Христе. И потому могут ли они унывать или падать духом на пути христианского подвига, если Сам Бог все делает для того, чтобы они спаслись?



## В. В ЛУЧАХ СОЛНЦА ПРАВДЫ

### 1. ВОПЛОЩЕНИЕ СЫНА БОЖИЯ

(Рождество Христово)



ердцевину христианской веры составляет исповедание Божества Иисуса Христа, родившегося в Вифлееме от Девы Марии, распятого в Иерусалиме и воскресшего в третий день после распятия.

«Господь мой и Бог мой», — сказал Апостол Фома, когда воскресший Иисус обратился к нему со словами: «Поддай перст твой сюда и посмотри руки Мои; подай руку твою и вложи в ребра Мои; и не будь неверующим, но верующим» (Ин. 20, 27—28). Апостол Фома первым назвал Иисуса Христа, Сына Божия и Сына Человеческого, Богом. Он, самый недоверчивый из учеников Спасителя, первым выразил дерзновенную веру в совершенное Божество Того, Кто, будучи совершенным Человеком, облечен был в плоть, ходя по земле, пил и спал, носил на Себе немощи человеческой природы и предан был позорной казни.

Вера в Божество Иисуса Христа стала главной опорой для миллиардов людей, живших на земле в два последние тысячелетия и ныне живущих. Само летосчисление наше ведется от Его Рождества, ибо оно явилось главным событием мировой истории, разделив ее поток на две половины: до и после Рождества Христова.

Господь родился в Вифлееме, маленьком городке возле священного Иерусалима, от Девы Марии, обрученной Иосифу. Богомладенец появился на свет в пещере, потому что в городской гостинице для Его Матери не нашлось места. «По прошествии 8 дней, когда надлежало обрезать Младенца, дали Ему имя Иисус, нареченное Ангелом прежде зачатия Его во чреве» (Лк. 2, 21).

Имя Иисус в переводе с еврейского значит «Спаситель». Оно

дано было Новорожденному, потому что Ему предстояло спасти человеческий род от греха, проклятия и смерти. А имя Христос в переводе с греческого значит «Помазанник» (по-еврейски «Мессия»). Помазанниками в ветхом Израиле называли Царей, Первосвященников и Пророков. Спаситель потому называется Помазанником, что, говоря словами митрополита Филарета Московского, Его человечеству безмерно сообщены все дары Духа Святого, и таким образом Ему в высочайшей степени принадлежит ведение Пророка, святость Первосвященника и могущество Царя.

Св. Кирилл Иерусалимский писал: «Иисус Христос имеет два имени: Иисус, потому что спасает, и Христос, потому что священствует. И, зная сие, богомудрый Пророк Моисей двум избранным из всех мужей дал сии два наименования, преемника власти своей Авсия переименовав Иисусом (Числ. 13, 17), а брата своего Аарона наименовав Христом (Лев. 14, 5), чтобы двумя избранными мужами изобразить первосвященническое и царское достоинство единого грядущего Иисуса Христа».

Христиане называют Спасителя своим Господом. В ветхом Израиле Бог, Иегова, Суший именовался Адонаи — Господь. Там, где в еврейском тексте Библии написано «Иегова», евреи во исполнение заповеди: «Не приимеши имени Господа Бога твоего всуе» (Второз., 5, 11) произносили «Адонаи», что значит «Господь». В греческом переводе Ветхого Завета — Септуагинте — имя Иегова, так и передавалось: Кириос — Господь. Поэтому, называя Спасителя Господом, мы тем самым исповедуем Его Божество. Сам Иисус Христос научил нас этому, сказав о Себе: «Я и Отец — Одно» (Ин. 10, 30).

Рождество Иисуса Христа было таинственным и сверхъестественным событием, ибо это было воплощение Бога. Сверхъестественность его заключалась в том, что рожден Он был без плотского отца, от Девы.

Некогда древний мудрец говорил: «Что было, то и будет, и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем. Бывает нечто, о чем говорят: «Смотри, вот это новое», но это было уже в веках, бывших прежде нас» (Еккл. 1, 9—10). Но в Вифлееме совершилось нечто действительно новое, чего никогда не было в веках, единственное подлинно новое под солнцем: от Девы безмужно родился Человек, в Котором пребывает полнота Божества.

Воплощению Бога Слова — второй Ипостаси Божественной Троицы — послужил Дух Святой. В символе веры мы исповедуем Господа Иисуса Христа, «воплотившегося от Духа Свята и Марии Девы».

Св. Иоанн Дамаскин писал о воплощении Слова: «По благословению Бога и Отца, едиnorodный Сын, Слово Божие и Бог... единосущный Отцу и Святому Духу, предвечный, безна-

чальный, Тот, Кто был в начале, был у Бога и Отца, и Сам был Богом... преклоняет небеса и сходит, то есть неуничтожимую высоту Свою неуничтоженно уничтожает, снисходит к Своим рабам неизреченным и непостижимым снисхождением... Будучи совершенным Богом, Он становится совершенным Человеком... И Слово плоть бысть непреложно — от Духа Святого и Святой Марии, Приснодевы и Богородицы. Зачавшись в непорочной утробе Девы не от желанья, или похоти, или соединения с мужем, или от сладостного зарождения, но от Святого Духа и наподобие первого происхождения Адамова — Бог Слово, единый человеколюбивый, является посредником между Богом и людьми, становится послушным Духу, врачует наше непослушание принятием того, что подобно нам и от нас, и делается для нас примером послушания, без коего невозможно получить спасение».

Сын Божий, предвечно рожденный от Отца, единосущный Отцу, образовал Себе из непорочной и чистой плоти Девы Марии плоть, оживленную разумной душой. Слово Божие соединилось не с человеком, существовавшим до воплощения, но в самый момент соединения Божества с человеческим естеством одушевленная плоть образовалась в утробе Девы. Это не было обожествлением человека, а было вочеловечением, воплощением Бога.

## **2. О ЛИЦЕ ИИСУСА ХРИСТА И ОБ ОБРАЗЕ СОЕДИНЕНИЯ ДВУХ ЕСТЕСТВ ВО ХРИСТЕ**

В едином лице Господа Иисуса Христа соединились два естества, две природы; и соединились без превращения и изменения, так что Божественная природа сохранила в Нем свое совершенное Божество, а человеческая — совершенное, полное человечество.

В V столетии в христианском богословии был поставлен вопрос об образе соединения Божественной и человеческой природы в Иисусе Христе. Архиепископ Константинопольский Несторий утверждал, что существует некое разделение между Сыном Божиим, предвечно рожденным от Бога, и Сыном Человеческим, рожденным в Вифлееме от Марии Девы, что Сын Человеческий послужил лишь орудием для действия Сына Божия, предвечного Слова.

III Вселенский Собор, состоявшийся в Ефесе в 431 г. и происходивший под руководством св. Кирилла Александрийского, отверг несторианскую ересь и утвердил православное исповедание Единого Лица воплощенного Слова, предвечно рождаемого по Божеству от Отца и рожденного во времени по

человечеству от Марии Богородицы. Зачатый и рожденный Ею Младенец есть вечный и пренебесный Сын Божий. Богородица дала плотское рождение Богу. Сын Божий и Сын Человеческий — один Сын, един Богочеловек.

Однако богословский спор на этом не закончился. Вскоре после Ефесского Собора возникла новая, монофизитская ересь, или по имени ересиарха — евтихианская. Евтихий отрицал целостность человеческой природы во Христе, которая, по его лжеучению, была поглощена Его Божественным естеством.

Папа Римский Лев Великий в томосе (послании) архиепископу Константинопольскому Флавиану отстаивал православный догмат о том, что в едином Лице Господа Иисуса Христа Божественная и человеческая природа сохраняются неслитно.

Вдохновляемый этим томосом IV Вселенский Собор, состоявшийся в Халкидоне в 451 г., издал вероучительное определение (орос), которое гласит: «Последуя святым отцам, все согласно поучаем исповедовать одного и того же Господа нашего Иисуса Христа, совершенного в Божестве и совершенного в человечестве, истинно Бога и истинно Человека, того же из души разумной и тела, единосущного Отцу по Божеству и единосущного нам по человечеству, во всем подобного нам, кроме греха, рожденного прежде веков от Отца по Божеству, а в последние дни ради нас и ради нашего спасения, от Марии Девы Богородицы по человечеству, одного и того же Христа, Сына, Господа, Единородного, в двух естествах, неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого, так что соединением нисколько не нарушается различение естеств, но тем более сохраняется свойство каждого естества и соединяется в одно Лице и одну Ипостась, не на два лица рассеяемого или разделяемого, но одного и того же Сына и Единородного, Бога Слова, Господа Иисуса Христа, как в древности пророки учили о Нем, и как Сам Господь Иисус Христос научил нас и как передал нам Символ отцов».

Родившись от Девы Марии как человек, Сын Божий остался совершенным Богом, хотя и стал полным, совершенным Человеком. Но это один и тот же Господь Иисус Христос, один и тот же Сын Божий и Сын Человеческий, а не два сына, как мнили несториане. В этом суть учения Халкидонского Собора.

По слову св. Прокла Константинопольского, «Он один и тот же был и в лоне Отца и во чреве Девы; один и тот же — на руках Матери и на крыльях ветров» (Пс. 103, 3). Он, Которому поклонялись Ангелы, в то же время возлежал за столом с мытарями. На Него Серафимы не смели взирать, и в то же время Пилат делал Ему допрос. Он — один и тот же, Которого заушал раб и перед Которым трепетала вся тварь. Он пригвождался ко Кресту и восседал на Престоле Славы, — полагался во гроб и простирал небо яко кожу (Пс. 103, 2),

причислен был к мертвым и упразднил ад; здесь, на земле, клеветали на Него, как обманщика, — там, на Небе, воздавали Ему славу, как Всесвятому. Какое непостижимое Таинство! Вижу чудеса, и исповедую, что Он — Бог; вижу страдания и не могу отрицать, что Он — Человек».

Будучи совершенным Богом, Иисус Христос единосущен Отцу и имеет все Его свойства, кроме нерожденности, а будучи совершенным Человеком, Он единосущен праотцу Адаму и всему роду человеческого и во всем подобен нам, кроме греха.

О плоти Господа Иисуса Христа, подразумевая под ней все человеческое естество Спасителя, Отцы говорили, что она обожествлена, стала единою с Богом, но не через превращение, или изменение, или слияние. Св. Григорий Богослов учил: «Одно из естеств обожествило, другое обожествлено и, осмелюсь сказать, стало едино с Богом». «Плоть же Господа, — писал св. Иоанн Дамаскин, — по причине теснейшего, то есть ипостасного соединения с Богом Словом, обогатилось Божественными силами, при этом нимало не потеряв из Своих естественных свойств, ибо она совершала Божественные действия не Своею собственной силою, но по причине соединения с Нею Бога Слова, так как Слово чрез плоть проявляло свойственное Ему действие. Ибо и раскаленное железо жжет не потому, чтобы оно силою жжения обладало от природы, но потому, что получило такое свойство от соединения с огнем».

В силу общения Божественных и человеческих свойств в единой Ипостаси Богочеловека Иисуса Христа без их слияния и смешения мы благочестиво исповедуем, что Бог распят был на Кресте, распят не по бесстрастному Своему Божеству, а по соединенной с Божеством человеческой природе.

«Слово Божие само претерпело все плотию, — пишет св. Иоанн Дамаскин, — тогда как Божественное и единое только бесстрастное естество Его оставалось бесстрастным. Ибо, когда страдал единый Христос, составленный от Божества и человечества, существующий и в Божестве, и в человечестве, тогда в Нем страдало только то, что по природе своей было подвержено страданию; то же, что было бесстрастно, вместе с первым не страдало... Мы говорим, что Бог пострадал плотию, но никоим образом не говорим, что божество пострадало Плотию, или что Бог пострадал через плоть. Если в то время как солнце освещает дерево, топор рубит это дерево, солнце остается не разрезанным и не подверженным страданию, то гораздо более бесстрастно Божество Слова, ипостасно соединившееся с плотью, оставалось не подверженным страданию, когда страдала плоть».

Император св. Юстиниан, чтобы выразить мысль о том, что Иисус Христос — Бог, единосущный Отцу и Святому Духу, и Человек, распятый за нас на Кресте, составил вероучительный



гимн, который и поныне воспевается за Божественной Литургией: «Едиnorodный Сыне и Слове Божий, бессмертен сый; изволивый спасения нашего ради воплотиться от Святыя Богородицы и Приснодевы Марии, непреложно вочеловечивыйся, распныйся же, Христе Боже, смертью смертью поправый, един Сый Святыя Троицы, прославляемый Отцу и Святому Духу, спаси нас!»

В VII столетии в христианском богословии был поставлен вопрос о том, как следует понимать волю и действие Иисуса Христа? Еретики-монофелиты стали учить, что и по воплощении Господь обладал только одной волей и одним действием. Православные исповедовали в Нем две воли и два действия.

Заблуждение монофелитов отвергнуто было Церковью на VI Вселенском Соборе, который состоялся в Константинополе в 680—681 гг. Следуя учению Св. Максима Исповедника, который за исповедание правой веры претерпел от еретиков тюремные узы и пытки, Собор принял определение (орос), в котором выразил православную мысль: поскольку Сын Божий остался по воплощении совершенным Богом, Он сохранил в целости Свою Божественную волю и Свое Божественное действие, а поскольку Он стал совершенным Человеком, Он должен обладать и совершенной человеческой волей, и человеческим действием. «В Нем два естественных хотения или воли, — учат отцы Собора, — нераздельно, неизменно, неразлучно, неслитно, две естественные воли не противоположные, как говорили нечестивые еретики; ...да не будет, но человеческая Его воля уступает и не противоречит, и не противоборствует, а подчиняется воле Божественной...»

Выражая ту же мысль, св. Иоанн Дамаскин писал: «Он естественно имел способность хотения и как Бог, и как Человек; впрочем, человеческое Его хотение следовало и подчинялось Божескому Его хотению, будучи приводимо в движение не собственным распоряжением, но желая того, что хотела Божеская воля. Когда попускала Божеская воля, тогда человеческая воля естественно испытывала то, что свойственно ей. Так когда человеческая Его воля отрицалась смерти и Божеская Его воля соизволяла на сие и попускала — тогда Господь естественно молил об отвращении смерти, и находился в борении и страхе. Когда Божеская воля Его хотела, чтобы человеческая Его воля избрала смерть, тогда страдание соделалось для Него добровольным, ибо Он добровольно предал Себя на смерть, не только как Бог, но и как Человек».

Испытывая по человеческой природе страх смерти, переживая предсмертную тоску, Господь в Гефсиманском саду сказал Петру и сыновьям Заведеевым Иакову и Иоанну: «Душа Моя скорбит смертельно; побудьте здесь и бодрствуйте со Мною.

И, отойдя немного, пал на лице Свое, молился и говорил: Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия» (Мф. 26, 38—39). Но, подчиняя Свою человеческую волю Божественной воле, добавил: «Впрочем не Моя воля, но Твоя да будет» (Лк. 22, 42).

Человеческая душа Иисуса Христа свободно мыслила, свободно чувствовала, свободно произволяла и свободно покорялась воле Божества, никогда не противореча ей, хотя и различаясь от нее.

По словам св. Иоанна Дамаскина, «то, что свойственно человеку, Иисус Христос совершал не так, как обычно совершает человек, так как Он был не простой человек; равно и свойственное Богу совершал не так, как Бог только, потому что был не просто Бог, но вместе Бог и Человек».

Будучи Человеком, Господь в младенчестве имел по человечеству младенческий ум и по мере возрастания «преуспевал в премудрости» (Лк. 2, 52), в то время как ипостасно соединенное с Его человеческой природой Слово и по воплощении сохранило полноту Божественной премудрости и Божественного ведения.

Ради нашего спасения Сын Божий усвоил Себе человеческую природу — природу тварного Адама и вместе с тем Он усвоил Себе все те свойства, которые принадлежат первоначальной человеческой природе. Но человеколюбие Его не ограничилось этим. Не по природе, а по благому произволению и состраданию к нам, грешным, Он принял на Себя и оставленность нашу, и немощи, свойственные человеческой природе, не будучи прикосновенным ко греху.

По слову Пророка, «Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни; ...Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши; наказание мира нашего было на Нем» (Ис. 53, 5—6). Апостол Павел писал: «Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою (ибо написано: проклят всяк, висящий на древе)» (Гал. 3, 13).

Ради спасения человеческого рода Господь принял на Себя нашу тленность. Как учит св. Иоанн Дамаскин, тленность означает «голод, жажду, утомление, прободение гвоздями, смерть, или разлучение души с телом... Соответственно этому значению слова мы называем тело Господа тленным, ибо все это Он воспринял добровольно. Но, с другой стороны, тление означает также совершенное разложение тела на стихии, из коих оно составлено, и его разрушение, каковое многими лучше называется истлением. Этого истления не испытывало тело Господа... Итак, нечестиво утверждать... что тело Господа и до воскресения было нетленно в первом значении слова тление. Ибо если бы оно было нетленно, то не было бы одинаково с нашей сущностью, и в этом случае то, о чем говорит Еван-

гелие, как о совершившемся — алкание, жажда, гвозди, прободение ребра, смерть — совершилось бы лишь призрачно, а не в действительности. Если же все это совершилось призрачно, то и тайна домостроительства нашего спасения является лишь ложью и представлением на сцене, и Господь призрачно, а не поистине сделался Человеком, и мы спасены призрачно, а не действительно. Но — да не будет сего... Соответственно же второму значению слова тление, — продолжает святой отец, — мы исповедуем... что тело Господа нетленно, или неистленно. Но мы утверждаем также, что после воскресения Спасителя из мертвых тело Господа нетленно и в первом значении. И нашему телу Господь даровал через Свое тело воскресение и затем — нетление, Сам сделавшись для нас Начатком воскресения, нетления и бесстрастия» (Творения. Т. I).

### **3. О ДУХОВНОМ ОБЛИКЕ ИИСУСА ХРИСТА ПО ЕВАНГЕЛИЮ**

Тайна Личности Господа Иисуса Христа заключается не только в Божественности, но и Богочеловечестве. Невероятное чудо не в том лишь, что Слава Божия воссияла в Нем, но и в том, что Бог стал истинным Человеком. Христианское благовестие свидетельствует не только о восхождении тварного человека до высот Божественности, не только об обожествлении во Христе человеческой природы, но и о нисхождении Божества, Сына Божия, до падшего человека. Поэтому утверждение, что Иисус Христос есть полный, совершенный Человек, что Он при всем Своем сущностном единстве с Богом Отцом и Богом Духом Святым не только принял человеческое тело, но и человеческую душу, человеческое сознание, человеческую волю, человеческие чувства, что Он в полном и истинном смысле стал, как один из нас, кроме греха, — есть основное положение христианской веры, как и утверждение, что Этот Человек есть Бог. Таким образом, Святая Церковь исповедует, что Христос, Сын Божий, есть Богочеловек.

Мы будем говорить о человеческой природе Господа Иисуса Христа. Духовно-нравственный облик Иисуса Христа — нечто совершенно новое. Он не имеет аналогов в истории человечества и не может быть понят из предшествовавшей и современной Ему исторической обстановки. Понимание Его Личности может нам дать только Он Сам, Иисус Христос. Наше повествование о духовном облике Иисуса Христа основывается на евангельских свидетельствах о Нем.

Евангелисты сосредоточивают внимание не столько на земном, человеческом явлении Иисуса Христа, сколько на вели-

чий Сына Божия — Спасителя мира. Поэтому в Евангелиях не содержится исчерпывающего исторического образа Иисуса Христа. Перед взором евангелистов стоял Христос Воскресший, прославленный, Небесный. Поэтому они описывали Его земную жизнь на фоне Его Божественной сущности. Описывали прямо и просто, не стремясь как-то приукрасить. И слава Его Воскресения еще больше подчеркивалась в сравнении с униженностью земной жизни Иисуса Христа.

Рождество Иисуса Христа, по современным научным исследованиям, приходится на 5-й или начало 4-го года до нашего летосчисления. На основании тех же исследований, смерть Иисуса Христа следует поэтому отнести на конец марта — начало апреля 29 года<sup>1</sup>. Следовательно, Ему было около 34 лет, когда Он был распят. Если считать, что Его общественное служение продолжалось три с половиной года, то Ему было 30 лет, когда Он оставил Свой родной Назарет и направился к Иордану, чтобы креститься от Иоанна. Согласно иудейскому преданию, учитель, выступавший на общественное служение, должен был быть не моложе 30 лет.

Каким был Его внешний облик? По иудейскому обычаю Он носил бороду и, как назорей (см. Мф. 2, 23), — длинные волосы. У Него не было особенной одежды, как, например, у Иоанна Крестителя, который имел одежду из верблюжьего волоса и кожаный пояс (см. Мф. 3, 4). Подобно Своим современникам-иудеям, Он носил обычную шерстяную рубашку — хитон, пояс и плащ, а также обувь — сандалии. Из повествования о Его страданиях мы знаем, что Его хитон был не шестый, а тканый (см. Ин. 19, 23). Иисус Христос порицал излишнюю заботу об одежде (см. Мф. 6, 28), однако, как свидетельствуют Евангелия, Иисусу Христу не были совсем чужды заботы о теле. Он предостерегал от распространенной среди иудеев переоценки культовых омовений и осуждал фарисеев за то, что они очищали внешность чаши и блюда, а внутри были полны хищения и неправды (см. Мф. 23, 25). Вместе с тем даже во время поста и покаяния Он находил возможным омыwać и помазывать тело (см. Мф. 6, 17). Он Сам омыл Своим ученикам ноги перед пасхальной трапезой (см. Ин. 13, 5) и упрекнул Симона-фарисея за то, что тот не дал Ему воды на ноги и не помазал елеем Его главы (см. Лк. 7, 44—46).

Существует мнение, что облик Иисуса Христа должен был быть привлекательным и располагающим к себе. Правда, в Евангелиях нет никаких прямых сообщений об этом, и еще в конце II века св. Иринея Лионский обличал подобное утверждение. Свидетельство евангелиста Луки, что в детстве Иисус Христос

<sup>1</sup> 754 год от основания Рима является началом нашего летосчисления. Иисус Христос родился в 749 г. или в начале 750 г., был распят на Кресте в 783 г. от основания Рима.

«преуспевал в премудрости и возрасте и в любви у Бога и человеков» (Лк. 2, 52), некоторые богословы рассматривают как косвенное указание не только на Его духовное возрастание, но и на Его телесную привлекательность. Иные, обращая внимание на слова Иисуса Христа: «Светильник для тела есть око. Итак, если око твое будет чисто, то все тело твое будет светло» (Мф. 6, 22), видят в этих словах образ особой выразительности здорового человеческого глаза, взятый Иисусом Христом из личного опыта. Отсюда делают вывод: нечто светлое, сияющее должно было исходить от Его образа, что невольно привлекало к Нему людей. Поэтому, возможно, одна женщина из народа совершенно произвольно произнесла восторженную похвалу: «Блаженно чрево, носившее Тебя, и сосцы, Тебя питавшие!» Ответ Иисуса Христа: «Блаженны слышащие слово Божие и соблюдающие его» (Лк. 11, 27, 28), очевидно, дает понять, что эта женщина наряду с Его духовным совершенством могла иметь в виду и телесную привлекательность.

Некрасивый или, по крайней мере, невзрачный вид приписывали Иисусу Христу св. мученик Иустин Философ, Климент Александрийский и Ориген на основании изъяснения пророчества Исаии о рабе Иеговы, Который не имеет привлекательного образа и красоты (см. Ис. 53). То, что пророк Исаия предрек о виде страждущего Христа, они отнесли к Его человеческому облику вообще. Возможно, это объяснение вытекало и из неоплатонических взглядов, согласно которым тело рассматривалось как темница души.

Одно несомненно, что духовная красота Иисуса Христа должна была отображаться и в Его внешнем облике. Евангелисты свидетельствуют, что Иисус Христос производил сильное впечатление на народ. Это было следствием не только Его духовной силы. Особенно выразительными должны были быть глаза Иисуса Христа. Примечательно, что евангелист Марк, передавая слова Спасителя, прибегает к такому обороту речи: И Он взглянул на них и сказал (см. Мк. 3, 5, 34; 5, 32; 8, 33; 10, 21, 23, 27). В Его взгляде было нечто властное и покоряющее. В Евангелии нет никаких указаний на то, чтобы Господь болел. Страдания, которые Он претерпел, связаны только с Его искупительным подвигом. По свидетельству евангелистов, Он был выносливым и закалил Себя постоянным трудом и бодрствованием, о чем свидетельствует Его обыкновение с раннего утра начинать Свое служение. «А утром, встав весьма рано, вышел и удалился в пустынное место, и там молился» (Мк. 1, 35). «Когда же настал день, призвал учеников Своих и избрал из них двенадцать» (Лк. 6, 13).

Светлым и радостным было отношение Иисуса Христа к природе. Он любил горы и море. После дневного труда Он любил взойти на безлюдную вершину горы или отправлялся

в лодке в ночной тиши по водам Тивериадского озера (см. Мк. 4, 35; 6, 32). Общественное служение Иисуса Христа было связано со странствованием по Иудее, Галилее, Самарии, вплоть до Тира и Сидона. И эти путешествия Он совершал при самом небольшом снаряжении, что требовал и от Своих учеников: «Ничего не берите на дорогу: ни посоха, ни сумы, ни хлеба, ни серебра, и не имейте по две одежды» (Лк. 9, 3). Поэтому Ему часто приходилось испытывать голод и жажду. Он совершал путешествия под палящими лучами солнца, по ничем не затененным тропинкам, среди диких нагромождений скал.

Он родился и умер вне заселенных мест. Его земная жизнь от Вифлеемского вертепа до Голгофского Креста протекала в условиях, более бесприютных и бедных, чем те, что были у птиц, имеющих гнезда, и лисиц, живущих в норах. Если Он и заходил в дома, то это были дома Его друзей или близких. Сам же Он не имел, где главы приклонить (см. Мф. 8, 20). Несомненно, многократно Ему приходилось проводить ночь под открытым небом. Жизнь странника полна трудов и многих неожиданностей. Евангелист Марк неоднократно подчеркивает, что апостолы и их Учитель часто не имели времени даже для трапезы (см. Мк. 3, 30; 6, 31). Допоздна к Нему приходило великое множество больных (см. Мк. 3, 8), а вместе с ними — и враги: книжники и фарисеи. Беседы проходили в опасной словесной борьбе, и поэтому, естественно, увеличивалось душевное напряжение. К этому прибавлялись непонимание и своеволие учеников, что умножало заботу Спасителя. Иисус Христос никогда не терял присутствия духа, не знал чувства страха. Так, во время бури на Геннисаретском озере Он продолжал спать, пока ученики в страхе не разбудили Его.

В чем выражалась Его духовная человеческая сущность? Как по-человечески осознавал Свою миссию Иисус Христос? Евангелисты отмечают в Иисусе Христе ясную целеустремленность мышления и твердость воли в достижении цели. Он видел смысл Своей земной жизни в исполнении воли Отца Небесного. И эту волю Он исполнял до последнего мгновения, до пролития крови и даже до смерти. В Его постоянно повторяющихся выражениях: «Я пришел», «Я не пришел» проявляется это ясное по цели, полное решительности «да» и «нет» Его жизни. Иисус Христос говорил так: «Не мир пришел Я принести, но меч» (Мф. 10, 34). «Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию» (Мф. 9, 13). «Сын Человеческий пришел взыскать и спасти погибшее» (Лк. 19, 10). «Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Мф. 20, 28; Мк. 10, 45). «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить» (Мф. 5, 17).

Иисус Христос знает, чего Он хочет, и знает это с самого начала. Уже двенадцатилетним отроком в Иерусалимском храме Он четко излагает цель Своей жизни и деятельности: «Или вы не знали, что Мне должно быть в том, что принадлежит Отцу Моему?» (Лк. 2, 49).

Три искушения в пустыне отображают победоносную борьбу Иисуса Христа с богопротивной возможностью использовать Свою мессианскую силу для самовозвеличения, для эгоистических целей, а не для созидания Царства Божия. В борьбе с искушениями с самого начала Своего общественного служения Спаситель видит новый путь самопожертвования для исполнения воли Божией и решительно идет по этому пути. Впоследствии не только враги пытались совлечь Его с этого пути, но и ученики, как это было в Кесарии Филипповой, когда Апостол Петр возразил: «Будь милостив к Себе, Господи! Да не будет этого с Тобою!» (Мф. 16, 22). Были и другие подобные случаи (см. Мк. 3, 21; 6, 57), когда даже «многие из учеников Его отошли от Него и уже не ходили с Ним» (Ин. 6, 66). Но Иисус Христос продолжал идти Своим путем. Он не утешал оставшихся с Ним, но спросил их: «Не хотите ли и вы отойти?» (Ин. 6, 67).

За все время служения людям Господь ни в чем не проявил нерешительности, сомнения или колебания и не отказался ни от одного Своего слова. Господь отрицал необдуманные поспешные действия, соглашательство и компромиссы с совестью. Он говорил: «Никто, возложивший руку свою на плуг и озирающийся назад, не благонадежен для Царствия Божия» (Лк. 9, 62). «Какой царь, идя на войну против другого царя, не сядет и не посоветуется прежде, силен ли он... противостать идущему на него?..» (Лк. 14, 31; ср.: Лк. 14, 28). Слово Иисуса Христа неизменно сочеталось с делом, Его жизнь была воплощением благоразумия и единства. Поэтому Он и других учил: «Да будет слово ваше: да, да; нет, нет; а что сверх этого, то от лукавого» (Мф. 5, 37). Его образ был воплощением правды, прямоты и силы. Об этом знали и его враги, говорившие: «Учитель! Мы знаем, что Ты справедлив и не заботишься об угождении кому-либо» (Мк. 12, 14).

Божественная воля делала Иисуса Христа повелителем, вождем и царем. Он призывает Симона и Андрея, и они оставляют свои сети (см. Мк. 1, 16—18). Он призывает Иакова и Иоанна, и они оставляют отца своего в лодке с работниками (см. Мк. 1, 19, 20). Он изгоняет торгующих из храма, и никто не противится Ему. Это вызывало даже среди учеников почтительную боязнь перед Учителем. Евангелисты часто отмечают, как они изумлялись, слыша его речи, и какой священный ужас испытывали, видя его действия и поступки (см. Мк. 9, 6; 6, 51; 4, 41; 10, 24, 26), и не осмеливались говорить с Ним (см. Мк. 9, 32). Еван-

гелист Марк, описывая шествие Иисуса Христа в Иерусалим на предстоящую смерть, свидетельствует: «Иисус шел впереди их, а они ужасались и, следуя за Ним, были в страхе» (Мк. 10, 32).

Эта трепетная боязливость была присуща и толпам народа. «Они боялись» — это было первое чувство, возникшее у людей при виде Иисуса Христа (см. Мк. 5, 15, 33, 42). Он не был как один из них. Он не был также похож ни на одного из вождей, как книжники и фарисеи. Он был как власть имущий. Такое сильное превосходство было в облике Иисуса Христа. Это превосходство заставляло народ сравнивать Его с пророками Иоанном Крестителем, Илией и Иеремией. Иисус Христос знал об этом Своем существенном отличии от всех людей, поэтому спрашивал учеников: «А вы за кого почитаете Меня?» (Мф. 16, 15). Проповедуя, исцеляя, Иисус Христос служил народу, а после проповеди направлялся в уединенное место. «Отпустив народ, Он взшел на гору помолиться наедине; и вечером оставался там один» (Мф. 14, 23). Эта уединенность не была одиночеством, потому что Христос находился в единении с Отцом Небесным.

Могущественная воля Иисуса Христа, Его внутренняя духовная сила выражались в твердом слове и решительном действии; когда силы зла противодействовали Ему, в Нем возгорался священный гнев, как, например, у пророка Моисея, бросившего в гнев на землю скрижали Завета. Непреклонность чувствуется в словах Спасителя: «Отойди от Меня, сатана!» (Мф. 4, 10), обращенных к искушавшему Его диаволу. «Отойди от Меня, сатана! ты Мне соблазн!» (Мф. 16, 23), — властно говорит Он Апостолу Петру: «Отойдите от Меня, делающие беззаконие. Я никогда не знал вас» (Мф. 7, 23), — так скажет Он тем, кто не сделал ничего доброго своим братьям на земле. И это не простая сдержанность души, а идущее из глубины души движение гнева. Этим пламенным движением внутреннего человека дышат и многие Его притчи (см. Мф. 13, 41—49; 25, 1—14; 25, 33; 18, 34; 22, 13; Лк. 12, 46). В них гремят громы и сверкают молнии. Совокупность чувств и настроений, из которых родились притчи о сорной траве, о неводе, о десяти девах, о талантах, об овцах и козлицах, о немилосердном рабе, о браке сына царя, о добром и злом управителе, — полна динамики. В них нет ни малейшего следа сентиментальной чувствительности.

Речи Иисуса Христа, направленные против фарисеев и книжников, против господствующей касты, против учителей Израиля, горят пламенным негодованием: «Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что поедаете дома вдов и лицемерно долго молитесь: за то примете тем большее осуждение... Вожди слепые, оцеживающие комара, а верблюда поглощающие! Горе вам,



книжники и фарисеи, лицемеры, что очищаете внешность чаши и блюда, между тем как внутри они полны хищения и неправды» (Мф. 23, 14, 24, 25). Тот же священный гнев выражается и в Его действиях, особенно когда Он изгнал продавцов и покупателей из храма, опрокинул столы менял и скамьи торговцев голубями (см. Мк. 11, 15): «Не написано ли: дом Мой домом молитвы наречется для всех народов? а вы сделали его вертепом разбойников» (Мк. 11, 17).

Он проявляет недовольство Своими учениками, когда они препятствовали детям подходить к Нему (см. Мф. 19, 14); и чувство гнева, когда фарисеи «в слепоте сердец своих» замыслили погубить Его (см. Мк. 3, 5, 6). Тогда случалось, что внутреннее недовольство и уязвленное чувство истины и правды находили выход в сильных и жестких словах о лицемерах, о «змеях и порождениях ехидны» (Мф. 23, 33). Он даже не страшился повелителя Своей страны, царя Ирода, назвать лисицей (см. Лк. 13, 32). Иисус Христос не был боязливым и робким, когда надо было свидетельствовать об истине. Его гнев был выражением высшей моральной свободы и истины. Он и «пришел в мир, чтобы свидетельствовать об истине» (Ин. 18, 37). Его краткие изречения, наряду с притчами, — непосредственное отображение целостности, последовательности и внутренней чистоты: «Если глаз твой соблазняет тебя, вырви его и брось от себя» (Мф. 18, 9); «Потерявший душу свою ради меня сбережет ее» (Мф. 10, 39).

Сколько ни старались враги повредить Господу в словесном поединке, они должны были со стыдом отступить, так как не могли ничего противопоставить силе и остроте Его мысли. Он умел уличить саддукеев, отрицавших воскресение из мертвых на основании принятого ими самими понятия о Боге. Так, если они признают Бога Богом Авраама, Исаака и Иакова, то это признание имеет смысл только в том случае, если Авраам, Исаак и Иаков не мертвы, а живы, так как Бог не есть Бог мертвых, но живых (см. Мк. 12, 18—27). Так же использует Иисус Христос против фарисеев их собственное истолкование одного стиха из псалма: «Сказал Господь Господу моему» (Пс. 109, 1). Из того факта, что Давид собственного потомка называет «Господом», Иисус Христос доказывает Божественное происхождение Мессии из рода Давидова. «Если Давид называет Его Господом, как же Он сын ему?» (Мф. 22, 45).

И как здесь, в сфере раввинского богословия, Иисус Христос проявляет ясность, четкость и логичность мышления, так же Он обычно поступает и в другой обстановке. Поэтому Его доказательства всегда действуют как вспышка молнии, как прямая очевидность. Он заставляет умолкнуть своих противников. Когда фарисеи возмущались тем, что Он исцелял больных в субботу, Он свел всю, для их мышления почти неразрешимую,

проблему к ясному и простому вопросу: «Должно ли в субботу добро делать, или зло делать? душу спасти или погубить?» (Мк. 3, 4). «Если у кого из вас осел или вол упадет в колодезь, не тотчас ли вытащит его и в субботу?» (Лк. 14, 5).

Можно сказать, что вся борьба Иисуса Христа против законнического фарисейского благочестия была борьбой ясного и простого мышления против извилистости и предвзятости законнической казуистики, против невероятно узкого и закостеневшего толкования Писания. Его афоризмы, направленные против фарисейства, содержат самую сущность религиозно-моральных требований. Иисус Христос Своею мощною дланью сбрасывает со святыни внешние человеческие прикрасы, все человеческие заповеди (см. Мф. 15, 9; Мк. 7, 7), все «предания старцев» (см. Мф. 15, 2; Мк. 7, 3, 5). Он открывает самое существо закона, сердцевину святого и морального. «Лицемеры, что даете десятину с мяты, аниса и тмина, и оставили важнейшее в законе: суд, милость и веру» (Мф. 23, 23). Освобождая святое от всех человеческих добавлений, Он достигал того, что святыня начинала сиять всей своей глубиной, чистотой и силой. «Вы слышали, что сказано древним: не прелюбодействуй. А Я говорю вам, что всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем» (Мф. 5, 27, 28). «Древним сказано: не убивай... А Я говорю вам, что всякий, гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду» (Мф. 5, 21, 22).

Взор Иисуса Христа не останавливался только на внешней стороне человеческих поступков. Он видел и знал их внутреннее содержание и их зарождение в человеческом сердце. «Извнутри, из сердца человеческого, исходят злые помыслы» (Мк. 7, 21). Отсюда происходила Его борьба против внешнего формально-юридического понимания и истолкования фарисеями Закона Моисеева. Отсюда Его отстаивание совершеннейшей правды, далекое от всякого послабления и не допускающее нарушения ни одной, даже малой заповеди Моисея (Мф. 5, 20). Иисус Христос требовал каждую заповедь переживать и осуществлять изнутри, как веление сердца. Он хочет, чтобы человек как личность действовал на основе неиспорченной совести, а не только на основе внешних законов.

Дух Иисуса Христа был чист, ясен, пронизателен и независим. Он уверенно поднимался над закостеневшими предрассудками своего народа. Его призывы иногда были обращены «назад к детству». Он ставил ребенка Своим учеником и видел в нем образец и мерило (см. Мк. 9, 37; 10, 15). Его дух устремлен к самому возвышенному, но это не заставляет Его отгородиться от земного. Это видно прежде всего из притч, в которых Он живо и тепло изображает крестьянина, рыбака, виноградаря, торговца жемчугами, арендатора и купца, поденщика,

плотника и садовника, домашнюю хозяйку и одинокую вдову, и выше по социальной лестнице, вплоть до судьи, полковника и царя. Удивительно разнообразно живописует Господь повседневность: шумно играющего ребенка на улице, широкие воскрылья и длинные кисти книжников, свадебное шествие в тихую ночь, веселые пиршества, строгий этикет за праздничным столом, покрытого ранами нищего на улице, безработных, стоящих на углу и вдоль заборов, которых так никто и не нанял, бедную женщину в комнате, зажегшую свечу, чтобы найти потерявшуюся монету, счастливую родительницу, забывшую при виде своего ребенка муки рождения, богатого крестьянина, который с легким сердцем ложится спать, так как его сараи полны, — вся жизнь и быт Его времени вплоть до малейших подробностей изображены наглядно, конкретно и точно.

Такое же понимание действительности присуще Господу и по отношению к общественной, социальной и политической жизни. Он воспринимает их такими, какими они были в действительности, а не такими, какими они могли быть, или такими, какими Он хотел их видеть. Он не думает о том, чтобы насильственно разбить внешние рамки, в которых протекает жизнь иудейского народа. Искусителю в пустыне, который хотел бы покорить Ему все земные царства и изменить содержание царства Мессии, Он отвечает полным отрицанием: «Отойди от Меня!» На вопрос: позволительно ли давать подать кесарю, Господь повелевает: «Отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мк. 12, 17). Он сам платит причитающуюся с Него храмовую подать (см. Мф. 17, 27).

Христос сказал, что «никто к ветхой одежде не приставляет заплат из небеленой ткани» и «никто не вливает вина молодого в мехи ветхие» (Мк. 2, 21, 22). Он знал, что духовно возрожденные новые люди создадут новые условия жизни. Не извне внутрь, а изнутри вовне, от нового человека должно возникать и расти новое тело, новое общество.

Как Иисус Христос относился к людям, как судил о них? Самое возвышенное благовестие Иисуса Христа о любви к людям, особенно Его слова: «Любите врагов ваших, благотворите ненавидящим вас» (Лк. 6, 27; Мф. 5, 44), нельзя брать в отрыве от Его духовности и от Его благовестия в целом. Нет никаких оснований принимать Его проповедь о любви к врагам за героическое, но эксцентричное, престаупающее всякую человеческую меру, невозможное требование Его человеколюбивого духа. Благовестие Иисуса Христа о любви неразрывно соединено с реальностью. Оно может быть правильно понято и истолковано именно в этом свете. Его любовь к людям ни в коем случае не была мечтательной или идеализированной любовью.

Иисус Христос видит человечество во всей его реальности с его греховностью и слабостью. Оно для Него — злой и пре-

любодейный род (Мф. 16, 4). Те галилеяне, кровь которых пролил Пилат, и те 18 несчастных, которые были убиты при падении Силоамской башни, не были виновнее всех, живущих в Иерусалиме (см. Лк. 13, 4). Таким образом, Он видит весь Иерусалим под грехом. От Его духовного взора не ускользают слабости и недостатки учеников (см. Мк. 8, 17, 18; 7, 18). И в Апостоле Петре Он замечает нечто злокачественное и даже диавольское (см. Мф. 16, 23). У Него пронизательный взор и на детей (см. Мф. 11, 16, 17), которых Он любит, на их капризность, своеволие и поверхностную игривость. Поэтому Его первым словом, обращенным к людям, является слово о покаянии: «Покайтесь!» (Мф. 4, 17).

Иисус Христос страдает за человечество. Его любовь к людям несет на себе тайные раны. Его любовь можно назвать знающей любовью. Она видит не только тайную глубину человеческого сердца, но знает также человеческую немощь и хрупкость. Иисус Христос запрещает всякое поспешное суждение и преждевременное осуждение. «Не судите, да не судимы будете» (Мф. 7, 1). «И что ты смотришь на сучок в глазе брата твоего, а бревна в твоем глазе не чувствуешь?» (Мф. 7, 3; Лк. 6, 41). Иисус Христос упрекал Своих учеников, когда они хотели низвести огонь на неверующие города (см. Лк. 9, 54—56). Когда к Нему привели застигнутую на месте преступления женщину-прелюбодейку и требовали от Него осуждения, Он дал приведшим ее многозначительный ответ: «Кто из вас без греха, первый брось на нее камень» (Ин. 8, 7). Это слова, насыщенные знанием человека, полные жизненности и справедливости. И это не только Его слова, это — Его существо, Его душа. Когда воины плевали на Него, били и надели на Него терновый венец, Он молчал. Нет ничего красноречивее этого молчания. Глаза Иисуса Христа видели ту глубину, где человек один сам с собой, в своей зависимости от телесных, душевных и общественных влияний. Поэтому Иисус Христос не хочет судить даже тогда, когда люди Его мучают и оскорбляют. Он хочет только прощать кающихся: «Не говорю тебе: до семи, но до седмижды семидесяти раз» (Мф. 18, 22).

Любовь Иисуса Христа сочетается с объективным знанием психологической обусловленности человеческих действий. Когда Он требует подставить левую щеку, если кто-либо ударил в правую, то за этим стоит глубокое понимание нелогичности проявления недостойным человеком животного чувства, возникающего не в глубинах чистого и светлого духа, а в темных подпольях низменных инстинктов. Любовь, вопреки всем чувственным влечениям, сохраняет заложенное Богом отношение человека к человеку. Только тот есть сильный человек, кто молчит там, где шумит злая толпа, и кто ради духовного жертвует плотским. Никогда Иисус Христос не был так духовно возвы-

шен и благороден, как в часы Своих страданий, когда Он молился на Кресте: «Отче! прости им, ибо не знают, что делают» (Лк. 23, 34). Любовь Иисуса Христа была любовью человека, который, как никто другой, знал возможности человеческого существа подняться духом до величайших высот и опуститься до самых низин и все же всей душой объял человечество. И это «и все же» делает Его любовь к людям настолько несравненной, настолько матерински нежной, что она остается навсегда единственной и поэтому во все времена влечет к себе человека.

Любовь Иисуса Христа, основанная на сострадании к людям, — это жизнь и даже страдание, и смерть с людьми. Любовь Его не просто видит нужду человека и размышляет о том, как ей помочь. Она входит в эту нужду, Она не может ограничиться простым знанием этой нужды без того, чтобы лично не взять ее на себя. Иисус Христос изливает Свою любовь на мытарей и грешников. Поэтому Он так охотно бывает среди них. Он не только зовет их к Себе, но и Сам идет к ним. «Захей! сойди скорее, ибо сегодня надобно Мне быть у тебя в доме» (Лк. 19, 5). Своими братьями Он называет людей обездоленных, потерпевших крушение в жизни. Он сознает Себя внутренне связанным с их судьбой и поэтому считает лично Ему сделанным то, что делается самому меньшему из Его братии (см. Мф. 25, 40). Эта личная связанность с бедными и угнетенными побуждает Его, как слугу и как раба, склониться перед учениками и вымыть им ноги. Он не пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить другим. С бедными Он хочет быть бедным, с гонимыми — гонимым, с искушаемыми — быть искушаемым, с умирающими — распятым. Он хочет принять в Себя и нести в Себе все человеческое горе, потому что Он один способен сделать это. В этом любовь Иисуса Христа проявляется как любовь Искупителя.

Евангелисты постоянно подчеркивают: «Ему жалко народ» (см. Мк. 8, 2; Мф. 9, 36; 14, 14; 15, 32; Лк. 7, 13). «Он сжалился над ними, потому что они были, как овцы, не имеющие пастыря» (Мк. 6, 34). Иисус Христос, всей силой Своей воли стремившийся к сверхчеловеческой и сверхземной цели, подальше от земли, от людей, в то же самое время берет на руки детей, ласкает их и благословляет, проливает слезы над гробом Своего друга Лазаря или над приговоренным к гибели Иерусалимом. Он не мог сказать «нет» там, где горе вошло к Нему, даже если это было горе язычницы сиропиникиянки (см. Мк. 7, 26—30). Он исцеляет больного, даже если Его обвиняют за это в нарушении субботы (см. Лк. 13, 14). Он выказывает Себя другом мытарей и грешников, даже если формальные праведники возмущаются этим (см. Мк. 2, 16). Он считает себя обязанным сказать покаявшемуся разбойнику: «Ныне же будешь

со Мною в раю» (Лк. 23, 43), хотя Его собственные муки на Кресте едва позволяют Ему это выговорить.

На этом основании можно сказать, что любовь Иисуса Христа к людям была любовью к страждущим и угнетенным. Ближний для Него — прежде всего тот, кто предстоит перед Ним, нуждаясь в помощи (см. Лк. 10, 29—37). Господь видит и переживает полную страданий земную жизнь с такой непосредственностью, что преодоление людских страданий становится существенной частью Его радостного благовестия. Именно поэтому Его проповедь обретает такую силу, что обещает спасение не только праведникам, но и грешникам, всем нуждающимся и обремененным. Господь приносит избавление от всякого зла. Значительная часть общественного служения Иисуса Христа состояла в благодеяниях без числа и, прежде всего, в исцелении больных. Евангелист Лука как врач лучше других евангелистов отмечает эту направленность деятельности Иисуса Христа. Однако было бы ошибочно видеть в нем социального реформатора в современном смысле слова. Его мысль проникает настолько глубоко и далеко, что не позволяет видеть спасение человечества в одних лишь внешних преобразованиях.

Иисус Христос любит бедных, потому что они более, чем богатые, способны алкать и жаждать правды и всею душою воспринимать благовестие о Царствии Божием. Даже если они мытари и блудницы, они подобны тому сыну, который сказал отцу: не хочу, а после, раскаявшись, пошел (см. Мф. 21, 28, 29). А богатство угрожает настолько прельстить человеческое сердце, что оно уже не стремится больше к вечным благам. «Дети! как трудно надеющимся на богатство войти в Царствие Божие! Удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царствие Божие» (Мк. 10, 24, 25).

Предпочтение Иисусом Христом бедных и убогих вытекало не из рациональных побуждений, не из сознания, что они имеют большую душевную восприимчивость к Его благовестию. Оно выливалось из Его сердца, из потребности сострадания, которое не может переносить насыщенности, когда другие голодают, и радости, когда другие печальны. Любовь Иисуса Христа к страждущим — это Его внутренняя потребность. Его внутренний духовный облик выразился в Его словах: «Будьте милосердны, как и Отец ваш милосерд» (Лк. 6, 36).

В заключение следует сказать, что человеческое естество в Иисусе Христе устремлено в противоположных направлениях: вверх, к небу, и вниз, к человеку, к земле. Иисус Христос — царственный Образ, и в то же время Он мает ноги ученикам. Его воля непоколебима, и в то же время Он может любить так кротко и нежно, как свойственно только матери. Он весь — Божий, освящен молитвой долгих ночей, и вместе с тем Он охотно пребывает у мытарей и грешников. Он отдается незем-

ной бесконечности, и в то же время Его взор видит самое незначительное на земле. Он — пламя пожара, вспыхивающее в пророческом гневе, и вместе с тем Он молча переносит грубые насмешки. Он любит мир и людей, как никто еще их не любил, и умирает за них.

#### 4. О БОГОРОДИЦЕ И ПРИСНОДЕВЕ МАРИИ

Сын Божий как Человек родился от Девы Марии, Которую Церковь чтит как истинную Богородицу. В начале V века архиепископ Константинопольский Несторий возбранял христианам именовать Пресвятую Деву Богородицей, называя Ее Христородицей, потому что, по его словам, Она родила Человека Иисуса, но не Бога. Тем самым он вводил ипостасное разделение между Сыном Божиим и Сыном Человеческим.

Св. Кирилл Александрийский и Отцы Ефесского Собора, отстаивая догмат об ипостасном единстве Божественной и человеческой природы в едином Лице Господа Иисуса Христа, провозглашали, что именование Девы Марии Богородицей благочестиво и православно, ибо Родившийся от Нее Младенец — не простой человек, а превечный Бог.

Но Господь не с Неба принес Свою Плоть, пройдя через тело Марии как бы чрез некий канал, как лжемудрствовал еретик Евтихий, а воспринял от Нее единосущную нам человеческую плоть.

«Справедливо и истинно святую Марию называем Богородицею, — учит св. Иоанн Дамаскин, — ибо это имя содержит все таинство домостроительства. Ибо если родившая — Богородица, то Рожденный от Нее — непременно Бог, но непременно и Человек. Ибо, как от Жены мог бы родиться Бог, имеющий бытие прежде веков, если бы Он не сделался Человеком? Если же именно Рожденный от Жены есть Бог, то, очевидно, один и тот же есть и Рожденный от Бога Отца по Божественной и безначальной сущности и в последние времена Рожденный от Девы по той сущности, которая получила начало и подлежит времени, то есть по природе человеческой. Это же обозначает единую Ипостась и два естества, и два рождения Господа нашего Иисуса Христа».

Рождество Сына Божия от Девы предсказано было ветхозаветным пророком Исаией: «Сам Господь дает вам знамение: се, Дева во чреве примет и родит Сына, и нарекут имя Ему Еммануил» (Ис. 7, 14). Еммануил в переводе с еврейского значит «С нами Бог».

Согласно церковному преданию, Пресвятая Дева родилась от Иоакима из рода Давида и Анны из рода первосвящен-

ника Аарона. До преклонных лет супруги оставались бездетными, что считалось в ветхом Израиле, жившем ожиданием Мессии, великим бедствием, Божией карой за тяжкие грехи. Но святые Иоаким и Анна, терпя за бездетность свою поношения от людей, смирялись и не теряли надежды на Бога, веря, что Ему все возможно, надеясь, что Он разрешит неплодство Анны, подобно тому как разрешил Он неплодство престарелой Сарры, родившей Исаака от Авраама.

Святые и праведные Иоаким и Анна дали обет посвятить для служения Богу в Храме Дитя, если Господь пошлет Его им. И Бог исполнил их чаяния. Дочь, рожденная ими в глубокой старости, получила имя Мария, что значит Госпожа. Имя это промыслительно, ибо Отроковице Марии действительно суждено было стать Матерью Господа.

Когда Ей исполнилось три года, благодарные родители во исполнение своего обета привели Ее в Иерусалимский Храм, где Она была торжественно встречена первосвященником, который, по внушению свыше, ввел Ее во Святая Святых, куда из всех людей один раз в год входил первосвященник с очистительной жертвенной кровью.

Пречистая Отроковица пребывала при Храме до Своей юности. Согласно церковному преданию, жизнь Ее протекала в чтении священных Книг, молитве и рукоделии. Св. Амвросий Медиоланский пишет о Божией Матери: «Она была Девкою не только телом, но и душою, смиренна сердцем, осмотрительна в словах, благоразумна, немногословна, любительница чтения, трудолюбива, целомудренна в речи. Правилom Ее было — никого не осуждать, всем благожелать, почитать старших, не завидовать равным, избегать хвастовства, быть здравомысленной, любить добродетель. Когда Она хотя бы выражением лица обидела родителей, когда была в несогласии с родными? Когда погордилась пред человеком скромным, посмеялась над слабым, уклонилась от неимущего? У Нее не было ничего сурового в очах, ничего неосмотрительного в словах, ничего неприличного в действиях: телодвижения скромные, поступь тихая, голос ровный, так что телесный вид Ее был выражением души, олицетворением чистоты. Все дни Свои Она обратила в пост: сну предавалась только по требованию нужды, повторяя во сне читанное, размышляя о приведении в исполнение предположенных намерений или предначерчивая новые».

По достижении зрелости Дева Мария не могла больше оставаться при Храме. Тогда священники обручили Ее престарелому Иосифу, назаретскому плотнику, который, как и обрученная ему Дева, происходил из царского рода Давида. Иосиф не имел с Ней супружеского общения и был хранителем Ее девства.

Когда же приблизилось время обетованного Мессии, то, как



повествует Евангелист, Пресвятой Отроковице явился Ангел Гавриил и сказал: «Радуйся, Благодатная! Господь с Тобою; благословенна Ты между женами. Она же, увидев его, смутилась от слов его и размышляла, что бы это было за приветствие. И сказал Ей Ангел: не бойся, Мария, ибо Ты обрела благодать у Бога, и вот, зачнешь во чреве, и родишь Сына, и наречешь Ему имя: Иисус. Он будет велик и наречется Сыном Всевышнего, и даст Ему Господь Бог престол Давида, отца Его; и будет царствовать над домом Иакова во веки, и Царству Его не будет конца. Мария же сказала Ангелу: как будет это, когда Я мужа не знаю? Ангел сказал Ей в ответ: Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя, посему и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим» (Лк. 1, 28—35).

Исполненная совершенного смирения Пресвятая Дева ответила согласием на призыв Божий послужить для спасения человеческого рода от греха, проклятия и смерти. «Мария сказала: се, Раба Господня; да будет Мне по слову твоему» (Лк. 1, 38).

Девственно зачав, Она безболезненно родила Сына — всех Бога, ибо рожать в муках — это наказание за грехи, которое Бог определил для потомства согрешившей Праматери Евы, а Единая Чистая и Благословенная Дева, удостоенная чести стать неискусомужной Матерью Бога, не имела личных грехов. Но, по словам св. Иоанна Дамаскина, «эта Блаженная и удостоенная сверхъестественных даров те муки, коих Она избежала при рождении, претерпела во время страдания Сына Своего, когда материнская жалость терзала Ее утробу, и когда, подобно мечу, раздирали Ее душу помышления при виде того, что Тот, Кого Она через рождение познала Богом, умертвляется как злодей. Это именно и значат слова: «И Тебе Самой оружие пройдет душу» (Лк. 2, 35). Но эту печаль уничтожает радость воскресения, возвещающая, что Умерший плотию есть Бог.

После Воскресения Спасителя Она осталась на попечении у Апостола Иоанна Богослова во исполнение воли Своего распятого на Кресте Сына. По слову Евангелиста, пригвожденный ко Кресту «Иисус, увидев Матерь и ученика тут стоящего, которого любил, говорит Матери Своей: Жено, се, сын Твой. Потом говорит ученику: се, Матерь Твоя! И с этого времени ученик сей взял Ее к себе» (Ин. 19, 26, 27).

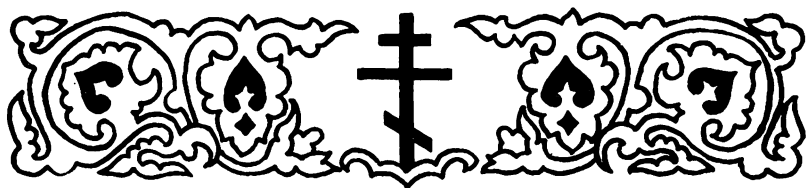
В конце земной жизни Пресвятая Богородица, по церковному преданию, возвратилась из Ефеса, где Она жила в доме Апостола Иоанна, в Иерусалим, поближе к Гробу Своего Божественного Сына. Когда же наступило время Ее Успения, у одра Ее чудесным образом собрались апостолы Христовы. У них на глазах Матерь Божия испустила дух, и Господь принял Свою Матерь в обитель вечной жизни.

В Церкви с самой древности хранится предание о том, что

тело Матери Божией не испытало тления и было вознесено на небо. Св. Григорий Фессалоникийский в «Слове на Успение Богородицы» проповедовал: «Она единая ныне вместе с Сыном в богопрославленном теле имеет небесное обиталище: поскольку земля, гроб и смерть не имели власти удержать до конца живоначалное и богоприемное тело... И подлинно, если душа, имевшая обитающую в ней благодать Божию, оставляя земное, возносится к небу... то как могло быть не вознесено от земли на небо тело, не только принявшее в себя Единородного и Предвечного Сына Божия, неиссякаемый Источник благодати, но и родившее и явившее Его? Как сделалась бы перстью, подвергшись тлению, Та, Которая, еще будучи трехлетней и не имея в Себе Пренебесного Вселившегося, еще не рождавшая Воплотившегося, обитала во Святая Святых?.. Она прямо из гроба была вознесена в пренебесное жилище, откуда сияет светозарным и Божественным блеском, освящая оттуда всякое земное достоинство, и за это всеми верными поклоняемая, восхваляемая и воспеваемая».

Как Матерь Господа, Пресвятая Богородица превосходит благодатью и близостью к Богу не только всякого человека, но и весь тварный мир, даже мир ангельский, духовный. И Церковь чтит Ее превыше Херувимов и Серафимов, ибо, по словам св. Григория Фессалоникийского, «Она есть Виновница всего бывшего до Нее и предстательница всех бывших после Нее, и Посредница вечных благ. Она — предмет предречений пророческих, Начальница апостолов, Утверждение мучеников, Основание учителей. Она — земнородных слава, Небесных радование и всей твари похвала. Она — Начало, Источник и Корень неизреченных благ, Она — глава и совершение всякой святыни».





## VI. НАШЕ СПАСЕНИЕ ВО ХРИСТЕ

### 1. ЖЕРТВЕННАЯ ЛЮБОВЬ ХРИСТА



отворив человека, Бог предоставил ему широкие возможности для познания окружающего человека тварного мира и пользования им для своих нужд. Заповедь «плодитесь и размножайтесь и наполняйте землю» сопровождалась предоставлением возможности «владычествовать» над всем многообразием животного и растительного мира (см. Быт. 1, 28—29). Используя эти возможности, человек и поныне населяет землю; его «владычество» проявляется также в научном познании и в развитии техники.

Однако познание тварного мира лишь частично удовлетворяет запросы человечества: состоя из тела и души, он нуждается в удовлетворении не только материальных, но и духовных потребностей, в познании не только сотворенного мира, но и Самого Творца. В богопознании, т. е. в общении с Богом, в восприятии от Него и в исполнении Его воли смысл и содержание существования каждого человека как здесь, на земле, так и по окончании земной жизни — в вечности. «Сия есть жизнь вечная, — говорил Христос в молитве Отцу Небесному перед Своими страданиями, — да знают Тебя, единого истинного Бога» (Ин. 17, 3).

Однако познать Бога собственными силами и средствами человеку невозможно: «Бога не видел никто никогда» (Ин. 1, 18), — писал св. Евангелист Иоанн Богослов, а св. Апостол Павел говорил еще определеннее: «Он обитает в неприступном свете, Его никто из человеков не видел и видеть не может» (1 Тим. 6, 16). Богопознание оказывается недоступным для человеческих возможностей не только по причине величия, беспредельного совершенства и бесконечного превосходства Божия, но и по причине человеческой удаленности от Бога, возник-

шей вследствие человеческой греховности. Первородный грех не остался без последствий, пагубных для всего рода человеческого, наоборот, изучая библейскую и общечеловеческую историю, рассматривая нравственное состояние современного человечества, углубляясь, наконец, в собственную душу, мы убеждаемся в нашей зараженности грехом, причем общечеловеческая греховность имеет самые разнообразные проявления.

Если прародители нарушили одну-единственную заповедь Творца, то историческая нравственная деградация человечества достигла фантастического развития в самых разнообразных и изощренных проявлениях и формах. В такое состояние, как рассказывает первая книга Библии, люди впали уже сравнительно вскоре после грехопадения своих прародителей, но благодаря потопу, т. е. массовому единовременному очищению земли от греховной скверны, они получили счастливую возможность начать новую жизнь и вернуться к спасительному богобщению (см. Быт. 5, 11—13). Как известно, этой возможностью они не воспользовались.

Если бросить взгляд на состояние человечества две тысячи лет тому назад, его греховная развращенность представляется беспросветной. Повсеместное нравственное разложение, постоянные войны, сопровождавшиеся у многих племен и народов людоедством, многоженство и повальный разврат, безудержный эгоизм и вытекающая из него великая ненависть, наконец, полное отпадение от Бога и даже забвение Его, замена истинного богочитания идолопоклонством (см. Рим. 1, 21—32) — все это царство зла охватило и удерживало под своей властью почти все человечество, распространившееся к тому времени по всем материкам нашей планеты.

Несмотря на греховную развращенность человечества, на его отступничество, Бог не восхотел подвергнуть его новой всемирной катастрофе, повторному массовому уничтожению, но употребил совершенно новое, до того небывалое средство, явившееся беспрецедентным проявлением Божественной любви к падшему и отвернувшемуся от Бога человечеству: «Так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3, 16). В одной из небольших стран, в захолустном Вифлееме, родился Спаситель Мира, Богочеловек Иисус Христос.

Попечение Божие о спасении нарушающих Его волю и губящих во грехах людей проясняется для нашего понимания, когда читаем в Священном Писании, что «Бог есть Любовь» (1 Ин. 4, 8). Он, сущность Коего остается непостижимой, открывается нам, однако, как беспредельная, вечная, всеобъемлющая Любовь, которой мы можем радоваться, можем перед ней преклоняться, можем на нее отвечать нашей любовью. (см. 1 Ин. 4, 19), но ни измерить, ни даже представить ее себе в ее бо-

жественной полноте не можем. Как мы знаем, Бог открывает Себя в природе, которую Он сотворил (см. Рим. 1, 19—20), открывает Себя в нашем нравственном самосознании (см. Рим. 2, 14—15), в учении и призывах возвещавших о Нем пророков, однако самое полное и совершенное Откровение Божие дано людям во Христе Иисусе.

«Великая благочестия тайна: Бог явился во плоти» (1 Тим. 3, 16). В этих кратких словах заключено глубочайшее содержание, которое раскрывается в последних словах частично уже знакомого нам текста: «Бог... говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне, Которого поставил наследником всего, чрез Которого и веки (время) сотворил» (Евр. 1, 1). Итак, сущность совершившегося почти две тысячи лет тому назад в Вифлееме события состоит не только в том, что от Пречистой Девы Марии родился Младенец, Которого по указанию свыше Мария и Иосиф назвали Иисусом (в переводе «Спаситель»), но в первую очередь в том, что в этом Младенце воплотилось Второе Лицо Святой Троицы, именуемое Словом, или Единородным Сыном Божиим, воплотился и вочеловечился Сам Бог.

Люди, утратив через грех общение с Богом, не хотели идти к Нему, искать Его, приближаться к Нему, и вот Сам Бог, проявив бесконечное, беспримерное, поистине божественное смирение и самоуничужение, пришел в наш мир, став Бого-человеком. Мы знаем, что в дальнейшем Сын Божий и Сын Человеческий Христос Иисус, прожив на земле около тридцати трех лет, до конца Своей земной жизни творил дела любви и милосердия, явил людям Бога как любящего Отца и возвещал им Его волю, чтобы все люди спаслись и имели жизнь вечную (см. 1 Тим. 3, 16), и завершил Свой целожизненный подвиг страданиями и смертью на кресте. Об этом говорит Апостол Павел в следующих кратких словах: «Он, будучи образом Божиим... — уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Филип. 2, 6—8).

Учение о воплощении Сына Божия и Его спасительном подвиге подробно раскрыто в творениях святых Отцов (особенно св. Афанасия Александрийского) и в Никейском Символе Веры. В нем говорится, что мы веруем в Иисуса Христа Сына Божия, «нас ради и нашего ради спасения шедшего с небес и воплотившегося от Духа Святого и Марии Девы и вочеловечившегося; распятого за нас при Понтийском Пилате и страдавшего и погребенного...»

Не только воплощение и вочеловечение, но весь жизненный путь Христов, включая зачатие от Духа Святого, крестные страдания, смерть, Воскресение и последующее Вознесение, был

совершен «нас ради и нашего ради спасения». Через этот подвиг каждому человеку предоставляется возможность примирения с Богом, т. е. получения от Бога прощения грехов и вечной жизни с Богом и в Боге. Это достигается верой в Иисуса Христа как в Спасителя и Господа и плодами веры — покаянием и крещением.

Все это обещано нам Самим Иисусом Христом: «Слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную, и на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь» (Ин. 5, 24).

Слушатели этих обетований, хотя и питали к Христу интерес, а некоторые принадлежали даже к числу Его учеников, однако смотрели на Него, как на боговдохновенного, но по своей сущности обыкновенного человека, поэтому Христос призывал следовать за Ним и веровать в Него чаще не от Своего Имени, а от имени Бога Отца: «Ибо, как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе» (Ин. 5, 26); «все предано Мне Отцем Моим» (Мф. 11, 27); «все, что дает Мне Отец, ко Мне придет; иходящего ко Мне не изгону вон» (Ин. 6, 37). Конечно, Иисус говорил не о вере рассудочной, умозрительной, не о признании только бытия Божия и всего, чему учил Он Своих учеников и других слушателей, а о вере деятельной, охватывающей ум, сердце и волю человека и потому проявляющейся в его поведении, деятельности. Это хорошо понимали ученики Христовы, ибо потом сами признавали: «станем любить не словом или языком, но делом и истиною» (1 Ин. 3, 18); «во Христе Иисусе... имеет силу... вера, действующая любовью» (Гал. 5, 6); «вера, если не имеет дел, мертва сама по себе» (Иак. 2, 17).

Спасаящая вера запечатлевается и утверждается крещением, погружением в воду во Имя Бога, во Святой Троице славимого: Отца, Сына и Святого Духа. К крещению как к средству и вратам спасения призывает Сам Христос словами: «Идите, научите все народы, крестя их во Имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф. 28, 19); «кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет» (Мф. 16, 16).

Спасение людей, верующих во Христа, чрез Его жизненный подвиг, чрез Его смерть и воскресение есть радостная истина, возвещаемая в Священном Писании и составляющая средоточие христианской веры, христианского благовестия, т. е. Евангелия (само слово «Евангелие» означает в переводе «благая, добрая весть»).

Еще до рождения Богомладенца Иисуса через Ангела было возвещено, что «Он спасет людей Своих от грехов их» (Мф. 1, 21). Спасителем назвал родившегося Богомладенца Ангел, возвестивший о Его рождении пастухам (см. Лк. 2, 11); имен-

но в Его спасительной миссии и заключалась сущность великой радости, о которой говорил Ангел и «которая будет всем людям» (Лк. 2, 10). Пение ангелов тотчас же пояснило, в чем состоит эта радость: на земле мир, в человеках благоволение; на земле зарождается царство мира, следствие и признак благоволения Божия к человечеству такому, какое оно есть, т. е. к падшему и греховному.

Уже в начале Своего общественного служения Христос говорит Своему тайному ученику Никодиму: «Так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3, 16), а пророк Иоанн Креститель, несомненно движимый Духом Святым, как бы предвосхищает сказанное позже прямое обетование Спасителя: «Верующий в Сына имеет жизнь вечную» (Ин. 3, 36; 5, 24; 6, 47; Мк. 16, 16).

Несмотря на таинственный, мистический характер совершенного Иисусом Христом дела спасения человеческого рода, церковное богословие с апостольских времен стремится уяснить его сущность, усвоить его понимание верующей душой так, чтобы она мыслила, радостно созерцала и переживала свое спасение. Поэтому и нам, благоговейно приступая к изложению и посильному раскрытию тайны нашего спасения, следует пользоваться прежде всего словом Божиим, т. е. тем же Источником, каким пользовались Святые Отцы Церкви, неутомимые труженики в великом деле раскрытия и изложения церковного учения, в частности, о спасении, христианской сотериологии.

Постигая земную жизнедеятельность Христа Спасителя, прежде всего можем убедиться в Его безгрешности и в страдальческом характере большей части Его человеческих переживаний.

Даже враги Христовы ни во время Его земной жизни, ни после Ее завершения не могли обвинить Его в чем-либо греховном, противоречащем заповедям Божиим и совести. Нельзя сказать, чтобы попытки такого рода не имели места: Его пытались обвинить в формальных нарушениях Закона (см. Лк. 6, 1—11), в нарушении этикета, не допускаявшего общения с изгоями иудейского общества, например, с мытарями (см. Мф. 9, 18—19; Лк. 5, 29—30), в противопоставлении Себя и Своего учения чужеземным властям, наконец, в бессмысленном намерении разрушить Иерусалимский храм (см. Мк. 14, 56—59), но все эти попытки диктовались не объективной оценкой Его поступков, а завистью и ненавистью, а многие из них, например, вопрос об уплате налога Римлянам, имели провокационный характер (см. Мф. 22, 15—22).

Спаситель Сам сознавал Свою безгрешность и говорил: «Кто из вас обличит Меня в неправде?» (Ин. 8, 46). Безгрешность Его поистине имеет высочайшее достоинство, ибо Он

многократно подвергался искушениям (см. Мф. 4, 1—4, 15, 23; 22, 15—22; 27, 42).

Страдания Его были следствием, с одной стороны, бесконечной любви Божией к людям, нашедшей себе величайшее выражение в пришествии в мир Сына Божия и в Его жизни на земле, а с другой, — человеческой испорченности, злобы, иначе говоря, дьявольского господства зла, к которому подпало преуспевающее во зле человечество. Борьба зла против всего доброго и святого, что свойственно человеку как образу и подобию Божию, велась с самого начала существования человеческого рода, но наибольшей силы и напряженности она достигла при появлении Сына Божия на земле (проявлениями этой ожесточенной борьбы были многочисленные изгнания бесов при исцелении бесноватых). Эта борьба сопровождалась физическими и духовными страданиями Господа, и это не удивительно: если жизнь хорошего, преданного Богу и соблюдающего Его заповеди человека всегда проходит в столкновениях со злом (см. 1 Ин. 5, 19), то какой же силы должна была достичь эта борьба и сопряженные с ней страдания у Того, Кто пришел в мир как Свет, чей приход явился для мира образом обличением и судом? «Суд же состоит в том, что свет пришел в мир; но люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы, ибо всякий, делающий злое, ненавидит свет и не идет к свету»... (Ин. 3, 19—20).

Ключом к уразумению, зачем Сын Божий стал Человеком, пришел в этот греховный мир и, страдая, боролся за его спасение, могут служить слова Спасителя: «Нет больше той любви, как если кто положит душу (жизнь) свою за (для) друзей своих» (Ин. 15, 13).

С какой радостью мы читаем у Евангелиста Иоанна, как хорошо ощущаем, что «Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем» (1 Ин. 4, 16). Уже в Ветхом Завете люди могли прочесть сказанные через пророка слова, дающие упование и надежду: «Любовию вечною Я возлюбил тебя» (Иер. 31, 3). Эта вечная любовь Божия с беспредельной, превосходящей человеческое разумение силой излилась на мир, вошла в него в Богочеловеческой Личности Иисуса Христа: «В том любовь, что не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас и послал Сына Своего в умилоствление за грехи наши» (1 Ин. 4, 10).

Любовь Божия к людям, по своей силе и яркости превосходящая возможности человеческого представления, выразилась в действии, превосходящем по силе и величию всякие иные проявления любви, а таким действием могла быть только смерть, то есть, говоря словами Самого Господа, — отдавание «душ (жизни) Своей за друзей Своих».

Попытаемся уяснить, почему Бог проявил Свою вечную ве-



ликую любовь именно в вочеловечении Сына Божия, в «отда-нии» (Ин 3, 16) Его, в «послании» (1 Ин. 4, 9; 10, 14; Рим. 8, 3) Его в грешный, но любимый Богом мир на страдания и смерть и почему вочеловечение, подвиг земной жизни и, наконец, страдание и крестная смерть оказались для мира спасением, имели следствием примирение с Богом (приближение к Нему) и возможность спасения, т. е. вечной жизни с Богом и в Боге?

Ответ на первый из этих вопросов вытекает из ответа на второй: в самом деле любящий мир Бог «отдал» Сына Своего Единородного», ведая, что это необходимо, «дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3, 16). Мы не можем узнать, возможны ли другие способы спасения рода человеческого, но знаем, что Бог избрал именно такой путь ко спасению, путь жертвенного проявления любви, путь отдачи жизни Богочеловека за друзей Своих, за друзей, какими избирает Себе и именует всех грешных людей, принимающих верою и покаянием даруемое им во Христе спасение (см. Ин. 15, 14—16), делает и именует их наследниками Царства Божия (см. Мк. 1, 15; Тит. 3, 7).

Любовь всегда ищет близости и блаженства (счастья) любимого. И вот абсолютная, безмерная, присущая Богу любовь, которую нельзя даже мысленно отделять от Его неисследимой Сущности, ищет приблизить к Себе, ибо Он есть Любовь (см. 1 Ин. 4, 3), любимого Им, Ему подобного по творению, но отпавшего по греху человека. Такая беспредельная близость человеческой природы с Богом осуществлена в Личности Богочеловека, осуществлена соединением Божественной и человеческой природы, соединением неслиянным и нераздельным, неизменным и непреложным (см. орос IV Вселенского Собора).

Человеческая природа в Иисусе Христе — Богочеловеке вовлекается во взаимную божественную любовь, извечно присущую ипостасям Святой Троицы: «Отец любит Сына», свидетельствует Сын Божий (Ин. 5, 20), и «Я люблю Отца» (Ин. 14, 31), говорит Он перед расставанием с учениками. Но Отец любит Сына и потому, что, став человеком, Сын творит волю Отца: «Потому любит Меня Отец, что Я отдаю жизнь Мою, чтобы опять принять ее... Сию заповедь получил Я от Отца Моего» (Ин. 10, 17, 18). Но и ученики Христовы вовлекаются в этот божественный поток любви. Зная и любя Иисуса Христа как человека, они вовлекались в Его любовь к Отцу Его и Отцу их, к Богу Его и Богу их, как говорил Он Марии Магдалине (см. Ин. 20, 17).

Постоянно утверждая Свое единение с Отцом Небесным (см. Ин. 12, 44, 45; 10, 30; 14, 9—11), Сын Божий не только всеми Своими действиями, но и словами говорил им о Своей богочеловеческой любви к ним: «Я возлюбил вас...» — троекратно повторяет Он при прощальной беседе, призывая их к взаим-

ной любви (Ин. 13, 34; 15, 9, 12). При этом они все время слышали из Уст Учителя сопоставление любви, к которой Он призывал их, с любовью Его и Отца к ним: «Любите друг друга, как Я возлюбил вас» (Ин. 15, 12); «Сам Отец любит вас» (Ин. 16, 27).

Любовь, будучи укоренена в Боге, обладает божественной силой. Придя на землю в лице Богочеловека, она роднит человека с Богом, побеждает зло, приносит людям блаженство, начинающееся в земной жизни и развивающееся в блаженство вечное.

## 2. НАГОРНАЯ ПРОПОВЕДЬ

Наиболее подробно Нагорная проповедь изложена у евангелиста Матфея (см. Мф. 5). Отдельные отрывки ее мы находим также у ев. Луки, но здесь она излагается частями, в разных местах Евангелия. Нагорная проповедь содержит в себе суть новозаветного учения Христа. Во время Божественной Литургии, в самом начале Богослужения, хор пропевает заповеди блаженств. Изложением этих заповедей и начинается Нагорная проповедь Христа Спасителя.

Гору, находящуюся недалеко от Геннисаретского озера между Капернаумом и Тивериадой, до сих пор показывают как «гору блаженства», с которой, как считается, ради удобства слушающей толпы, и была произнесена Господом эта проповедь.

Гордый своим избранничеством и уязвленный потерей политической самостоятельности еврейский народ, особенно в лице своих религиозных и политических руководителей, мечтал о приходе такого Мессии, который освободил бы их от иноземного владычества и воцарился над евреями, поработив им все народы земли. Это должно было принести народу сказочное благополучие: море будет выбрасывать на землю жемчуг и все другие свои сокровища, народ оденется в багряницу, украшенную драгоценными камнями, а небо будет питать людей манной, еще более сладкой, чем та, которая посылалась им в пустыне во дни Моисея.

Однако та проповедь, с которой обратился к народу Иисус Христос, звучала явным диссонансом материалистическим ожиданиям еврейского народа. Это видно и из тональности произнесенной проповеди, и из ее содержания. Следует также сказать, что те, кто окружал Христа, были в основном простыми людьми. Но, конечно, это не значит, что в момент произнесения проповеди Христа окружали люди бедные лишь в материальном плане. Первое «блаженство» говорит как раз о тех, кто нищенствует духовно.

Сами по себе «блаженства» представляют собой определенный род приветствий, обращенных к народу. Этими приветствиями Христос не только учит, но в какой-то степени и характеризует стоящих перед ним людей. Каждая новая заповедь начинается словом «блаженны»... Для того чтобы лучше понять смысл этого слова, можно обратиться к св. Григорию Нисскому. Он пишет: «Блаженство есть совокупность и полнота всего, что есть благо и что желается, как благо, без единого недостатка, лишения и препятствия. Последователи Христа не только ждут блаженства, как будущего, но оно присуще их душе, как настоящее, поскольку в них присутствует сам Христос» (Беседы о блаженствах).

«Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное». Этими словами Христос приветствует окружающий Его со всех сторон народ. Он говорит, что их стремление насытиться Словом, исходящим из уст Божиих, основанное на признании собственной духовной несостоятельности, делает их участниками радости Царства Небесного.

Вероятно, среди тех, кто окружал Христа, были плачущие. Они могли плакать по разным причинам: кто-то, возможно, плакал от радости при виде величественного вдохновенного лика Спасителя, кто-то, может быть, плакал, вспоминая свои грехи, но были, наверное, и такие, кого постигло большое горе. И вот, приветствуя всех этих людей, Христос заверяет их, что они получают утешение, слезы их будут осушены, а лица освящены радостью Благодати Божией.

Христос приветствует и тех незлобивых, скромных людей, которые борются со злом этого мира посредством своих добрых дел, на первый взгляд, может быть, и неприметных, но исключительно важных для всего человечества и мужественных ввиду их каждодневности. Именно такие люди могут быть настоящими хозяевами земли. Они, по словам Христа, являются наследниками Славы Божией здесь, на земле. «Но я верую, — восклицал древний псалмопевец, — что увижу благость Господа на земле живых» (Пс. 26, 13). Правда, некоторые толкователи думали, что Спаситель здесь имеет в виду новую землю. Эта точка зрения обоснована в словах Апостола Петра: «Впрочем мы, по обетованию Его, ожидаем нового неба и новой земли, на которых обитает правда» (2 Петр. 3, 13).

Наверняка здесь были и те, кто совершенно разуверился во всех человеческих учениях. Они пришли сюда в надежде услышать от Христа слова Истины и Правды, как жаждущие в пустыне прибегают к источнику живой воды. И Господь, видя этих людей, приветствует их, потому что они насытятся Божественной Правдой.

Христос приветствует также милостивых. Он утверждает, что они будут помилованы. Комментируя это место Священ-

ного Писания, св. Иоанн Златоуст говорил так: «...мне кажется, что Он говорит здесь не об одних только милостивых раздачею имущества, но и милостивых через дела. Ибо разнообразны способы милости и широка эта заповедь» (На Ев. от Мф. Беседа 15). Когда говорится о том, что милостивые будут помилованы, это совсем не означает, будто бы Бог подсчитывает количество добрых и злых дел, и исходя из этого, выносит человеку Свой приговор. Милостивый человек — это тот, кто не может быть жестоким, кто любит своего ближнего и у кого жалеющее сердце. Милость же Божия несравнима с человеческой. По выражению Апостола Иакова, у Бога «милость превозносится над судом» (Ик. 2, 13). Но необходимо также отметить, что в данном случае Христос имеет в виду не только милость на Страшном суде, Он говорит здесь и о милости, на которую имеют право надеяться добрые люди в этой земной жизни.

«Блаженны чистые сердцем». Христос видит в толпе и людей, которые выделяются светлыми, радостными лицами. Издревле сердце считалось центром внутренней, интимной жизни человека. Все его чувствования, желания и стремления рождаются в сердце. И если человеческое сердце остается чистым от порочных страстей, греховных помышлений и дел, то постепенно открывается его духовное прозрение, Сам Господь вселяется в его сердце, и человек воистину видит, духовно осязает Бога. «Кто взойдет на гору Господню, или кто станет на святом месте Его? Тот, у которого руки неповинны и сердце чисто!» — восклицает псалмопевец.

«Блаженны миротворцы», — этими словами Христос приветствует тех, кто всегда стремится к миру. Но это по-настоящему повлустно только тем людям, которые имеют мир в своей душе. Внутренняя умиротворенность является условием миротворческой деятельности среди людей, потому что к Богу человек может обращаться лишь тогда, когда он находится в мире с самим собой и ближними. Именно поэтому многие богослужения Православной Церкви начинаются словами: «Миром Господу помолимся», другими словами: «Имея мир Христов в душе, Господу помолимся». Христос является источником духовного мира, Он Сам первый миротворец, ибо примиряет грешное человечество с Богом. «Слава в вышних Богу и на земле мир» (Лк. 2, 14). Это радостное рождественское песнопение напоминает каждому христианину о том, что благодаря Сыну Божию, принесшему мир на землю, каждого человека, если тот искренне стремится к созиданию в своей душе Царствия Божия, усыновляет Небесный Отец. И как не вспомнить прекрасные слова преп. Серафима Саровского: «Стяжи мирный дух, и тысячи спасутся вокруг тебя».

Итак, тот, кто созидает мир в своей душе, кто стремится укра-

сией этим миром жизнь своих ближних, воистину является сыном Божиим.

«Блаженны изгнанные за правду, ибо их есть Царство Небесное». Люди, изгнанные за правду, встречаются во всяком обществе. Правдивые бывают нетерпимы в дурном и порочном обществе. Так как эти люди не находят для себя спокойного места на земле, среди дурных и порочных, то получают обещание «царства Небесного». В данном случае интересно провести параллель с первой заповедью, в которой за стремление к духовным ценностям Царства Божия тоже обещается его наследование. Поэтому и здесь акцент нужно делать прежде всего на правду Царства Божия, что, собственно, подтверждает и следующий стих. В нем подчеркивается, что воистину блаженны те, кто несправедливо гоним и претерпевает различные страдания и лишения во имя Христа, Который и есть истина, воплощение всякой правды и любви. Поэтому эти люди должны радоваться, ибо им уготована великая награда в Царстве Божием. Мысль о высшей небесной награде людям, не встречающим ради Христа в этом мире ничего, кроме злобы, гонений и поношений, естественна и вполне отвечает требованиям здоровой логики и нравственности. Не меньшей наградой является сознание той Высшей Правоты, за которую человек претерпевает всяческие поношения, потому что в данном случае последователь Христа реально переживает Царство Божие в своей душе.

После приветствий, посредством которых Господь узнает в народе своих последователей, учеников, Спаситель обращается к ним с некоторым предостережением. «Вы — соль земли. Если же соль потеряет силу, то чем сделаешь ее соленою?» (Мф. 5, 13). В то время древние римляне говорили, что нет в мире ничего полезнее соли и соли. Это очень объемное по содержанию выражение, и его нужно понимать в контексте второго определения: «Вы — свет мира» (Мф. 5, 14).

Человек, как известно, является венцом творения. Он несет в себе идею Божественного замысла, будучи ее выразителем. Если человек теряет этот главный смысл своего существования, он, как потерявшая соленость соль, оказывается пустым, лишним на земле. Но тот, кто является воистину выразителем Божественного предназначения, должен быть тем светильником, который освещает мир и жизнь всех других людей. А источником этого света является Сам Бог, Творец и Спаситель мира. «Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего небесного» (Мф. 5, 16).

И все-таки пока еще остается неясным, каким должен быть человек, какие заповеди он должен исполнять? Поэтому Христос после этих вступительных слов и приветствий сразу же говорит, что Он пришел исполнить закон, который дан народу через Моисея, и в Нем должны исполниться древние пророчес-

ва. Однако закон этот уже нельзя понимать в том ветхом значении, в котором его истолковывают книжники и фарисеи. Они не могут привести человека к Богу. Поэтому Бог Сам пришел на землю, чтобы человек мог взойти на Небо. И далее следует сама суть Нагорной проповеди, в которой Христос разъясняет народу, как по-новому нужно понимать древние Божественные заповеди.

Толкование пяти основных ветхозаветных заповедей начинается словами: «Вы слышали, что сказано древним...» и далее всегда: «...а Я вам говорю». Самое главное здесь заключается в том, что, несмотря на кажущееся резкое противопоставление старого и нового, Христос нигде не повреждает смысла древнего закона. С особой строгостью Христос подчеркивает необходимость исполнять две заповеди: «не убий» и «не прелюбодействуй». Тот, кто нарушает эти заповеди, «подлежит геенне огненной».

В юго-восточной части Еннотовой долины, покрытой садами и рощами, находилось, по словам блаженного Иеронима, место, где идолопоклонники евреи в честь Молоха сжигали своих детей. Иосия, царь Иудейский, уничтожил эти мерзости. Еннотова долина — это место, которое позднее получило название «долины Ге-Хинном» или «огненная Ге-Хинном», в греческом произношении «геенна». Она стала символом вечной муки осужденных. Говорят также, что это было место для свалки всяческих нечистот, куда свозились тела непогребенных и где постоянно поддерживался огонь. Именно в таком смысле и употребляется это выражение Господь.

Однако, по словам Христа, «геенне огненной» подлежат не только те, кто убивает и прелюбодействует, но и те, в чьем сердце гнев на своего брата, кто пребывает в постоянном вражде со своим ближним, кто не подавляет своего страстного желания владеть женой другого. Такие люди являются нечистыми по своей сути, их место на помойке в прямом и переносном смысле. Поэтому Христос запрещает развод, который дает человеку повод к прелюбодеянию и, таким образом, ведет к гибели; словами Апостола Павла он призывает: «Солнце да не зайдет во гневе вашем» (Еф. 4, 26).

При Моисее между израильтянами была очень распространена клятва, как старинный обычай. Поскольку к ней часто относились слишком легковесно, Моисей ввел определенные ограничения. Например, строго запрещалась ложная клятва с упоминанием имени Бога (см. Исх. 20, 7; Лев. 19, 12). А вообще клятвенные обещания предполагалось исполнять. Не следовало уподобляться язычникам и неверующим евреям, у которых в обычае было клясться чем угодно и затем не исполнять своих обещаний. Как известно, против этого выступали ессеи, которые отрицали клятву. Правда, и они не были до конца после-

довательны, потому что заставляли приносить страшную клятву при вступлении в их партию.

Христос же запрещает всякую клятву. Для праведного человека вполне достаточно сказать «да» или «нет». Христианин должен быть настолько честным и правдивым, чтобы люди верили одному его слову. Хотя Христос и не находил нужды в какой-либо клятве, однако, пока Церковь находится в мире и мир в Нее проникает, христианам как членам государства, например, допустимо приносить присягу, если того требует правительство. Можно вспомнить и Апостола Павла, который призывал Бога во свидетельство своих слов (см. Рим. 1, 9; 9, 1; 2 Кор. 1, 23; 2, 17; Гал. 1, 20). Недопустима пустая легкомысленная клятва, которая больше свидетельствует о бесчестности человека, чем о его правдивости.

Древний закон «око за око и зуб за зуб» ограничивал размер мести. Не позволялось обидчику наносить вред больший, чем истец справедливости претерпел от него. Христос же отменил месть совершенно. Он запретил восставать на человека с ответной злобой, ибо в таком случае зло это проникает в самое сердце. Таким образом, христианину запрещается злое чувство мстительности, но это не означает, что ему непозволительно противиться злу. Только необходимо отличать зло от его конкретного носителя, поэтому Христос говорит слушающим Его: «...любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас, да будете сынами Отца вашего небесного» (Мф. 5, 44).

В том и состоит величие христианской нравственности, что она внесла во все цивилизованные европейские законодательства заботу не только о благопристойных людях, но и о преступниках. Поэтому наказание виновных всегда должно иметь в виду не только безопасность общества, но и возможность исправления преступившего закон. Бог хочет, чтобы все люди были достойны Небесного Царства, и человек, желающий истинного блага всем своим ближним, является сыном Небесного Отца. «Итак, будьте совершенны, — говорит Господь, — как совершен Отец ваш небесный» (Мф. 5, 48).

Христова заповедь о любви тесно связана с поучением о том, как нужно творить милостыню. Господь хочет, чтобы помощь нуждающимся людям была делом нашего любящего сердца. Чтобы это великое дело не сводилось к бесчувственному обычаю или рекламной выгоде. Только Небесный Отец, знающий все самые тайные движения нашего сердца, может по достоинству оценивать наши поступки.

Молитва к Богу должна быть действительным обращением сердца. Всякая лицемерная демонстрация нашего молитвенного благочестия оскорбляет Бога. Молитва — это прежде всего пре-

бывание человека пред лицом всевидящего и всезнающего Бога; многословие, свойственное в таких случаях язычникам, здесь неуместно.

В Библии много рассказывается о том, что во времена тяжелых бедствий или когда готовились к какому-нибудь важному делу, объявляли пост на несколько дней, в продолжение которого народ, одевшись во вретича (покрывала из грубой ткани) и посыпав голову пеплом, воздерживался от пищи и просил у Бога милости и помощи. Нужно сказать, что еврейские названия поста прежде всего указывают на смирение и сокрушение сердца. Однако люди очень быстро поняли, что пост внешний гораздо легче и выгоднее внутреннего, сердечного. Тем более что за это можно получить от ближних похвалу за благочестие. Уже пророки часто напоминали о том, что внешний пост без истинного покаяния и обращения к Богу ни к чему не приведет (см. Ис. 58, 3; Иер. 14, 12; Зах. 7, 5). Поэтому Спаситель учит народ, что пост должен быть обязательно тайным, внутренним расположением человека в его отношениях к Богу.

Пост, таким образом, это отречение человека от всего земного ради сосредоточения всего внимания на Боге и исправление своей греховной жизни. Интересно отметить, что перед поучением о посте Христос говорит о необходимости прощать людям их прегрешения. И хотя это текстуально связано с молитвой «Отче наш», в которой говорится: «и прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим», в Церкви существует обычай вступать в Великий пост, попросив друг у друга прощения. Этим подчеркивается, что главное в посту — это смирение и сокрушение сердца.

Эти три поучения — о милостыне, молитве и посте — выделяются Христом. Везде Господь сосредоточивает наше внимание на необходимости внутреннего делания, везде Он противится тому, что делается напоказ. И все эти поучения заканчиваются одними и теми же словами: «И Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно».

Начиная с 19-го стиха «Нагорной проповеди» Господь обращает внимание слушающих на очень важный момент человеческой жизни: на то, как нужно относиться к материальным и духовным ценностям. Христос утверждает первенство всего духовного, потому что, в отличие от различных земных благ, к которым так часто стремится человек, оно вечно. Забота о материальном благополучии часто уводит человека с истинного пути, он забывает, ради чего ему дана жизнь, его сердце цепляется к различного рода богатствам и удовольствиям. Христос подчеркивает, что для человека чрезвычайно важно знать, какие жизненные ценности являются основными, а какие носят второстепенный характер. Потому что «где сокровище ваше,



там будет и сердце ваше», — говорит Господь. И нельзя одновременно «служить Богу и маммоне». (Маммона — сирийское божество, которое почитали как бога-покровителя земных сокровищ, благ или вообще богатства, подобное Плутосу у греков.) Поэтому человек, считающий себя возможным посвящать свою жизнь собиранию земных богатств и одновременно угождать Богу, жестоко ошибается. Ведь нельзя же действительно хорошо служить двум начальникам, требования которых совершенно противоположны. Именно поэтому так важно человеку иметь в жизни ясные, правильные цели и намерения, иметь «ясное око». Ведь если ошибочны сами стремления человека, то каковы же будут его дела? Можно вспомнить Апостола Павла, который писал: «Доброго, которого хочу, не делаю, а злого, которого не хочу, делаю. Бедный я человек».

Задача христианина — освободиться от рабства злу. А если в человеке с самого начала присутствует стремление к злomu и ошибочному? Вот почему Господь восклицает: «Если свет, который в тебе тьма, то какова же тьма!» Господь влечет нас к небесному и вечному, а богатство — к земному и тленному. Поэтому, чтобы избежать такой двойственности, мешающей делу вечного спасения, надо отказаться от чрезмерных, беспокойных, томительных забот о пище, питье и одежде, — таких забот, которые поглощают все наше время и внимание и отвлекают от забот о спасении души. Если Бог так заботится о неразумной твари, давая пищу птицам и роскошно одевая полевые цветы, то тем более Он не оставит без всего необходимого для земной жизни человека, созданного по образу Божию и призванного быть наследником Царствия Божия. Однако нельзя это понимать как призыв к ничегонеделанию. Труд всегда имел очень большое значение в жизни человека. Он заповедан еще в раю как участие в Божественном творчестве. Здесь же расставляются акценты, уточняется иерархия ценностей: «Ищите прежде Царствия Божия и правды Его», — говорит Господь.

И еще Христос призывает не быть слишком строгими судьями по отношению к нашим ближним. Правда, это совсем не значит, что христианин не имеет права иметь суждение о поступках других людей. «И так что же? — вопрошает св. Иоанн Златоуст. — Если кто-нибудь соблудит, то неужели мне не говорить, что худо блудодеяние, и неужели не следует исправлять распутника? Исправляй, но не как враг, требующий возмездия, но как врач, прилагающий лекарство. Спаситель не сказал, не останавливай грешника, но: не суди, т. е. не будь жестоким судьей». Таким образом, Христос здесь обличает следующее зло: люди никогда ни о чем не слушают и ни о чем не говорят так охотно, как об ошибках других людей. В этом смысле не

лишне напомнить древнее изречение Цицерона: «Видеть пороки других и забывать о своих свойственно глупцам».

Безусловно, строго осуждать других людей — это непозволительная крайность. Но, с другой стороны, нельзя быть и слишком снисходительным к людям нечестивым, бессовестным. Нельзя вступая с ними в общение, стараться просветить их, предлагая им то, что свято. «Поучающий кощунника наживет себе бесславию, и обличающий нечестивого — пятно себе. Не обличай кощунника, чтобы он не возненавидел тебя; обличай мудрого и он возлюбит тебя» (Притч. 9, 7—8). Таким образом, бросать жемчуг перед свиньями — другая крайность, против которой предостерегает Христос.

И еще раз Господь напоминает о необходимости для человека стремиться к истинному Богу. «Просите, и дано будет вам; ищите, и найдете; стучите и отворят вам» (Мф. 7, 7). Из контекста этого поучения понятно, что Господь здесь имеет в виду не только ценности духовного порядка, но все-таки надо помнить, что главное, к чему мы должны стремиться и о чем просить Отца нашего Небесного, — это мир Божиего Царства, который ниспосылается нам Христом в Духе Святом!

В заключение наставлений об отношении нашем к другим людям Господь изрекает правило, которое называют «золотым»: «Во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними». В этом — «закон и пророки», ибо любовь к людям есть отражение любви к Богу.

Выражения, близкие по смыслу, можно найти у Аристотеля и Конфуция, у Будды и Сенеки, у Филона и Гиллела. Однако у Аристотеля это правило ограничивается отношением к друзьям, тогда как Христос имеет в виду всех людей. Что же касается остальных вышеупомянутых, то у них это правило имеет отрицательный характер. Кроме того, Христос и не настаивает на абсолютной новизне этой формулы. Он предлагает ее как обобщение Божественного закона и пророков, известных иудеям издревле.

С 13-го стиха 7-й главы начинается послесловие Нагорной проповеди. В нем Христос напоминает о трудностях следования Его заповедям, ибо «тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь». Он предостерегает от лжепророков, которые могут казаться святыми, а внутри будут подобны хищным волкам. Таких людей можно узнать по результатам их дел. Христос предупреждает также Своих последователей: «Не всякий, говорящий Мне: „Господи! Господи!“, войдет в Царство Небесное, но исполняющий волю Отца Моего небесного» (Мф. 7, 21). Только исполняющий заповеди Христовы на деле может устоять в час нашедших на него, подобно буре, тяжких искушений. А не исполняющий заповеди легко впадает в отчаяние и погибает. Поэтому в церковных песнопениях мы просим Христа, чтобы Он утвердил нас «на камени заповедей Его».

### 3. МОЛИТВА ГОСПОДНЯ

Каждое слово молитвы Господней имеет глубочайший богословский смысл, и в то же самое время она доступна для детского восприятия. Молитва Господня неподражаема по своей простоте, безыскусности, содержательности и глубине. Это начало начал всех молитв. Сам Христос в Гефсиманском саду молился, произнося, собственно, эту молитву («да будет воля Твоя» и «не введи нас во искушение») и выражая те же самые мысли в несколько других словах. Его «прощальная молитва» может считаться продолжением и истолкованием смысла молитвы «Отче наш».

В церковной литературе эта молитва встречается в памятнике начала II века «Учение 12-ти апостолов». Здесь есть рекомендация читать данную молитву три раза в день. Это прежде всего связано с тем, что автором «Учения 12-ти апостолов» был скорее христианин иудейского происхождения, а у иудеев, как позднее и у магометан, были определенные часы молитвы — третий, шестой, девятый дня, по-нашему это будет 9, 12 и 15.

Молитва начинается словами «Отче наш, иже еси на небесех» («Отец наш небесный...»). В этом обращении каждое слово содержит глубочайший смысл. Прежде всего необходимо обратить внимание на то, что Христос предлагает невидимого, непознаваемого, абсолютно недоступного в своем существе Бога называть Отцом. Нельзя сказать, что по форме это обращение к Богу выглядело необычным. Мы знаем, что в Ветхом Завете люди иногда называются «сынами Божиими». Кроме того, там встречаются и прямые названия Бога Отцом, например, в 32-й главе 6-го стиха книги Второзаконие, где говорится: «...Не Он ли Отец твой, Который усвоил тебя, создал и устроил тебя?» Да и не только евреи, но и язычники называли, например, Зевса или Юпитера отцом. В «Тимее» Платона Бог называется Отцом и Творцом мира. А в древнейших языческих религиозных представлениях есть такие, например, выражения: мать-земля, отец-небо... И все же то Отчество, которое предлагает Христос, имеет совершенно иное содержание. Отношение Бога к Израилю да и ко всему человечеству было всегда одинаковым, всегда Отческим. Ветхозаветный же человек находился в положении блудного сына, оставившего своего отца. И вот через Христа человек возвращается к Богу, своему Небесному Отцу, получает новое усыновление. В Евангелии Христос часто говорит «Отец мой» или «Отец ваш», но выражение «Отец наш» — единственное. Он как бы включает Себя в молитву всей Церкви и каждого в отдельности к Небесному Отцу. Завершение такая молитва находит в таинстве Святой Евхаристии. В молитве Евхаристического канона священник, поднимая Святые Дары, возглашает: «Твоя от твоих Тебе приносяще о всех и за вся».

То, что Христос называет Бога Небесным Отцом, имеет очень большое значение. Прежде всего подчеркивается, что молитва обращена к Богу, а не к какому-то иному земному существу, пусть даже самому совершенному и любимому. Кроме того, небо всегда было для древнего человека символом безграничности и необъятности, оно казалось ему мистически загадочным, поэтому слово «Небесный» в данном контексте является синонимом слову «Божественный». «Если желаешь иметь Бога Отцом, — говорит блаженный Феофилакт, — смотри на небо, а не на землю, как бессловесные». Та же мысль выражается в церковном возгласии «Горе имеем сердца».

В древности имя, которое давалось живому существу, какому-либо явлению или предмету, имело очень большое значение. Имя — это не только целостная характеристика, но еще и символ, знак, отражающий суть явления. Мы помним, как Господь, сотворив Адама, привел к нему всех животных, чтобы человек дал им всем имена. Этот многозначительный сюжет Библии свидетельствует прежде всего о том, что человеку дана была способность видеть суть вещей. Как существу ограниченному, человеку не дана способность постигать сущность Божественную. Человек познает Бога прежде всего посредством опытного соприкосновения с окружающим его миром. Этот мир, сотворенный Богом, свидетельствует о своем Творце. Но высшим свидетельством Славы Божией является человек — венец творения. Однако, являясь проводником зла в мире, человек не может возвещать Славу Божию. Только когда он становится пристанищем благодати Божией, распространителем добра, мира и любви, когда он уподобляется Богу во Христе Иисусе, — только тогда прославляется в нем имя Божие. Слова молитвы Господней «Да святится имя Твое» имеют именно такой смысл. Имя Божие святится или прославляется тогда, когда человек отвергает прежний образ жизни ветхого человека и облекается в человека нового, «созданного по Богу, в праведности и святости истинны» (Еф. 4, 24). И блаж. Августин поясняет эти слова молитвы Господней в том же смысле: «Да прославляется Бог жизнью нашей. Ибо того просим, чтобы то, что само в себе всегда свято, свяtilось бы и в нас». Лучшее всего объясняют эти слова молитвы разъяснения Самого Иисуса Христа, который в Нагорной проповеди уже говорил об этом: «Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного» (Мф. 5,16).

«Да приидет Царствие Твое». В своем толковании молитвы Господней св. Григорий Нисский говорит, что это прошение можно прочесть по-другому: «Да низойдет Твой Святой Дух на нас и очистит нас», что, согласно Священному Писанию, присутствие Святого Духа в человеке и означает присутствие Христа и Царства Божия. Поэтому и Христос, отвечая на вопрос

фарисеев, говорит, что Царствие Божие не придет приметным образом; «и не скажут: вот, оно здесь, или: вот, там. Ибо вот, Царствие Божие внутри вас есть» (Лк. 17, 21). Поэтому Царствие Божие нельзя представлять себе в материальном смысле. Царствие Божие — это суть облагодатствованной души, это радость от осознания своего участия в осуществлении замыслов Божиих. Царство Божие рождается и возрастает в человеческой душе постепенно, как горчичное зерно, — брошенное в землю сада, оно постепенно вырастает в большое ветвистое дерево, в котором птицы небесные устраивают себе гнезда. Этот прекрасный символ напоминает нам образ райского сада.

В точном переводе рай — это место, где произрастает чудный сад. И в этом смысле вся человеческая история, по замыслу Божию, есть постоянное украшение этого сада. В этом божественном творчестве человек занимает центральное место. Он является свободным соучастником этого великого, потрясающего воображение процесса. Но это вселение и произрастание в духовном саду Царства Божия возможно лишь при благодатной помощи Божией. Когда человек уходит от Бога, пытается строить мир, в том числе мир своей души, без Бога, — Небо оказывается для него недостижимой целью, а вместо прекрасного сада в его душе постепенно воцаряется свалка всяческих нечистот. Эта нечистота распространяется вокруг таких людей, превращая весь прекрасный, Богом созданный мир в огромную помойку. Христос пришел на землю для того, чтобы остановить это загрязнение человеческой души, сохранить свободу тем, кто стремится к истинной Красоте. Поэтому самое главное богослужение Православной Церкви, в котором все собрание верующих становится участником в Теле Христовом через причащение Святых Христовых Тайн, начинается словами: «Благословенно Царство...» Эта реальность человеческой души осуществляется постепенно, в процессе жизни. Жизнь многих святых людей показывает нам, что этот идеал осуществим уже здесь, на земле. И осуществление его находится в связи с молитвой о том, чтобы свяtilось имя Божие.

«Да будет воля Твоя...» — эти слова кажутся чрезвычайно простыми, но в то же самое время они содержат глубочайший религиозно-нравственный смысл. В церковном языке очень распространено такое выражение: раб Божий. Понятно, что это выражение соответствовало тем социальным отношениям, которые существовали в те времена, когда создавалась наша религиозная литература. Однако основной смысл этих слов имеет огромное значение и сегодня. В обычных отношениях рабство — это нечто унизительное. Но когда мы говорим о рабстве Богу, к Которому приложимы во всей полноте такие понятия, как жизнь, истина, любовь, мир, свобода, — это приобретает совсем другой смысл. В самом деле, разве унизительно быть рабом любви, истины и свободы? Поэтому Христос, имея в виду Своего

Небесного Отца, говорит: «Моя пища есть творить волю Пославшего Меня» (Ин. 4, 34). Мы хотим исполнения воли Божией, потому что непреложно верим, что это и есть наибольшее благо для нас. С другой стороны, когда мы молимся об исполнении Его воли, это накладывает на нас очень большую ответственность. Ведь тогда и мы сами должны быть каждодневными исполнителями Его святой воли. Однажды спросили святого, почему многие христиане бывают расстроенными, раздраженными, неуравновешенными и даже жестокими? Он ответил, что причина только одна: эти люди изо дня в день молятся «да будет воля Твоя», но на самом деле сами изо всех сил противятся Божией воле и поэтому всегда находятся в дурном расположении духа. Если мы настоящие христиане, то должны стремиться к тому, чтобы Бог всегда был в нашем сердце. Чтобы мы могли когда-нибудь воскликнуть вместе с Апостолом Павлом: «И уже не я живу, но живет во мне Христос!»

«Хлеб наш насущный даждь нам днесь». По словам св. Иоанна Златоуста, «Спаситель повелел молиться не о богатстве, не об удовольствиях, не о многоценных одеждах, но только о хлебе, и притом о хлебе дневном, — так, чтобы нам не заботиться о завтрашнем». Произнося эти слова, Господь, без сомнения, имел в виду и прекрасную молитву Соломона, в которой указывается на золотую середину между богатством и бедностью: «Нищеты и богатства не давай мне, — питай меня хлебом насущным» (Притч. 30, 8). Однако мы не должны забывать и слова Христа о том, что «не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих» (Мф. 4, 4). Но особенно важно помнить слова Спасителя, о которых нам напоминает св. Киприан Карфагенский: «Я хлеб живой, сшедший с небес; ядущий хлеб сей будет жить вовек» (Ин. 6, 51). Таким образом, мы можем сказать, что Христос имеет в виду не только нечто материальное, необходимое человеку для земной жизни, но и вечное, необходимое для жизни в Царстве Божием, Самого Себя, предлагаемого в Евхаристии.

«И остави нам долги наша, якоже и мы оставляем должником нашим», «И прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим» — эти слова были разъяснены Спасителем сразу же по окончании молитвы. «Если вы будете прощать людям согрешения их, то простит и вам Отец ваш Небесный; а если не будете прощать людям согрешения их, то и Отец ваш не простит вам согрешений ваших» (Мф. 6, 14—15).

Наиболее ярким толкованием этих слов является притча о немилосердном рабе (см. Мф. 18, 23—35). Она начинается словами: «Царство Небесное подобно царю, который захотел сосчитать с рабами своими...» Это не значит, конечно, что Бог как на счетах подсчитывает грехи и милости наши, чтобы в конце вынести свой приговор. Дело в другом. Чтобы стать членом

Царствия Божия, человек должен иметь милующее сердце, способное прощать ближним прегрешения. Тот, кто не умеет этого делать, является как бы существом другого рода, не имеющим ничего общего с Богом, который есть Любовь. Поэтому притча заканчивается строгим предостережением: «Так и Отец Мой Небесный поступит с вами, если не простит каждый из вас от сердца своего брату своему согрешений его».

«И не введи нас в искушение, но избавь нас от лукавого». На первый взгляд, первая часть этого предложения противоречит словам Апостола Иакова: «В искушении никто не говорит: Бог меня искушает; потому что Бог не искушается злом и Сам не искушает некого» (Иак. 1, 13). Но в другом отрывке тот же Апостол говорит: «С великою радостью принимайте, братья мои, когда впадаете в различные искушения» (Иак. 1, 2). Понятно, что он не может противоречить самому себе и тем более Христу. Кроме того, мы знаем (например, из Ветхого Завета), что «Бог искушал Авраама» (Быт. 22, 1). Для того чтобы объяснить это кажущееся противоречие, необходимо признать, что Бог попускает зло в некоторых случаях, но никогда не может быть его виновником. Особенно хорошо это показано в первой главе книги Иова, где диавол является виновником всякого зла для него; Господь же только попускает эти искушения ради утверждения возможности человеческой святости и славы Божией. «Испытай меня, Боже, — восклицает древний псалмопевец, — и узнай сердце мое!» (Пс. 138, 23).

Таким образом, искушения могут быть благими, спасительными для человека, но в данном случае, в молитве Господней, имеются в виду искушения, которые ведут к гибели, т. е. диавольские искушения, поэтому мы и должны просить, чтобы Бог избавил нас от них, и вообще от всякого зла. Ведь лукавый это тот, кто является причиной всякого зла. Представляет это зло как бы добром для нас, тем, что кажется, на первый взгляд, полезным и приятным, но на самом деле ведет к гибели. Поэтому данный текст правильно будет понимать таким образом: охрани нас от диавольских искушений и избавь нас от всякого зла.

Оканчивается молитва Господня славословием Богу: «Ибо Твое есть Царство и сила и слава во-веки. Аминь».

#### 4. ЧУДЕСА ИИСУСА ХРИСТА

Понятие о чуде. Содержание понятия о чуде состоит из трех существенных признаков. Прежде всего чудо есть внешний, объективный факт, т. е. факт, принципиально доступный для восприятия органами внешних чувств наблюдателя. Никакие внутриспсихические переживания, пусть даже и исключительно

религиозного содержания (т. е. вещие сны, сбывшиеся предчувствия), не могут подходить под понятие о чуде.

Вторым признаком чуда является невозможность объяснить происхождение чудесного факта естественными причинами. Против этого положения существует следующее скептическое возражение: только тогда, когда человечество откроет все природные законы, т. е. когда люди достигнут абсолютного знания, можно будет судить, есть необъяснимые естественными причинами факты или нет; до тех же пор надо пребывать в состоянии сомнения. И психологически, и теоретически эта скептическая установка выглядит очень сильно, но, с точки зрения практики, она не имеет никакого значения, ибо к практике совершенно не приложима. Поэтому как защитники действительности чудес, так и противники, это скептическое положение игнорируют.

Противники чуда обосновывают свою позицию отрицанием существования необъяснимых естественными причинами фактов. Таким образом, по сути дела они объявляют себя носителями абсолютного знания, причем такого, которое уже выяснило, что ничего необъяснимого для него нет. Очевидна несуразность такой позиции противников чуда. Правда, и защитники чуда нередко совершают аналогичную ошибку, когда поспешно утверждают, что такой-то факт принципиально необъясним естественными законами и потому его причина в непосредственном вмешательстве Бога в жизнь природы. Чтобы избежать подобной ошибки, надо остановиться на более умеренном и осторожном утверждении: невозможность объяснить какой-либо факт наличными естественно-научными знаниями может дать повод для признания этого факта чудом, но при условии благотворных нравственно-религиозных последствий этого признания, что и является третьим признаком чуда.

Итак, чудо есть внешне объективный факт, рационально необъяснимый и в той или иной мере содействующий нравственно-религиозному совершенствованию людей.

В о з м о ж н о с т ь ч у д а. Вопрос о возможности чуда есть вопрос о том, вполне ли мыслимо чудо в системе мировоззрения, или оно есть только словесное обозначение для некоего иррационального пункта, который именно в силу своей иррациональности и нетерпим в правильном мировоззрении? Этот вопрос просвещенные противники чуда старательно выдвигают, полагая, что при его решении их позиция будет особенно сильна. Позиция же эта заключается в следующем: научное мировоззрение является единственно истинным; оно строится на признании всеохватывающего действия законов природы, а это означает, что вне действия этих законов ничего не существует; понятие же о чуде предполагает нарушение или временную приостановку действия законов природы; поэтому понятие о чуде нетерпимо в научном, единственно истинном, мировоззрении; если же понятие



о чуде все же имеется в каком-либо ином мировоззрении (например, религиозном), это является верным признаком его неаучности, а значит и его ложности.

Этой точке зрения нельзя отказать в сильном психологическом воздействии, чем и объясняется ее широкое распространение. Но в чисто теоретическом отношении она несостоятельна из-за, по крайней мере, двух крупных ошибок. Первая ошибка состоит в том, что приверженцы разбираемой точки зрения предполагают обладателями предельного научного знания, т. е. познавшими все без исключения законы природы, в то время как такого знания фактически не существует. Из бесспорного отсутствия в наши дни предельного научного знания неизбежно следует принципиальное отрицание самой возможности осуществления по-настоящему научного мировоззрения. Такая возможность появится только в момент открытия последнего закона природы, т. е. в момент окончательного укомплектования предельного научного знания. Вторая ошибка заключается в том, что претенденты на научное мировоззрение, не дожидаясь его фактического осуществления, не только объявляют о существовании этого научного мировоззрения, но идут гораздо дальше — утверждают, что для научного знания нет ничего непознаваемого. Но откуда они это знают? Ведь вполне может случиться, что по достижении человеком предельного научного знания выяснится, что какая-то, меньшая или большая, часть действительности окажется вне познавательной способности человека, вне его рационального усвоения. Во всяком случае, для претендентов на научное мировоззрение окончательное решение вопроса о существовании или несуществовании принципиально непознаваемого должно быть отложено до момента приобретения предельного научного знания. До этого же момента должно быть отложено для них и решение вопроса о возможности чуда.

С христианской точки зрения, вопрос о возможности чуда является надуманным и лишненным всякого практического значения. Постановка этого вопроса имеет в виду выработку исключительно рационального, т. е. совершенно прозрачного для ума и потому легко понятного во всех деталях мировоззрения, обычно называемого научным. Уже в самом этом намерении заключается искусственность, ибо мировоззрение не является самоцелью: его ценность не в теоретической безупречности, а в его способности направлять и налаживать практическую жизнь людей, личную и общественную. Поэтому вопрос о возможности чуда имеет смысл для христианина только в следующей формулировке: в чем истинная причина чуда? Ответ предreshен. Как религия, христианство основывается на понятии о всемогущем Боге. Поэтому всякое благотворное событие в мире является прямым или косвенным результатом этого божественного всемогущества, в том числе и каждое чудо. При всей своей

теоретической непритязательности этот христианский ответ на вопрос о возможности чуда вполне гармонирует со всей системой христианского мировоззрения, доказавшего свою жизнеспособность двухтысячелетней историей.

**Действительность чуда.** Вопрос о действительности чуда есть вопрос о том, достоверны ли сами факты чудес или нет? Убедиться в достоверности какого-либо факта чуда, как и вообще любого объективного факта, можно двумя способами: или непосредственно воспринимая этот факт органами внешних чувств, или узнавая об этом факте через свидетельства очевидцев. Если факт чуда непосредственно воспринимается органами внешних чувств, то вопрос о его достоверности разрешается без всяких затруднений, ибо каждый человек, обладающий здравым смыслом и более или менее нормальными органами внешних чувств, может вполне уверенно констатировать фактическое наличие чуда. Что касается вопроса о достоверности чуда, то он резко затрудняется для того, кто не был непосредственным наблюдателем фактов чудес и потому поставлен перед выбором: верить или не верить свидетельствам других людей о чудесах. Трудность заключается в том, что критерий, позволяющий четко отделить истинные свидетельства о чудесах от неистинных, не очевиден. В сущности, единственной решающей инстанцией в этом вопросе становится обычный житейский здравый смысл. Природа же обычного житейского здравого смысла состоит в склонности признавать действительным лишь привычное и отрицать действительность необычного. А так как чудо есть явление крайне необычное, то отсюда следует крайне недоверчивое отношение житейского здравого смысла ко всем свидетельствам о фактах чудес.

Однако подобное решение вопроса о действительности чуда слишком поспешно. Дело в том, что свидетельства о чудесах являются таким же историческим материалом, как и свидетельства о любых других фактах, которые в подавляющем большинстве как раз и говорят именно о незнакомом и необычном. Для приверженцев житейского здравого смысла, понимаемого как склонность считать действительным только привычное, было бы последовательным начисто отвергать все свидетельства, чего бы они ни касались, выходящие за рамки обычных и хорошо знакомых представлений. Но тогда надо было бы отвергнуть ни много ни мало — всю историю как науку. Однако этого приверженцы житейского здравого смысла никогда не делают. И не делают потому, что склонность признавать лишь привычное действительным в истории, как и во всякой другой науке, не имеет существенного значения. Научный метод совсем в другом — прежде всего, в бесстрастной констатации факта и затем в попытке его объяснить. Объяснение может состояться, а может и нет, и при этом достоинство науки принципиально не поколеблется. Но без

констатации факта никакой науки состояться не может. А ведь история и есть прежде всего бесстрастная констатация фактов человеческой жизни, в том числе и фактов чудес. Конечно, помимо действительных исторических фактов, историки имеют дело и с фактами мнимыми; необходимость отделения истинных фактов от ложных является важнейшей задачей исторической науки. Однако осуществляется это различие чисто научным способом — исторической критикой. Так что если какое-либо свидетельство о факте чуда прошло фазу исторической критики, то факт этот должен признаваться вполне достоверным.

**Евангельские чудеса.** Исторические сведения о чудесах Иисуса Христа содержатся в основном в Евангелии. Чудеса эти характеризуются по-разному. Иногда они называются «динамис» — «силы» (см., например, Мф. 11, 20—21, 23; 13, 58; Мк. 6, 5, 14; Лк. 10, 13). Название это подчеркивает в чудесах Иисуса Христа проявления божественной силы, божественного всемогущества. Иначе говоря, слово «силы» подчеркивает в чудесах Иисуса Христа онтологический момент.

В других местах евангельского текста чудеса называются «симѳа» — «знамения» (см., например, Мф. 12, 38; Мк. 8, 11—12; Лк. 11, 16; Ин. 2, 18; 6, 30). Этим словом подчеркивается телеологический момент в чудесах Иисуса Христа, т. е. подчеркивается значение чуда для доказательства божественного достоинства его совершителя.

По крайней мере один раз в Евангелии чудеса называются «тѳрота» — собственно «чудеса», т. е. удивляющие своей необычностью происшествия (Ин. 4, 48). Таковым наименованием подчеркивается внешне поражающий характер чудес Иисуса Христа, их способность вызывать у непосредственных наблюдателей сильнейшее изумление. Иначе говоря, данным названием внимание обращается на психологический момент евангельского чуда. Все эти три момента в совокупности составляют евангельское понятие о чуде: чудо есть внешне объективный факт, совершающийся божественною силою (онтологический момент) ради достижения благодетельных нравственно-религиозных целей (телеологический момент) и иногда поражающий непосредственных свидетелей своей необычностью (психологический момент). Нетрудно заметить, что между этим евангельским понятием о чуде и теоретически выработанным понятием о чуде (см. статью «Понятие о чуде») большое сходство: в теоретически выработанном понятии о чуде отсутствует лишь так называемый психологический момент, но отсутствует он по той причине, что считать его неотъемлемым признаком чуда, с теоретической точки зрения, нет достаточных оснований (хотя именно все чудеса Иисуса Христа вызывали сильнейшее изумление у непосредственных наблюдателей).

Для полного понимания характера евангельских чудес Иисуса

Христа следует обратить внимание на то, что Сам Христос не называл Своих чудес ни силами, ни знаменами, ни собственно чудесами, но называл их «делами» («эрга»). Причем это название Христос ставил в тесную связь со Своей оценкой роли Своих чудес в осуществлении Своего мессианского призвания: «Если Я не творю дел Отца Моего, не верьте Мне; а если творю, то, когда не верите Мне, верьте делам Моим» (Ин. 10, 37—38). Это значит, что Христос видел в Своих чудесах необходимое практическое осуществление и подтверждение тех теоретических положений, которые Он излагал в Своем словесном учении. Теоретических положений в учении Христа много, и все они обладают чрезвычайной ценностью для человеческой жизни. Однако исключительным по важности в евангельском учении является положение, что Христос есть Сын Божий, т. е. что Христос обладает несомненным божественным достоинством. Истина эта лежит в основании христианского вероучения. Практическим подтверждением этой истины явилось чудо Воскресения Христова.

## 5. ОЧИСТИТЕЛЬНАЯ ЖЕРТВА ИИСУСА ХРИСТА

В Божественном домостроительстве спасения рода человеческого важнейшее значение имеет жертва, которую принес Господь наш Иисус Христос Своею смертью на Кресте. Это жертва особая, единственная в своем роде, неповторимая, с которой ни в коей мере не могут сравниться ветхозаветные жертвы, и к которой нельзя применять определения, имеющие отношение к последним. Многоразличные жертвоприношения Ветхого Завета, кровавые и бескровные (всесождения, жертвы повинности, мирные жертвы, хлебные приношения и другие виды жертв), совершались согласно подробным предписаниям многократно и в зависимости от разнообразных обстоятельств жизни отдельного человека и всего народа (см. Лев. 1—9). Кроме того, один раз в год в определенный день, который назывался днем очищения, приносились нарочитые жертвы (см. Лев. 16). Все эти жертвы не избавляли от греха, но питали надежду на прощение и вселяли утешение и отраду в ожидании действительного грядущего избавления. Поэтому все множество жертвоприношений, как и все внешние предписания и обряды ветхозаветного закона, утратили всякое значение (см. Евр. 9, 10), когда Христос принес Себя в жертву на Кресте, принес единойжды (см. Евр. 7, 27) и за всех людей, за все человечество.

Исключительное и непреходящее значение крестной жертвы Христовой проистекает из того, что принесший ее является Первосвященником, пребывающим вечно (см. Евр. 7, 23), Который превознесен выше небес (см. Евр. 7, 26) и не имеет нужды

повторять жертвоприношение (см. Евр. 7, 27). Это дает твердое основание Апостолу Павлу утверждать, что Христос как «Перво-священник будущих благ, приидя... не с кровью козлов и тельцов, но со Своею Кровию, однажды вошел во святилище и приобрел вечное искупление», и что поэтому «Кровь Христа, Который Духом Святым принес Себя непорочного Богу, очистит совесть нашу от мертвых дел, для служения Богу живому и истинному» (Евр. 9, 11, 12, 14).

В Ветхом Завете было установлено еще одно жертвоприношение, связанное с исходом народа Божия из Египта, — заклание пасхального агнца (см. Исх. гл. 12), в котором усматривается прообраз Христа (см. Ис. 53, 7). Поэтому слово Божие и говорит, что «наша Пасха, Христос, заклан за нас» (1 Кор. 5, 7). Знаменательно, что Господь установил величайшее христианское таинство, имеющее прямое отношение к Его голгофской жертве, в день опресноков, «в который надлежало заколоть пасхального агнца» (Лк. 22, 7; Мф. 14, 12); в преддверии Своих спасительных страданий Христос сказал: «сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая во оставление грехов» (Мф. 26, 28).

В этот день, накануне Своих крестных страданий, вместо обычной пасхальной трапезы с вкушением агнца Христос совершил Тайную Вечерю, которая приоткрыла грядущую жертву за жизнь мира. На Вечере Господь показал Своим апостолам, что приносимая Им жертва исполняет и завершает прообраз, каковым был непорочный агнец, заколаемый во время ветхозаветной пасхи в память и благодарность за избавление богоизбранного народа от египетского рабства. Приближалось исполнение того, что было предсказано об Искупителе пророком Исаией за семь веков до н. э.: «Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни... Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши; наказание мира нашего на Нем, и ранами Его мы исцелились» (Ис. 53, 4—5). Осуществлялось то, что предвидел Предтеча Христа Иоанн Креститель, сказавший о пришедшем в мир Спасителе: «Вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира» (Ин. 1, 29).

В соответствии с этим прообразом в богослужебных текстах Православной Церкви утверждается действительность его осуществления во Христе. Это особенно ярко проявляется в пасхальных песнопениях, в которых воспевается «пасха нова святая, пасха таинственная, пасха всечестная, пасха — Христос избавитель...» (Стихиры Пасхи); «Христос — новая пасха, жертва живая, Агнец Божий вземляя грехи мира» (Припев 9-й песни канона).

Вместе с тем, все приведенные тексты о жертве Христовой показывают, что в понятие об этой жертве вкладывается новый смысл — она добровольно принесена Самим Христом. И поэтому она, по существу, является самопожертвованием, в основе кото-

рого лежит Божественная любовь к людям. Священное Писание прямо говорит о том, что во Христе Иисусе Бог изливает на грешный мир «преизобильное богатство благодати Своей в благодати» к нему (Еф. 2, 7) и «по Своей великой любви» (Еф. 2, 4) оживотворяет и спасает людей, «мертвых по преступлениям и грехам» (Еф. 2, 5, 1).

Следует также иметь в виду, что смерть Христова для спасения мира в слове Божиим редко называется жертвою (см. Рим. 3, 25; Еф. 5, 2; Евр. 9, 26 и 28). Чаще она именуется искуплением, т. е. таким понятием, которое применялось, когда имелись в виду обычные жертвоприношения. Однако по отношению к крестной смерти это понятие должно иметь более глубокий смысл, так как греческие слова «литрон», «литросис», употребляемые в разных местах Священного Писания (см. Мф. 20, 28; Мк. 10, 45; Евр. 9, 12; Рим. 3, 24; 1 Кор. 1, 30 и др.), означают не только «искупление», но и «освобождение», «избавление». То же надлежит сказать о греческом слове «иластирион» (см. 1 Ин. 2, 2; 1 Ин. 4, 10; Рим. 3, 25), которое содержит понятие не только об умилоствлении, но и об очищении. Поэтому, когда речь идет о крестной смерти Христовой как искуплении и умилоствлении, необходимо видеть в этом указание слова Божия на то, что она приносит **очищение** от греха, дарует **освобождение** и **избавление** от рабства греху.

Раскрывая спасительное значение крестной смерти, Священное Писание указывает не только на ее жертвенный характер, но и говорит о ее благотворных для всего человечества последствиях. Смерть Христова, став явлением правды Божией (см. Рим. 3, 16), принесла людям искупление (см. 1 Кор. 6, 20; Гал. 3, 13; Тим. 2, 6), прощение грехов (см. Мф. 26, 28; Рим. 3, 25; Еф. 1, 7; Кол. 1, 14), оправдание (см. 2 Кор. 5, 21) и примирение с Богом (см. Рим. 5, 10; 2 Кор. 5, 19; Еф. 2, 14). Христос «пострадал за грехи наши, праведник за неправедных» (1 Петр. 3, 18; ср.: 2 Кор. 5, 21), и потому все получили «оправдание даром... искуплением во Христе Иисусе, которого Бог предложил в жертву умилоствления в Крови Его чрез веру, для показания правды Его в прощении грехов, соделанных прежде» (Рим. 3, 24—25; ср.: 5, 8—10; 8, 3; Гал. 3, 13; Еф. 1, 7; 5, 2; Кол. 1, 14; 1 Тим. 2, 5—6 и др.). И св. Афанасий говорит, что Сын Божий принес жертву за всех, вместо виновных предал Себя на смерть, чтобы освободить от ответственности за грех и даровать им оправдание (см. Слово о воплощении Бога-Слова, 25).

Крестной смертью Христос примирил людей с Богом (см. Кол. 1, 20; Рим. 5, 10) и «дал нам слово примирения» (2 Кор. 5, 19; ср.: Рим. 5, 11). Примирение это означает восстановление союза между человеком и Богом, установление Нового Завета (см. 1 Кор. 11, 25), в котором искупленные получают прощение и обетование наследия вечных благ (см. Евр. 9, 15).

Плодом крестной смерти является также избавление людей от власти греха. «Кровь Иисуса Христа... очищает нас от всякого греха» (1 Ин. 1, 7). Христос для того и пострадал, чтобы избавить человека от беззакония и очистить от греховной скверны (см. Тит. 2, 15), уничтожить грехи жертвою Своею (см. Евр. 9, 26) и освятить людей (см. Евр. 13, 12). Причем принесенная Христом жертва имеет всеобщее значение. Объясняя слова св. Апостола Павла «дабы Ему (Христу), по благодати Божией, вкусить смерть за всех» (Евр. 2, 9; ср.: 1 Ин. 2, 2), св. Иоанн Златоуст говорит: «не за верующих только, но за всю вселенную (см. 1 Ин. 2, 2). Он умер за всех. Что в том, что не все уверовали? Он исполнил Свое дело»<sup>1</sup>.

Крестная смерть Христова открывает источник благословения Божия и всех благ, необходимых для блаженства человека. Крестом даруется обилие благодати (см. Рим. 5, 17) и открывается путь к жизни вечной (см. Рим. 6, 23). «Христос не только принес исправление в том, что повредил Адам, но совершил нечто гораздо высшее, — говорит тот же св. Отец. — ...Ведь мы были освобождены от наказания, совлеклись всякого зла, были возрождены свыше, воскресли после погребения ветхого человека (см. Рим. 6, 6; Еф. 4, 22; Кол. 3, 9), были искуплены, освящены, приведены в усыновление (см. Рим. 8, 15), оправданы, сделались братьями Единородного (см. Евр. 2, 11), стали Его сонаследниками... Все это Павел и назвал избытком благодати (см. Рим. 5, 17), показывая, что мы получили не только врачевство, соответствующее нашей язве, но и здоровье, красоту, честь, славу и такие достоинства, которые выше нашей природы»<sup>2</sup>. Подобную мысль высказывает и преп. Иоанн Дамаскин: «не иным чем, как только Крестом Господа нашего Иисуса Христа, смерть ниспровергнута, прародительский грех уничтожен, а лишен добычи, даровано воскресение, дана нам сила презирать настоящее и даже самую смерть, устроено возвращение к первоначальному блаженству, открыты врата рая, наше естество воссело одесную Бога, мы сделались чадами Божиими и наследниками. И все это устроено через Крест» (Точное изложение правосл. веры. Кн. 4. Гл. 11).

Хотя все перечисленные блага дарованы всему человечеству, но каждый человек как существо, наделенное свободной волей, может получить их через свободное приобщение к ним для своего действительного возрождения водою и Духом (см. Ин. 3, 3—6), освящения (см. 1 Кор. 6, 11) и обновления (см. Тит. 3, 3—5; Рим. 6, 4). Самое действенное восприятие благ, излитых на мир крестной смертью Спасителя, дается в таинстве Евхаристии, которая имеет тесную связь со спасительной смертью

<sup>1</sup> Беседа 4, 2 на посл. к Евр. Творения. Т. 12.— СПб, 1906.— С. 41.

<sup>2</sup> См.: Беседа 10,2 на посл. к Рим. Творения. Т. 9.— С. 595, 596.

Христовой не только как ее возведение (см. 1 Кор. 11, 26) или воспоминание о ней (см. Лк. 22, 19), но и как принятие плодов очистительной жертвы в приобщении «во оставление грехов» (Мф. 26, 28) пречистого Тела и животворящей Крови Христовой, пролитой на Кресте.

В свете глубокого смысла того, что совершил Господь по Своей великой милости для духовного очищения и возрождения человечества, необходимо рассматривать и все события, непосредственно связанные с крестным подвигом Спасителя мира.

## **6. О СУДЕ, СТРАДАНИИ, РАСПЯТИИ И СМЕРТИ НА ГОЛГОФЕ. СОШЕСТВИЕ ВО АД**

Накануне суда. Задолго до крестных страданий Иисус Христос начал открывать Своим ученикам, что «Ему должно идти в Иерусалим и много пострадать от старейшин и первосвященников и книжников, и быть убиту, и в третий день воскреснуть» (Мф. 16, 21). А когда приблизилось время страданий, Христос сказал: «вот мы восходим в Иерусалим, и совершится все, написанное чрез пророков о Сыне Человеческом. Ибо предадут Его язычникам, и поругаются над Ним, и оскорбят Его, и оплюют Его, и будут бить и убьют Его...» (Лк. 18, 31—33).

Когда Христос с апостолами был уже в Иерусалиме и оставалось два дня до иудейской пасхи, Он снова предрек, что будет предан на распятие (см. Мф. 26, 2). В это время к первосвященнику Каиафе собрались старейшины и приняли решение тайно от народа взять Иисуса Христа и убить Его. Иуда Искариот, один из ближайших Его учеников, пришел к первосвященникам и согласился предать своего Учителя за тридцать сребренников. Обличая предателя, Господь сказал, что хотя все происходит согласно предсказанию пророков о Сыне Божием, но «горе тому человеку, которым Сын Человеческий предается: лучше было бы этому человеку не родиться» (Мф. 26, 24). Однако, несмотря на это обличение, Иуда не оставил своего намерения. Зная об уединенном месте в Гефсиманском саду, где Христос часто бывал со Своими учениками, он решил привести туда стражников.

Совершив Тайную Вечерю, Христос с апостолами пошел на гору Елеонскую и по пути вел с ними прощальную беседу. Он сказал, что все они в эту ночь соблазняются о Нем, а Апостол Петр трижды отречется от Него (см. Мк. 14, 27, 30). Продолжая наставления, Господь призвал учеников соблюдать Его заповеди и пребывать в любви, готовой на самопожертвование (см. Ин. 15, 10.12—13). Впереди их ожидает скорбь, но за нею последует радость, которую никто у них не отнимет (см. Ин. 16, 22).



Взойдя в Гефсиманский сад, Христос уединился и молился в ожидании страданий (см. Мф. 26, 36—39; Лк. 22, 42—44), а затем воззвал к Богу Отцу: «Отче! пришел час, прославь Сына Твоего, да и Сын Твой прославит Тебя, так как Ты дал Ему власть над всякою плотью, да всему, что Ты дал Ему, даст Он жизнь вечную. Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа. Я прославил Тебя на земле, совершил дело, которое Ты поручил Мне исполнить. И ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира. Я открыл имя Твое человекам, которых Ты дал Мне от мира... Я о них молю... Отче Святой! соблюди их во имя Твое... Никто из них не погиб, кроме сына погибели, да сбудется Писание. Ныне же к Тебе иду и сие говорю в мире, чтобы они имели в себе радость Мою совершенную» (Ин. 17, 1—6, 9.11. 12—13). После молитвы в предвидении крестных страданий Христос сказал апостолам: «встаньте, пойдем: вот приблизился предающий Меня» (Мф. 26, 46). И действительно, в это время показался Иуда, а за ним множество людей с мечами и кольями, пришедших по поручению старейшин. Иуда со словами: «радуйся, Учитель!» — подошел к Христу и поцеловал Его, давая тем самым знак воинам, кого следует взять. Апостол Петр вознамерился мечом защитить Учителя, но Господь запретил ему, указав на то, что взявшие меч от меча погибнут. Чтобы еще более вразумить учеников, Христос сказал, что Он не имеет нужды в такой защите, ибо по мановению Отца Небесного мог бы воспользоваться легионами ангелов, но добровольно отдает Себя пришедшим, чтобы испить предназначенную чашу страданий (см. Мф. 26, 53—54; Ин. 18, 11).

Обращаясь к толпе, Господь с укоризной сказал: «как будто на разбойника вышли вы с мечами и кольями взять Меня; каждый день с вами сидел Я, уча в храме, и вы не брали Меня. Сие же все было, да сбудется писания пророков» (Мф. 26, 55—56).

Суд над Христом. Когда Христа взяли и связали, ученики в страхе разбежались, оставив Учителя. Взявшие Иисуса отвели Его к дому первосвященника Каиафы, где собрались книжники и старейшины. Апостол Петр следовал издали и, войдя во двор, сел со служителями, чтобы видеть, как будут развиваться события. Апостол Иоанн, который был известен в доме первосвященника, тоже пришел сюда и наблюдал за происходящим (см. Ин. 18, 15—16).

Хотя была глубокая ночь, замышлявшие убийство бодрствовали, чтобы спешно свершить суд. Св. Иоанн Златоуст замечает, что эти убийцы осмеливались на все и нарушали все законы. Так как они терзались жестокой яростью против Христа и, часто покушаясь убить Его, не могли этого сделать ранее,

то теперь, схватив Его ночью без лишних свидетелей, решились даже презреть закон о праздновании пасхи, чтобы исполнить свое коварное намерение. Вот почему и собрались все в столь поздний час и незамедлительно устроили судилище, пытаясь придать своим замыслам вид законности (см. На Мф. Беседа 84, 2).

Весь синедрион, созданный для суда над Христом, тщетно пытался найти убедительные свидетельства против него, чтобы иметь основания предать Его смерти. Тогда многие стали лже-свидетельствовать, однако их показания оказались недостаточными (см. Мк. 14, 55—59).

Первосвященник, видя, что Христос не отвечает на выдвигаемые обвинения, — спросил Его, почему Он безмолвствует? Но Христос продолжал молчать, зная, что у синедриона приговор predetermined. И только когда первосвященник спросил: «Заклинаю Тебя Богом живым, скажи нам, Ты ли Христос, Сын Божий?» — последовал ответ: «ты сказал; даже сказываю вам: отныне узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных» (Мф. 26, 63—64). Эти слова привели первосвященника в негодование. Он разорвал свои одежды и обвинил Христа в богохульстве за то, что Своим ответом Он признал Себя Сыном Божиим и отнес к Себе мессианские пророчества (см. Дан. 7, 13—14; Пс. 109, 1). Но Господь ответил именно так для того, чтобы отнять у обвинителей всякое извинение, так как Он всегда учил о том, что было засвидетельствовано Им и в тот момент (см. Мф. 22, 41—45; Лк. 20, 40—44).

Обвинение в богохульстве вершители суда посчитали вполне основательной причиной для вынесения приговора, и члены синедриона огласили его: «повинен смерти» (Мф. 26, 66). Вслед за этим Христа подвергли оскорблениям: одни «плевали Ему в лицо и зашали Его; другие же ударяли Его по ланитам и говорили: прорекли нам, Христос, кто ударил Тебя?» (Мф. 26, 67—68).

Наблюдая такое унижение своего Учителя, присутствующие здесь апостолы, несомненно, пришли в сильное волнение. А Апостол Петр был настолько смущен и растерян, что трижды отрекся от Христа, и только тогда вспомнил о предсказании Господа. Вспомнив же, вышел со двора и горько заплакал (см. Мф. 26, 74—75).

Когда настало утро, первосвященники и старейшины совещались о том, как предать Христа смерти. Но, поскольку иудеи, находившиеся под властью Рима, не имели права осуждать на смерть, то связанного Христа повели в преторию к римскому правителю Понтию Пилату с намерением добиться утверждения решения синедриона.

Между тем Иуда, увидев, что преданного им Господа ожидает

казнь, раскаялся и сказал первосвященникам: «согрешил я, предав кровь невинную» (Мф. 27, 4). Но его раскаянием пренебрегли, и потому в отчаянии он бросил в храме сребреники, пошел и удавился.

Первосвященники, отвергнув с презрением покаяние предателя, представили Осужденного ими пред Пилатом как злодея, заслуживающего смерти (см. Ин. 18, 29—31). Они стали обвинять Христа; утверждая, что Он развращает народ и запрещает давать подать кесарю, Себя же Самого называет Христом-Царём (см. Лк. 23, 2). Пилат спросил Его: «Ты царь Иудейский?» На это Христос ответил утвердительно, но на обвинения старейшин не отвечал (см. Мф. 27, 11—14). Обвинители не убедили Пилата, поэтому он заявил первосвященникам и народу, что не находит в Обвиняемом какой-либо вины (см. Лк. 23, 4). Однако они продолжали настаивать, что Христос возмущает всех от Галилеи до Иерусалима. Услышав о Галилее и удостоверившись в том, что на суд представлен Галилеянин, Пилат отослал Его к правителю этой области Ироду, который в то время находился в городе. Тот, увидев Иисуса, обрадовался, так как много слышал о Нем и надеялся увидеть от Него какое-либо чудо. Однако на множество заданных Иродом вопросов, как и на усиленные обвинения первосвященников и книжников, Христос не отвечал. Тогда Ирод со своими воинами, надругавшись над Ним, отослал Его обратно к Пилату (см. Лк. 23, 8—11).

Пилат, собрав первосвященников, начальников и народ, сказал им, что он тщательно рассмотрел все обвинения и не нашел Христа в чем-либо виновным, поэтому, наказав Узника, отпустит Его согласно обычаю отпускать одного из узников на пасху. Но весь народ по наущению старейшин стал кричать: «Смерть Ему! а отпусти нам Варавву» (Лк. 23, 18). Варрава же был разбойник, посаженный в тюрьму за произведенное в городе возмущение и убийство. Поэтому правитель недоумевал и снова заявил о намерении отпустить Христа. Но толпа продолжала настаивать на своем и еще сильнее вопить: «Распни, распни Его!» (Лк. 23, 21). Тогда Пилат, уступая требованию неистовствующей толпы, велел бить Христа, что незамедлительно исполнили воины. Они возложили на голову Христа терновый венец, одели Его в багряницу, стали бить Его по ланитам, говоря: «Радуйся, Царь Иудейский!» (Ин. 19, 3). Они также били Его по голове тростью, плевали на Него и насмехались (см. Мк. 15, 19).

После издевательств Пилат вывел Христа к народу, думая, что униженный вид Его умерит ярость толпы. Однако народ снова стал кричать, требуя распятия. В ответ на это правитель сказал: «Возьмите Его вы и распните, ибо я не нахожу в Нем вины» (Ин. 19, 6). Однако иудеи возразили, говоря:

«Мы имеем закон, и по закону нашему Он должен умереть, потому что сделал Себя Сыном Божиим» (Ин. 19, 7).

Новое обвинение повергло Пилата в страх, поэтому он снова вошел в преторию и начал расспрашивать Христа, пытаясь найти основание, чтобы отпустить Его. Но народ стал кричать: «Если отпустишь Его, ты не друг кесарю; всякий, делающий себя царем, противник кесарю» (Ин. 19, 12). Пилат пытался успокоить толпу, однако она еще сильнее кричала: «Да будет распят!» (Мф. 27, 23). Видя, что смятение увеличивается, правитель умыл руки свои перед народом и указал: «Невиновен я в крови Праведника Сего; смотрите вы» (Мф. 27, 24), на что разъяренная толпа завопила: «Кровь Его на нас и на детях наших» (Мф. 27, 25). После этого Варавва был отпущен на свободу, а Христос предан на распятие.

**Крестный подвиг.** Во время незаконного суда Господь претерпел многие оскорбления и унижение, но Его унижение началось еще тогда, когда Он «уничтожил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек» (Филим. 2, 7). Теперь же, когда наступило время завершения спасительного подвига Христа, Его страдания стали явным свидетельством того, что Он «смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Филип. 2, 8), пренебрегая посрамлением, которому Его подвергли (Евр. 12, 2).

Надругавшись над Христом в претории, воины сняли с Него багряницу, надели на Него Его одежды и повели на лобное место, Голгофу, возложив на Него крест — орудие позорной казни, которой предавали самых тяжких преступников. Христа распяли на этом кресте, укрепив на нем по велению Пилата надпись на латинском, греческом и еврейском языках: «Иисус Назорей, Царь Иудейский» (Ин. 19, 19). Когда Христос был распят, воины разделили между собой Его одежды, бросив жребий о нешвенном хитоне, «да сбудется, — как замечает евангелист, — реченное в Писании: разделили ризы Мои между собою и об одежде Моей бросали жребий» (Ин. 19, 24; Пс. 21, 19). По обе стороны от Христа распяли двух разбойников; это предвидел пророк Исаия, который духом своим созерцал, как Мессия «предал душу Свою на смерть, и к злодеям причтен был» (Ис. 53, 12; Мк. 15, 28).

Голгофа находилась недалеко от Иерусалима, поэтому к месту казни приходило много людей, каждый из которых по-своему воспринимал наблюдаемое событие. Среди них было немало таких, которые, проходя мимо Распятого, злословили, кивая головами и со злорадством говоря: «Разрушающий храм и в три дня Созидающий! спаси Себя Самого; если Ты Сын Божий, сойди с креста» (Ин. 2, 19; Мф. 26, 61; 27, 40). Первосвященники, книжники, старейшины и фарисеи также насмехались и с самодовольством говорили: «Других спасал, а Себя Самого не

может спасти; если Он Царь Израилев, пусть теперь сойдет с креста, и уверуем в Него; уповал на Бога, пусть теперь избавит Его, если Он угоден Ему. Ибо Он сказал: Я Божий Сын» (Мф. 27, 42—43).

В течение шести часов продолжались тяжкие крестные страдания Господа. И все это время слышались насмешки и поношения. А рядом стояли Его Мать, любимый ученик Иоанн, другие близкие люди и с глубокой скорбью сострадали Распятому, будучи бессильны чем-либо помочь Ему. Христос же, претерпевая крестные мучения, молился за распинавших и поносивших Его: «Отче! прости им, ибо не знают, что делают» (Лк. 23, 34). Среди злословящих оказался и один из распятых разбойников, которого унимал второй, говоря: «Или ты не боишься Бога, когда и сам осужден на то же?» (Лк. 23, 40). Сознывая, что они осуждены справедливо и получили наказание по делам, благородный разбойник обратился ко Христу с мольбой: «Помяни меня, Господи, когда придешь в Царствие Твое!» На это Господь ответил ему «истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю» (Лк. 23, 41—43).

Обратив взор на стоящую у креста Матерь Свою и любимого ученика, Господь сказал: «Се, сын Твой», «се, Матерь твоя!». И с этого времени, как свидетельствует Иоанн, он взял Ее к себе (см. Ин. 19, 26—27).

Страдания на кресте становились все мучительнее, и Христос воззвал к Богу Отцу: «Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?» (Мф. 27, 46). Зная, что все идет уже к завершению, Он, во исполнение предсказания псалмопевца «дали мне в пищу желчь и в жажде напоили меня уксусом» (Пс. 68, 22), сказал: «Жажду» (Ин. 19, 28). И один из воинов, напивав губку уксусом, на трости подал ее к Его устам, насмехаясь над Ним (см. Мк. 15, 36). После этого Распятый возгласил громким голосом: «Отче! в руки Твои предаю дух Мой» (Лк. 23, 46) и, сказав: «совершилось!», преклонил главу и испустил дух (см. Ин. 19, 30).

Евангелисты свидетельствуют о том, что во время голгофской казни были особые знамения: сделалось темно, померкло солнце, завеса в храме разорвалась сверху донизу, земля потряслась и камни расселись; гробы отверзлись и многие тела усопших святых воскресли (см. Мф. 27, 51—52; Лк. 23, 44—45). Произошли перемены и в настроении людей. Евангелист Лука пишет, что «весь народ, сшедшийся на сие зрелище, видя происходившее, возвращался, бия себя в грудь» (Лк. 23, 48), то есть с чувством сожаления и раскаяния. А сотник, бывший здесь, «прославил Бога и сказал: истинно человек этот был праведник» (Лк. 23, 47).

Поскольку была пятница, иудеи, «дабы не оставить тел на кресте в субботу, — ибо та суббота была день великий, —

просили Пилата, чтобы перебить у них голени и снять их» (см. Ин. 19, 31). Воины пришли на Голгофу и перебили голени у обоих разбойников, распятых со Христом. Увидев, что Христос уже умер, голеней у него не перебили, но один из воинов пронзил Ему копьем ребра, из которых истекла кровь и вода. Евангелист Иоанн указывает, что все это произошло во исполнение сказанного в Писании: «кость Его не сокрушится», «воззрят на Того, Которого пронзили» (Ин. 19, 36—37; ср.: Исх. 12, 46; Числ. 9, 12; Зах. 12, 10).

Крест и жизнь. События, которыми завершаются последние дни земной жизни Спасителя мира, не только запечатлены в Священном Писании, они органически вошли в литургическую жизнь Церкви. Церковь Христова постоянно напоминает о них верующим в богослужениях, посредством которых она побуждает воспринимать евангельские события как события, вечно знаменательные и имеющие действенное значение в жизни христиан и всего мира, ради спасения которого Христос пролил Свою кровь на Кресте.

Согласно церковному уставу, богослужения среды и пятницы посвящены воспоминанию крестной смерти Господа, в память этого в указанные дни установлен пост. В службах воскресных дней наряду с прославлением воскресшего Господа раскрывается спасительное значение крестных страданий. Вот некоторые из них: «Страстию Твоею, Христе, от страстей свободихомся и воскресением Твоим от истления избавихомся...»; «...Христос бо Спас наш на кресте пригвозди грехи наша и, смерть умертвив, живот нам дарова...»; «Христос, будущих благ являясь архиерей, грех наш разорил есть и, показав странен путь Своею кровию, в лучшую и совершеннейшую вниде скинию, предтеча наш во святая»<sup>1</sup>. В тех же текстах указывается, кстати, что Христос как Богочеловек, свободный от страдания по божеству, был подвержен страданиям и смерти по Своему человеческому естеству. «Отеческих Твоих недр не разлучився, Единородный Слове Божий, пришел еси на землю за человеколюбие, человек был непреложен, и крест, и смерть претерпел еси плотию, бесстрастный божеством...» (На хвалитех, 4).

Особые воспоминания заключены в богослужебный круг страстной седмицы, каждый день которой посвящен раскрытию священных событий, связанных с последними днями земной жизни грядущего на вольные страдания Спасителя. Достаточно вспомнить отдельные моменты богослужения Великого Четверга и страстной Пятницы, чтобы понять, насколько соединены исторические факты Евангелия с духовной жизнью верующих во Христе. «Вечери Твоя тайныя днешь, Сыне Божий, причастника

<sup>1</sup> Содержание этого текста из воскресной службы 1-го гласа имеет непосредственную связь с посланием к Евр. 9, 11—12.

мя прими; не бо врагом Твоим тайну повем, ни лобзания Ти дам яко Иуда, но яко разбойник исповедаю Тя: помяни мя, Господи, во царствии Твоем». Это песнопение Великого Четверга, входящее в состав молитв пред причастием св. Тайн. В этих кратких словах упоминается не только Тайная Вечеря с установлением на ней Евхаристии, но и другие евангельские события. В них выражено глубокое сознание того, что все эти события, которые произошли почти две тысячи лет тому назад, воспринимаются и переживаются верующим сердцем как события собственной жизни. И они, действительно, таковыми являются для непосредственных участников Таинства Тела и Крови Христовых.

На утрени Великой Пятницы читаются 12 евангельских повествований, начиная с прощальной беседы Господа с апостолами (см. Ин. 13, 31 и далее) и завершая погребением Христа (см. Мф. 27, 66). Перед каждым чтением поется «Слава страстем Твоим, Господи», а после чтения — «Слава долготерпению Твоему, Господи». Уже этими краткими песнопениями определяется отношение участников богослужения к повествуемым событиям. После этих следуют другие богослужебные тексты, которые свидетельствуют о сопереживании верующими того, о чем возвещает Евангелие: «Чувствия наша чиста Христови представим и, яко друзи Его, души наша пожрем Его ради, и не попечеными житейскими соугнетаемса яко Иуда, но в клетех наших возопим: Отче наш, иже на небесех, от лукавого избави нас».

После пятого чтения на средину храма износится запрестольный крест при пении «Днесь висит на древе, иже на водах землю повесивый...» Следующее евангельское чтение переносит внимающих ему на Голгофу. И как отклик на него звучат слова молящихся: «Искупил ны еси от клятвы законныя честною Твоею Кровию; на кресте пригвоздився и копием прободся, бессмертием источил еси человеком, Спасе наш, слава Тебе». Эти же слова произносятся и перед совершением проскомидии, на которой для Божественной Литургии готовится особая просфора, знаменующая Христа как Агнца Божия, вземлющего грех мира ради его спасения и жизни. Снова, и снова чтения из Евангелия предваряются или сопровождаются трогательными песнопениями или молитвословиями, благодаря которым евангельские события раскрываются как реальность нашей жизни. Созерцая распятого Христа, верующий проникается сознанием того, что от Креста Господня проистекает свет и новая жизнь, и потому в умиленной песни он взывает к Спасителю: «Разбойника благоразумного во едином часе раеви сподобил еси, Господи, и мене дровом Крестным просвети и спаси мя».

Такое же живое восприятие крестных страданий Господа созидают и праздники в честь Креста, во время которых на

середину храма для поклонения износится святой крест. Богослужбное употребление святого креста для благословения верующих, освящения воды и других священнодействий не только напоминает о крестном подвиге Спасителя, но и вселяет надежду, что посредством этого преподается благодать свыше.

Для постоянного памятования о спасительных страданиях Христовых в православных храмах на возвышении, которое символизирует собой Голгофу, водружается большой крест с изображением на нем Распятия. Нередко в храмах можно видеть изображение Распятия и стоящих рядом с ним Божией Матери и Апостола Иоанна, это наглядно выражает веру Церкви в то, что на Голгофе в лице св. Иоанна Богослова Христос усыновил Матери Божией всех верующих.

Даже это краткое обращение к неисчерпаемому богатству литургического опыта св. Церкви позволяет сделать следующий вывод: богослужбное воспоминание крестного подвига Спасителя мира утверждает полную уверенность в том, что сделанное Господом однажды является вечно действенным. Одновременно это воспоминание постоянно побуждает стремиться к общению с Виновником нашего спасения, ибо только пребывание в Нем (см. Ин. 15, 4) наполняет неиссякаемой жизненной силой, протекающей от Христа, Который есть путь, истина и жизнь (см. Ин. 14, 6).

Сошествие во ад. В Свящ. Писании кратко говорится о том, что Христос, приняв крестную смерть, сошел в ад (см. Деян. 2, 31), чтобы благовествовать «находящимся в темнице духам» (1 Петр. 3, 19). Преп. Иоанн Дамаскин, разъясняя это указание слова Божия, говорит, что Спаситель «сходит во ад для того, чтобы подобно тому, как находившимся на земле воссияло Солнце правды, таким же образом и для... пребывающих во тьме и сени смертной (Иов. 10, 21) воссиял свет; для того, чтобы подобно тому, как находившимся на земле Господь проповедал мир, пленным отпущение и слепым прозрение и для уверовавших сделался Виновником вечного спасения, а для неуверовавших — обличением неверия, таким же образом проповедовал и находившимся в аду, «да о имени Иисусове всяко колени поклонится: небесных, земных и преисподних» (Филип. 2, 10). И таким образом разрешив тех, которые от веков были связаны, Он возвратился назад — от смерти к жизни, проложив для нас путь к воскресению»<sup>1</sup>.

Свидетельство слова Божия о сошествии Христа в ад нашло отражение в богослужбных гимнах. Так, одно из пасхальных песнопений, раскрывая веру Церкви во Христа как Бога, Которому все подвластно, прославляет Его такими словами: «Во гробе плотски, во аде же с душою яко Бог, в раи же с

<sup>1</sup> См.: Точное изложение православной веры. Кн. 3. Гл. 29.



разбойником, и на престоле был еси, Христе, со Отцем и Духом, вся исполняй, неописанный».

В крестовоскресных канонах воспевается победное сошествие во ад, которое сокрушило державу смерти: «Пуст ад и испровержен бысть смертию Единогого...»; «Сушим во аде сошед Христос благовести: дерзайте, глаголя, ныне победих...»; «Обожена Твоя, Спасе, душа, адова сокровища пленивши, яже от века совоскреси души...» Один из воскресных тропарей, который поется и в Великую Субботу, торжественно провозглашает эту Христову победу: «Егда снисшел еси к смерти, Животе бессмертный, тогда ад умертвил еси блистанием божества. Егда же и умершия от преисподних воскресил еси, вся силы небесных взываху: Жизнодавче Христе Боже наш, слава Тебе».

Эту веру во Христа, «во ад сшедшего и поправшего силу диавольскую», ежедневно исповедует христианин, завершая свои вечерние молитвы. А св. Церковь утверждает своих чад в этой вере и избранием (на иконах «Сошествие во ад») покаяния Христом царства тьмы и прославлением Жизнодавца, «нас ради во ад сшедшего и с Собою вся воскресившаго».

## 7. СВЯТООТЕЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О СПАСЕНИИ

Понятие о святых отцах Церкви и их творениях. Святые по вере и жизни, великие богословы и духовные учителя, разъяснители и защитники христианства именуются святыми отцами Церкви. Их сочинения, называемые творениями, основываются на святой Библии, исходят из христианского опыта самих писателей, совершенного знания богословских доктрин и путей духовной жизни и потому имеют большой авторитет в Православной Церкви, считаются одним из важнейших источников при раскрытии христианского вероучения и христианского подвига.

Особенно следует отметить творения следующих святых отцов Церкви: Игнатия Богоносца (I—II вв.), Иустина Философа (II в.), Иринея Лионского (II—III вв.), Киприана Карфагенского (II—III вв.), Афанасия Великого (IV в.), Василия Великого (IV в.), Григория Богослова (IV в.), Григория Нисского (IV в.), Иоанна Златоуста (IV в.), Амвросия Медиоланского (IV в.), Кирилла Иерусалимского (IV в.), Кирилла Александрийского (V в.), Максима Исповедника (VII в.), Иоанна Дамаскина (VIII в.), Григория Паламу (XIV в.), аскетические творения Антония Великого (IV в.), Макария Великого (IV в.), Ефрема Сирина (IV в.), Иоанна Лествичника (VI в.), Исаака Сирина (VII в.), Симеона Нового Богослова (XI в.), Тихона Задонского, епископа Кавказского Игнатия Брянчанинова (XIX в.), епи-

скопа Феофана Затворника, Амвросия Оптинского и др., во все века питавшие богословскую мысль и во все времена направлявшие христианскую жизнь.

В творениях святых отцов даны ответы на основные вопросы христианской веры. Центральное место в их богословии занимает учение о спасении. Можно сказать, что все их богословие сотериологично. И это понятно, ибо спасение — цель жизни верующих в Бога и уповающих на Него.

Понятием о спасении. В основе понятия о спасении лежит представление о приведении в цельность или оздоровлении больного человека. Такое понимание можно вывести из греческого слова «сотириа», которое в Свящ. Писании употребляется для обозначения спасения. «Сотириа» происходит от слова «сос» — «цельный», «здоровый», «невредимый» — и означает оздоровление, необходимое человеку для того, чтобы он мог достигать на земле будущего совершенства или своего идеала вечной жизни. Из этого следует: когда говорим о спасении человека, тем самым предполагаем, что по своей природе он являлся обладателем того состояния цельности и духовного здоровья, которое обозначается греческим словом «сос», но это состояние по какой-то причине оказалось нарушенным, и человек вследствие этого нуждается в его восстановлении. Именно это восстановление изначального духовного здоровья человека и выражает понятие спасения. Отсюда необходимой предпосылкой сотериологии является учение об изначальной цельности человека, о тех причинах, которые привели к нарушению этой цельности и о результатах этого нарушения.

Предпосылки сотериологии. Важнейшей предпосылкой сотериологии святых отцов является их антропология, включающая учение о творении человека, его природе и назначении, о райском житии первых людей, их грехопадении и его последствиях. В главнейших своих чертах она почти повторяет библейское повествование. Созданный по образу Божию человек состоит из души и тела. Ни душа, ни тело в отдельности не составляют целого человека, являются только его частями. В раю первые люди имели все блага богообщения, однако связанное с этим совершенство не могло быть получено человеком во всей его полноте в самый момент создания. Лишь в результате длительного общения с Духом Божиим человек постепенно преуспеваает и восходит к совершенству.

По мысли св. Феофила Антиохийского, человек был создан ни смертным, ни бессмертным, но «способным к тому и другому, чтобы, если устремится он к тому, что ведет к бессмертию, исполняя заповедь Божию, получил от Него в награду за это бессмертие и сделался бы богом; если же уклонится к делам смерти, не повинуюсь Богу, сам был бы виновником своей смерти. Ибо Бог создал человека свободным и самовластным».

Человек употребил «самовластие» во зло — нарушил данную ему Богом заповедь, и в этом заключалось его грехопадение. Через грех непослушания отступничество возобладало над нами, и нас, по природе составляющих достояние всемогущего Бога, противостоительно отчуждило от Него. Грехопадение нарушило то отношение между человеком и Богом, которое было характерным во время райского жития. Обольщенные сатаной и сделавшиеся его пленниками, первые люди уже не могли сохранить своего общения с Богом. Они стали «должниками смерти», сначала духовной, а потом и телесной, ибо вместе с вкушением они приняли смерть, потому что непослушание Богу приносит смерть. Св. Иринея Лионский видит в преступлении Адама как бы врата, через которые грех вошел в мир, внес порчу в человеческую природу и сделал весь род Адама подвластным греху и смерти.

Но Бог есть Любовь и Благодать. В силу Своей благодати Он не мог допустить, чтобы человек, Его создание, пребывал в смерти и тлении, вечно находился в отчуждении от Него, вечно страдал, так как только в общении с Богом есть истинная блаженная жизнь. Что же надлежало сделать всеблагову Богу, «когда истлевали словесные твари и гибли такие Божии произведения?» — спрашивает св. Афанасий Великий и отвечает: «Надлежало не попускать, чтобы люди поглощались тлением, потому что это было бы неприлично Божией благодати и не достойно ее». И благодать Божия, возбуждаемая «состраданием к униженным в достоинстве», к сделавшимся из славных бесславными, к лишенным пребывания в раю, «видя, что мы были и чем стали, милует нас», являя нам Свою милость и бесконечную любовь.

Участие в спасении Трех Лиц Троиственного Бога. Благобития человек лишился в результате грехопадения. Но всеблагий Господь и после падения человека не отступил от него, а заботился о его воссоздании и спасении. Это воссоздание было осуществлением предвечного плана домостроительства нашего спасения.

Одним из основных положений святоотеческой сoterиологии является то, что домостроительство нашего спасения есть дело, совершаемое не одним каким-либо из Трех Лиц Троиственного Божества, но всей Святой Троицей в Ее единстве и нераздельности, хотя каждая из Трех Божественных Ипостасей занимает свое особое место в едином домостроительном действии Св. Троицы. Это убеждение опирается на веру Вселенской Церкви во Св. Троицу Единосущую и Нераздельную. В силу неделимости по существу и совершенного равенства Лиц Св. Троицы дело спасения мыслится святыми отцами как действие Троиственного Бога. «Вы [т. е. христиане.— К. С.], — размышляет св. Игнатий Богоносец, — истинные камни храма Отчего, уготованные в здание

Бога Отца; вы возноситеся на высоту орудием Иисуса Христа, то есть крестом, посредством веры Святого Духа». По мысли же св. Ириней Лионского, Бог Отец как мудрый Художник и величайший Царь Своей волей и могуществом продумал весь ход домостроительства спасения человека. Совершителем спасения и Искупителем человека был Сын Божий, Который, «все устроая для Отца, совершает от начала до конца». Об участии в деле спасения Св. Духа св. Ириней говорит, что «Дух питает и возвращает» человека. Вместе с тем, св. Ириней подчеркивает существенное единство домостроительного действия св. Троицы, ибо «во всем и через все Один Бог Отец, и Одно Слово и Сын, и Один Дух, и одно спасение всем верующим в Него».

Основа спасения — Боговоплощение. Хотя в спасении участвуют все Три Лица Св. Троицы, но основой нашего спасения служит пришествие Христа во плоти.

Боговоплощение — это начало, сущность христианской веры, камень, лежащий во главе угла (см. Мф. 21, 42). На этом догмате зиждутся все духовные устремления христианина, все его чаяния, все его ведение. Важность догмата Боговоплощения следует уже из того, что Господь наш Иисус Христос есть Начальник веры и Совершитель (см. Евр. 12, 2).

Раскрывая мотивы, которыми обосновывается необходимость пришествия Христа во плоти для спасения человеческого рода, святые отцы считают вочеловечение Сына делом снисхождения, человеколюбия Божия и учат, что воплощение было избрано Богом как самый лучший способ нашего спасения. В ином образе, по мысли св. Григория Богослова, Господь наш Иисус Христос был бы недоступен для человека. Спаситель «явился, закрывшись отовсюду завесой, потому что иначе невозможно было бы приблизиться к моим немощам». А св. Кирилл Иерусалимский, развивая эту мысль, говорит: «Поелику не могли мы и видеть того и насладиться тем, что Он Сам в Себе, то соделался Он тем, что и мы, чтобы таким образом сподобились мы насладиться Им. Ибо если не в состоянии мы вполне видеть солнце... то можем ли видеть Творца Его?» Так как человек нуждался в слышании от «подобнообразного ему, то Спаситель воспринял на Себя подобострастное нам, чтобы с большим удобством были научены люди».

Одного покаяния для спасения человека, по суждению святых отцов, было недостаточно. Само по себе покаяние прекрасно, потому что оно соединяется с осуждением греха в совести человека, но поскольку покаяние только прекращает грех и не простирается на его следствия, то оно и не могло быть единственным средством спасения. Покаявшийся не мог освободиться от того состояния, в каком он оказался после грехопадения. Покаянием он очищал свою совесть от греха, но не

уничтожал расстройство между духом и плотью. «Чему надлежало быть в этом случае, — рассуждает св. Афанасий Великий, — или что надобно было сделать Богу? Потребовать у людей покаяния в преступлении?.. Покаяние не выводит из естественного состояния, а прекращает только грехи. Если бы прегрешение только было, а не последовало за ним тление, то прекрасно было бы покаяние. Если же люди, вследствие предшествующего преступления, однажды сделались подвластными естественному тлению и утратили благодать Божия Образа, то чему иному надлежало совершиться? Или в ком ином была потребность для возвращения таковой благодати и для воззвания человек, кроме Бога-Слова, из ничего сотворившего вселенную в начале? Ему принадлежало — и тленное привести опять в нетление».

Для совершения спасения недостаточно было и одного повеления Божия. Исходя из понятия о всемогуществе Божиим, св. Афанасий Великий считает, что Бог мог единым словом разрешить клятву, но для человека это было бы не полезно. Человек, приняв совне благодать, мог скоро снова согрешить и оказаться еще худшим; мало того, мог прийти к убеждению в том, что сколько бы он ни грешил, Бог всегда уничтожит его грехи. «В спасении, — говорит св. Афанасий Великий, — имело нужду не что-либо несуществующее, для чего достаточно было бы одного повеления; напротив того, растлен был и погибал сотворенный уже человек. Посему-то Слово справедливо и прекрасно употребило человеческое орудие и открыло Себя во всем. При этом должно еще знать, что происшедшее растление было не вне тела, но в нем самом началось, и нужно было — вместо тления привить к нему жизнь... Иначе, если бы Слово было вне тела, а не в самом теле, то, хотя смерть естественным образом была бы побеждена Словом (потому что смерть не в силах противиться жизни), но тем не менее оставалось бы в теле начавшееся в нем тление». В том же естестве, в котором произошло «преспеяние греха», должно было совершиться и «явление правды». Если Бог, по мысли св. Григория Нисского, спас нас одним Своим всемогущим словом, то обнаружилось бы лишь могущество Божие, но наше спасение не было бы совершенным. В Боговоплощении же проявились вместе и могущество, и любовь, и мудрость.

Другими словами, при решении вопроса, было ли необходимо для нашего спасения Боговоплощение, по мнению святых отцов, следует исходить не из понятия о всемогуществе Божиим, а из понимания того, какой из возможных способов спасения является наиболее полезным для людей и в наибольшей степени приспособлен к особенностям их природы и к тому состоянию, в котором эта природа оказалась после грехопадения. Спасение человека единым всемогущим словом Божиим было бы пригодно лишь в том случае, если бы освобождение от греха было равно-

значно снятию с человека вины греха. Но грех, как знаем, внес глубочайшие изменения в самую природу человека, и изменения эти остались бы без исцеления при таком внешнем способе спасения. Снятие вины греха не освобождало бы человека от рабства греху, болезненного состояния его души и тела.

Спасительное значение крестной смерти, воскресения и вознесения Господа нашего Иисуса Христа. Вся земная жизнь Спасителя есть единый искупительный подвиг любви, который завершается смертью на кресте.

Если нерадение людей Спаситель исправил Своей жизнью, Своим учением, то, по мнению св. Афанасия Великого, «привзошедшую смерть стер приношением собственного Своего тела». Значение крестной смерти для нас, по мысли св. Григория Нисского, состоит в том, что за нею последовало воскресение, и воскресший Христос «собственным Своим телом дает естеству начало воскресения». Потому крест, по слову св. Кирилла Иерусалимского, — «похвала похвал».

Искупительное значение крестной смерти Спасителя определяется тем, что Он, истинный Творец всего видимого и невидимого, земного и небесного мира, действительно мог принять на Себя все грехи мира и, значит, Своей смертью мог их и уничтожить, — что и совершил.

Смерть обыкновенного человека есть пресечение греха. В каком бы нравственном состоянии человек ни находился — смерть полагает конец его грехотворению. Смерть же Христа Спасителя, безгрешного, но взявшего на Себя грехи мира, явилась уничтожением их силой Божией. «Мы соделались чистыми Его честною кровию», — пишет св. Афанасий Великий.

Крестом разрушен ад; человеческое тело спасено от вечной смерти, а душа — от духовной темницы. Когда Божественное тело Христа Спасителя почивало во гробе, Он душой, «яко Бог», сходит во ад, откуда «ходящие в сени смертной» были призваны к свету, облечены во свет «блистанием божества» (Октоих, гл. 2, Богородичен, 7 п. Крестовоскресного канона). «Отверзошася тебе, Господи, страхом врата смертная, — поет св. Церковь, — вратницы же адовы видевшие Тя, убояшася: врата бо медныя сокрушил еси, и верей железныя стерлеси...»

Святые Григорий Нисский и Василий Великий в крестной смерти Спасителя усматривают и глубокое символическое значение. По мнению св. Григория Нисского, простирающиеся в четыре разные стороны оконечности Креста с распятым посредине Богочеловеком означают то, что Господь соединил собою «небесных и земных и преисподних» (Филип. 2, 10), возглавил всяческая. «Для чего Крестом совершено домостроительство вочеловечения? — спрашивает св. Василий Великий. И отвечает: «Для того, чтобы от четырех крыл земли собрались спасаемые». В

Кресте св. Иустин Философ видит величайший символ силы и власти Господней.

Несомненно, неистощимая Божия Любовь могла измыслить немало иных средств для спасения человечества. Но великая Премудрость Божия избрала именно это средство: воплощение и крестную смерть Сына Божия. Св. Афанасий Великий говорит, что данное средство совершеннейшим образом соответствует своей цели, являя в себе одновременно и всемогущество Снисшедшего до нашей немощи, и неизреченную премудрость, и бесконечное милосердие, уничтожившее человеческую греховность, победившее смерть, воссоздавшее и приведшее в совершенство человека без нарушения его свободы. То, что, по мнению маловерных людей, есть «немудрое Божие» (1 Кор. 1, 25), то самое «стало честнее всего. Ибо в Нем соблюдается наше воскресение».

Своей крестной смертью Спаситель распял на древе наши грехи, а в славном Своем воскресении даровал человечеству нетление и вечную жизнь, «в начаток... воскресения воскресив собственное Свое тело», — пишет св. Афанасий Великий. Московский Святитель Филарет называет Богочеловечество Христа ключом Давида, отпирающего все двери. «Всеотверзающее (же) движение сего ключа, — говорит он, — есть воскресение Христово. Им отверзается темница и отдает заключенных; отверзается рай и приемлет изгнанных; отверзается небо и ожидает избранных». Воскресение Христа Спасителя явилось свидетельством того, что все, чему Он учил людей, к чему призывал их, что сделал для них, — есть истина и спасение. Христос, поправ смерть, воскрес — воскресем и мы, Его причастники. Сын Божий называется «первороденным из мертвых, — учит св. Афанасий Великий, — не потому, что умер прежде нас (умерли прежде мы); но потому что для нас, приняв смерть и приведя ее в бездействие, первый воскрес, как человек, для нас воскресив тело Свое. Поелику Он воскрес, то наконец уже и мы Им и ради Него восставаем из мертвых».

Завершением спасительного служения Христа на земле явилось Его вознесение на небо. С вознесением нашего Господа на небо св. Афанасий Великий соединяет тот факт, что Спаситель взошел на небо Своей плотью ради нас, как наш Предтеча, чтобы этим восшествием открыть нам путь на небо. Как ад разрушил Христос Спаситель Своим нисшествием в него, как смерть победил Своим славным воскресением, так торжественным Своим вознесением с воспринятым человеческим естеством уничтожил преграду, закрывающую вход в Царство Небесное, — отверз для всех людей вход в обители Своего Отца. «Поелику Слово соединилось с человеком, от Отец, взирая на Слово, даровал человеку возможность вознестись, иметь власть всякую и все тому подобное. Поэтому восписуется Самому Слову и

как бы Ему дается все, что через Него приемлем мы. Как ради нас вочеловечилось Слово, так чрез Него возносимся мы», — пишет св. Афанасий Великий. Другими словами, домо-строительство спасения рассматривается здесь не только как «кеносис» (в переводе с греческого означает «истощание»), Сына Божия, связанный с Его Воплощением и крестной смертью, но и как вознесение Им на небо освобожденного от власти греха и смерти и прославленного человеческого естества.

Общим выводом из святоотеческого учения о спасении могут служить слова св. Иоанна Дамаскина: «Господь Своим рождением или воплощением, крещением, страданием и воскресением освободил естество (наше) от прародительского греха, от смерти и тления; соделался начатком воскресения и показал в Самом Себе путь, образ и пример, чтобы и мы, последуя стопам Его, сделались по усыновлению тем же, чем Он есть по естеству, т. е. сыном и наследником Божиим, а Его сонаследниками».

Необходимость подвига. Господь наш Иисус Христос Своей смертью и воскресением даровал нам победу над смертью, вечную жизнь и блаженство, но этим люди не механически исторгнуты от смерти. Словом, хотя искупление человеческого рода и совершено, но оно должно быть усвоено каждым человеком в отдельности, ибо Господь претерпел смерть, чтобы мы впредь не предавались делам смерти, «дабы мы более не по плоти жили», — учит св. Афанасий Великий, чтобы мы уподобились Ему в терпении и все терпели ради «Бесстрастного, но для нас подвергшегося страданию, все ради нас претерпевшего», — продолжает мысль св. Игнатий Богоносец.

Приходящий к Спасителю должен определить свою земную жизнь как ступень в жизнь вечную, а в силу этого — подчинить ее принципу вечности. Очевидно, он не может уже считать, что текущая жизнь имеет значение сама по себе, а будущая откроется сама по себе, и что земную жизнь он может проводить, как ему хочется, а в будущей жизни он примет на себя обязанности иные, связанные с иными условиями бытия. Разделять человеческую жизнь на две отдельные жизни: временную и вечную — недопустимо. У каждого человека лишь одна жизнь: будущая жизнь — это продолжение настоящей, земная жизнь — подготовка к жизни небесной. Текущая жизнь — это лишь один момент вечной жизни, и ставить для нее самостоятельную цель, не зависящую от цели вечного бытия человека, то же самое, что отвергать вечную жизнь. Следовательно, земная деятельность человека должна быть судима по истине его вечного существования, и истинный поборник вечной жизни со Спасителем должен отрешиться от всего того, что связывает его духовную свободу и превращает его в одно из преходящих явлений мира, и направить все свои силы к единой цели — к вечной жизни. И цель эта будет достигнута. «Как благий, — учит св.



Афанасий, — Бог всем явил... благость и ущедряет все дела Свои. Но спасутся те, которые пожелают воспользоваться Его благостью». Господь простирает Свою руку ко всем людям и всем предлагает жизнь, но никогда не насилует. «Спаситель же столько кроток, что хотя спрашивает: „Аще кто хочет по Мне идти“ (Мф. 16, 24), и: кто хочет быть Моим учеником, — однако же, приходя к каждому, не употребляет насилия, а напротив того, ударяет в дверь и говорит: „Отверзи Ми сестро Моя“ невесто (Песнь 5, 2); и когда отворяют, — входит; когда же медлят и не хотят, — удаляется».

Как бы подводя итог при решении вопроса: «Чем нам достигнуть блаженного конца?» — св. Афанасий Великий пишет: «Во-первых, тем, если пойдем путем непорочным, который есть Христос; а потом, если будем делать правду; в-третьих, если сотворим сердце обителью истины; в-четвертых, если не приобретем себе лукавого языка; в-пятых, не сделаем зла ближнему; в-шестых, не осудим горделиво ближнего; в-седьмых, не будем иметь лицемерия; в-восьмых, не нарушим верности в клятве; в-девятых, не будем брать лихвы; а в-десятых, что составляет конец всякого добра, будем неподкупны. Кто научился преспеянию в этом, тому будет постоянное даяние благ». А научиться этому и преуспеть можно лишь в Церкви, где действует помоществующая благодать Божия, подаваемая верующим многими средствами и, прежде всего, таинством святой Евхаристии, которое есть, по слову св. Игнатия Богоносца, «врачевство бессмертия, не только предохраняющее от смерти, но и дарующее вечную жизнь во Иисусе Христе».

## 8. УЧЕНИЕ ОБ ОБОЖЕНИИ

**Идея обожения.** «Идея обожения, по словам лучшего патролога первой четверти текущего века и доброго христианина профессора Московской Духовной Академии Ивана Васильевича Попова (1867—1938 гг.), начиная с IV века составляла самое зерно религиозной жизни христианского Востока, вокруг которого вращались все вопросы догматики, этики и мистики». Преобразование действием благодати Божией смертной природы человека в бессмертную, тленной в нетленную, освобождение ее навсегда от греха и нравственных несовершенств, от физических немощей и болезней; дарование ей силы и власти как над окружающей ее физической природой, так и над духовным миром человека, одухотворение ее, сообщение ей Божественной славы и величия, чтобы подходящим жительством для нее стала не земля, а небо, короче, обожение — вот то, что составляло последнюю и высшую цель сотериологических упований православного христианина.

«Слово Божие по неизреченной благодати Своей сделалось тем, что и мы, дабы нас сделать тем, что есть Он», — учит св. Ириней Лионский. Сын Божий для того воплотился, чтобы человек стал «богом, восшедшим от земли через Снисшедшего ради нас свыше», — пишет св. Григорий Богослов.

«Бог сый, впоследствии стал человеком, чтобы нас обожить» (св. Афанасий Великий, 5: II, 227). «Будучи истинным Сыном Божиим, Он сделался Сыном человеческим, чтобы сынов человеческих соделать чадами Божиими» (св. Иоанн Златоуст). Вот мысли, которые постоянно встречаются в богословии Православного Востока.

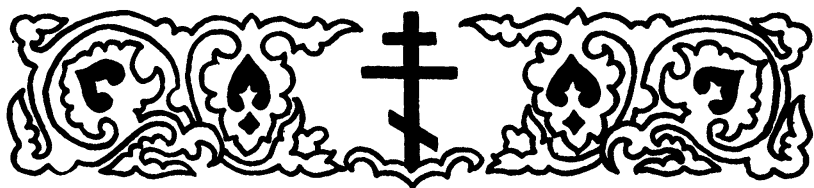
При раскрытии идеи обожения надо помнить, что термин «обожение» (греч. «фэосис») не имеет в православном богословии абсолютного значения. Святые отцы, пользуясь этим термином, постоянно подчеркивают, что «богом» человек может стать не по естеству, но «по благодати» или «по усыновлению». Это, однако же, не значит, что слово «обожение» имеет у восточных святых отцов только нравственно-аскетическое значение. Речь идет у них не об одном лишь очищении души в процессе духовного делания. Духовное делание служит лишь приготовлением к фэосису, само же обожение является результатом вполне реального благодатного вселения Бога в сердце человека. Очень хорошо выражен смысл, который вкладывало в термин «обожение» восточное богословие, в следующем отрывке из «Божественных гимнов» преподобного Симеона Нового Богослова: «Так как Ты соделался человеком, будучи Богом по естеству, неизменно и неслиянно, пребыв тем и другим, то и меня, человека по природе, сделал богом по усыновлению и по благодати Твоей чрез Духа Твоего чудным образом, как Бог, соединив разделенное». Обожение человеческой природы явилось результатом снисшествия Слова Божия в Духе Святом «во утробу Приснодевственную» (Кондак Успению Пресвятой Богородицы) и восприятия Им человеческого естества. Человек удостоен высочайшей почести, какой не имеют даже ангелы: человеческая природа ипостасно соединилась с Бесконечным, Вечным, Божеством. Само Божество приобщилось человечеству, а человечество в Божестве обожилось. Обожение — это важнейший результат всего земного служения Христа Спасителя.

Во Христе Спасителе человечество представлено Богу, вознесено к Нему, но по отношению к каждому человеку в отдельности обожествления еще нет. Достигается оно человеком в его личной жизни во Христе, «совершаемой в молитве, богомыслии, посте, доброделании и приобщении Божественной благодати в таинствах церковных». «Кто в жизни своей уподобился отличительным чертам Божия естества, — говорит св. Григорий Нисский, — тот сам некоторым образом делается тем же, с кем сходство показал в себе точным уподоблением».

Практическим выражением обожения может служить жизнь преподобного Антония Великого. Александрийский архипастырь св. Афанасий Великий описал жизнь великого аскета, который после десятилетий строгого подвижничества, проведенного им в непрестанном созерцании Бога, стяжал те сверхъестественные дарования, которые были присущи харизматикам Древней Церкви. Уже здесь, на земле, он достиг возможной для твари меры обожения: строгим воздержанием победил чувственность, устремлением ума к Горнему Миру удостоился наития Святого Духа — стал духоносным, богоносным, исполненным духовных созерцаний. А чрез него и на других излились благодатные дары: исцеления, чудотворения, наставления, прозрения, пророчества. «Господь исцелил через него многих... страждущих телесными болезнями, иных освободил от бесов, даровал Антонию и благодать слова; утешил он многих скорбящих, примирил бывших в ссоре, внушил всем — ничего в мире не предпочитать любви ко Христу, и увещевал — содержать в памяти будущие блага и человеколюбие Бога, «Который Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас» (Рим. 8, 32); убедил многих избрать иноческую жизнь; и таким образом, в горах явились наконец монастыри; пустыня населена иноками, оставившими свою собственность и вписавшимися в число жительствующих на небесах».

Действием обитавшего Духа в Преподобном до глубокой старости сохранилось телесное здоровье — «законы» земного бытия: болезни, немощи — преобладались. «Тело его сохранило прежний вид, не утучнело от недостатка движения, не иссохло от постов и борьбы с демонами. Антоний был таков же, каким знали его до отшельничества. В душе его та же была опять чистота нрава; ни скорбью не был подавлен, не пришел в восхищение от удовольствия, не предался ни смеху, ни грусти, не смутился, увидев толпу людей, не обрадовался, когда все стали его приветствовать, но пребыл равнодушным, потому что управлял им разум, и ничто не могло вывести его» из обычного ему природного состояния.

Дожил Преподобный до глубокой старости — умер в 105 лет, сохранив до последних дней острое зрение, не потеряв ни одного зуба, ни в чем не потерпев вреда. «Здоров он был руками и ногами. Одним словом, казался бодрее и крепче всякого, пользующегося разнообразными снедами, омовениями и различными одеждами. А что всюду говорили о нем, все удивлялись ему, даже невидавшие любили его, это служит доказательством его добродетели и боголюбивой души. Ибо не сочинениями и внешней мудростью, но искусством каким, но единым благочестием стал известен Антоний. И никто не станет отрицать, что это был Божий дар».



## VII. ТОРЖЕСТВО ЖИЗНИ

### 1. ВОСКРЕСЕНИЕ ХРИСТОВО



Для христиан Воскресение Христово не является, конечно, просто историческим фактом. Для них истина Воскресения Христова лежит в основе всего их мировоззрения, является ключевым звеном во всей системе их жизнепонимания. Первыми, кто проникся таким глубоким пониманием значения Воскресения Христова, были апостолы.

Понимание это пришло к ним не постепенно, не под влиянием частых встреч со Христом до Его крестной смерти, а в результате изменения всего их душевного состояния, произведенного встречами с уже воскресшим Христом. До встреч с воскресшим Христом апостолы, в сущности, плохо понимали Его учение. Воспитанные в традиционно иудейских представлениях о грядущем Мессии как о земном герое, могущем освободить евреев от политического порабощения римлянами и восстановить блестящее царство Давида, апостолы силились обнаружить долгожданные мессианские признаки в своем Учителе — Иисусе Христе. Однако этих признаков они не обретали ни в Его образе жизни, ни в Его учении. Позорная же крестная смерть Учителя окончательно сокрушила традиционно-мессианские надежды апостолов, повергла их в растерянность и уныние. И вдруг Воскресение! Как молния прожгло это событие души апостолов, мгновенно величайшая истина во всей полноте предстала перед их умами, и вера в эту истину сразу и навсегда проникла в их сердце. Прежде всего апостолы поверили в то, что Иисус Христос есть Сын Божий; Его воскресение это доказало.

С этим положением апостольской веры тесно связаны и другие положения, составляющие самую суть христианства: Иисус Христос был не только Богом, но и человеком, следовательно, Его бессмертие через воскресение из мертвых в принципе доступно

и людям; Иисус Христос пришел в земной мир не только ради иудеев и осуществления их национальных мессианских чаяний, но ради всех без исключения людей на земле и ради осуществления всеобщего человеческого стремления к божественной истине и религиозному спасению от зла и страданий. Эта вера апостолов и стала предметом их уникальной миссионерской деятельности и духовным основанием христианства. На всем протяжении двухтысячелетнего существования христианства истина воскресения Христова выражала сущность христианства вообще. Так было в собственно апостольское время, когда Апостол Павел, обращаясь к христианам Коринфа, писал: «если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера наша» (1 Кор. 15, 14). Так было в VIII веке, преддверии средних веков, когда св. Иоанн Дамаскин, излагая сущность православной веры, учил: «Если нет воскресения, то нет Бога, нет промысла, но все делается и бывает случайно» (Кн. IV, гл. 27). Так было и в конце XIX века, когда Владимир Соловьев писал Льву Толстому: «Я лично, с тех пор как признаю, что история мира и человечества имеет смысл, не имею ни малейшего сомнения в воскресении Христа, и все возражения против этой истины своею слабостью только подтверждают мою веру» (Вопросы философии и психологии. — 1905. — № IV (79). — С. 245).

## **2. ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ ТЕЛЕСНОГО ВОСКРЕСЕНИЯ ХРИСТА**

Значение телесного воскресения Христа для христианства очевидно. В сущности, Воскресение есть важнейшее звено всего христианского вероучения. Поэтому вполне понятны попытки противников христианства поставить под сомнение действительность телесного воскресения Христа: если бы им это удалось, то тем самым все христианское вероучение оказалось бы лишенным того значения, на которое оно претендует. Рассмотрим эти попытки.

Самая наивная попытка подорвать доверие к истинности воскресения Христа известна из Евангелия: услышав о Воскресении, первосвященники и старейшины иудейские «довольно денег дали воинам и сказали: скажите, что ученики Его, пришедши ночью, украли Его, когда мы спали; и если слух об этом дойдет до правителя, мы убедим его, и вас от неприятности избавим. Они, взявши деньги, поступили, как научены были. И пронеслось слово сие между иудеями до сего дня» (Мф. 28, 12—15). Эта нескладная выдумка первосвященников и старейшин разрушает себя своими внутренними противоречиями.

Действительно, если принять эту версию, то получается следующая пестрая смесь явных несуразностей. Римские воины

были приставлены ко гробу Христа с единственной целью — уберечь мертвое тело от похищения. Получается так, что эти стражи все как один заснули так крепко, что не заметили кражи тела. Не заметив кражи тела, они, тем не менее, заметили, кто именно украл его, продолжая при этом крепко спать. За преступную халатность при исполнении своих воинских обязанностей проспавших кражу тела не только не наказали, но и успокоили и даже наградили деньгами. При этом им посоветовали сознаться в своей оплошности, как будто о ней и так не стало бы известно. Нелепость выдумки очевидна.

Есть и более простой аргумент против нее. Ведь украденное тело должно было существовать, пусть уже в другом месте. Однако оно бесследно исчезло. В противном случае заинтересованные лица могли бы отыскать тело и выставить для публичного обозрения в качестве наглядного опровержения апостольской проповеди о Воскресении, столь невыносимой для иудейских старейшин.

Однако самый сильный аргумент против обвинения учеников в краже тела состоит в том, что укравшие тело могли обмануть других, но себя-то этой кражей они обмануть не могли! Апостолы, проповедуя воскресение Христово, шли на жестокие лишения, страдания и даже смерть, но от истины Воскресения никто из них при этом не отказался. Получается, что перед лицом смерти они не могли отказаться от явной лжи ради сохранения своей жизни. Это вопиющий абсурд. Люди часто отказываются от истины ради сохранения жизни, но в истории не было такого, чтобы в полном сознании кто-либо умирал добровольно за явную ложь.

Другая попытка оспорить действительность телесного воскресения Христа состоит в утверждении, что Христос вовсе не умер на кресте, а просто впал в обморочное состояние, от которого очнулся в прохладе гробовой пещеры, вышел из нее и в течение нескольких дней в таком виде являлся своим прежним ученикам, которые приняли Его за воскресшего из мертвых. Кто хочет принять эту гипотезу за истину, тому непременно надо будет принять целый ряд предположений, маловероятных самих по себе, а в совокупности и вовсе лишенных правдоподобия. Следует признать прежде всего, что Христос на кресте не умер, а впал в летаргический обморок. Далее следует принять за истину, что сотник, докладывавший Пилату о смерти Иисуса Христа, ошибся. Следует допустить также, что и Иосиф с Никодимом при погребении тела Христа ошиблись и погребли Его живого. Ошиблись, наконец, и воины, когда при опечатании гроба не обнаружили признаков жизни у погребенного. Далее придется сделать еще более странное предположение: Христос с пробитыми руками и ногами, с растянутыми во всем теле суставами незаметно для стражников

отвалил тяжелый камень от гробовой пещеры, выбрался из нее и затем в течение первого же дня после столь длительного и болезненного обморока бродил по окрестностям Иерусалима, в том числе проделал путь от Иерусалима до Эммауса и обратно, что не менее 25 километров в общей сложности. Есть ли во всем этом хоть какое-то правдоподобие? Конечно, нет. Против «гипотезы обморока» можно возразить и следующим образом: если Христос не умер на кресте, то должен же Он был умереть когда-нибудь после; и если на этот раз апостолы обманулись, то при настоящей-то смерти Христа должны же были они этот свой самообман обнаружить; почему же этого не произошло? Ясно, что «гипотеза обморока» так же несостоятельна, как и выдумка о краже мертвого тела учениками.

Среди отрицателей действительности телесного воскресения Христова наиболее распространена так называемая визионерная теория. Сущность ее в следующем: Христос после Своей казни на кресте несомненно умер и никогда не воскресал, но сравнительно задолго до Своей смерти он предсказывал о Своем воскресении, поэтому Его ученики были в определенной степени душевно подготовлены к тому, чтобы сразу после смерти Христа ожидать Его воскресения. Под влиянием чрезвычайных обстоятельств суда над Христом и казни Его это ожидание было доведено до крайней степени нервного возбуждения, до болезненной экзальтации; и вот в таком душевном состоянии апостолам стало казаться, что они действительно встречаются с Христом; эти мечтательные видения были приняты апостолами за бесспорные доказательства телесного воскресения Христа.

Визионерная теория, таким образом, сводится к утверждению, что апостолы были подвержены неким коллективным галлюцинациям, содержанием которых были зрительные и слуховые представления якобы воскресшего Христа. При анализе этой теории прежде всего возникает вопрос: были ли у апостолов психические основания для возникновения подобных галлюцинаций? Теория на этот вопрос дает утвердительный ответ, но факты заставляют дать ответ отрицательный.

Во-первых, до крестной смерти Христа апостолы никогда всерьез не воспринимали Его предсказаний о будущих Его страданиях, смерти и воскресении. Для них была невыносима сама мысль о страданиях и смерти Учителя, в котором они надеялись обрести Мессию; а именно мысль о страданиях и смерти была тесно связана в предсказаниях Христа с мыслью о воскресении. Апостол Петр после такого предсказания Христа пустился было даже упрекать Его за унижение Своего достоинства страданиями и позорной смертью, на которые Христос, по мнению Петра, без всякой надобности добровольно обрекал Себя (см. Мф. 16, 21—22; Мк. 8, 31—32). Таким образом, вплоть до самой крестной смерти Христа мысль о Его предсказанном воскресении

если и сохранялась в памяти апостолов, то не имела той напряженности, которая только и могла бы создать предрасположенность к будущим галлюцинациям.

Во-вторых, сразу после крестной смерти Христа апостолы своим поведением не обнаружили наличия в своих душах аффектированного ожидания скорого воскресения Учителя. Напротив, они находились в состоянии уныния и растерянности, почти полного душевного упадка: они постоянно плакали (см. Мк. 16, 10), малодушно бегали от иудеев и в страхе перед ними скрывались в запертых домах (см. Ин. 20, 19). На третий день после погребения Христа, когда, по мнению приверженцев визионерной теории, ожидание воскресения Христа у апостолов должно было достичь предела напряжения, у них не возникло даже желания направиться ко гробу Христа и стать свидетелями воскресения. Ко гробу направились жены-мироносицы, но опять же не ради засвидетельствования воскресения, а с посторонней целью — намастить мертвое тело Христа ароматами (см. Мк. 16, 1; Лк. 24, 1). Апостолы направились ко гробу лишь тогда, когда жены-мироносицы сообщили им о пустом гробе, причем сообщению этому апостолы не поверили, и слова жен-мироносиц показались им пустыми (см. Лк. 24, 11). Совершенно очевидно, что подобное душевное состояние апостолов ни в малейшей степени не благоприятствовало скорому возникновению у них галлюцинаций.

В-третьих, когда воскресший Христос впервые предстал перед апостолами (т. е. когда у апостолов, по визионерной теории, начались галлюцинации), то они этому явлению отнюдь не сразу поверили. Поначалу их охватило сомнение (см. Мф. 28, 17; Лк. 24, 41). И лишь когда воскресший Христос показал им Свои раны на руках, ногах и в боку, когда Он ел с ними, когда Он беседой с ними раскрыл им истинный смысл происшедшего, тогда они, наконец, поверили в Его телесное воскресение. Само фактическое наличие сомнения у апостолов при первой встрече с воскресшим Христом полностью исключает возможность галлюцинаций у них: состояние душевного сомнения несовместимо с состоянием галлюцинации.

Таким образом, на поставленный вопрос о наличии у апостолов душевного состояния, благоприятного для возникновения галлюцинаций, следует ответить совершенно определенно: такого состояния у апостолов не было. Что касается Апостола Павла, то приписывать ему мечты о встрече с воскресшим Христом просто нелепо. До чудесного явления ему на пути в Дамаск Христа он был яростным гонителем христиан и свирепым ненавистником Христа. Совершенно очевидно, что подобное душевное состояние не может произвести галлюцинаций.

Сказанного вполне достаточно, чтобы обнаружить несостоятельность визионерной теории. Однако можно добавить еще одно



простое соображение. В отличие от иллюзий, все галлюцинации строго индивидуальны и неповторимы. Апостолы же — несколько человек — видели и слышали воскресшего Христа одновременно, явление воскресшего Христа было и огромной толпе, состоявшей из 500 человек. Это уже само по себе лишает визионерную теорию доверия.

### **3. ЕВАНГЕЛЬСКИЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА ОЧЕВИДЦЕВ ЯВЛЕНИЯ ВОСКРЕСШЕГО ХРИСТА**

Свидетельства о явлениях воскресшего Христа находятся у всех евангелистов. О явлении Воскресшего Марии Магдалине повествуют Матфей (см. Мф. 28, 9), Марк (см. Мк. 16, 9) и Иоанн (см. Ин. 20, 14). О явлении двум ученикам по дороге в Эммаус сообщают Марк (см. Мк. 16, 12) и Лука (см. Лк. 24, 13—31). О явлении всем апостолам в доме в Иерусалиме говорит Лука (см. Лк. 24, 36). Евангелист Иоанн о том же событии пишет дважды: в первом случае Христос явился всем апостолам, кроме отсутствовавшего Апостола Фомы, во втором случае (см. Ин. 20, 19, 20; 20, 26—28) явление Христа произошло, когда со всеми был и Апостол Фома. О явлении Христа одному Апостолу Петру (Симону) содержится свидетельство у евангелиста Луки (см. Лк. 24, 34). Все эти явления воскресшего Христа происходили в Иерусалиме или в его окрестностях. Но явления Воскресшего происходили и в Галилее. Евангелист Матфей (см. Мф. 28, 16—20) сообщает о явлении воскресшего Христа всем апостолам на горе в Галилее. У Иоанна (см. Ин. 21, 1—14) повествуется о явлении воскресшего Христа Своим ученикам при Тивериадском озере.

Собственно евангельские свидетельства о явлениях воскресшего Христа существенно дополняются подобными свидетельствами, содержащимися в некоторых других книгах Нового Завета. В своем первом послании к Коринфянам (см. 15, 5—8) Апостол Павел пишет о нескольких явлениях воскресшего Христа. Некоторые из этих явлений известны по повествованиям евангелистов: явление Апостолу Петру (Кифе), дважды всем апостолам. Но о других явлениях Апостол Павел сообщает впервые: явление пятистам братьев, Иакову — брату Господню, и самому Павлу на пути в Дамаск. Апостол Петр в книге Деяний Апостолов (см. 2, 32; 3, 15; 5, 30—32; 10, 39—41) тоже неоднократно указывает на себя и других непосредственных учеников Христа как на прямых свидетелей явлений Воскресшего. Следует также принять во внимание, что, кроме перечисленных прямо или косвенно засвидетельствованных явлений воскресшего Христа, были и другие Его явления, не нашедшие письменного

отражения ни в евангельских повествованиях, ни в других книгах Нового Завета. Так, евангелист Лука в Деяниях Апостолов (см. 1, 3) утверждает, что воскресший Христос являлся Своим ученикам в продолжение сорока дней, «говоря о Царствии Божием».

Во всяком случае, даже если отнестись к евангельским повествованиям и другим новозаветным книгам просто как к историческим первоисточникам, то и тогда следует признать, что событие телесного воскресения Христа есть исторический факт, более чем достаточно подтвержденный несомненными историческими документами.

#### 4. ПОБЕДА ХРИСТА НАД СМЕРТЬЮ

Фактом Своего телесного воскресения Христос доказал Свое божественное достоинство. Но если бы только этим ограничилось значение воскресения Христова, то христианство как уникальное явление мировой истории даже и не возникло бы. Ибо что же удивительного в том, что Бог обладает божественным достоинством? Это само собой разумеется. Значение воскресения Христова гораздо глубже: оно стало для апостолов и всех последующих поколений христиан указанием на возможность их собственного телесного воскресения из мертвых при условии принятия и осуществления вероучения Христа.

В сущности, это означает, что Своей личной победой над смертью, т. е. воскресением, Христос предоставил возможность всем без исключения людям пользоваться плодами этой победы: каждый может воскреснуть из мертвых так же, как это сделал Христос. Возникает естественный вопрос: в чем ручательство того, что воскресение Христа в принципе обеспечивает будущее воскресение из мертвых каждого правильно верующего в учение Христа и вполне осуществившего это учение в делах? Ручательство это заключается в качественной однородности всех человеческих тел с земным телом Христа. До Своей крестной смерти Христос имел такое же тело, как и остальные люди. И если это Его тело воскресло, то могут воскреснуть и другие человеческие тела. Таков ход мыслей уже у Апостола Павла: «Христос воскрес из мертвых, первенец из умерших» (1 Кор. 15, 20). Это положение неизменно повторялось всеми христианскими богословами, вплоть до наших дней. Среди русских православных богословов одним из последних толкователей этого фундаментального положения Апостола Павла был святитель Феофан: «Христос воскрес не для Себя ли? Не для себя. Не для Себя сошел на землю Единородный Сын Божий, не для Себя Он воплотился, не для Себя страдал и умер, не для Себя и воскрес. Для кого же? Для того, ради

кого и пришел, — для рода человеческого... В воскресении Христовом положено начало и основание воскресению всех, сила его так велика, что из него изыдет жизнь для всех, воскресение сие есть в возможности уже воскресение людей» (Епископ Феофан. Толкование первого послания Апостола Павла к Коринфянам; М., 1893. — С. 547).

Таким образом, победа Христа над смертью предоставляет возможность всем людям осуществить эту победу в своей жизни, религиозная вера в эту возможность составляет неистребимую жизненную силу христианского мировоззрения.

## 5. ВОЗНЕСЕНИЕ ГОСПОДНЕ И СЕДЕНИЕ ОДЕСНУЮ ОТЦА\*

Факт телесного воскресения Христа произвел на апостолов настолько сильное впечатление, что они твердо осознали божественное достоинство Христа. Все то время, пока воскресший Христос встречался с ними, было насыщено постоянными подтверждениями того, что их Учитель есть не кто иной, как Господь и Сын Божий. По мере накопления свидетельств апостолы проникались все большей и большей уверенностью, что надлежащее место их Учителя и Господа там, где и подобает быть Сыну Божию, — на небе, рядом с Богом Отцом. Эта их уверенность и тайное желание были удовлетворены Иисусом Христом фактом Вознесения. Сам Христос смысл Своего вознесения на небо вполне открыл апостолам: «восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему и к Богу Моему и Богу вашему» (Ин. 20, 17).

Вознесение, как оно описывается апостолами-очевидцами, было действительным событием. В сороковой день по воскресении Господь вывел учеников из Иерусалима по направлению к Вифании (см. Лк. 24, 50), на Елеонскую гору (см. Деян. 1, 12). Преподав здесь последние наставления ученикам, Христос, «подняв руки Свои, благословил их. И когда благословлял их, стал отдаляться от них и возноситься на небо» (Лк. 24, 50—51). Во время вознесения Господа апостолам явились два небесных вестника, которые сказали: «мужи Галилейские! что вы стоите и смотрите на небо? Сей Иисус, вознесшийся от вас на небо, придет таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо» (Деян. 1, 11).

Впечатляющий факт вознесения, завершившийся радостной вестью, без сомнения, имел целью удостоверить апостолов в том, что они видят не призрак, а именно воскресшего из мертвых

---

\* Большая часть данного раздела изложена по труду прот. Н. Малиновского «Православное догматическое богословие». Т. 3. — Сергеев Посад, 1909. — С. 341—351.

своего Господа, Который с прославленной плотью восходит к Отцу Своему. Событие вознесения, таким образом, стало последним фактом земной жизни Христа и завершающим удостоверением для апостолов Его божественного достоинства. Отныне апостолы в своих миссионерских трудах будут неустанно повторять весть о Воскресшем, Которого «возвысил Бог десницею Своею в Начальника и Спасителя» (Деян. 5, 31).

Однако только этим значение вознесения Христова не исчерпывается. Слово Божие, раскрывая нам, куда и для чего вознесся Господь, указывает тем самым, что значение вознесения простирается на все человечество. По слову Писания, Господь не только вошел «в самое небо, чтобы предстать ныне за нас пред лице Божие» (Евр. 9,24), но прошел небеса (см. Евр. 4,14) и восшел «превыше всех небес, дабы наполнить все» (Еф. 4,10). Этими свидетельствами Откровение говорит о том, что Сын Божий вошел не в видимое небесное пространство, а в вечную славу, которая Ему присуща прежде бытия мира (см. Ин. 17, 5). И совершил это Господь для того, чтобы открыть для людей вход в царство небесное (см. Ин. 14, 2—3), ходатайствуя за них перед Богом Отцом (см. Евр. 7, 25), и сопрославить с Собою искупленное Им человечество (см. Еф. 2, 6).

В Священном Писании содержатся весьма важные свидетельства о том, что вознесшийся Сын Божий воссел одесную Бога Отца. Так, автор Деяний, повествуя о страданиях первомученика архидиакона Стефана, сообщает, что последний пред своей кончиной, «будучи исполнен Духа Святого, воззрев на небо, увидел славу Божию и Иисуса, стоящего одесную Бога» (Деян. 7, 55). А евангелист Марк прямо говорит о том, что Господь «вознесся на небо и воссел одесную Бога» (Мк. 16, 19). На основании этих свидетельств в Символ веры вошли слова «сидящего одесную Отца», которые указывают на божественное достоинство Сына Божия.

Преп. Иоанн Дамаскин, разъясняя смысл этих слов, замечает: «Говоря, что Иисус Христос воссел одесную Бога и Отца, не разумеем правой стороны Отца, ...ибо Неограниченный как может иметь правую сторону?.. Итак, под словами „одесную Отца“ разумеем славу и честь Божества, которую Сын Божий как Бог и единосущный Отцу имеет прежде веков и в которой... восседит по прославлении плоти Его» (Точное изложение православной веры. IV, 2). Необходимость такого понимания подтверждается и апостольскими изречениями. В частности, Апостол Павел, раскрывая учение о божественном достоинстве Христа, говорит, что Бог славы, воскресив Христа из мертвых «и посадив одесную Себя на небесах, превыше... всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем, и все покорил под ноги Его и поставил Его выше всего» (Еф. 1, 20—21). Апостол Петр также учит: Христос, «восшед на небо,

пребывает одесную Бога», и Ему как Богу поклоняются все силы небесные (см. I Петр. 3, 22).

«Седение одесную», будучи прославлением Сына Божия, является и продолжением Его служения делу спасения мира — делу утверждения Царства Божия. Обладая божественным всемогуществом, Он простирает Свою всеобъемлющую власть (см. Мф. 28, 18) на устройство царства Божия и того, что препятствует этому созиданию, во исполнение древнего пророчества о Христе: «сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих» (Пс. 109, 1). Воссев одесную Отца, Господь как «поручитель лучшего завета» (Евр. 7, 22) делает искупленных Им близкими Небесному Отцу и дарует им возможность приступать «с дерзновением к престолу благодати, чтобы получить милость и обрести благодать для благовременной помощи» (Евр. 4, 16).

Однако вознесением Христа и «седением одесную Отца» дело Его на земле не окончилось. Еще ранее Вознесения Христос обещал Своим ученикам ниспослать особую силу, Духа Святого, посредством Которого они смогут руководить верующими. Поэтому после Вознесения апостолы с верой ожидали этого торжественного события. Осуществилось оно в день Пятидесятницы, с этого момента началось историческое бытие христианской Церкви.

## 6. О СВЯТОМ ДУХЕ

В Символе мы исповедуем веру «в Духа Святого, Господа Животворящего, Иже от Отца исходящего, Иже со Отцем и Сыном споклоняема и сславима, глаголавшаго пророки».

Святой Дух — Третье Лицо Святой Троицы — есть истинный Бог, как Бог Отец и Бог Сын. Господь Иисус Христос перед Своим вознесением на небо, давая обетование апостолам, что на них снизойдет Святой Дух, повелел: «идите и научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф. 28, 19). В этих словах Господа и Спасителя Дух Святой перечисляется вместе с Отцом и Сыном, как Лицо, Им равное. Бог Дух Святой не рожден и не сотворен. Он не имеет ни временного начала, ни конца Своего бытия. Он вечен, всемогущ, вездесущ и всеведущ. Его отличие от других Лиц Святой Троицы в том, что Он предвечно исходит от Бога Отца. Об этом свойстве Святого Духа говорится в 8-м члене Символа веры: «иже от Отца исходящего». Об этом же прямо говорил Сам Иисус Христос: «Когда же придет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне» (Ин. 15, 26).

Святой Дух, будучи Богом истинным и совершенным, и по существу неразделен с Отцом и Сыном, поэтому Ему подобает поклонение и прославление, равное с Отцом и Сыном. Это также выражено в словах Символа: «Иже со Отцем и Сыном спокло-няема и сславима».

Святой Дух оживотворяет все сотворенное, духовно возрождает человека, являясь источником подлинной духовности. Потому и именуется Он «животворящим», то есть «дарующим», «творящим жизнь». Дух Святой — «податель жизни», поддерживающий и утверждающий вселенную в ее существовании (Пс. 103, 30; Иов. 33, 4).

Дух Святой вдохновлял пророков Ветхого Завета, проповедовавших слово Божие и возвещавших волю Божию. Об этом свидетельствует Апостол Петр в своем Втором соборном послании: «...никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым» (2 Петр. 1, 21). Когда же пришла «полнота времен», Дух Святой «снишел и почил» на Господе Иисусе Христе, явив Его миру Мессией (Помазанником) Божиим. При крещении Господа от Иоанна в Иордане Дух Святой явился сходящим с небес и почивающим на Иисусе Христе, «как голубь» (Ин. 1, 32; Лк. 3, 22; Мф. 3, 16; Мк. 1, 9). Важно отметить, что и здесь, и в повествовании о схождении Св. Духа в день Пятидесятницы, и в других отрывках Священного Писания слова «как» и «подобно» употребляются богодухновенными писателями для избежания неправильного «физического» истолкования описываемых событий, поскольку слово Божие говорит тут языком символическим.

Начав Свое служение спасению рода человеческого, Иисус Христос сразу же провозгласил, что мессианское пророчество, Исаии «Дух Господень на Мне...» (Лк. 4, 18) — относится к Нему. И все дни Своей жизни Господь Иисус Христос был «исполнен Духа Святого», проповедуя, уча, исцеляя, изгоняя демонов. Даже его принесение Себя в жертву на кресте, по свидетельству Апостола Павла, было совершено Духом Святым (см. Евр. 9, 14).

Святитель Григорий Богослов в своем слове «На Пятидесятницу» красочно и четко излагает церковное учение о Святом Духе. Все свое богословствование он основывает на Священном Писании. Святитель говорит: «...рождается Христос — Дух предвещает (см. Лк. 1, 35); крещается Господь — Дух свидетельствует (см. Ин. 1, 33—34); искушается Христос — Дух возводит Его (см. Мф. 4, 1); являет силы Христос — Дух сопутствует; возносится Христос — Дух преемствует... Прихожу в трепет, когда представляю в уме богатство Его наименований. Он именуется Дух Божий, Дух Христов (см. Рим. 8, 9), Ум Христов (см. 1 Кор. 2, 16), Дух Господень (см. Ис. 61, 1), Сам Господь

(см. 2 Кор. 2, 17), Дух усыновления (см. Рим. 8, 15), Дух истины (см. Ин. 14, 17), Дух свободы (См. 2 Кор. 3, 17), Дух премудрости, разума, совета, крепости, ведения, благочестия, страха Божия (см. Ис. 11, 2—3). Он есть Дух благий, правый (см. Пс. 142, 10), владычественный (см. Пс. 50, 14); Он есть перст Божий (см. Лк. 11, 20), Он есть творящий (см. Иов. 33, 4), воссозидающий в Крещении (см. Тит. 3, 5) и Воскресении (см. Рим. 8, 11), Дух, Который все ведаёт (см. 1 Кор. 2, 11), всему учит (см. Ин. 14, 26), дышит, где хочет и сколько хочет (см. Ин. 3, 8); Дух наставляющий (см. Ин. 16, 13), податель откровений (см. 1 Кор. 2, 10), просвещающий (см. Евр. 6, 4), оживляющий (см. Рим. 8, 11), лучше сказать, Он самый свет и жизнь. Он разделяется в огненных языках и разделяет дарования (см. Деян. 2, 3—4); творит апостолов, пророков, благовестников, пастырей, учителей (см. Еф. 4, 11)».

## 7. СОШЕСТВИЕ СВЯТОГО ДУХА НА АПОСТОЛОВ

Перед Своим вознесением на небо Господь Иисус Христос повелел Своим ученикам и апостолам: «...не отлучайтесь из Иерусалима, но ждите обещанного от Отца, о чем вы слышали от Меня; ибо Иоанн крестил водою, а вы через несколько дней после этого будете крещены Духом Святым» (Деян. 1, 4—5). По прошествии десяти дней наступил день Пятидесятницы. У иудеев этот день был одним из великих годовичных праздников, когда вспоминалось провозглашение Моисеева закона на Синае. К этому дню в Иерусалим из различных стран стекалось множество паломников. Здесь были парфяне, мидяне, эламиты, жители Месопотамии, Каппадокии, Понта, Азии, Фригии, Египта, Ливии, Рима, Крита и Аравии. Все это были «иудеи рассеяния», то есть евреи, которые во многих поколениях жили в упомянутых странах, но сохраняли духовную связь с Иерусалимом.

В день Пятидесятницы все апостолы были «единодушно вместе». Внезапно послышался шум с неба, как бы от несущегося сильного ветра, и наполнил весь дом, «и явились им разделяющиеся языки как бы огненные, и почил по одному на каждом из них. И исполнились все Духа Святого и начали говорить на иных языках, как Дух давал им провещевать» (Деян. 2, 3—4). Апостолы исполнились необычайной радостью и воодушевлением. Очевидно, перед их мысленным взором предстали все дела и слова Христовы, все, чему Он учил с самого начала, стало ясным то, чего они не понимали ранее. С этой минуты и до конца своей жизни они стали как бы новыми людьми. В них не было уже и тени сомнений и колебаний, как, на-

пример, у тех апостолов, которые, увидев воскресшего Христа на горе в Галилее, одни «поклонились Ему, а иные усомнились» (Мф. 28, 17). Теперь все они были исполнены непоколебимой верой и великой силой в проповеди Евангелия Христова.

Однако в то время, когда апостолы пребывали в Духе Святом и оставались все вместе в горнице, собравшийся вне стен дома народ пришел в смятение, и многие устремились к дому апостолов. Тогда Апостол Петр и все другие вышли к народу и начали свою первую проповедь о Христе Распятом и Воскресшем. Они стали говорить на языках тех паломников, которые в это время наполняли Иерусалим, никогда не учившись этим языкам. Это поразило всех, и слушатели, недоумевая, спрашивали друг друга: «Эти, говорящие не все ли Галилеяне? Как же мы слышим каждый собственное наречие, в котором родились?» (Деян. 2, 7, 8). Апостол Петр сказал собравшимся: «Мужи Иудейские, и все живущие в Иерусалиме... внимайте словам моим. Это есть предреченное пророком Иоилем: „на рабов Моих и на рабынь Моих в те дни изолью от Духа Моего и будут пророчествовать“» (Деян. 2, 14—17). «Иисуса Назорея, Мужа засвидетельствованного вам от Бога силами и чудесами, которые Бог сотворил через Него среди вас... вы взяли и, пригвоздив руками беззаконных, убили. Но Бог воскресил Его, расторгнув узы смерти» (Деян. 2, 22—24).

Далее, ссылаясь на свидетельства пророков Иоиля и Давида, вдохновенным словом апостол призывал всех к вере во Христа, как Сына Божия и Спасителя, распятого и воскресшего из мертвых. Многие слушатели были потрясены услышанным и обратились к Петру и прочим апостолам с вопросом: «Что нам делать, мужи братия?» Апостол Петр ответил им: «Покайтесь и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов; и получите дар Святого Духа» (Деян. 2, 37—38). В тот день около трех тысяч человек присоединились к Церкви Христовой. Эти новые члены Церкви постоянно пребывали в учении апостолов и в братском общении друг с другом.

С этого великого дня и утверждена навеки Церковь Христова. Дары Духа Святого были ниспосланы всей Церкви, прежде всего апостолам, а через них и всем верующим. Дух Святой один, но дары Его различны (см. 1 Кор. 12, 4). Благодаря действию Духа Святого существует в Церкви иерархия, через которую совершаются таинства. В таинствах верующие принимают эти дары Духа Святого, получают их в крещении, миропомазании, покаянии, в святой Евхаристии, при вступлении в брак и при елеосвящении. Поэтому день сошествия Святого Духа на апостолов следует считать днем, когда началась жизнь Церкви Христовой.



## 8. ДАРЫ ДУХА СВЯТОГО

Для спасения человека и рода человеческого Церкви Христовой были обильно поданы дары Святого Духа. Эти дары благодати — особые проявления силы Святого Духа в верующих для созидания Церкви и спасения верующих. Учение о Дарах Духа Святого особенно подробно изложено св. Апостолом Павлом в его Первом послании к Коринфянам в 12—14 главах.

1. Дар мудрости и разумения (софия, гносис) — глубокое прозрение в сущность Божественного учения о спасении.

2. Дар учительства (дидакалия) — практическое применение духа разумения; способность излагать Божественное учение для просвещения и назидания народа Божия.

3. Дар пророчества (профития) — способность предсказывать будущее; прозрение сокровенных путей Промысла Божия и тайн человеческого сердца.

4. Дар различения духов (диакрисис пневматон) — способность отличать истинных пророков от ложных; божественное вдохновение от человеческого самообмана и самообольщения. В широком понимании этот дар дает человеку возможность мудро отличать истину от лжи.

5. Дар служения (диакония) — особая благодатная способность служить страждущим, болящим и обездоленным; служение делу христианской благотворительности и любви.

6. Дар пастырства и управления (хивернисис) — благодать Духа Святого, подаваемая человеку при рукоположении в различные степени священства (иерархические степени).

7. Дар любви — высший дар Духа Святого, который является условием стяжания вышеупомянутых даров и совокупностью совершенств человека.

Однако этим кратким перечислением не ограничиваются дары Св. Духа. Дух один, а дары различны (см. 1 Кор. 12, 4). Они весьма разнообразны, как разнообразны и плоды Духа. «Плод Духа, — говорит Апостол Павел, — состоит во всякой благодати, праведности и истине» (Еф. 5, 9). Плодами действия в человеке Св. Духа являются, по словам того же Апостола, «любовь, радость, мир, долготерпение, благодать, милосердие, вера, кротость, воздержание» (Гал. 5, 22—23).

Для всякого дела необходимо вдохновение, а для постоянного безошибочного познания воли Божией и ее неуклонного исполнения, для жизни богоугодной и святой необходимо наивысшее вдохновение — от Св. Духа. Вот почему стяжание (приобретение) Св. Духа, чему настойчиво учил один из великих праведников преп. Серафим Саровский, является важнейшей жизненной задачей каждого стремящегося к освящению и спасению<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> См.: Архимандрит Александр «Пути Христовы». — Париж, 1969. — С. 138, 139.

## 9. ПОНЯТИЕ О ХУЛЕ НА СВЯТОГО ДУХА

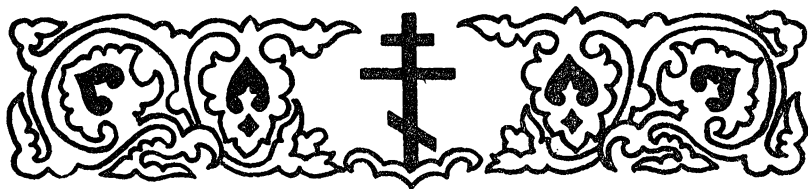
Мысль о хуле на Духа Святого как об абсолютно непрощаемом грехе содержится в Евангелии. Об этом сказал, обращаясь к фарисеям, Сам Христос: «Истинно говорю вам: будут прощены сынам человеческим все грехи и хуления, какими бы ни хулили; но кто будет хулить Духа Святого, тому не будет прощения вовек, но подлежит он вечному осуждению» (Мк. 3, 28—29; ср.: Мф. 12, 31—32; Лк. 12, 10). Сразу следует подчеркнуть, что в данном случае под «Духом Святым» имеется в виду не только третье лицо Святой Троицы, но и подразумевается собственно Бог. Весь смысл слов Христа относится к запрещению богохульства. Так как здесь за богохульство предполагается предельно суровое наказание (вечное осуждение), то понятно, что и само богохульство подразумевается в предельной степени своего проявления. Таким образом, весь вопрос о хуле на Святого Духа сводится к вопросу: в чем предельная степень богохульства?

Вполне понятно, что предельной степенью богохульства не может быть только одно поношение имени Божьего, какие бы отвратительные формы это поношение ни принимало: такое богохульство почти всегда не является следствием вполне осознанного намерения, но есть прямой или косвенный результат искусственно созданного невежества (когда религиозная истина одними намеренно не допускается до сознания других) или естественного одичания (когда общественная жизнь деградирует до такого состояния, что вопрос об истине религии даже и не ставится). Предельной степенью богохульства может быть названо поношение религиозной истины, сопровождаемое внутренним сознанием ее правоты. Богохульник в таком состоянии не ступленно оскорбляет и отвергает религиозную истину, при этом жестоко подавляет голос своей совести. Такое состояние свидетельствует о полном и безнадежном разладе душевной жизни. Носитель такого состояния в сущности совершает самоубийство собственной души. Именно это самоубийство своей души и признается как предельное богохульство и квалифицируется в Евангелии как абсолютно непрощаемый грех.

По разъяснению святых Отцов, человек приходит в такое пагубное состояние духовного помрачения из-за того, что коснеет в грехах и безудержно опускается в бездну пороков. Самым губительным из последних является гордыня, крайняя степень которой порождает богоборство и богохульство. Так, преп. Иоанн Лествичник говорит, что конец гордости — «отвержение Божией помощи, упование на свое тщание, бесовский нрав» (Лествица 23, 2), что пребывающий в гордости «одержим дьявольским недугом» (4, 48). Вот почему, по его же замечанию, «в сердцах гордых рождаются хульные слова» (23, 34). На

основании богатого духовного опыта он делает безошибочный вывод о том, что гордость есть корень хулы (см. 23, 1), а сама «хула есть собственно дочь гордости» (26, 45). Подобные же суждения содержатся и в наставлениях аввы Дорофея (см. Поучение 2) и других подвижников, которые согласно утверждают, что хула происходит от гордости. Именно крайняя степень этого порока, удерживающего человека от раскаяния и заставляющего пребывать в ожесточенной нераскаянности, приводит к противлению Богу, которое обнаруживается и в хульных словах, и в богопротивных делах. Пребывающий в таком убивающем душу ожесточении обрекает себя на вечную гибель, потому что сознательно отторгает себя от благодатного источника жизни.





## VIII. СТОЛП И УТВЕРЖДЕНИЕ ИСТИНЫ

### 1. ЦЕРКОВЬ — ТЕЛО ХРИСТОВО\*

**П**равославие есть Церковь Христова на земле. Церковь Христова есть не учреждение, но новая жизнь со Христом и во Христе, движимая Духом Святым. На этом основании Церковь можно рассматривать как благодатную жизнь в Духе Святом или, по встречающемуся иногда выражению, она есть Дух Святой, живущий в человечестве.

Этому существу дела соответствует и историческое его раскрытие. Церковь есть дело боговоплощения Христова, она есть само это боговоплощение, как усвоение Богом человеческого естества и усвоение божественной жизни этим естеством, его обожение, как следствие соединения обоих естеств во Христе. Но в то же время дело воцерковления человечества в Тело Христово еще не совершилось силою одного Боговоплощения и даже Воскресения: «лучше есть для вас, чтобы Я пошел (ко Отцу Моему)» (Ин. 16, 7); оно потребовало ниспослание Св. Духа, Пятидесятницы, которая и явилась свершением Церкви. Дух Св. в огненных языках сошел в мир и почил на апостолах, возглавляемых Богоматерию и представляющих в своей 12-рице целокупность человеческого рода. Эти языки остались в мире и пребывают в нем, составляя сокровищницу Даров Духа Св., пребывающего в Церкви. Дар Духа Св. подавался в первенствующей Церкви апостолами с полной явностью для всех после крещения, ныне этому соответствует «печать дара Духа Св.», подаваемая в таинстве миропомазания.

\* Разделы 1—5 изложены по труду прот. С. Булгакова «Православие». — Париж, 1965. (Ред. прот. В. Цыпина).

Жизнь неопределима, хотя и может быть описываема и определяема. Поэтому и вообще не может быть исчерпывающего и удовлетворительного определения Церкви. «Прииди и виждь»: только опытно, благодатно познается Церковь чрез причастность ее жизни. Поэтому ранее всяких внешних определений Церковь должна быть опознана в мистическом своем существе, которое лежит в основе всех церковных самоопределений, но в них не вмещается. Церковь в существе своем, как богочеловеческое единство, принадлежит к божественному миру, она есть в Боге, а потому существует и в мире, в человеческой истории. В последней она раскрывается во временном бытии: поэтому она, в известном смысле, возникает, развивается и имеет свою историю, свое начало. Однако, если видеть ее только в историческом становлении и на основании его лишь составлять себе представление о Церкви как одном из земных обществ, тогда мы проходим мимо ее своеобразия, ее природы, в которой во временном раскрывается вечное, в сотворенном — несотворенное.

По учению отцов Церкви, вечная жизнь, которую дает нам Христос и которая в том состоит, «да познают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин. 17, 3), начинается уже здесь, в этой временной жизни, эта вечность во времени и есть касание божественной жизни в Церкви. В этом смысле в Церкви все невидимо и таинственно, все переливается в грани видимого мира, но и все невидимое видимо, становится видимым, может становиться им, эта видимость невидимого и есть самое условие существования Церкви. В этом смысле Церковь в самом существовании своем есть предмет веры, познается верою: «верую во едину, святую, соборную и апостольскую Церковь». Церковь при своем сокровенном бытии видима на земле, вполне доступна земному опыту, имеет грани, ограничена в пространстве и во времени. Невидимая жизнь Церкви, жизнь веры нерасторжимо связана с земными, совершенно конкретными формами жизни.

Не будучи только обществом, в него не вмещаясь и им не исчерпываясь, она существует, тем не менее, именно как церковное общество, имеющее свои признаки, законы и грани. Она для нас и в нас, в нашем земном и временном бытии, имеет и свою историю, поскольку все существующее в мире пребывает в истории. Таким образом, вечное, неподвижно-божественное бытие Церкви в жизни этого века предстает как историческое раскрытие и свершение, а следовательно, имеет и свое историческое начало. Церковь основана Господом Иисусом Христом, который камнем для созидания Церкви Своей определил исповедание веры Апостола Петра, высказанное им от лица всех апостолов. Последние были посланы Им по воскресении

на проповедь Церкви, которая получила новозаветное бытие в сошествии Св. Духа на апостолов.

## 2. ЦЕРКОВНАЯ ИЕРАРХИЯ

В 12-й главе 1-го Послания к Коринфянам Апостол Павел развивает мысль, что Церковь есть тело Христово, состоящее из р а з н ы х членов, причем хотя все члены являются равноценными как члены одного тела, однако они имеют между собою различия по своему месту в теле, потому и дары различны, при единстве Духа, различны и служения. Здесь устанавливается общий принцип иерархического церковного строения общества, как вытекающий из высшей целесообразности строения духовного организма и изволения Божия.

Иерархическое начало, не отрицающее, но осуществляющее всеобщее равенство при различии природном и духовном, свойственно всякому обществу, имеющему духовную основу и цель, и тем более оно присуще церковному обществу. Иерархична — в разных направлениях — была ветхозаветная церковь; начало новозаветной иерархии положено самим Господом, призвавшим 12 апостолов и сделавшим их сотаинниками Своего учения и свидетелями Своей жизни. Каждый из апостолов был лично призван Господом к апостольскому служению и чрез то приял звание апостольское, но при этом и вся двенадцатерица апостольская составляла некоторое замкнутое единство, апостольский собор, который после падения Иуды был восполнен до 12-ти новым избранием (Деян. 1,15—26).

В пределах 12-рицы Господь делал иногда различия, избирая трех или четырех (Петра, Иакова, Иоанна, иногда еще Андрея), для присутствия на горе Преображения или к месту моления в саду Гефсиманском. Конечно, этим выделением не устраняется их равноапостольность, как это делает католическая доктрина относительно Апостола Петра в учении о примате, но этим вносится начало организованности в пределах взаимоотношений апостольского лика, иерархическое строение даже в апостольской иерархии, предобразующей иерархические взаимоотношения равного в себе епископата (и эту черту можно видеть в выделении «Иакова, Кифы и Иоанна, почитаемых столпами» (Гал. 2,9) у Апостола Павла).

Строение апостольского лика при всем равенстве его членов можно уподобить вселенскому епископату, в котором наряду с обычными епископами есть и патриархи, а между последними выделяются несколько первенствующих или один первый — конечно, по чести, а не по сану. В лице апостолов Самим Господом положено начало церковной иерархии, и противление ей есть противление воле Господа. Апостолы чрез свое посвящение, конеч-

но, не сделались равными Господу или Ему подобными, викариями Христа, ни в лице одного Апостола Петра, как учит католическое богословие, ни в лице 12-рицы. Господь сам невидимо живет в Церкви как ее глава и после Своего вознесения на небо пребывает с нами «всегда, ныне и присно и во веки веков». Полномочия апостольской первоиерархии совсем не в том, чтобы быть викариатом Христа, но чтобы сообщать дары, нужные для жизни Церкви. Иными словами, апостольская иерархия установлена силою Христовою и волею Христовой, но она не есть — ни в лице отдельного первоиерарха (папы), ни в своем соборе — заместительница Христа на земле. Иерархам принадлежит власть быть посредниками, служителями Христа, получившими от Него полномочия и принявшими Духа Св. для своего служения. Это служение состоит прежде всего в проповедании «очевидцев Слова», «свидетелей» (Деян. 1, 2) Боговоплощения, в низведении Святого Духа на вновь крещаемых и поставлении должностных лиц, как бы они ни назывались. Одним словом, апостолы получили власть, организующую церковную жизнь, а вместе с тем они были и харизматиками, соединявшими в себе дары тайнодействия, пророчества и учительства.

Наряду с 12-рицей существовали и еще апостолы, но иного, так сказать, низшего звания: сюда относятся уже поименованные в Евангелии 70 апостолов, а также апостолы, которые упоминаются в апостольских посланиях, кроме 12-рицы. На первом месте стоит, конечно, Апостол Павел, высшее апостольское достоинство которого, равное 12-рице, свидетельствуется им самим и признано другими апостолами, но сюда же относятся и те, которые видели воскресшего Господа (см. 1 Кор. 15, 5—8) (Варнава, Силуан и Тимофей, Аполлос, Андроник и Юний). Однако 12-рица апостолов, призванных Господом, к концу I века вымирает.

Преращается ли в Церкви сила апостольского служения со смертью этих апостолов? В известном смысле — да, прекращается, осуществив свое призвание, положив основание новозаветной церкви и проповедав Евангелие «в концы вселенной». Апостольство в полноте своих даров не имеет и не может иметь своего продолжения; римская же идея о том, что Апостол Петр продолжает существование в лице папы, есть произвольный догматический вымысел, который ничем не может быть подтвержден. Апостольские дары и полномочия суть л и ч н ы е, их Господь давал поименным избранием. Притом апостольство есть соединение различных харизматических даров, которого, как такового, — не фактически, но в силу установления — мы не имеем ни в каком из иерархических полномочий, ведущих свое происхождение от апостольского преемства. И тем не менее, апостольство не ушло из мира без преемства своего служения. Апостолы передали то, что они могли передать и что могло быть воспринято. Кроме личного апостольского достоинства, которое непередаваемо, они передали те

дары, которые или присущи христианам лично, или же Церкви как обществу. Они передали всем верующим благодатные дары Духа Св., которые сводили чрез рукоположение и тем самым сделали их «родом избранным, царственным священством, народом святым» (1 Петр, 2,9), но преподание этих даров они определили чрез посредство ими установленной иерархии, сила которой заключается в прямом и непрерывном апостольском преемстве.

После апостолов сообщение благодатных даров Св. Духа в Церкви сделалось полномочием иерархии, т. е. епископата с пресвитерами и диаконами. Уже с конца I и начала II века в творениях св. Игнатия Богоносца, Ириней, еп. Лионского, Тертуллиана, а позже, к III веку, в трудах еп. Киприана, высказывается та же общая мысль, что Церковь собирается около епископа, епископ же существует преемством апостольского рукоположения, которое есть божественное установление. В отдельных случаях указываются примеры непрерывности этого апостольского преемства (кафедры Римская, Ефесская, Иерусалимская и др.). Исторически нельзя указать, где, когда и как установлена апостолами иерархия в том виде, как она теперь существует, т. е. иерархия трех степеней: епископов, пресвитеров и диаконов.

Переход от неупорядоченного, всеобщего харизматизма к замкнутому клиру с епископатам во главе остается исторически неуловимым и представляет загадку для историков. В религиозном смысле он понимается иногда в протестантизме как род духовной катастрофы или всеобщего грехопадения, вследствие которого аморфные экстатические общины повсеместно заражаются «институционализмом», усваивают формы государственной организации и возникает «церковное право» (проф. Зом). Здесь проявляется характерное для протестантизма нечувствие единства Церкви и церковного предания, в результате чего возникает и мнимая загадочность, и мнимая трудность. Вследствие этого нечувствия делается вывод о том, что здесь имеется внутренний разрыв между I и II веками. А это мнение ведет к религиозному абсурду: будто существование Церкви в подлинном, свободном от иерархической организации виде могло продержаться всего несколько десятилетий.

Иерархия с естественной необходимостью возникает и в Церкви — как епископат с зависимым от него пресвитериумом и диаконатом — и ничего не может быть понятнее необходимости ее возникновения. Благодать Св. Духа, сообщаемая Церкви, не есть субъективное вдохновение того или иного лица, которое может быть или не быть, но есть объективный факт жизни Церкви, есть всегда и непрерывно и неотъемлемо действующая сила всемирной Пятидесятницы. Огненные языки ее, сошедшие на апостолов, пребывают в мире и всегда преподаются преемственно от апостолов, их приявших. Для такого посредства была уже



готовая и богоустановленная форма в ветхозаветном священстве, которое, по толкованию послания к евреям, явилось прообразом новозаветного. Однако последнее отнюдь не является простым продолжением ветхозаветного священства, но вновь возникает от Великого Архиеерея, — не по чину Аарона, но по чину Мельхиседекову. Этим первосвященником является Господь Иисус Христос, приносящий Отцу в жертву не кровь овчую, но самого Себя, «кровь Нового Завета», Сам жертва и жрец, «приносий и приносимый». Он есть глава и начало новозаветного священства. Он рукоположил Своих апостолов еще до Вознесения, вдунув в них Духа Св. со словами: «примите Дух Свят», причем рукоположение это получило свою полную силу лишь по Вознесении, при сошествии Св. Духа. Присутствие самого Христа на земле, естественно, делало излишним и невозможным существование иерархии к р о м е Него, но столь же невозможно было и возникновение ее п о м и м о Него и без Его повеления.

Апостолы же как первоиерархи передавали эти свои и е р а р х и ч е с к и е полномочия, поскольку они имели не личный, но общий характер, своим преемникам. Это преемство, очевидно, в силу апостольского же установления ко II веку оформилось уже по типу ветхозаветного священства, хотя уже и отличного от него. Предание остается единым и имеет одинаковую силу, но проявляется в известные формы или установления уже с I века или же со II или с V, или с XX, если только это новое содержит не отрицание, но раскрытие уже предзаложенного в предании и ему во всяком случае не противоречит. И напротив, разрушение или отвержение имеющегося в общецерковном предании есть разрыв и духовная катастрофа, которая обедняет, искажает церковную жизнь, лишая ее присущей ей полноты. Такое значение имеет упразднение иерархии апостольского преемства в протестантизме. Оно лишило чрез это протестантский мир тех даров Пятидесятницы, которые преподносятся в церковных таинствах и священнодействиях чрез иерархию, получившую свои полномочия чрез посредство апостолов и их преемников. Протестантский мир чрез это уподобляется тем христианам, которые хотя и крестились «во Имя Иисусово», но не приняли Св. Духа, низводимого чрез руки апостолов (см. Деян. 19, 5—6). Конечно, «не мерою дает Бог духа», и те, которые крещены крещением Христовым во Имя Св. Троицы, уже имеют в себе залог Св. Духа, ибо Он «дышит, где хочет», и нельзя совершенно исключать прямого и непосредственного действия Св. Духа на человека как бы силою новой или, вернее, продолжающейся Пятидесятницы. Однако к этому можно прибавить еще и то, что «никто не знает, когда приходит Дух и когда Он уходит». Христос же установил по воле Своей, что существуют в Церкви и определенные, ведомые пути приятия даров Св. Духа (как в описанном случае низведения Св. Духа чрез руки апостолов), и таким путем являются церковные

таинства, совершаемые священством апостольского преемства. Факт этой преемственности и непрерывности рукоположений сам по себе уже достаточно свидетельствует об его богоустановленности. И он не может быть оспариваем ни для восточной, ни для западной церкви, и непрерывность иерархического преемства очень рано (со II в.) начинает приводиться в доказательство подлинности епископата (св. Ириней) в борьбе с иллюминатами, монтанистами и гностиками, выдвигавшими силу самочинного пророчества против регулярного священства. Эта непрерывность апостольского преемства есть объективный факт, который ничем не может быть заменен или восполнен там, где он отсутствует или даже только покалечен. Конечно, силу этого рукоположения нельзя понимать в магическом смысле. И священство имеет силу только в единении с Церковью и притом в Церкви, а не над Церковью и не в отрыве от нее, где оно свою действительность утрачивает. Тем не менее, объективность этого факта, которую не может заменить никакая личная духовная одаренность, не может быть восполнена иначе, как только чрез законное рукоположение.

Отрицание преемственной иерархии в протестантизме основывается на идее всеобщего священства и на общинном избрании. Однако первая идея сама по себе вовсе не имеет прямого отношения к рассматриваемому вопросу: факт всеобщей благодатствованности христиан и, в этом смысле, всеобщего священства совершенно не противоречит существованию нарочитого священства или иерархии. С последним оно не только совместимо, но даже составляет условие его существования. Ибо, конечно, иерархия не может возникнуть и существовать в обществе безблагодатном (напротив, в нем она теряет свою силу, как в случаях отпадения целых общин в ересь или раскол). Но дары различны, и служения различны, и как могут существовать разные степени священства в пределах иерархии, так же может и должно существовать различие между иерархией и народом и при наличии всеобщего священства. Также неправильно противопоставлять избрание общины рукоположению как нечто его заменяющее или его исключющее. Совсем наоборот, избрание общины, в качестве предварительного условия, вполне совместимо с признанием решающего значения за рукоположением. Человеческое же избрание или желание, одно само по себе, не может возместить божественного акта рукоположения. И выборный чиновник общины от этого избрания не делается иерархом, не приобретает власти иерархической, не становится харизматиком. Иерархия есть единственное харизматическое служение в Церкви, которое имеет пребывающее значение и наличием своим восполняет отсутствие чрезвычайного харизматизма, хотя его и не исключает.

Что такое иерархия в христианской церкви? Прежде всего и существеннее всего она есть власть совершения тайнодействия, а поэтому и сама в себе она является носителем этой таинст-

венной сверхчеловеческой и сверхприродной силы. По свидетельству ранней письменности (например, у св. Игнатия Богоносца, у мужей апостольских), епископ является именно совершителем Евхаристии.

Итак, иерархия в виде епископов и зависящего от них клира возникает прежде всего в качестве носителей власти тайнодействия, в силу сакраментального харизматизма. Последний, образуя основу таинственной, благодатной жизни Церкви, должен был получить для себя постоянных носителей. В современном богословии это назначение иерархии определяется как производное от первосвященнического служения Христова: Христос есть Архиерей, возглавляющий небесные иерархии и все земное священство. Но власть тайнодействия, как сосредоточивающаяся в личности иерархов, естественно и неизбежно становится вообще организующим началом церковной власти и в конечном счете основанием «церковного права». Епископ как носитель полноты харизматической власти естественно и неизбежно становится средоточием, к которому тяготеет вся жизнь церковной общины, ибо от него она зависит в самом существенном отношении. Теперь понятна церковная мысль первых веков от св. Игнатия Богоносца до св. Киприана о том, что епископ — в церкви и церковь — в епископе.

Из этого общего х а р и з м а т и ч е с к о г о основания в истории Церкви развивается дальнейшее каноническое право, определяющее права епископа в Церкви, и взаимоотношение различных епископов. По установившимся церковным правилам (IV прав. I Всел. соб., I Апост. прав.) епископ рукополагается или всеми епископами области, или по крайней мере двумя-тремя. По мере распространения Церкви естественно возникает вопрос о взаимоотношениях епископов разных церквей в пределах одной страны, или (что то же) в пределах национальной церкви. Появляется различие между епископами на основании их канонических полномочий, возникает различие в авторитетности отдельных кафедр и в отношении канонических полномочий, которые в римской церкви сосредоточиваются всецело в папском примате. На протяжении веков эти взаимоотношения регулируются вселенскими и поместными соборами. В настоящее время эти взаимоотношения отражают всю сложность многовекового различия. Оно, однако, не изменяет того основного факта, что будучи канонически различны в силу исторических и фактических взаимоотношений, е п и с к о п ы х а р и з м а т и ч е с к и совершенно равны, между ними нет сверхъепископа или епископа епископов, каковыми римская церковь почитает папу.

Для того чтобы оценить по существу природу церковной, т. е. епископской, власти, все время нужно иметь в виду ее особенности, проистекающие из природы церковного общения. Церковная власть имеет иную природу, чем государственная, как власть д у х о в н а я: она и больше и выше всякой светской

власти, как простирающаяся на душу человека, но в силу этого духовного характера она есть прежде всего служение, по слову Господа: «цари господствуют над народами, и владеющие ими благодетелями называются. А вы не так: но кто из вас больше, будь как меньший, и начальствующий — как служащий» (Лк. 22, 25). Епископ в осуществлении своей власти действует с церковью, но не н а д церковью, которая есть духовный орган любви: согласие с Церковью и единение с нею составляет самое условие бытия епископа. Пример руководящей нормы являет иерусалимская церковь своим отношением к апостолам как первоепископам. Апостол Петр обращается ко всему Иерусалимскому братству для избрания 12-го апостола вместо Иуды. «И поставили двоих и помолились, и сказали... и бросили о них жребий» (Деян. 1, 15, 16, 23, 24, 26). Необходимо отметить, что во время этого избрания апостолы постоянно пребывают в единении с народом. Образ первого вселенского апостольского собора является нормой епископской власти в церковном народе и с церковным народом.

Для того чтобы правильно понять иерархическое начало в Церкви, необходимо иметь в виду не только неотъемлемые преимущества м и р я н. Миряне отнюдь не представляют собой лишь пассивный объект управления, с единственной обязанностью повиноваться иерархии, харизматически пустое место, которое всецело заполняется иерархией. Мирянство можно рассматривать как некий священный сан, облакающий его носителей достоинством христианского звания: «народ Божий, царственное священство». Эта идея хотя и утрируется в протестантизме вплоть до полного отрицания иерархии, однако ее значение не может и не должно быть умалено. В качестве христиан, принявших крещение и дар Св. Духа в миропомазании (которое можно рассматривать и как род рукоположения в христианское звание), миряне являются харизматиками, хотя и в ограниченном смысле, в частности, даже в области священно- и тайнодействия. При необходимости они могут совершить крещение чрез тоекратное погружение во имя Св. Троицы, которое является действительным. На этом основании Церковью крещение почитается действительным и в обществах, утративших священство и отвергающих иерархии. Однако помимо этого, ведь всякая частная молитва, которая составляет право и обязанность каждого христианина, есть также священнодействие, в котором он является священнослужителем в храме своей души, а также для своих братьев в том случае, если молитва является не одиноличной, но коллективной. По крайней мере в этом смысле можно расценивать общественное богослужение обществ, упраздненных священство. Это есть хотя и не тайнодействие, но все же общая молитва. Наконец, и при совершении таинств, совершаемых только священством, в частности даже Евхаристии, миряне имеют свою долю участия, которая внешне выражается в их ответах на молитвы и возглашения священника, внутренне же она столь

значительна, что священник, строго говоря, не должен совершать таинства один без народа. Иными словами, он совершает их в м е с т е с народом, и миряне являются сосовершителями таинства на своем месте. В духовном организме Церкви все совершается в единстве любви, и ни один орган не может существовать вне заискусности от другого. Иерархия, ведущая свое происхождение прямо от Христа, первосвященника по чину Мельхиседекову, чрез апостольское преемство, есть сам Христос, тайнодействующий в Церкви Своей. Она любима Им и полна любви к Нему, она есть радость и утешение Церкви от Утешителя Святого Духа, Который низводится на рукоположенного, она есть средоточие церковной жизни, установленное Самим Богом, чрез нее действует Сам Бог на земле. Лишить себя иерархии — значит обеднить, опустошить церковную жизнь, значит, в известном смысле, изгнать апостолов и самого Пославшего их из Церкви. Не может быть большего церковного бедствия и большего заблуждения, нежели то, вследствие которого в начале XVI века целые церковные общества, охватывающие целые народы, лишили себя священства и поныне остаются без таинства, без благодатных даров, в них подаваемых.

Служение священства в качестве харизматического посредства не может быть лишь механическим или магическим, оно предполагает и духовное участие того, кто является этим живым посредником. Священник, посредствуя между Богом и человеком в таинстве, низводя в нем Духа Св., делает самого себя орудием этого низведения, он совлекается сам себя, жертвенно умирает, есть жертва и жрец, «приносящий и приносимый», по образу Первосвященника Христа. Но это жертвенное умирание есть самоотвергающаяся любовь, и служение иерархическое есть служение любви. Сила иерархизма есть любовь. Связь иерархии с мирянами есть не властвование, но взаимная любовь, со стороны иерархии — попечительно-отеческая, со стороны пастыри — признательно-сыновья. «Пастырь добрый душу свою полагает за овцы своя», и «овцы знают его и слушаются гласа его» (Иов. 10). С тайнодействием непосредственно связано и пастырство, т. е. душепопечение, а из него вытекает и учительство. Иерархическое строение Церкви, имеющее основание в самом существе благодатной жизни и любви церковной, в соответствии вновь возникающим нуждам, разворачивается в целую систему канонического законодательства, имеющего для себя основу в прямом повелении Господа, избравшего апостолов, — в праве божественном, но развивающегося в *систему* в церковной истории, в право церковное. В настоящее время эта система определяется совокупностью постановлений, содержащихся в так называемых апостольских правилах, в правилах вселенских и поместных соборов, а подробно — в постановлениях поместных церквей.

Полномочия иерархии касаются: а) священнодействия, б) пастырства, в) учительства. Священнодействие и тайнодействие

составляют нарочитое и преимущественное служение священства и прежде всего совершение таинства Тела и Крови Христовых.

Полнота власти тайнодействия принадлежит только епископу, Пресвитер получает эту власть лишь в ограниченном размере при своем посвящении, притом и ее осуществляет в каноническом единении с епископом, в котором сосредоточивается харизматическая полнота; диакон же получает силу лишь приближаться к святыне и служить при тайнодействии. Этим распределением взаимоотношения клира, который хотя и находится в канонической зависимости от епископа, однако в пределах своих полномочий тайнодействует самостоятельно.

В связи с тайнодействием, которое связано с воздействием на души верующих, находится и пастырское служение иерархии как служение попечительной любви. Пастыри получают особый дар сострадательной любви — чужие горести и падения они делают как бы своими собственными. Они пекутся о душах, воздействуя на них как мерами протеста и прощения, так и мерами строгости и карательной дисциплины. На этой основе по началам «икономии» в истории Церкви устанавливается каноническая практика относительно применения церковных кар и проведения церковного суда применительно как к пастырям, так и к пасомым, ибо и сами пастыри в свою очередь являются пасомыми чрез своих сопастырей (только римский папа у католиков оказывается пастырем, всех пасущим, но никем на земле не пасомым, хотя даже он имеет своего духовника). Пастырство несет за паству особую ответственность, не распространяющуюся на мирян; в свою очередь паства на это отвечает особой любовью и почитанием. Естественно, паства собирается около пастырей, а Церковь слагается из общин, иерархически организованных. Иерархия есть как бы скелет в теле церковном.

Разумеется, если в Церкви возникает явление духа и силы в лице какого-нибудь духоносного мужа, к его пророческому служению устремляется все церковное общество — и пастыри, и пасомые, без различия своего иерархического положения: личный авторитет преп. Серафима Саровского, о. Иоанна Кронштадтского или оптинских старцев (о. Амвросия и др.) был больше всех иерархических личных авторитетов. Однако он никогда и не вторгался в область чисто иерархических полномочий, не нарушал и не разрушал их.

В состав пастырского служения входит и церковное учительство. Оно столь естественно соединяется со священнослужением, что было бы странно, если бы это было иначе. Не только чтение, но и проповедание Слова Божия, прямое учительство, входит в состав священнослужения (а у протестантов составляет даже главную часть). Существует не только фактическая нераздельность священнослужения и проповедания: харизматически дар тайнодействия облакает своего носителя силою учи-

тельства. Проповедь в храме, с церковного амвона, принадлежит, как правило, совершителю таинства и может быть им лишь передоверена другому лицу, однако обычно также принадлежащему к клиру. И в этом церковном учительстве пастырь не может быть заменен или вытеснен (это право ограждается 64-м правилом VI вселенского собора). В первенствующей церкви учительство (см. 1 Кор. 12, 28) составляло удел особых лиц, имевших этот дар и переходивших из общины в общину, — апостолов или евангелистов (миссионеров), но это, во-первых, не исключает церковного учительства пастырей в храме, во-вторых, со временем оно, видимо, слилось с общим пастырством.

Однако учительство, конечно, не исчерпывается церковной проповедью, а распространяется и за пределы храма: Из него возникает право и обязанность иерархии блюсти переданное Церковью учение в неповрежденности, ограждая его от искажения и возвещая верующим норму церковного учения, причем блюдение этой нормы ограждается и соответствующими мерами церковной власти. Епископ в пределах своей епархии следит за чистотой преподаваемого и провозглашаемого учения, собор епископов поместной церкви или же (в случаях более общего значения) собор епископов церкви вселенской устанавливает церковную истину, затемнившуюся или не проявленную в сознании.

В связи с признанием не только церковно-храмового проповедания, но и общего учительства за иерархией возникает общий вопрос о природе этого учительства иерархии — как в отношении его исключительности и принадлежности ей, так и непогрешимости.

В Церкви есть пастырство и паства, следовательно есть две части: учащая и учимая. Авторитет церковного учительства не может быть умален безнаказанно. Однако его наличие совсем не означает, что пастырству принадлежит вся сила учительства, а миряне вовсе лишены ее, имея только одну обязанность — пассивно принять учение. Такое понимание, резко разделяющее церковное общество на две части — активную и пассивную, не соответствует христианству. Насколько тайнодействие, которое выражалось, в частности, в низведении даров Духа Св. чрез рукоположение, составляло достояние апостолов (а после них — ими поставленной иерархии); настолько проповедание Евангелия считалось делом всякого верующего, который призывается Самим Господом и с п о в е д о в а т ь (а чрез то и проповедовать) Его перед людьми. «Всякого, кто исповедует Меня перед людьми, исповедую и Я пред Отцом Моим небесным» (Мф. 10, 32—33); «и Сын Человеческий исповедает пред Ангелами Божиими» (Лк. 12, 8), «а кто отречется от Меня перед людьми, отрекусь от того и Я пред Отцом Моим небесным» (Мф. 10), «пред Ангелами Божиими» (Лк. 12).

Мы видим, что проповедание Христа изначально совершается не только апостолами, но и вообще верующими, не только

мужчинами, но и женщинами, из которых иных Церковь ублажает как равноапостольных именно за проповедь Евангелия (например, св. Нина, просветительница Грузии, св. Мария Магдалина, св. первомученица Фекла и др.). В Деяниях Апостолов как проповедники Евангелия первыми называются св. архидиакон первомученик Стефан «исполненный веры и Духа Св.» (Деян. 6, 5) и диакон Филипп, который, пришедши в город Самарийский, «проповедовал им Христа» (Деян. 8, 5). Миссия христианская не только связана с иерархическими преимуществами, но составляет долг и достоинство всякого христианина, который говорит о себе: «верую и исповедую». Подвиги мучеников, исповедовавших свою веру, являются самую сильною проповедью.

### **3. О ВНЕШНЕМ НЕПОГРЕШИМОМ АВТОРИТЕТЕ В ЦЕРКВИ**

Обладает ли личный непогрешимостью церковного и догматического суждения какой бы то ни было член Церкви, взятый в отдельности, как таковой? Нет, не обладает. Даже католическая доктрина не приписывает папе личной непогрешительности, а только *ex cathedra*. Способен заблуждаться, точнее, вносить свою ограниченность, которая пред лицом истины церковной есть уже грех и заблуждение, каждый член Церкви в своем догматическом искании. На обладание личной богословской непогрешительностью никто не может притязать, и она не связана ни с каким саном. Конечно, иерархи как носители священнической харизмы более предохраняемы от заблуждения, нежели простые миряне. Однако иерархическая харизма, делая священнослужителя органом посредства в передаче благодати, сама по себе не делает лично святым ее носителя, потому он остается не защищенным от греха и заблуждения в человеческой немощи своей, и заблуждение, если оно его постигает, является даже особенно тяжким. Тем не менее благодать священства не остается бездейственной, она облекает мышление его носителей особой силой и наделяет его особой авторитетностью. Теперь мы переходим к учительской власти и авторитету иерархии.

Епископ, выражающий исповедание Церкви и являющийся устами ее, соединен с нею союзом любви и единомыслия согласно литургийному возгласу, предваряющему произнесение Символа веры: «возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы». Иными словами, право выражать церковное учение принадлежит епископу, не как стоящему над общиной, но в общине, как ее глава. Подобным же образом и совокупность епископов, епископат вселенской или поместной церкви, объединенный на нарочитом собрании или же пребывающий в заочном единении и общении чрез письменное сношение или посредство, имеет высший авторитет при



выражении вероучения лишь в единении с Церковью и согласии с нею. Иными словами, он не законодательствует и не повелевает над церковью независимо от нее, но является ее благодатным представителем. Авторитет епископата есть, в сущности, авторитет Церкви, которая, имея иерархическое строение, естественно износит свое самоопределение устами епископата.

Из положения епископата в Церкви, представляющего собой церковную власть в качестве совершителя таинства, вытекает, что этой властью, — в происхождении своем и существе сакраментально, облакаются и вероучительные определения. Они являются к а н о н а м и, или церковными законами, которым надо повиноваться в силу повиновения Церкви. Разумеется, эти вероучительные определения отдельного ли иерарха или всего епископата, облеченные силой церковной власти епископа и совершаемые *ex cathedra* во исполнение обязанностей епископского служения, следует отличать от личного богословского мнения того же епископа как частного богослова или писателя. Насколько Церковь есть единство веры, связанное иерархическим преемством, она имеет свои вероучительные определения, за которыми весь авторитет и сила Церкви, охраняемые церковной властью. Поэтому то общее положение, что в установлении вероучительных истин епископат действует в единении с паствой и выступает как его представитель, соединяется с признанием власти епископата повелительно выражать церковные определения и требовать им подчинения.

Душа православия есть с о б о р н о с т ь. По справедливому замечанию русского философа А. С. Хомякова, «одно это слово соединяет в себе целое исповедание веры». Русское церковное словоупотребление и русское богословие употребляют это выражение в таком обширном смысле, какого оно не имеет в других языках, причем оно выражает собой самую силу и дух православной церковности. Член «Символа Веры» о Церкви переводится так: «во едину святую соборную и апостольскую Церковь». Здесь словом «соборная» передается „кафоликии“ — «кафолическая». Прямое значение слова «соборность, соборный» (от слова «собор») указывает на связь Церкви с соборами, определяет Церковь как содержащую учение вселенских и поместных соборов или же, в более обширном смысле, как имеющую орган своего самоопределения в соборе. Далее в н е ш н е е определение (непосредственно не содержащееся в греческом слове „кафоликос“, как и во всех его переводах) включает мысль и о том, что Церковь с о б и р а е т, включает в себя все народы и простирается на всю вселенную, и в этом смысле с о б о р н о с т ь означает и вселенскость, церковь соборная есть экуменическая. Это понимание было, конечно, не чуждо и составителям Символа веры. Это понимание можно определить как к о л и ч е с т в е н н о е; оно доселе характерно для римского католицизма.

Возможно еще качественное определение соборности, или кафоличности. Это соответствует подлинному значению этого понятия истории философии, именно у Аристотеля „каф олон“ означает «общее», что в частных явлениях — „каф экастон“. В Аристотелевском понимании это есть платоновская идея, существующая, однако, не н а д предметами и, в известном смысле, п р е ж д е предметов (как у Платона), но в предметах, как их основа и истина. В этом смысле к а ф о л и ч е с к а я Церковь означает «сущая в истине, причастная истине, живущая истинною жизнью Церковь». При этом определение „каф олон“, т. е. сообразно целому, в целом, указывает, в чем же состоит эта истинность, именно в единстве с ц е л ы м („олон“), целокупности и целомудрии, многоединстве и всеединстве. В соборности как кафоличности каждый отдельный член Церкви так же, как их совокупность, пребывает в единении с целым Церкви, с той «невидимой» Церковью, которая, находясь в неразрывном соединении с видимой, составляет ее основу. Следовательно, понятие кафоличности в этом смысле обращено не во вне, но во внутрь. Кафоличным является член Церкви постольку, поскольку он в единстве с невидимой Церковью, в истине. Кафоличным одинаково может являться пустынножитель, как и живущие среди мира, как и те избранники, которые остались бы верны истине среди общего разлива неверия и лжеучения. Кафоличность в этом смысле есть мистическая и метафизическая глубина Церкви, а совсем не ее внешнее распространение. Она не имеет внешнего, географического признака и вообще эмпирического проявления. Она опознается Духом, живущим в Церкви и все испытующим. Однако она должна быть связана и с эмпирическим миром, т. е. с «видимой» Церковью. Кафоличность есть с о б о р н о с т ь как а к т и в н о е с о б о р о в а н и е, как общая жизнь в единой Истине.

Однако почему же именно кафоличность во в н е ш н е м смысле, всеобщность обычно указывается в числе признаков истинной Церкви у отцов и учителей Церкви, особенно у св. Киприана и блаж. Августина? Церковь определяется здесь не как местно- или национально-ограниченная, но повсюдная и всенародная, не как приуроченная к тесному кружку или секте, но как широкая, всечеловеческая. Конечно, между кафоличностью во внутреннем смысле и вселенскостью существует прямое и положительное соотношение, как между основанием и проявлением. То, что является наиболее глубоким и внутренним, потому является и всечеловеческим, ибо соединяет человечество, которое является разъединенным на поверхности эмпирического бытия.

Внутренняя соборность есть не количество, но качество, причастность Телу Христову, в котором действует Дух Св. Жизнь во Христе Духом Св. есть жизнь в истине и единстве, которому присуща мудрость и цельность, мудрость цельности и цельность мудрости, целомудрие. Церковная истина есть прежде и сущест-

веннее всего жизнь в истине, пребывание в истине, словом, не отвлеченно-теоретическое познание, но конкретно-религиозное бытие. Именно об этой истине говорит сама Истина: «познаете истину, и истина освобождает вас свободными» (Ин. 8, 32), прежде всего от греха, а потому, и от заблуждения. «Церковь есть столп и утверждение истины». Эти слова Апостола Павла означают не то, что Церковь провозглашает истину, но что она содержит ее в истинности своей и лишь в силу этого провозглашает.

Согласно значению слова «соборность» („кафолон“) она есть не только внутренняя соборность — жизнь в Духе Св., но и некая церковная коллективность, ищущая своего единомыслия: Церковь соборная есть Церковь соборования и соборов и, в частности, Церковь поместного и вселенского соборования и единомыслия. Свою внутреннюю соборность церковь осуществляет в соборном исповедании и церковном учении.

Религиозные истины имеют прежде всего практический характер — религия начинается не с богословия, а с богожития, но она непременно соединяется с учением, проповедью, богословием. Истина, жизненно открывающаяся, становится предметом усвоения ума и воли на основании тех данных, личных и исторических, которые свойственны тому или иному лицу. Одна и та же истина открылась галилейским рыбакам и их смиренным последователям, ученым и просвещенным культурой: эллину Августину, Василию Великому, Григорию Нисскому и т. д. Сознание воспринимает как личное свое достояние то, что дает ему сверхсознание, соборность, церковность. Последняя свое многоединство осуществляет как о б щ е с т в о. Поэтому и церковное самосознание является делом не единоличным, но церковно-общественным, соборным во внешнем смысле слова, точнее соборованием. Это соборование совершается в тех формах, которые свойственны и доступны по условиям места и времени: личное собеседование, письменное общение, научно-богословское общение на съездах, церковных собраниях и соборах. Оно имеет и свои ступени в смысле выработки и созревания общего мнения. Соборы не суть парламенты мнений, где они принимаются на основании большинства, но средоточие общецерковной мысли, выражаемой чрез ее авторитетных представителей. Церковь, исходя из единства жизни, необходимо стремится к единству сознания и единству учения. Это единое учение, в известных границах, получает нормативное значение и становится предметом проповеди.

Соборование есть живое дыхание Церкви в отдельных ее членах и отдельных поместных церквах, которое всегда совершается с разною силою, но никогда полностью не замирает. Это есть догматическая жизнь Церкви. Члены Церкви, питаясь единым церковным опытом и в нем находя для себя основание, стремятся найти и осуществить это единство в своем опосредованном сознании, в словесно-рациональном его выражении, в соборности

с у ж д е н и я. И хотя могут быть различные образы соборования, помимо прямых соборов, однако церковные собрания или соборы в точном смысле являются наиболее естественными и прямыми средствами соборования, это место соборы и занимают в жизни Церкви, начиная уже с первого апостольского собора в Иерусалиме.

Таким образом, соборы являются прежде всего ф а к т и ч е с к и м выражением духа соборности и осуществлением соборования. Их нельзя понимать как только внешнее установление, которое силою божественного или церковного закона возвещало бы истину, иначе недоступную отдельным членам. Всякий съезд церковный молитвенно желает стать собором. Однако не все собрания церковные являются церковными соборами, хотя на это и притязают, а по внешним признакам этому и удовлетворяют. Достаточно вспомнить разбойничий Ефесский лжесобор, иконоборческий собор 754 г., Флорентийский собор, которые Церковью не признаются как соборы. Нужно твердо помнить, что собор, даже и вселенский, не есть в н е ш н и й орган безошибочного провозглашения истины, как особый орган Церкви, для того нарочито установленный. Такое предположение приводило бы к заключению, что Церковь д о соборов и без соборов перестает быть соборною и непогрешительною: Но и помимо этого, самая идея в н е ш н е г о органа провозглашения истины соборной поставляет его н а д Церковью и в н е ш н е м у ф а к т у церковного собрания приписывает действие Св. Духа. Церковную истину может свидетельствовать и знать только Церковь в соборности и самостоительности своей. О том, что данное собрание епископов есть с о б о р, свидетельствующий от лица Церкви истину церковную, может знать только Церковь, которая выражает свое д а н а самосвидетельство собора: «изволися Духу Св. и нам». Для этого самосвидетельства Церкви не существует и не может существовать никаких пред установленных в н е ш н и х форм. Здесь опять надлежит вспомнить слово Господне о Духе Св.: «голос Его (Духа) слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит». Жизнь Церкви есть ч у д о, которое нельзя подчинить внешнему закону. Признание церковного собрания собором, возвещающим церковную истину (в этом смысле вселенским) в Церкви, совершается или же не совершается, это есть просто исторический факт. Историческим фактом является и то, что для приятия Церковью недостаточно одностороннего провозглашения себя истинным собором со стороны церковного собрания. Соборы, как правило, состоят из епископов. Как уже было указано, это не есть каноническая норма, которая исключала бы присутствие клириков и мирян (напротив, на Московском соборе 1917—1918 гг. они присутствовали вместе с епископатам). Епископы в соборе участвуют как представители своей епархии (почему, как правило, в нем присутствуют лишь епархиальные епископы). Они свидетельствуют не ex sese, но

ex consensu ecclesiae, и в лице епископов соборуют возглавляемые ими церкви. Однако суждением не исчерпывается вероучительное значение собора епископов, ему принадлежит не только мнение, но и власть — выносить всеобщие обязательные решения, повелительно провозгласить догматические определения.

Собор епископов осуществляет соборование Церкви, которую он представляет. Вместе с тем, как высший орган церковной власти, вынося догматическое определение, в уповании того, что это «изволися Духу Св. и нам», он не совершает превышения власти в убеждении, что, объявляя его обязательным к руководству, им выражается непогрешительный голос Церкви. Однако этим провозглашением орган церковной власти сам по себе не становится обладателем непогрешительности, которая принадлежит только Церкви в ее соборности. Церковная власть (собор епископов, иногда даже отдельный епископ в пределах епархии) есть лишь законный орган провозглашения того, что является, в ее собственном сознании, выражением церковной истины, становится как бы *pars pro toto*. Поэтому по содержанию это суждение, хотя и облеченное в законные формы, подлежит еще приятию Церкви. Последнее уже совершается в самом ее провозглашении, и тогда догматическое определение собора епископов может непосредственно получить соборный, общецерковный характер. Однако это не само собою разумеется, потому что и после определений на соборах возникало неприятие их постановлений, или временное (как после I Никейского), или окончательное, такие соборы обличались как лжесоборы (разбойничий Ефесский, иконоборческий). Таким образом, происходит соборование, не только предшествующее соборному решению, но и ему последующее, для приятия (или же неприятия) соборного определения. Такова практика Церкви в этом отношении, таков догматический смысл соборного провозглашения догматической истины. Сам Дух Святой, живущий в Церкви, указывает пути к единогласию, для которого соборное постановление есть только средство.

Таким образом, если на земле не существует внешнего авторитета, его не оставил вознесшийся от нас на небо и ставший невидимым глава Церкви Господь Иисус Христос, то и соборные постановления имеют лишь условный авторитет, который делается безусловным лишь чрез приятие их церковной соборностью. Этой непогрешительностью Церковь уже облекла постановления семи вселенских соборов.

#### 4. ЕДИНСТВО ЦЕРКВИ

Церковь едина. Это есть аксиома учения о Церкви, которая очевидна всякому христианину: «одно тело и один дух, как вы и призваны к одной надежде вашего звания. Один

Господь, одна вера, одно крещение, один Бог и Отец всех» (Еф. 4, 4—6). Поэтому, если о Церкви и говорится во множественном числе, то это имеет или локальное значение, — указывает на наличие м н о г и х поместных церквей в недрах единой Церкви или же различных вероисповеданий, получивших раздельное бытие в недрах единой апостольской Церкви. Выражение «Церковь едина», конечно, неточно и не должно вводить в заблуждение. Как не существует многих истин, хотя истина и многообразна, так же не существует и многих Церквей, ибо есть единая истинная, православная Церковь. Церковь едина, а потому и единственна, эта единая и единственная истинная Церковь, обладающая истинной в неповрежденности, а потому и в полноте (хотя эта полнота и не была до конца выявлена в истории) есть П р а в о с л а в и е. Учение о единстве Церкви тем самым связывается с единством Православия и особым образом этого единства.

Единство Церкви есть внутреннее и внешнее. Внутреннее единство Церкви соответствует единству Тела Христова и жизни во Христе. Это есть жизнь в Церкви, потому она имеет не количественное, но качественное определение.

В единстве церковной жизни пребывают и те, которых мир не ведает и которые не ведают о мире, — отшельники и пустынножители, и живущие в организованных церковных обществах. Это внутреннее единство есть основание внешнего единства. Эта мысль выражается в православном понимании слов Господа Апостолу Петру после его исповедания веры во Христа как Сына Божия, сделанное им от лица апостолов: «ты еси Петр, и на сем камени созижду Церковь Мою» (Мф. 16, 18).

В православии камень Петров понимается как вера, исповеданная Петром и разделенная всеми апостолами, как внутреннее единство правой веры и жизни (в католичестве эти же слова понимаются как установление внешнего единства через единую власть Петра в Церкви). Но это единство жизни церковной, как особое внутреннее качество ее, раскрывается и вовне, в жизни земной, в исторической Церкви: оно проявляется в единстве веры и сознания, в вероучении, в единстве молитвы и тайнодействия, следовательно, в единстве предания и на основании его возникающей единой церковной организации.

В жизненном восприятии этого церковного единства намечаются две возможности его раскрытия — как единства внутренней жизни и веры и как единства организации, причем то и другое должны находиться в гармоничном соответствии. Однако примат может получить идея либо внутреннего единства, либо внешнего: соответственно этому мы имеем два типа церковного единства — православно-восточный и римско-католический. Для первого Церковь едина силою единства жизни и вероучения даже помимо внешнего единства организации, которое может быть, а может и не быть. Для Римской церкви, совершившей в своем роде

рецепцию римского права в христианстве, решающее значение имеет церковная организация, Церковь здесь — единство церковной власти в руках единоличного ее представителя; другими словами, оно осуществляется римским папой и верноподданством ему Церкви всей вселенной. Единство православия в мире осуществляется, напротив, не как единство власти над всей вселенской церковью, но как единство веры и проистекающее отсюда единство жизни и предания вместе с непрерывностью апостольского преемства иерархии. Оно выражается во взаимном признании силы и действенности благодатной жизни в этих общинах, взаимном признании иерархии и взаимном их общении в таинствах. Такой образ единства Церкви мы имели в апостольский век, когда церкви, основываемые апостолами в разных городах и странах, имели духовную связь между собою, которая выражалась, прежде всего, во взаимных приветствиях (например, в Посл. Римл. 16, 6 Апостол Павел писал: «приветствуют вас все церкви Христовы», ср.: 1 Кор. 16, 19), во взаимной помощи, преимущественно первенствующей Иерусалимской церкви, в случаях особой нужды, в сношениях и с о б о р о в а н и и.

Тип церковного единения во м н о г о е д и н с т в е установился как система автокефальности поместных церквей, пребывающих между собой в единении и согласии. Это единение есть, прежде всего, единство вероучения и единство таиннодействия. Автокефальные церкви исповедуют то же вероучение и укрепляются теми же таинствами, причем они находятся между собой в общении таинств, если представляется внешний случай. Помимо этого, они находятся в каноническом общении между собою. Это означает, что каждую из этих церквей взаимно признается каноническая сила и действенность иерархии всех других. Хотя иерархия в каждой автокефальной церкви в отправлении своего служения является совершенно не зависимой, однако, будучи связана узами взаимного признания, она действует под молчаливым наблюдением вселенской православной иерархии. Это не проявляется в нормальном течении жизни, но это становится очевидным, если оно чем-либо нарушается. Тогда иерархия одной автокефальной церкви поднимает свой голос в защиту православия, поврежденного действием другой, возникает церковное с о б о р о в а н и е, иногда сопровождаемое смутой, которое продолжается до тех пор, пока так или иначе, чрез посредство ли церковного собора, или письменного общения, но восстанавливается нарушенное церковное единение, или же наступает состояние раскола, иногда становящееся хронически застарелым. Об этом изобильно свидетельствует церковная история (пасхальный спор, споры о падших, арианские распри, несторианские и евтихианские, пневматологические и т. д.), причем эта история отнюдь не подтверждает католического разумения, будто такое вмешательство, вытекающее из блюдения вселенского право-

славия, принадлежит только римской кафедре (которая, например, была далеко от важнейших арианских споров).

Мельчайшей из церковных единиц, из которых слагается вселенская Церковь, является епископская епархия. Церкви нет без епископа. Конечно, при исключительных обстоятельствах (например, в гонении) может оказаться, что поместная церковь временно лишена или отлучена от своего епископа, от этого она не перестает входить в церковное тело, но такое исключение, только временное, лишь подтверждает общее правило. История и каноническое право показывают, что поместные церкви, имеющие средоточие в своем епископе, входят в состав нового, более сложного канонического единства, возглавляемого собором епископов и первоепископом.

Итак, с развитием церковной организации возникали и возникают архиепископии, митрополии, патриархии, которые в первоиерархе имеют своего церковного вождя, облеченного особыми, нарочито определенными, однако отнюдь не безграничными полномочиями. Таким образом в древней Церкви возникла изначальная патриархия патриарших церквей, которые церковными канонами были распределены и в порядке чести: римская, константинопольская, александрийская, антиохийская и иерусалимская. Эти каноны сохраняют формальную силу и в настоящее время, хотя фактически они сделались уже архаическими вследствие римской схизмы, а также фактических изменений и утраты прежнего значения восточными патриархиями. Последнее связано с возникновением новых патриархий, среди которых первое место по историческому весу занимает, конечно, русский патриархат. (В последнее время возникли патриархии в Сербии, Румынии, Грузии и ряд новых автокефальных церквей.) Таким образом, церковная история свидетельствует, что независимость отдельных церквей не препятствует их каноническому соединению. В исключительных случаях оно выражается в общих соборах представителей отдельных церквей (что свидетельствует об их внутреннем единстве), а также в особых иерархических органах, представляющих это единство. Такими органами являются патриархии вообще и первый из патриархов — римский (до его отделения, в особенности). После отделения это первенство в порядке очереди досталось второму патриарху — константинопольскому. Первопатриарху никогда не принадлежало первенство в л а с т и во вселенской Церкви, но лишь первенство чести или авторитета.

Автокефальное устройство православных церквей сохраняет нерушимым то конкретное историческое многообразие в жизни Церкви, которое соответствует ее многонародности: «шедше, научите вся языки». Это есть признание права на существование народности в ее историческом своеобразии, которое сочетается с единством благодатной жизни в Церкви. Как первая проповедь апостолов прозвучала на всех языках тогдашнего мира, каждому



народу на своем собственном языке, будучи единою по существу, так и автокефальность, т. е. самостоятельность поместных церквей, не противоречит их внутреннему единству.

Этому конкретному м н о г о е д и н с т в у православной Церкви противостоит римская идея отвлеченного, сверхнародного (или безнародного) многоединства, которая в практическом осуществлении, однако, стремится воплотиться в особое папское государство, причем — в идее или пределе — государство это не ограничивается площадью Ватикана, но распространяется на весь мир (если бы для этого была возможность). Единство Церкви в римском понимании есть единство управления, сосредоточенного в руках папы. Это есть духовная монархия, притом централистического типа. Нельзя отрицать многих практических преимуществ такого просвещенного абсолютизма, которые состоят в том, что ценой принудительного единообразия достигаются большая равномерность и даже большая высота общего уровня церковной жизни. Однако это обходится дорогой ценой за счет превращения Церкви Христовой в область земного властительства.

## 5. СВЯТОСТЬ ЦЕРКВИ

Церковь свята. Это свойство Церкви, можно сказать, самоочевидно. Разве может быть не свято Тело Христово? Святость Церкви есть святость Христова. Ветхозаветное слово: «будьте святы, ибо Я свят» (Лев. 11, 44—45) исполняется в Новом Завете чрез боговоплощение, которое представляет собой освящение человеческого рода через Церковь: «Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее, чтобы освятить ее» (Еф. 5, 25—26). Освящение Церкви, которое совершено Христовой кровию, осуществлено Святым Духом, излившимся на нее в Пятидесятницу и пребывающим в Церкви. Церковь есть дом Божий, как и тела наши — храм, где обитает Святой Дух. Святость есть основное свойство Божие — свойство свойств, всех их в себе заключающее, как белый луч разные цвета спектра. И жизнь в Боге, обожение, есть святость, вне которой в Церкви вообще не существует никаких духовных даров. Поэтому святость есть самоочевидный признак, или синоним церковности вообще. Теперь понятно, почему в апостольских писаниях христиане именуются святыми: «все святые», таково обычное именование членов христианских общин (см. 2 Кор. 1, 9; Еф. 1, 1; Фил. 1, 1; 4, 21; Кол. 1, 2 и т. д.). Означает ли это, что общины были исключительно святы? Но достаточно вспомнить общину Коринфскую. Нет, это суждение относится к самому качеству церковной жизни вообще: чрез всякое приобщение к ней подается святость. И так было и есть не только в апостольские времена, но и во все дни существования

Церкви, ибо един и неизменен Христос и живущий в ней Дух Святой.

Известно, что вопрос о святости Церкви был поставлен и разрешен Церковью в борьбе ее с монтанизмом и донатизмом. Смягчение покаянной дисциплины вызвало такую реакцию в монтанистических кругах, что были вынуждены проводить новый догматический взгляд на Церковь, по которому она есть общество совершенных святых. Церковь отвергла этот взгляд так же, как воззрение донатистов, которые самую действительность церковных таинств ставили в зависимость от нравственного достоинства иерархов и тем колебали веру в таинства. Против монтанизма и новацианства Церковь установила, что она объемлет собою не только пшеницу, но и плевелы; иначе говоря, Церковь состоит из грешников, спасающихся: «если говорим, что не имеем греха, обманываем самих себя, и истины нет в нас» (1 Ин. 1, 8). Против донатизма она установила, что сила освящения в таинстве преподается чрез всякого законно поставленного иерарха, не силою его личной святости, но действием Св. Духа, живущего в Церкви. Отсюда вытекает различие субъективной и объективной сторон святости Церкви. Церковь свята силою Божественной жизни, святости Божией, которая сообщается Церкви, святостью ангельского мира и прославленных святых, но она же свята и святостью ныне живущих и спасающихся членов Церкви. Святость в первом, объективном, смысле д а н а Церкви, есть ее божественная сторона, и она не может быть ни заменена, ни достигнута никаким человеческим усилием, это б л а г о д а т ь в точном смысле слова. В отношении к этой святящей силе Церкви прежде всего она и называется святой.

Действие данной силы простирается именно в греховную жизнь падшего человечества: «и свет во тьме светит» (Ин. 1, 5). Но естественно, что действие этого благодатного света в человечестве освобождает его от плена греху и даёт ему силу для достижения святости путем очищения от грехов, для спасения. Спасение, по своему понятию, есть процесс, в котором совершается отделение света от тьмы, победа над грехом. Достигая известного количественного преобладания, победа над грехом совершает и известное качественное изменение, в силу которого грешник становится праведным, святым. Церковь н и к о г д а не оскудевает святыми, хотя они и не всегда ведомы миру; «золотой пояс» святых никогда не прерывается в Церкви. Допустить обратное, это значило бы думать, что оскудела в Церкви благодать. Однако даже и самая высшая человеческая святость не есть полная безгрешность. Только Богу свойственна совершенная святость, в свете которой Он и в безгрешных ангелах «усматривает недостатки» (Иов. 4, 18). Когда говорится о святости Церкви, то разумеется прежде всего святость, подаваемая Церковью, и лишь затем святость, достигаемая или осуществляемая ее членами.

Несомненно одно: святость, истинная святость божественная, не существует вне Церкви и не подается помимо нее.

Отсюда может быть сделан вывод, что святость вообще невидима и неведома, а потому невидима и неведома истинная Церковь. Однако такое заключение, делаемое в протестантизме, потому уже ошибочно, что в нем Церковь почитается лишь о б щ е с т в о м святых, но не объективно данной силой святости, божественной жизни Тела Христова. Эта жизнь подается хотя и невидимая, но чрез видимые формы, т. е. видимо, данную святящую силу Церкви нельзя в этом смысле считать невидимой.

С другой стороны, хотя и не личному, но соборному сознанию Церкви дано знать святых своих, угодивших Богу и осуществивших в себе победу над грехом. Их, при жизни их, Церковь узнает предварительным ведением, а после их смерти — уже несомненным (что собственно, и есть канонизация). Разумеется, многое остается неведомым человечеству в этом веке, и в данном смысле можно говорить о Церкви неведомой (эта мысль выражается Церковью в особом праздновании Всех Святых, т. е. как известных, так и неизвестных), но эта ограниченность ведения, это неведение не есть невидимость Церкви и, стало быть, ее полная неведомость.

Из святости Церкви следует, что она имеет святых, которые засвидетельствованы Церковью как таковые, прославлены ею. Наглядное выражение совершившегося прославления состоит в том, что Церковь изменяет характер молитвы, относящейся к данному человеку. Вместо молитвы об упокоении его души и о прощении его грехов, вообще молитвы о нем, Церковь начинает обращаться к нему самому с молитвой о том, чтобы он молитвенно предстательствовал о нас Богу, сам уже не нуждаясь в нашей молитве. При прославлении святых, в торжестве канонизации, это есть решительный и торжественный момент, когда вместо молитвы о прославляемом святом: у п о к о й, Г о с п о д и, д у ш у у с о п ш е г о р а б а Т в о е г о, раздается молитвенное обращение к новому святому: с в я т ы й о т ч е, м о л и Б о г а о н а с. По верованию Церкви, общение любви со Святыми, уже прославленными Богом, не прерывается смертью. Напротив, Святые, находясь в этом общении, молятся о нас и чрез то помогают нам в путях наших. При этом, конечно, жизнь их в славе и любви Божией не знает разделения и обособления. Они находятся в таинственном общении любви и с Церковью прославленной, и Церковью земной, воинствующей. Это и есть о б щ е н и е с в я т ы х. Оно не есть сообщение «сверхдолжных» дел, которых вообще не признает православная Церковь, но это есть любовь любви чрез молитвенное предстательство и участие их в судьбах мира. Жизнь любви, в которой состоит общение святых, конечно, не остается неподвижной и для них самих. Великие пламенники любви, которые предстоят солнечному престолу Бога любви и

имеют возможность деятельной любви к собратиям своим, пребывающим на земле, и сами преуспевают в любви, восходя к ней из славы в славу.

## **6. ОТНОШЕНИЕ ПРАВОСЛАВНОГО ЧЕЛОВЕКА К СВОЕЙ ЦЕРКВИ И К ИНОСЛАВИЮ\***

Это одна из лекций Святейшего Патриарха Сергия, читанных в 1899/1900 академическом году в бытность, в сане архимандрита, инспектором Петербургской духовной академии. В несколько переработанном виде часть этих лекций была опубликована позднее автором — уже архиепископом Финляндским и Выборгским — в основанном им журнале «Православный финляндский сборник» (см. ПФС.— 1911.— № 1—3). Текст лекции печатается по этому изданию с небольшими сокращениями.

Проблематика всего курса лекций остается актуальной и в наши дни, особенно в плане современного экуменического движения. Публикуемая часть составляет вводную лекцию курса и излагает отношение автора к оценке инославных исповеданий. Некоторые высказывания имеют отпечаток своего времени, но принципиальная позиция автора хорошо характеризует основы искреннего взаимопонимания всех последователей Христа Спасителя во имя их общего единства.

Истина христианства в том состоит, что оно не есть лишь теория, человеческая догадка о бытии, о Боге, о происхождении мира и человека и о целях их бытия, не система, развитая умом человека из данных посылок, а есть описание действительной жизни, от века бывшей в Боге и принесенной в мир Иисусом Христом. Поэтому догматы для православного христианина всегда были и должны быть догматами благочестия, метафизической основой его нравственной жизни, должны утверждать собою указания праведной христианской совести и, в свою очередь, находить в ней для себя удостоверение и опытное пояснение. Идеальный христианин, следовательно, в своем богословствовании всегда исходит из своего внутреннего опыта и уверен в истине свободно, на том основании, что непосредственно сознает, опытно участвует в этой истине.

Внешнее рассудочное признание бытия Божия присуще и бесам (см. Ик. 2, 19), но истину Божественной жизни постигает, чувствует только тот, кто ее переживает. Конечно, источник жизни не внутри самого человека, в нем постоянно живет грех, начало, отрицающее Божественную жизнь; поэтому внешнее посредство получения истины необходимо для каждого отдельного человека. Св. Писание

---

\* Перепечатка из Журнала Московской Патриархии. — 1967. № 1.

и Церковь и для него являются свидетелями истины, но верит он этим свидетелям опять-таки свободно, не так, чтобы исторические и другие выводы принуждали его признать этих свидетелей заслуживающими доверия, а потому, что в собственном опыте духовном, в своей совести он находит прямое и непосредственное отражение той истины, которую ему Церковь и Св. Писание предлагают.

«Церковь, — говорит А. С. Хомяков, — не авторитет, как не авторитет Бог, не авторитет Христос; ибо авторитет есть нечто внешнее для нас. Не авторитет, говорю я, а истина и в то же время жизнь христианина, внутренняя жизнь его; ибо Бог, Христос, Церковь живут в нем жизнью более действительной, чем сердце, бьющееся в груди его, или кровь, текущая в жилах его; но живут, поколику он сам живет вселенскою жизнью любви и единства, т. е. жизнью Церкви». Не нужно христианину восходить на небо или спускаться под землю, чтобы там найти своего Христа (см. Римл. 10, 7); он верует в Него, потому что постоянно убеждается, как Христос «дает ему жизнь и дыхание и все» (Деян. 17, 25)...

(Далее автор задает вопрос об отношении «идеального» православного христианина к инославиям и отвечает, что такой христианин не может приять инославия в целом потому, что оно включает в себе систему религиозных представлений, исторически отошедших от воззрения Православной Церкви. Это отношение, продолжает он, «не есть выражение какой-либо узости кругозора, не фанатизм» и никогда не может довести человека до неприязни к представителям инославия.)

Всякий представитель инославия, как бы далек ни был он от (Православной) Церкви, всегда останется для (православного) христианина предметом духовного попечения. Христианину свойственно «всем быть вся», признавать самую последнюю крупинку истины, если она есть у человека, чтобы посредством этой крупинки быть понятным своему противнику и «спасти хотя некоторых». Но такое возвышенное настроение составляет лишь идеал, на практике редко осуществимый. Большинство людей лишь отчасти живут по вере и лишь отчасти принадлежат Церкви. Внутреннее чувство истины поэтому не слышно им с такой непосредственной ясностью, и вера для них — нечто внешнее, некоторое правило, наложенное на их волю. Поэтому и отношения их к своей вере и Церкви не будут так живы, а вместе с тем и отношение их к инославиям будет уже не то. Сообразно со своим духовным складом, следуя своим симпатиям и пр., такие полцерковные люди могут быть настроены или консервативно, или либерально.

Консервативность всегда верна своему вероисповеданию. Но это не церковность истинного христианина — это лишь полугражданская верность своему знамени, лишь конфессионализм. Человек держится данного вероучения не потому, что внутренне постиг его истину, а просто потому, что к данному исповеданию он

почему-либо принадлежит. Происходит такое, в сущности, самопротиворечивое явление именно от того, что человек не живет по вере и потому опытно не ощущает ее истинности. Прямым выводом отсюда было бы отпадение, но этого не бывает или потому, что духовная косность мешает человеку видеть внутреннее противоречие его жизни, или потому, что ему страшен грозящий неизбежно, в случае последовательности, безотрадный скептицизм, безверие. Ярким примером такого полуверея, внешнего послушания вере без внутреннего ее постижения может служить известный католический ученый XIV века Оккам (†1349 г.). Как истый номиналист, он признавал, что общие понятия (а следовательно, и понятие о Боге, о происхождении мира и под.) суть только формы человеческого мышления, и потому, оперируя ими, человек никогда не придет к познанию истины; доказанное рассудком может быть истинным в той же мере, как и прямо ему противоположное. Отсюда вывод к полному отрицанию и сомнению во всем невидимом, а Оккам неожиданно приходит к признанию безусловной истины Св. Писания и Церкви! Не имея познания истины и даже наперед отказываясь от понимания ее, Оккам как бы хочет ограничиться тем, что ему будет велено признать за истину. Таково в сущности духовное состояние и всех вообще конфессионалистов: не имея в себе истины, они принуждены определять ее буквой внешнего, со стороны данного свидетельства, и, конечно, никогда в полном обладании ею не будут. Положение таких людей перед лицом иноверия весьма непрочное и неуверенное. Одно умственное и, в некоторой степени, насильное признание той или другой истины, без внутреннего переживания в себе, без осуществления в жизни, никогда полной уверенности и спокойствия духа не даст. Человек всегда будет опасаться за прочность столь легко ему давшейся веры и столь случайно обоснованного убеждения. Поэтому всякая новая мысль, а тем более прямое отрицание его официальной веры, будет ему страшно и; как страшное — ненавистно. Вместо пастырской благожелательности у такого человека в отношении к инославию будет господствовать фанатизм, желание прогнать и уничтожить прежде, чем доводы противника поколеблют нетвердые основания его полуверы. С другой стороны, нельзя ожидать от таких людей желания как-нибудь войти в положение инославных, открыть в них что-нибудь хорошее и посредством этого найти для них мост к истине. Сам не разумея сердцем истины и зная ее только по внешним признакам, человек, конечно, не может и другого исповедания оценивать иначе, как только совне: согласно оно с буквой Православия или не согласно. О большем он не спрашивает. Типичным примером такой узкой, нерассуждающей полемики может служить полемика схоластическая, особенно в католичестве...

Противоположность конфессионализму составляет либеральный индифферентизм, т. е. безразличие к вероисповедным особен-

ностям, все-де веры одинаковы. Но противоположность эта, скорее, видимая, поверхностная, — в сущности, и это направление мысли выражает то же самое духовное состояние, т. е. такую же только внешнюю, половинчатую принадлежность Церкви. Люди этого лагеря также видят в вероучении своей Церкви только свод сухих формул без осязательного содержания. Они также не знают живой истины своей Церкви и, следовательно, также в глубине души, незаметно для себя, заражены сомнением или отрицанием. Отличие от консерваторов только в том, что фанатизм, которым страдает лагерь консервативный, этим либеральным людям не свойствен. Поэтому и отношения их к инославиям более мягки, чем отношения лагеря консервативного, т. е. более последовательны и искренни: неуверенные в глубине души в своем исповедании, они не пытаются навязать его другим, не делают из догматов предмета спора или причины разделений. Некоторые из них, по настроению своему менее отвлеченные или более мягкие душой, чуждаясь догматов или не понимая их, не перестают интересоваться христианством, или, собственно говоря, судьбами христианского общества. Их болезненно поражают происходящие в этом обществе вероисповедные разделения, взаимная ненависть между последователями Христа. Poleмика, чуждая познания истины, бесплодно играющая никому не понятными и ненужными формулами и ненавидящая противников, дает этим мягким людям много поводов считать себя справедливыми. И действительно, они как будто справедливо говорят, что разделения не свойственны обществу любви — Церкви Христовой, особенно разделения из-за таких отвлеченностей, в которых не уверены и сами защищающие их. Дело богословской науки, по их мнению, должно состоять не в том, чтобы отстаивать тонкости и, таким образом, все более и более углублять бездну, разделяющую спорящих, а, напротив, в том, чтобы как-нибудь их примирить, указать им на общую почву в исполнении закона Христова, напомнить им, что христианство не философия школьная, не схоластика, а жизнь. Как протест против бездушной полемики ортодоксальных протестантов XVII века, это направление началось среди протестантов, более благомыслящих; именно в этом духе первым начал писать протестантский богослов Георг Калликст (1656 г.). В католическом мире следы такого направления можно видеть в сочинениях знаменитого Боссюэта. Немало представителей этого направления и в настоящее время. Ученые эти свою задачу видели в том, чтобы всячески содействовать делу единения христиан и миру церковному. Задача, конечно, великая, и цель деятельности вполне христианская, святая, но дело в том, что, не имея в себе сознания христианской истины, люди этого лагеря и самое дело единения ставят на совершенно ложную почву. Они стараются всячески сгладить, стусевать существующие разности между исповеданиями, представить их неважными, случайными.

Некоторые в этом доходили до того, что, вслед за Ришелье, говорили, например: «даже в учении об оправдании совершенно нет никакого различия между католиками и протестантами». Из вполне законного стремления к «соединению всех» получилось, таким образом совсем неправильное воззрение на догматическое учение как на нечто несущественное для спасения, как на нечто условное, обязанное своим происхождением мнениям человеческим (латитудинаризм). Направление это, конечно, всего более естественно в протестантстве, где так много разделений и так легко они возникают. Как бы ни говорил протестант об авторитете Св. Писания и прочее, а все-таки дело веры для него есть дело личного убеждения. Можно ли это частное достояние делать меркой для других? Как бы ни был искренний протестант верен своему исповеданию, своей частной Церкви, он не может забыть, что и она есть дело людей, что и в ней нельзя видеть безусловной истины. «Была ли, — спрашивает Неандер, — Церковь где-нибудь в вполне здоровом состоянии? Это могло бы иметь место только там, где не было бы муты греха. Во всех различных формах христианства мы должны уметь различать образ одного Христа — затемненный, может быть, более, может быть, менее, — разнообразными преломлениями одного Божественного луча». Если же в мире нельзя найти вполне полного и верного выражения Христова учения, тогда каждому приходится выбирать только то, что ему более по душе, уже не справляясь особенно внимательно, насколько истинна данная форма; он ищет уже не истины, а только «наибольшего удовлетворения» своей религиозной потребности. О вкусах же, конечно, не спорят.

Особенно отличается таким направлением Церковь Англиканская: самый состав ее и положение заставляют ее ставить описанное направление почти главным принципом своей церковной политики. Англикане постоянно твердят об унии с Римом (теперь, правда, это стремление замолкло) или с Православной Церковью, или же со своими диссидентами. Унии этой они хотят достигнуть на почве взаимной снисходительности в делах веры, взаимного терпения. В обоснование своей точки зрения они приводят слова Апостола относительно принятия немощных без спора о мнениях: пусть каждая церковная община верует и учит так, как ей это представляется правильным (конечно, с сохранением основного христианского вероучения), пусть она совершает и богослужение по-своему, с почитанием икон или без него, со свечами или без них, но только пусть она не выражает притязания на безусловную истину, не отрицает христианского и в других общинах и не прерывает с ними общения. Первое, что поставлено целью в этом стремлении к унии, или, точнее, к известного рода церковной конфедерации, есть общение в таинствах и в причащении прежде всего. Решив этот вопрос для себя и допуская к своему евхаристическому столу всех и каждого, члены Англиканской Церкви тре-



буют того же и для себя и обращаются с просьбой о причащении и к православным. И всякий раз поднимается неприятный разговор, почему этого сделать нельзя. Отказ от причащения представляется каким-то средневековым упорством, фанатической исключительностью, вообще недостаточным проникновением духом Христовым. Официальным выражением того, какой унии желают достигнуть англикане, может служить, например, послание Ламбетской конференции (1898 г.), в частности, ее обращение к английским неконформистам. В этом послании Англиканская Церковь в сущности уступила неконформистам все и согласна принять их в общение, если они признают только два таинства и Св. Писание в качестве единственного источника вероучения (с неизменным условием, конечно, чтобы они самой Церкви позволили совершать остальные таинства и соблюдать принятые в ней формы). А ушедший недавно на покой англиканский Гибралтарский епископ (он являлся помощником Лондонского по управлению заграничными англиканскими церквями в Европе) в одном из своих посланий, не обинуясь, говорит о «почти полном догматическом согласии Англиканской Церкви» с нашей Православной. Конечно, такое миролюбивое настроение и отношение к инославиям всегда завоюет себе симпатии: быть нетерпимым к чужим мнениям и верованиям всегда считается признаком умственной узости и нравственной недоразвитости, несовершенства. Однако необходимо посмотреть, насколько чист тот источник, из которого исходит это столь миролюбивое настроение. При этом мы увидим, что все эти благородные попытки унии дороги для нас и привлекательны только до тех пор, пока в вопросах веры мы будем стоять исключительно на точке зрения здешней, земной жизни и земных интересов.

Конечно, великая польза для христианского мира быть единым: у всех вероисповеданий есть общее дело — просвещение светом Христовым миллионов людей. Время ли думать о вероисповедных счетах и о догматических тонкостях? Англикане (например, только что упомянутый Гибралтарский епископ) и старокатолики указывают и еще более специальный мотив для унии: наше общее разделение с Римом... Довод, конечно, основательный и вполне убедительный, но он имеет значимость лишь в том случае, если при этом не забываются другие, более существенные и более важные интересы Церкви. Мы в этом случае понимаем ее только с той стороны ее, по которой она является обществом или учреждением, стоящим на земле рядом с другими обществами или учреждениями. Для такого общества, конечно, многолюдность, внешняя сила и тому подобное — вопрос очень важный, существенный, особенно в борьбе за существование. Для Церкви же важнее не внешняя сила, а спасительность, потому что и Христос пришел не для основания царства на земле, а для спасения заблудших овец. Спасительность же обуславливается тем, насколько Церковь со-

хранит во всей чистоте ту жизнь Христову, которую ей блюсти поручил Сам Христос. Может ли Церковь допустить в свою среду другую жизнь, другое жизнепонимание? Это было бы отречением от себя, хотя бы эта небольшая уступка миру и духу времени принесла Церкви нечислимые выгоды для ее собственно земного существования...

Апостол Иоанн Богослов так определяет характер христианского единения: «Что мы любим детей Божиих, узнаем из того, когда любим Бога и соблюдаем заповеди Его» (1 Иоанн. 5, 2). Не всякий мир, следовательно, желателен, а только такой, ради которого не приходится жертвовать Христом и Его учением. Сам Христос говорит, что Он принес на землю не мир, но меч. Вообще нужно сказать, что во всем этом так же, как у консерваторов, земная польза данного исповедания или общины, вообще интерес конфессиональный, хотя и в более широком смысле, берет перевес над интересом христианским, над любовью истины.

Та же Англиканская Церковь может быть живым примером того, к чему приведет искусственное соединение несоединимых элементов в одном церковном теле. Пюзей был несомненно истинным членом Англиканской Церкви, равно как и лорд Галифакс (ставивший вопрос о соединении с Римом), но таким же истинным и полноправным членом был и тот нелепый Кенсит, который 10 лет назад учинял иконоборческие скандалы в англиканских храмах (сбрасывал с алтарей кресты и под.) В английских духовных журналах часто можно встретить нескончаемые рассуждения о позволительности и даже обязательности почитания святых, о сохранении запасных даров в Церквях для приобщения больных и пр., в то же время в других журналах писатели и проповедники задаются вопросом, позволительно ли даже крест ставить на церковном здании? В результате оказывается, что этих разномыслящих и разнOVERУЮЩИХ людей связывает только один эстеблишмент (учреждение), только государственная организация Церкви, иначе говоря, лишь внешний гражданский закон.

Первое условие церковного единения есть искренность, а она возможна лишь тогда, когда люди откровенно и без недомолвок скажут, что они видят неправильного в инославном и какого исправления требуют от него.

Представленные примеры неправильностей и уклонений богословской мысли довольно определенно указывают нам тот путь, какой должен избрать православный мыслитель в отношении инославия. Мы должны понять западные исповедания и оценить их с точки зрения истинно христианского учения. Говоря, что нужно понять их, мы отчасти определяем и самый метод исследования. Если мы будем только указывать частичные уклонения этих исповеданий от истины, на основании Св. Писания и Предания

будем опровергать каждый пункт их вероучения, то мы не пойдем западных исповеданий, а не поняв, никого не убедим в их ложности: всегда останется возможность предполагать в наших доказательствах незаметную уловку, а в неудаче противника — только временный недосмотр или неопытность. Нужно понять западные вероисповедания, их основное мировоззрение, выяснить их жизнепонимание, тогда частные пункты, пожалуй, не потребуют опровержения. Жизнь — такой предмет, о котором может судить всякий, у кого есть разум и совесть, неизвращенное нравственное сознание. Догматических рассуждений кто-нибудь может не понять, исторических свидетельств можно не знать, а жизнепонимание у всякого перед глазами.

Если мы будем иметь в виду эту принципиальную сторону западного христианства, тогда исследование наше получит еще больший интерес. Дело в том, что католичество и протестантство, кроме того, что они являются известными, внешнеопределенными исповеданиями, существуют в то же время и в качестве принципов жизни и мышления, которые, конечно, ни к какому определенному месту или учреждению не приурочены и, следовательно, могут действовать и действуют не только в западном обществе, но и у нас. Например, можно бы указать на Вл. Соловьева как на характерного и сознательного выразителя католического мышления, но я разумею католический или протестантский уклон воззрения, выражающийся бессознательно, прикровенно. Этот последний можно встретить и в православных научных трудах, и в проповедях, и в обычном житейском жизнепонимании. Одним заимствованием всего этого не объяснить. Основательнее видеть в этом отпрыски однородной почвы, т. е. католичество и протестантство, стало быть, родственны человеческой душе в известном ее состоянии. Поэтому-то и члены Православной Церкви, и представители православной богословской науки могут иногда говорить, думать и писать по-католически или по-протестантски. Разница между Церковью и западными исповеданиями в этом отношении будет только та, что в Церкви это нравственное состояние, отсюда и способ воззрения, хотя и свойственны многим и очень многим членам, однако не выражают воззрения собственно церковного, не приемлются Церковью. На Западе же это поставлено краеугольным камнем, признано за истину Церковью и богословской наукой, в качестве догмата оно в свою очередь направляет жизнь членов западных общин. Таким образом, произнося свое суждение о католичестве и протестантстве как именно о способах мышления и жизнепонимания, мы коснемся предметов и понятий, очень близких для нас, и достигнем, может быть, положительного вывода в смысле выработки православного жизнепонимания и принципов православно-богословского мышления.

## 7. ЦЕРКОВЬ И МИР

### Слово «мир» в христианской терминологии

Основанная Иисусом Христом Церковь пребывает в окружающем ее мире, поэтому каждый ее член должен знать не только, что такое Церковь, но и что такое, с христианской точки зрения, этот мир и каковы должны быть их отношения.

Прежде всего следует иметь в виду, что слово «мир» в христианской терминологии имеет четыре различных значения: 1) сотворенная Богом вселенная, 2) благодатный покой в душе человека, 3) отсутствие вражды между людьми, между народами или государствами, 4) царство греха на земле, человеческая греховность. Четвертое значение рассматриваемого нами слова, не употребляющееся ни в какой другой терминологии, мы довольно часто находим в святоотеческой, аскетической и других видах церковной литературы. Например, преподобный Марк Подвижник пишет: «Нам не положено любить мира и всего, что в мире. Не в том смысле получили мы такую заповедь, чтобы безрассудно ненавидели творения Божии, но чтобы отсекали поводы к страстям»<sup>1</sup>. А преп. Исаак Сирийский замечает: «Мир есть имя собирательное, обнимающее собою то, что называется страстями. Когда хотим назвать страсти в совокупности, называем их «миром». Сказать короче: мир есть плотское житие и мудрование плоти». Святой Иоанн Златоуст указывает, что «миром» в Священном Писании часто называются злые дела. О мире как о неестественных, болезненных проявлениях человеческой души говорит и свт. Василий Великий<sup>2</sup>.

В новозаветной заповеди в выражениях «не любите мира, ни того, что в мире» (1 Ин. 2, 15) рассматриваемый нами термин также употребляется в четвертом значении, ибо в ней речь идет совсем не о том мире, который Бог так возлюбил, что отдал за его спасение Своего Единородного Сына (Ин. 3, 16).

Эта терминологическая справка приводится здесь потому, что до сих пор встречается смешение первого и четвертого значений слова «мир», причем оно настолько сильно укоренилось, что даже проникло, как это ни странно, в сознание некоторых христиан. В результате евангельские призывы отвергнуть мир (т. е. мир зла, греха) нередко стали восприниматься как призывы изолировать себя от окружающего мира, а уход из мира в уединенные места христианских подвижников — как их отрешенность от мира, сотворенного Богом, как забвение ими этого мира и безразличие к

<sup>1</sup> См.: Архимандрит Иларион. Единство идеала Христова. — «Христианин». — 1915. — № 1. — С. 92.

<sup>2</sup> См. Там же.

нему. Да, Церковь Христова действительно «не от мира, но она в мире и для мира так же, как Христос не от мира, но пришел в мир ради мира»<sup>1</sup>. Христос для того и создал Церковь, на которую возложил особую миссию в этом мире, чтобы посредством ее мир был исторгнут из тьмы заблуждений и зла, озарился светом божественной истины и встал на путь спасения. То, что мир, как сказал Апостол Иоанн, «лежит во зле» (1 Ин. 5,19) — не повод к изоляции от него. Как раз наоборот, именно греховность мира стала причиной Боговоплощения, и именно Церковь и ее члены призваны быть светом мира и солью земли (см. Мф. 5, 13, 14).

### Церковь и общество

Церковь не является замкнутой в себе структурой. Для нее характерна предельная открытость миру; она предлагает свои духовные ценности всем и каждому.

Церковь Христова в своем служении и ближним и дальним (см. Еф. 2, 17) стремится освятить все области жизни, все формы человеческого творчества, все виды созидательной деятельности, ибо она обладает духовной силой, способной победить в мире силы зла и разрушения. В этом стремлении она помогает как отдельной личности, так и всему обществу освободиться от всех онтологических, нравственных, социальных неустойчивостей, от всех вообще аномалий, обусловленных последствиями грехопадения.

Прежде всего Церковь свидетельствует миру, что в жизни есть высший смысл, есть оправдание, есть надежда. Это свидетельство особенно актуально в наши дни, когда в окружающем мире утрачивается благоговение перед жизнью, когда внутренний мир личности наполняется равнодушием к высоким стремлениям и духовным идеалам. Сейчас все чаще приходится слышать древние, как мир, призывы: «Все для жизни, для ее нарастающей мощи, для ее организации, для наслаждения жизнью. Но для чего сама жизнь?»<sup>2</sup> Отвечая на этот вопрос, Церковь предлагает миру глубокое осмысление бытия и помогает человеку открыть вечную сущность вещей. Она показывает, что перспектива вечности не делает жизнь человека пассивной и отстраненной от повседневных забот и обязанностей. Наоборот, эта перспектива придает человеческой деятельности высший смысл и большую ответственность. Нужно, призывает Церковь, не просто жить, совершая в круговороте обыденности свои дела, не жить «как все», бездушно и беззаботно, но жить осмысленно, осознавая

<sup>1</sup> Вл. Лосский. Соблазны церковного сознания. — «Вестник Западно-европейского Экзархата». — 1950. — № 1. — С. 17.

<sup>2</sup> Н. А. Бердяев. Смысл истории. 2-е изд. — Париж, 1969. — С. 261

в структуре бытия высшее и освящающее начало, которое способно преобразить как внутренний мир личности, так и весь окружающий мир.

Стремление к преобразению должно сопровождать человека в течение всей его жизни. Именно при таком условии возможен прогресс в человеческом обществе. Прогресс, с христианской точки зрения, немал, если в деятельности человека не наблюдается определенной, нравственно обусловленной иерархии ценностей. Так, никакое материальное благополучие не может ни удовлетворить, ни обогатить человека, если в забвении оказываются ценности духовные. «Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?» (Мф. 16, 26). Церковь всегда предостерегала человека от увлечения так называемым «горизонтализмом», от «языческого погружения в мир»<sup>1</sup>. «Горизонтализм» этот часто приобретал утонченные формы; не замечая его, человек был уверен, что он движется к подлинному прогрессу. Долгое время, например, такие понятия, как «научный прогресс», «социальный прогресс», «экономический прогресс» в обществе понимались однозначно — как восхождение человечества на новую ступень своего развития, а обращение к этическим принципам в политике, науке и других сферах человеческой деятельности считалось чуть ли не старомодным. В стремлении к прогрессу люди все реже стали обращаться к своей совести и соотносить ее голос с результатами своего труда. Долгое время они почти не замечали все возрастающего несоответствия между научно-техническим прогрессом и нравственным состоянием общества. И лишь тогда, когда и в природе, и в обществе в результате, как казалось человеку, прогрессивной деятельности стали обнаруживаться ее зловещие последствия, люди стали вспоминать об утраченной ими нравственной основе своей деятельности.

С точки зрения христианского сознания, социальное обновление жизни не может быть отделено от нравственного обновления человека; социально-экономический и нравственный прогресс взаимообусловлены и должны мыслиться как две стороны восходящего поступательного прогресса. И хотя христианская нравственность отличается от общественных нравственных норм, эта взаимообусловленность сохраняется для членов как Церкви, так и общества, ибо онтологические корни нравственности имеют общечеловеческий характер. Обращенность к этим корням позволила поставить в последнее время проблему общечеловеческих ценностей. В решении этой проблемы Церковь должна принять самое активное участие, так как наличие духовных ценностей позволит создать хорошую основу для различных форм сотрудничества между Церковью и обществом. Общность корней человеческой морали — это то, что постоянно помогало Церкви в ее

---

<sup>1</sup> Прот. С. Булгаков. Православие. — Париж. — С. 326.

служении миру. Уже сама жизнь христианина, исполняющего евангельские нравственные нормы, как свидетельствует история, всегда оказывала положительное воздействие на окружающую общественную среду. Это доказывает истинность слов Иисуса Христа: «Вы — свет мира. Не может укрыться город, стоящий на верху горы. И зажегши свечу, не ставят ее под сосудом, но на подсвечнике, и светит всем в доме. Так да светит свет ваш перед людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного» (Мф. 5, 14—16).

Согласно этому евангельскому тексту, христианин призван служить миру и своей жизнью, и своими делами. Он не вправе довольствоваться узким пониманием спасения как заботы исключительно о личном духовном благе, пренебрегая деятельным выполнением заповеди о любви к ближним. Спасение требует совершенствования личности как части общественного организма, призванной к борьбе с грехом и в себе, и вокруг себя, ради достижения полноты бытия. Христианин создает свою жизнь по принципу жертвы. Лучше не брать, но давать, не требовать, чтобы служили тебе, но служить самому. Евангелие в понимании «ближнего» не ограничивается никакими пределами. И семья, и народ, и страна, и человечество — все это на разных уровнях социальной реальности «ближние», к которым нужно относиться, согласно евангельской заповеди, как к самому себе.

Индивидуализму не должно быть места в христианской среде. Индивидуализм лежит в основе морали, неизмеримо далеко отстоящей от христианских этических принципов, ибо благо человека и общества находится вне поля зрения индивидуалистических интересов. Личность, замкнувшаяся в своей индивидуальности, не способна к выявлению в себе полноты духовного бытия. «Утверждающая себя как индивид и заключающая себя в пределах своей природы, она не может в полноте себя осуществлять — она оскудевает»<sup>1</sup>. Христианину, как и самой Церкви, должна быть присуща открытость окружающему миру; границы Церкви не могут служить преградой в его служении обществу. Когда Иисус Христос учил своих последователей проявлять милосердие к людям, особенно к тем, кто оказался в трудных жизненных обстоятельствах (см. Мф. 25, 35—40; Лк. 10, 30), он всегда учил, что подлинное милосердие не знает пределов. Жертвуя собой, отдавая себя другим, христианская мораль обогащается. Обогащение личности зависит не от того, кому она служит, — члену Церкви или находящемуся вне ее, своему единомышленнику или человеку иных убеждений, а от того, насколько активна, искренна и жертвенна она в этом служении.

В настоящее время, когда в нашей стране преодолевается

---

<sup>1</sup> В. Лосский. Опыт мистического богословия Восточной Церкви. — «Богословские труды». — № 8. — С. 66, 67.

социальная замкнутость верующих, их вынужденный отрыв от общественной жизни, вызванные незаконными ограничениями любовью, выходящей за рамки богослужения деятельности Церкви и недоверием к церковно-общественной деятельности как к деятельности, якобы не свойственной Церкви и не соответствующей своему предназначению, когда в обществе растет признание того, что Церковь в течение 1000-летия играла исключительно важную роль в жизни нашего государства, в становлении духовного и национально-политического самосознания народа, активность в служении своему обществу того, кто носит высокое звание христианина, должна неизмеримо возрасти. Тем более, что само общество обращает сейчас свой взор к Церкви в надежде получить от нее помощь при решении тех проблем, которые непосредственно входят в среду богословского осмысления и христианского служения. Провозглашая принцип свободы совести, общество ныне видит в Церкви равноправного участника преобразований, которыми занята страна, в первую очередь нравственных преобразований.

Прежде всего Церковь вместе со всей страной должна осмыслить тяжелые времена испытаний, выпавших на долю нашего народа, когда были повреждены сами нравственные основы жизни общества, что привело к враждебности и отчуждению между людьми. Не навязывая никому своих мировоззренческих позиций, Церковь может помочь людям понять те жизненные обстоятельства, в которых они оказались в последние десятилетия. Понять не через анализ политической ситуации в стране, ибо Церковь не является политической организацией, а через внутренний мир человека. Обращение к своей совести, взгляд внутрь себя помогли бы человеку вспомнить о покаянии — испытанном и надежном средстве обновления человеческой жизни. Правда, призывы к покаянию сейчас нередко можно услышать и в общественной среде вне Церкви. Однако, утратив нравственные корни, люди зачастую не понимают ни смысла, ни того, перед кем и в чем они должны каяться. Перед Церковью стоит необычная и трудная задача — открыть путь к покаянию тем, кто не живет церковной жизнью, но в то же время не удовлетворен своей жизнью.

Церковь должна также помочь обществу вернуть утерянные историческую память, самосознание, духовные традиции, которые на протяжении столетий составляли бесценное народное богатство. Как и в случае с покаянием, здесь приходится говорить о сложности церковной задачи, ибо обращение к духовным традициям есть обращение к духовности, о которой сейчас также много говорят, однако дискуссии в общественных кругах на эту тему все еще далеки от подлинной духовности.

Общей проблемой для Церкви и общества является проблема национального самосознания. Обострившиеся в последнее время национальные противоречия показывают, что утрата нравственных



норм ведет к смешению национального достоинства с национализмом, с национальной исключительностью, порождающей вражду и презрительное отношение к другим народам, к их традициям и культурам. Христианское учение, исповедующее высокое достоинство человека — носителя образа Самого Бога, происхождение человека «от одной крови» (Деян. 17, 26), а вследствие этого и братство всех людей, могло бы стать действенным средством в погашении национальной розни. Плодотворность этого учения многократно проверена 1000-летним опытом служения Русской Церкви, которая, являясь многонациональной, всегда играла исключительную роль в объединении нашего государства, в борьбе с политической раздробленностью, с междоусобной бранью, в становлении духовного и национального сознания нашего народа. Слова примирения никогда не сходили с уст русского духовенства. Одно из таких слов дошло до нас от новопрославленного святого Русской Церкви, Святейшего Патриарха Тихона, призывавшего в трудные для нашего народа годы прекратить братоубийственную войну: «Взываю ко всем вам, архипастыри, пастыри, сыны мои и дщери о Христе: спешите с проповедью покаяния, с призывом к прекращению братоубийственных распрей и разрушения, с призывом к миру, тишине, к труду, любви и единению... Будем молить Господа, чтобы смягчил Он сердца наши братолюбием и укрепил их мужеством»<sup>1</sup>.

В наши дни озабоченность национальными проблемами была выражена соборным голосом церкви: «Русская Православная Церковь, — говорится в Заявлении Архиерейского собора Русской Православной Церкви по общественным проблемам, — с чувством глубокой тревоги воспринимает обострение межнациональных отношений, видя в них серьезное препятствие для всего дела перестройки. В этой связи мы решительно отвергаем все попытки использовать религию как средство для разжигания межнациональной розни. Мы видим свой долг в том, чтобы способствовать единению и братству между людьми и народами. Противопоставление одного народа другому и пренебрежение принципами любви, уважения и терпимости к каждому человеку, независимо от его национальности, противоречат коренным религиозно-нравственным идеалам... Мы призываем верующих и всех граждан оказывать помощь и поддержку человеку любой национальности, оказавшемуся в беде, к совершению дел милосердия, к утверждению братского сотрудничества между всеми народами нашей страны»<sup>2</sup>.

В сфере социального служения Церкви значительное место отводится проявлению христианского милосердия. В «мире сем»,

<sup>1</sup> Воззвание Святейшего Патриарха Тихона к чадам Православной Церкви. — М., 1923. — С. 33.

<sup>2</sup> Заявление Архиерейского собора РПЦ по общественным проблемам, посвященного 400-летию установления Патриаршества в Русской Православной Церкви. — Октябрь 1989 г.

«лежащем во зле» (1 Ин. 5,19), где столько страданий, жестокосердия и вражды, где жалость к человеку может восприниматься как проявление малодушия, а любовь к врагу вызвать негодование и протест, христианское милосердие становится целительной силой, приносящей людям утешение и надежду. Церковь умеет снисходить к людям, ибо как никто другой знает силу греха и слабость человеческого естества. Руководствуясь евангельскими заповедями: «Будьте милосердны, как и Отец ваш милосерд» (Лк. 6, 36) и «Не судите, да не судимы будете» (Мф. 7, 1), она учит видеть в каждом грешнике, как бы глубоко он ни пал, человека, носящего в себе образ Божий. Презирая грех, Церковь не знает презрения к человеку. Какие бы ошибки человек ни совершил, она стремится прежде всего помочь ему сохранить человеческое достоинство, удержать его от отчаяния и нравственного разложения. Такой подход к человеку помогает Церкви находить пути к больным душам и разбитым сердцам. Благодаря тому, что Церковь снова получила возможность совершать дела милосердия, ей предстоит идти к людям, заблудившимся в жизни, где бы они ни находились: в неблагополучных семьях, в детских домах, в преступных сообществах, в местах лишения свободы. Вернуть человека к нормальному образу жизни, сделать его здоровым членом общества — эта задача так же важна для Церкви, как и для общества.

Христианское служение не ограничивается удовлетворением духовных потребностей человека. Евангелие призывает христианина окружить человека всесторонней заботой во всех сферах его жизни: духовной, материальной, социальной, бытовой. Служение христианина в этих сферах оценено Самим Иисусом Христом под знаком вечности: «Приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира, ибо алкал Я, и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня; был странником, и вы приняли Меня; в темнице был, и вы пришли ко Мне... Истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне» (Мф. 25, 34—36, 40).

В настоящее время благотворительность снова возвращается в наше общество, которое осознало ее духовную и социальную значимость и ищет разнообразные возможности ее проявления. Церковь с глубоким удовлетворением воспринимает этот факт современной общественной жизни. Осуществляя присущие ее служению традиционные формы благотворительности, она все шире включается в совместную с общественными благотворительными организациями работу. Ее участие в существующих ныне благотворительных фондах направлено на оказание духовной и материальной помощи человеку, оказавшемуся в нужде или одиночестве, лишенному нормального детства или социально незащищенному, больному или немощному. В рамках благотворительности Церковь стремится также участвовать в решении тех социаль-

ных проблем, которые были порождены в нашем обществе падением нравственности.

## Церковь и экология

Забота церкви простирается не только на человека, но и на окружающий его мир. Отношение христианина к окружающей среде имеет исключительную важность. Прежде всего потому, что оно определяет его отношение к человеку будущего. Жизнь грядущих поколений во многом зависит от нас, от нашей деятельности. И этот след, который мы оставим в природе, будет ли он созидательным или разрушительным, окажет свое влияние на наших потомков. Так что в отношении к природе, рассматриваемом в данном аспекте, нетрудно усмотреть одну из наивысших заповедей, данных Богом, — заповедь о любви к человеку. То, что любовь в данном случае экстраполирована в будущее, не меняет существа заповеди, ибо христиане призваны в равной мере проявлять любовь и к своим современникам, и к людям будущего, и к близким, и к дальним (см. Еф. 2, 17).

Первый человек был введен в мир как владыка в дом, как священник в храм<sup>1</sup>, что определяет его отношение к окружающей среде обитания как «обладание» землей и «владычествование» над нею (см. Быт. 1, 28). Если остановиться только на этом Божественном определении, то тысячелетняя история человеческого общения с природой может навести на мысль, что первый человек был призван завоевать, обуздать и покорить первозданную природу, находившуюся якобы в буйном диком состоянии, ибо в термине «владычествование» мы иногда ошибочно усматриваем наше земное понятие, включающее элемент некоего отчуждения, недоверия и даже враждебности. Однако из дальнейшего библейского повествования мы узнаем, что человек был призван к бережному, любовному отношению к природе, что, согласно Божественному предназначению, в человеке окружающая его среда должна была видеть не постороннего зрителя, лишь любующегося и наслаждающегося красотами земли, и тем более не стяжателя и хищника, который бы руководствовался только потребительским принципом «Все — от природы и ничего — ей», а доброго и заботливого хозяина своих богатств, т. е. человек должен был «возделывать и хранить» то величественное царство, обладателем которого он был поставлен. И мы видим, что до тех пор, пока он поступал согласно творческому замыслу, конфликтов между ним и природой не возникало. Им не нарушалось биологическое равновесие природы: связь «человек — среда» была живой, органичес-

<sup>1</sup> См.: Митрополит Филарет (Дроздов). Записки на книгу Бытия. — М., 1867. — С. 20.

кой, все обитатели этой среды чувствовали друг к другу взаимную привязанность и симпатии. Человек хотя и возвышался над природой, тем не менее всем своим существом входил в это природное равновесие.

Человек — это не инородное существо в мире. Неизмеримо превознесенный над миром в силу заключенного в нем образа Божия, умаленный «малым чим от ангел» (Пс. 8, 6), он в то же время всем существом причастен к космической материи и космической жизни; не случайно святые отцы вслед за античными философами называли его «микрокосмом». Такая причастность человека к окружающему его миру имеет весьма глубокий смысл. Сотворенный Богом человек включает всю совокупность тварного космоса и тем самым вступает в единение с природой. С этого момента его судьба и судьба природы становятся неразрывными. Природа как бы вручает себя человеку, а на человека возлагается ответственность за ее судьбу. В этом смысле человек и природа составляют единое тело, единый организм. В этом же смысле земная природа есть продолжение телесности человека; ее можно назвать «антропосферой»<sup>1</sup>.

Все это свидетельствует об исключительном достоинстве, в которое возведен, согласно творческому замыслу, окружающий человека мир. Его путь, как замечает один из православных богословов<sup>2</sup>, это не путь дурной бесконечности, а «жизнь, жительствующая в нем, не является бессмысленным круговоротом. Заложенная Премудрым Творцом идеальная основа мира открывает перед ним большое и славное будущее». Мир призван, как указывает Апостол Павел, «в свободу славы детей Божиих» (Рим. 8, 21). Человек — это «ипостась земного космоса», это то слово, тот логос, в котором мир высказывается о себе<sup>3</sup>. Только в человеке «космический процесс, стрелка которого обращена к победе бытия над небытием, жизни над смертью, добра над злом, к преодолению материи духом, ничтожества — «всем», достигает... торжества своей идеи»<sup>4</sup>.

Грех, вошедший в мир, оказался катастрофическим не только для человека, но и для экологической среды — места человеческого обитания. Нарушено было богоустановленное единство человека и окружающего его мира. И хотя природа подчинилась своему непреложному закону и последовала за властелином земли, однако произошло это негативно. В природе, как в зеркале, отразилось

<sup>1</sup> В. Лосский. Догматическое богословие. — «Богословские труды». — № 8. С. 156.

<sup>2</sup> См.: А. Туберовский. Воскресение Христово. — Сергиев Посад, 1916. — С. 10.

<sup>3</sup> См.: В. Лосский. Догматическое богословие. — «Богословские труды». — № 8. С. 155, 156.

<sup>4</sup> А. Туберовский. Воскресение Христово. — Сергиев Посад, 1916. — С. 14.

первое человеческое преступление; «терние» греха, возымев место в человеческом сердце, произрастало и на земле «терния и волчцы» (Быт. 3,18). Так что в Божественном приговоре над согрешившими людьми нетрудно усмотреть ответ экологической среды на зло, явившееся в мир по вине человека.

В новых, суровых жизненных условиях для согрешившего не оставалось выбора: волей-неволей ему приходилось, как повествует Св. Писание, «в поте лица» возделывать землю, добывая себе пропитание (см. Быт. 3,19). В течение тысячелетий в труде человек познавал, что ему недостает своих сил, чтобы подчинить природу, чтобы в полноте завладеть всеми благами, которыми она обладает. В нем неизбежно рождалось чувство собственной слабости. Природа скрывала от человека многие свои тайны и нередко не допускала его к богатствам земли. Вместе с тем, она часто поражала и даже устрашала человека своими грозными и могучими явлениями, носящими порой катастрофический характер. Все это приводило к тому, что люди начинали относиться к природе с некоторым чувством боязни, недоверия и даже агрессивности. И хотя никто не станет отрицать того, что природные явления и действия не всегда соответствуют замыслам и желаниям человека, часто идут наперекор им, тем не менее глубокое, агрессивное вмешательство в жизнь природы, как показал многолетний опыт всего человечества, если и приносило кратковременную выгоду, со временем оборачивалось большим злом. Может быть, и поздновато, но житель земли открыл, что природа, или, как говорят ученые, экологическая среда, нуждается скорее в понимании, нежели в завоевании. Многие из того, что ранее в природе казалось враждебным и противоестественным, впоследствии воспринималось как неоценимое благо. Человек не раз уже изумлялся и преклонялся перед целесообразностью окружающей его среды.

Церковное учение всегда исповедовало достоинство не только человека, но и сотворенного Богом мира, космоса, материи. Воплощение Второй Ипостаси Святой Троицы со всей очевидностью показывает, насколько высоко в очах Божиих это достоинство. Ипостасное Слово стало плотью, благодаря чему Оно восприняло весь наш тварный мир; в Его теле сосредоточилось «все вещество неба и земли, от самого простого, до самого непостижимого»<sup>1</sup>. «Персть», взятая от земли и составившая телесный человеческий организм, в Боговоплощении воспринимается Божеством, снова освящающим и утверждающим в этом акте путь не только человека, но и окружающего его мира к почести высшего звания (см. Филп. 3,14). Тело Христа нельзя представлять

---

<sup>1</sup> Митрополит Сурожский Антоний. Слово в праздник Вознесения Господня. — ЖМП (Спец. выпуск «50-летие восстановления Патриаршества»). — С. 67.

себе как некую часть, изъятую из космоса и потому последнему уже не принадлежащую: Тело Христа — всетелесно и всекосмично<sup>1</sup>. По словам Апостола Павла, «в Нем обитала всякая полнота» (Колос 1,19). Воплощение явилось реальным началом преображения не только человека — носителя образа своего Творца, но и самой материи — дела рук Творца. И уже в Преображении Господнем нам приоткрывается тайна будущего прославленного состояния материи, всего мира. В Божественном Фаворском Свете засветилось все: и тело Христа, и даже Его одежда, и окружающая природа. В Воплощении открылась универсальность, кафоличность Царства Божия, в которое призываются и небо, т. е. мир духовный, и земля, т. е. окружающий нас мир материальный. Призываются для того, чтобы стать новым небом и новой землей (см. Апок. 21, 1), дабы Бог был «все во всем» (1 Кор. 15, 28).

«В наши дни отношения между человеком и природой зачастую строятся таким образом, что уже не позволяют, к глубокому сожалению, говорить о «храме природы». И хотя в последнее время, слава Богу, мы перестали употреблять такие выражения как «обуздание природы» или «завоевание природы», однако в наших отношениях с окружающей средой обитания все еще доминирует потребительский принцип, независимо от того, о чем идет речь, — о позиции ученых в вопросе переброски вод северных рек или же о позиции руководителей предприятий, расположенных на берегах Байкала, относительно судьбы этого озера. Такой принцип коварен, обманчив: принося сиюминутную пользу, он в то же время безвозвратно губит окружающую среду и разрушает органическое единство между человеком и природой. Он не способен открыть человеку величественный храм природы с его неисчерпаемой красотой, с его удивительной целесообразностью.

Преодоление экологического кризиса, на наш взгляд, возможно лишь тогда, когда отношения между человеком и природой будут строиться на их гармоничном взаимодействии<sup>2</sup>. А это возможно лишь в том случае, если экологическая деятельность человека будет развиваться с нравственной ответственностью за результаты своего труда. Это замечание приобретает особую значимость в наши дни, когда осуществляется широкое вторжение человеческой деятельности «в такие области бытия, в отношении которых следует проявить величайшую осмотрительность и смирение. Конечно, невозможно остановить творческий процесс познания и открытия мира, однако нужно четко осознавать, что использование, по своему усмотрению, энергии атома и генных структур может давать не только положительный эффект, но и приводить

---

<sup>1</sup> См. Митрополит Сурожский А н т о н и й. Богословие материи. — Marburg: «Philoxenia», 1973, V.

<sup>2</sup> «Тысячелетие». Беседа с Патриархом Московским и всея Руси Пименом. — «Известия», 9 апреля 1988 г.

к непредсказуемым последствиям, опасным для целостности творения»<sup>1</sup>.

## Церковь и культура

В нравственном становлении личности немаловажное место принадлежит культуре. Культура — это сложный феномен, однако в многообразии ее определений нетрудно отыскать главное: причастность культуры к духовным ценностям человечества. Именно поэтому на протяжении двух тысячелетий Церковь постоянно включает культурное творчество в процесс духовно-нравственного совершенствования человека. Такое включение не сводится к механическому присоединению достижений культуры к церковному наследию. Церковь стремится освятить и одухотворить различные культуры, помочь им стать носителями и выразителями вечных духовных ценностей: святости, истины, красоты. Кроме того, ею предлагаются нравственные ориентиры, с помощью которых можно было бы отличать истинную культуру от ложной, подлинное культурное творчество от псевдокультурных суррогатов. В мире, где довольно часто приходится встречаться с духовными подменами, такие ориентиры необходимы.

Церковь предостерегает от культуры, замутненной грехом. С большой настороженностью она относится к таким видам искусства, происхождение и природа которых сомнительны. То, что в этих видах искусства могут быть процитированы библейские тексты или же использованы религиозные сюжеты, а названия тех или иных литературных произведений заимствованы из Евангелия, само по себе еще не делает культуру подлинно духовной<sup>2</sup>.

Псевдодуховность всегда подстерегала культурный процесс. Об этом нельзя забывать особенно сегодня, когда возникают новые культурные формы, а сама культура зачастую становится слишком мозаичной. «Не все однозначно в этой новой культурной ситуации. С одной стороны, увеличивающийся культурный обмен способствует взаимообогащению культур, созданию культурных форм, способных выражать единство человеческого рода, с другой стороны, возникает опасность забвения национальных культур, отражающих духовное богатство и многообразие человеческой

---

<sup>1</sup> «Мир, справедливость и целостность творения». Заявление Архиерейского собора, посвященного 400-летию установления Патриаршества в Русской Православной Церкви.

<sup>2</sup> Так, картина Врубеля «Демон», написанная на религиозную тему, с христианской точки зрения, по справедливому замечанию протоиерея Сергия Булгакова, не может восприниматься как явление подлинной культуры, ибо в ней прославляется гордыня, сила греха, а сам художник видит красоту в падении. Однако грех несовместим не только со святостью и истиной, но и с красотой (см.: Прот. С. Булгаков. Агнец Божий. — Париж, 1933. — С. 177).

семьи, господство унифицированной, т. е. массовой, культуры»<sup>1</sup>, обезличивающей человека.

Культура внутренне связана со всеми другими сторонами общественной жизни. Поэтому ее успешное развитие возможно лишь тогда, когда общество имеет общие духовные основы. Так, опыт построения в Древней Руси христианской культуры, начавшийся с Крещения Руси, потому и был исторически успешным, что общество на протяжении нескольких веков развивалось именно на таких основах. Люди воздвигали и украшали храмы, монастыри и другие постройки церковного и гражданского назначения, писали иконы, книги, составляли летописи церковной и гражданской жизни, созидавая одновременно великую культуру. Общность таких основ дает нам право утверждать, что 1000-летняя русская церковная культура является неотъемлемой частью современной общенародной культуры. Задача Церкви — укреплять эти основы, сохранять духовную и художественную преемственность русской культуры, ее нравственные, высокогуманные традиции, приумножать отечественное культурно-историческое наследие и способствовать тому, чтобы люди умели постигать духовно-культурные ценности, «получать от них уроки красоты, мудрости, уважения к предкам, знания истории»<sup>2</sup>.

### Церковь и миротворчество

Одной из актуальных сфер церковного служения является служение делу сохранения и защиты мира. Христианское учение категорически запрещает разрешать разногласия путем войн, ибо убийство человека, жизнь которого является великим даром Божиим, есть тягчайшее преступление. Сама природа «вопиет» к Богу, требуя отмщения за убийство (см. Быт. 4, 11). Насилие кощунственно оскорбляет достоинство и призвание человека, потому что Бог, сотворивший человека, не есть бог вражды и насилия, но Бог мира, согласия, гармонии и красоты.

Человечество, сотворенное «от одной крови» (Деян. 17, 26), есть единое братство, единая семья Божия. Народы, нации, расы, входящие в эту семью, составляют общечеловеческий организм. И хотя он болен грехом, Иисус Христос, убив на кресте вражду (см. Еф. 2, 16) и примирив людей друг с другом, открыл для него возможность жить и развиваться так, как живет и развивается любой другой организм, в котором «страдает ли один член, страдают с ним все члены, славится ли один член, с ним радуются все члены» (1 Кор. 12, 25, 26).

<sup>1</sup> «Церковь в отношении к обществу в условиях перестройки». Доклад Архиепископа Смоленского и Калининградского Кирилла на Архиерейском соборе, посвященном 400-летию установления Патриаршества в РПЦ.

<sup>2</sup> Д. С. Лихачев. Память преодолевает время. — «Наше наследие». — 1988. — № 1. — С. 2.



Чтобы правильно понять миротворческую позицию Церкви, христианину необходимо избегать двух ошибок. Во-первых, тенденции усматривать исполнение библейского обетования мира лишь «как эсхатологического дара Божия»<sup>1</sup> в отдаленном будущем. Это ложная тенденция, ибо эсхатологические явления не изолированы от истории, они созревают в ней, а их приближение или удаление зависит также от самого человека. Библия не говорит нам: «ожидай мира», а призывает: «ищи мира и стремись к нему» (1 Петр. 3, 11).

Во-вторых, христианин не должен иметь иллюзорного представления о мире лишь как о данности, даре Божиим, принесенном Иисусом Христом на землю, который пребывает среди людей и не требует с их стороны никаких миротворческих усилий. Иринология в памятниках церковного творчества показывает, что мир не только дан, но и задан людям, что миротворчество — это динамический процесс, требующий от человека значительных усилий, всецелой устремленности и большой ответственности в этом деле. Блюсти мир, трудиться во имя торжества высоких христианских и общечеловеческих идеалов братства между людьми — это одна из главных норм христианской нравственности.

Сегодня реальная угроза новой войны, имя которой — «всеобщая смерть», волнует всех людей нашей планеты. Глобальность этой угрозы — самоочевидная истина. Не осознавать ее могут только мечтатели, верящие в ограниченность ядерных войн, или авантюристы, надеющиеся на силу первого удара. Современная международная атмосфера на вопрос о том, кто должен участвовать в миротворчестве, дает ответ однозначный и предельно простой: в нем должно участвовать все человечество, ибо угроза уничтожения жизни возникла над всем миром. В наши дни, как никогда раньше, люди земли поняли, что они связаны между собой общей задачей, общей озабоченностью и общим стремлением спасти цивилизацию, планету, саму жизнь. В этой ситуации мировоззренческие расхождения не могут препятствовать преодолению нависшей над человечеством глобальной угрозы, потому что жизнь и мир дороги всем людям. Христиане не имеют морального права созидать мир только в Церкви и не заботиться «о мире со всеми людьми» (Рим. 12, 18), о мире всего мира, молитва о котором постоянно возносится в Церкви. Христианский нравственный закон требует борьбы со злом и внутри, и вне себя. Обуздывая свою греховную природу и приобретая мир внутренних, духовный, христиане тем самым несут мир людям, созидают его в обществе и в отношениях между народами. Церковь не должна становиться политической силой, тем не менее, равнодушное отношение христиан к бесчеловечной, кровавой политике

---

<sup>1</sup> Послание Священного Синода Русской Православной Церкви о войне и мире в ядерный век — М., 1986.

недопустимо. Христиане обязаны противостоять злу и насилию независимо от того, где и в какой форме они проявляются.

«Безопасность народов, как многократно показал исторический опыт, не может быть обеспечена силой оружия»<sup>1</sup>. Нарастание военной мощи не только приводит к столкновениям. Оно пагубно само по себе, ибо требует колоссальной растраты творческих сил, трудовых, производственных и природных ресурсов. Оно подобно раковому наряду на теле человечества, забирающему большие и лучшие его силы и взамен не дающему ничего, кроме голода, нищеты, страданий и смерти<sup>2</sup>. В условиях милитаризации промышленного производства серьезной опасности подвергается судьба геосферы и биосферы Земли. Безудержная эксплуатация земных недр, вызванная потребностями милитаризации, и связанное с этим загрязнение атмосферы, внутренних бассейнов и мирового океана угрожают непредвиденными губительными последствиями жизни всего человечества. Вывод предельно ясен: гонка вооружений представляет собой вопиющее противоречие с христианскими принципами братства и любви между людьми.

Христианская миротворческая позиция должна строиться также с учетом специфики современного мира: роста взаимозависимости и взаимовлияния народов и государств, глобализации экономических, социальных, политических процессов, что вызывает необходимость воспитывать в людях чувство человеческой общности и сознание того, что «жизнь, цивилизация и мир могут быть спасены только посредством общечеловеческих усилий»<sup>3</sup>.

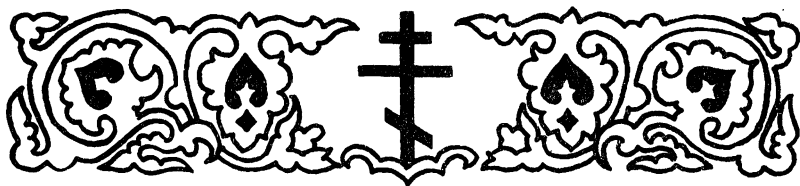
---

<sup>1</sup> «Мир, справедливость и целостность творения». Заявление Архиерейского собора, посвященного 400-летию установления Патриаршества в Русской Православной Церкви.

<sup>2</sup> См.: Митрополит Таллиннский и Эстонский А л е к с и й. Русская Православная Церковь и проблемы разоружения. — ЖМП. — 1984. — № 4. — С. 38.

<sup>3</sup> Митрополит Таллиннский и Эстонский А л е к с и й. Религиозные деятели в борьбе за мир. — ЖМП. — 1985. — С. 44.





## IX. ОСВЯЩЕНИЕ

### 1. БЛАГОДАТЬ\*



пасительное воздействие на людей Святого Духа, пребывающего в Церкви со дня Пятидесятницы, называется благодатью. Она изливается любовью Бога Отца ради искупительных заслуг Сына Божия Иисуса Христа, Его ходатайством. Божественная Благодать необходима на всех ступенях духовной жизни человека: она начинается (предваряющая или побуждающая благодать), продолжает и завершает спасение.

Благодать, или благодатные дары, подается Святым Духом, и потому про обильно облагодатствованного человека говорят, что он стяжал Святого Духа, или исполнился Духом Святым. Тем не менее только в редких случаях и большей частью на очень высоких ступенях духовной жизни действие благодати переживается человеком как личное соприкосновение с Богом. Чаше же всего человек или не сознает воздействия благодати, или переживает его как свое личное состояние, иногда, впрочем, как совершенно особенное. Зато благодатная помощь познается по ее плодам, например, в победе над грехом.

Облагодатствование, на высших ступенях проявляющееся как полное обновление и преображение человека и даже как встреча с Богом, возможно, потому что, как учат святые отцы Церкви, Бог (Дух Святой преимущественно) соприкасается с человеком особыми Своими энергиями или силами. Запредельная (трансцендентная) сущность Божия остается для человека недоступной, но в Своей обращенности к миру Бог имеет особый образ бытия, в котором открывается людям и соприкасается с ними.

\* Из труда Еп. Александра (Семенова-Тян-Шанского) «Православный катохизис». — Париж, 1981. — С. 67--69.

Невозможно объять и перечислить все пути, которыми подается благодать. Она может излиться в ответ на любой молитвенный и жизненный подвиг человека, взыскавшего Бога. Но через святые Таинства Церкви благодать изливается непреложно. Таинства дарованы Церкви как знак неотлучного пребывания в ней Святого Духа и как свидетельство ее истинности. Благодаря им духовная и благодатная жизнь человека обретает божественную основу и в то же время меру и порядок. В каждом Таинстве подается особый благодатный дар, а через все Таинства в совокупности освящается вся жизнь человека и всего рода человеческого.

## 2. СВЯТЫЕ ТАИНСТВА

Маленькая частица яда, попавшая в организм человека, заражает и умерщвляет тело. Яд греха разлился по всему человечеству и заразил его смертельной заразой. В природу человека внесена скверна, а через нее отчуждение от Бога и духовная смерть. Избежать этой смерти возможно только через воссоединение с Богом, а оно достигается покаянием и верой в искупительный подвиг Спасителя. Человеку необходимо стать последователем Христа и через Него действием Святого Духа очиститься от грехов и начать новую жизнь в любви и правде заповедей Божиих. Только это делает его способным к вечной и блаженной жизни. Средства, через которые каждый уверовавший получает в себя освящающую его благодать, — это христианские Таинства.

Слово «таинство» означает всякую глубокую, сокровенную мысль, вещь или действие. Таинства — это такие священные действия, в которых при произнесении определенных слов на верующего таинственно и невидимо действует благодать Божия. При сотворении мира Творец говорил: «Да будет свет» (Быт. 1, 3) — и силою слова Его стал свет. Так и в Таинствах — при произнесении установленных Церковью слов могущественно действует на человека благодать Божия.

Таинства — это пособия немощному человечеству. Их цель — дарование людям благ любви Божией. Плод их — освобождение от греховной жизни. Само слово «таинство» указывает, что оно не подлежит исследованию разума, а принимается верующим сердцем.

Как же и при каких условиях осуществляется союз с Богом и какими средствами? Первое условие — это добровольное и искреннее желание освободиться от греховной жизни, покаяться. Раскаяние — одно из великих достижений человеческого духа, оно есть плод осознания своей вины и в делах, и в мыслях. Раскаяние — это забота о своем духовном состоянии. Обращению человека помогает Сам Бог. В этом главной действующей силой

является любовь Божия. Второе условие — заменить свою старую греховную жизнь новой: не делать зла, а делать добро. Нужно впитывать в себя новые, исходящие от Спасителя через Его Церковь воззрения. Для этого нужна помощь, нужны указания.

Как же найти руководство и руководителей для христианской жизни? В народных обычаях? Но в них к правде и чистоте нравственности примешаны предрассудки и людская неправда. В гражданских законах? Но они больше говорят о том, что не надо делать, нежели о том, что следует делать. Они касаются внешних проявлений воли человека, а внутренней, сердечной жизни почти не касаются. А между тем во внутренней жизни сердца и заключается сущность нравственности. «Из сердца исходят злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, любодеяния, кражи, лжесвидетельства, хуления» (Мф. 15, 19), — сказал Господь.

Как совершается обращение человека к Богу? Оно совершается при взаимодействии Бога и человека. Бог Своей благодатью возбуждает в человеке желание обратиться к Нему. Человек на действия возбуждающей благодати отвечает своей волей, желанием и готовностью ее воспринять. Но человек может и оставить призывы Божии без внимания. Тогда обращение не состоится.

Благодать Святого Духа — это особая сила Божия, необходимая для спасения человека.

Под действием благодати человек приобретает способность воспринимать и понимать Слово Божие. Благодать Святого Духа и производит в нем веру, что воспринимаемое слово есть действительно Слово Божие, а не человеческое. Так обретается путь к Богу, к добру и истине, ко спасению и вечной блаженной жизни.

Каждое Таинство сообщает верующему определенный дар благодати. По учению Церкви, условием для получения благодати в Таинстве является внутренняя настроенность, расположение человека, принимающего таинство; от человека требуется вера, искреннее желание и полная готовность принять его.

Православная Церковь имеет семь жизненно необходимых для нее Таинств: Крещение, Миропомазание, Причащение, Покаяние, Священство, Брак и Елеосвящение.

### 3. КРЕЩЕНИЕ

Крещение есть Таинство, в котором верующий при троекратном погружении тела в воду, с призыванием Бога Отца, Сына и Святого Духа умирает для жизни плотской, греховной, и возрождается от Духа Святого в жизнь духовную, святую (Православный катихизис).

Крещение установлено Самим Спасителем, Господом нашим Иисусом Христом. Он дал апостолам повеление: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф. 28, 19).

Как всякое Таинство, Крещение имеет глубочайший внутренний смысл. Крещение имеет тесную связь с искупительным подвигом Иисуса Христа. Чтобы воспользоваться плодами этого великого дела Божия, надо уверовать в Господа, покаяться и через святое Крещение войти в Его вечное Царство. Апостол Павел говорит: «Все согрешили и лишены славы Божией» (Рим. 3, 23). Кающийся человек при его Крещении словно извергает из себя тот губительный плод познания добра и зла, который праотец Адам съел в раю. Крещением снимаются и первородный грех, и личные грехи прибегающего к этому Таинству. Еще на земле христианин становится участником славы Божией, членом Царства Небесного. Господь сказал: «Верующий в Сына имеет жизнь вечную» (Ин. 3, 36). «Кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет» (Мк. 16, 16). Так велико значение Таинства Крещения.

Святые апостолы, получив силу свыше (см. Лк. 24, 49), стали совершать Таинство Крещения, очищать, возрождать в нем верующих благодатью Святого Духа: «Покайтесь, — сказал Апостол Петр иудеям, — и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа, для прощения грехов, — и получите дар Святого Духа» (Деян. 2, 38). Итак, чтобы спастись, необходимо принять Таинство Крещения. «Если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие» (Ин. 3, 5), — сказал Сам Господь.

В Православной Церкви младенцев крестят по вере их родителей. Ребенок, в известном смысле, является частью своих родителей, и верующие родители желают, чтобы их плод был приобщен к вечному царству любви и правды, к которому принадлежат и они сами. В Таинстве Крещения участвуют восприемники, чтобы поручиться перед Церковью за веру крещаемого, если это человек взрослый, и за доброе христианское воспитание крещаемого младенца. Евангелие дает нам поучительный пример при исцелении расслабленного, где по вере других подается благодать: «Иисус, видя веру их (принесших больного), говорит расслабленному: чадо, прощаются тебе грехи твои» (Мк. 2, 5).

Крещение есть невидимое рождение от духа Святого через видимое погружение в воде. Почему используется вода? Да потому, что как водой мы моемся и смываем с себя всякую грязь, так во время Крещения человек омывается благодатью Духа Святого от всякого греха.

«Так как Крещение есть духовное рождение, а родится человек однажды, то это таинство не повторяется» (Православный катихизис). «Один Господь, одна вера, одно Крещение» (Еф. 4, 5).

## 4. МИРОПОМАЗАНИЕ

Миропомазание есть Таинство, в котором верующему при помазании освященным Миром частей тела подаются дары Святого Духа, возвращающие и укрепляющие в жизни духовной (см. Православный катихизис).

О дарах Святого Духа Христос Спаситель говорит: «Кто верует в Меня, у того, как сказано в Писании, из чрева (т. е. из сердца) потекут реки воды живой. Сие сказал Он о Духе, Которого имели принять верующие в Него» (Ин. 7, 38—39).

Грех повсюду окружает человека, склонность ко греху осталась в нем. Вот почему крещенному необходима особая Божественная помощь. Апостол Павел говорит: «Утверждающий же нас с вами во Христе и помазавший нас есть Бог, Который и запечатлел нас и дал залог Духа в сердца наши» (2 Кор. 1, 21—22).

В первые века Таинство Миропомазания (преподание новокрещенным Святого Духа) совершали через возложение рук (см. Деян. 8, 14—17; 19, 2—6). Когда стало много верующих людей и апостолы и их преемники епископы оказались не в силах совершать возложение рук на каждого христианина, в Церкви было введено Святое Миро, которым мог помазать уже любой священник. Оно готовится из благовонных веществ и елея. Святое Миро — это знак церковного единения, потому что Собором архиереев во главе с Предстоятелем Церкви оно освящается и распределяется по всем церквям.

Миропомазание совершается сразу после Крещения, при этом крестообразно помазуются чело, глаза, уши, уста, грудь, руки с произнесением слов: «Печать дара Духа Святого. Аминь».

## 5. ЕВХАРИСТИЯ

«Причащение есть Таинство, в котором верующий под видом хлеба и вина вкушает (причащается) Самого Тела и Крови Господа нашего Иисуса Христа во оставление грехов и в Жизнь Вечную» (Православный катихизис).

Таинство Евхаристии установленное Господом Иисусом Христом на Тайной Вечери. В конце Вечери Иисус Христос «взял хлеб и благословив преломил и, раздавая ученикам, сказал: приимите, ядите сие есть Тело Мое. И взяв чашу и благодарив, подал им и сказал: пейте из нее все; ибо сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая во оставление грехов» (Мф. 26, 26, 27). В Евхаристии хлеб прелагается (пресуществляется, претворяется) в самое истинное Тело Господа. Вино претворяется (пресуществляется) в самую истинную Кровь Господа, которая во время страдания на Кресте была излита за жизнь мира. В этом таинстве Господь Иисус Христос присутствует

не символически, не образно, не при избытке благодати, как в прочих таинствах, но истинно и действительно.

Слово «евхаристия» в переводе с греческого языка означает «благодарение». Это Таинство совершается на Литургии. Слово «литургия» означает «общественное богослужение». Необходимость Причащения для каждого христианина указана Самим Господом. Устанавливая Таинство Евхаристии, Он сказал не только «Сие есть Тело Мое» и «Сия есть Кровь Моя», но предварил эти слова призывом «примите, ядите» и «пейте из нее (чаши) все» (Мф. 26, 26, 28). Повелением же «сие творите в Мое воспоминание» (Лк. 12, 19) показал, что призыв этот относится не только к присутствовавшим на Вечери апостолам, но и ко всем Его последователям всех времен и народов.

По существу своему эта пища (Евхаристия) в высшей степени духовная, но она не перестает быть и вещественной. Своей вещественной стороной она питает и оживотворяет тело. Своей же духовной силою, как огнем, она проникает дух человека. Эта сила становится в нем неиссякаемым источником жизни. Человеческая природа соединяется с Божеской природой. Все существо человека вступает с Богом в союз высший, теснейший, существеннейший. Для христианина выше и сладостнее, чем Причащение Святых Христовых Таинств, ничего не может быть. Все меркнет в сладостном сознании — во всех причащающихся течет Кровь Христова, Кровь Самого Бога.

Православная Церковь рекомендует исповедоваться (то есть приступать к Таинству Исповеди) перед каждым Причащением. Перед исповедью и причащением необходимо соблюдать посильный пост, присутствовать на богослужении, соблюдать домашнюю молитву, а главное, примириться со всеми. Святая Церковь заповедует причащаться как можно чаще, желательно каждый пост и никак не реже одного раза в год. К этому могущественному источнику жизни и бессмертия христиане должны стремиться с большой жадностью и духовной радостью. В книге Деяний говорится: «У множества же уверовавших было одно сердце и одна душа» (Деян. 4, 32), поэтому они совместно совершали Евхаристию и приобщались (см. Деян. 2, 42, 46; 20, 7), и души их были исполнены веселия (см. Деян. 2, 46—47).

Евхаристия занимает центральное место в богослужении и духовной жизни Православной Церкви. Евхаристию, как и прочие Таинства, может совершать только епископ или священник, получившие канонически законное рукоположение. Но главным действующим Лицом является Сам Господь Иисус Христос. Поэтому божественная сущность и святость Таинства не зависит от нравственных свойств и духовной настроенности участников, от чего, однако, зависит действие Таинства на самого причастника.



## 6. ПОКАЯНИЕ

Несмотря на богатые и разнообразные дары благодати, принятые в Миропомазании и Евхаристии, все-таки сила греховных навыков, козни дьявола и зло мира оказывают сильное давление на новую жизнь христианина. И после Крещения в душе остается склонность к греху, в теле — болезни и смерть. Христианин снова становится рабом греха, который удаляет его от Бога. Поэтому необходимо такое средство, которое бы помогало очищать человека от грехов и воссоединять его с Богом. Таким средством служит Таинство Покаяния.

Покаяние есть Таинство, в котором исповедующий грехи свои, при видимом изъявлении прощения от священника, невидимо разрешается от грехов Самим Иисусом Христом (см. Православный катихизис).

Христос Спаситель дал апостолам, а через них епископам и священникам власть прощать грехи: «Дунул и говорит им: примите Духа Святого: кому простите грехи, тому простятся, на ком оставите, на том останутся» (Ин. 20, 22—23). Исполняя это повеление Христа, апостолы совершали Таинство Покаяния: «Многие же из уверовавших приходили, исповедуя и открывая дела свои» (Деян. 19, 18). Как бы велик ни был грех, но милосердие Божие бесконечно. Господь «не хочет смерти грешника» (Иезек. 33, 11).

Господь проявлял особую отеческую любовь к тем, кто исповедовал грехи и оставлял злые дела свои. Внутренний ход истинного покаяния трогательно изображен Иисусом Христом в притче о блудном сыне (см. Лк. 15, 11—32).

Чтобы получить прощение грехов, необходимо сожаление, сокрушение в своих грехах, сознание своей виновности пред Богом и своего недостойнства пред Ним; главное условие покаяния — это исправить свою жизнь, примириться со всеми людьми и надеяться на милосердие Божие. Глубокий образ самоосуждения и сокрушения во грехах своих дает нам мытарь, который, «стоя вдаль, не смел даже поднять глаз на небо, но, ударяя себя в грудь, говорил: Боже! Будь милостив ко мне грешнику» (Лк. 18, 13).

Особое благоволение Божие и прощение грехов кающийся получает за любовь к Богу и ближним (см. Лк. 7, 48; 1 Петр. 4, 8). Для искреннего покаяния, любви к Богу и ближним необходима глубокая вера в Христа Спасителя как Искупителя. «О Нем все пророки свидетельствуют, что всякий верующий в Него получит прощение грехов именем Его» (Деян. 10, 43).

В некоторых случаях священник может налагать «епитимию» (это греческое слово означает «запрещение»); подразумевается запрещение приступать к Таинству Евхаристии на тот или иной срок, в зависимости от тяжести содеянного греха, глубины и

искренности раскаяния. Это время дается для покаяния, для усердной молитвы, для совершения добрых дел. Епитимия имеет исправительный, воспитательный, врачебный характер, это врачевание грехов, преодоление греховных привычек и пороков.

Таинство Покаяния повторяется неоднократно. Церковь учит глубоко верить в неисчерпаемость Божественного милосердия и чаще прибегать к его врачебной силе. Это таинство называется вторым крещением, крещением слезами. Это своего рода баня для очищения совести.

## 7. БРАК

Брак есть таинство, в котором при свободном пред священником и Церковью обещании женихом и невестою взаимной супружеской верности благословляется их супружеский союз, во образ духовного союза Христа с Церковью, и испрашивается им благодать чистого единодушия к благословенному рождению и христианскому воспитанию детей (см. Православный катихизис).

Брак установил Сам Бог. Сотворив Адама и Еву, Он сказал им: «Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею» (Быт. 1, 28). В Новом Завете Господь Иисус Христос благословил брак в Кане Галилейской. В ответ на вопрос о позволительности развода Господь сказал: «Сотворивший вначале мужчину и женщину сотворил их. И сказал: почему оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью, так что они уже не двое, но одна плоть. Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает» (Мф. 19, 4—6).

Брак есть теснейшее соединение двух личностей в одну плоть, оно включает достижение единства двух и сохранение его в целостности, внутреннее срастание, духовное единодушие.

Христианский брак требует постоянного подвига. Нужна большая взаимная выдержка, терпение, сострадание, любовь, сознание важности благословения Божия и принятых на себя обязанностей, готовность на жертвы.

Апостол Павел уподобляет брачный союз духовному единению Христа с Церковью: «Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее, ... чтобы представить ее Себе славною Церковью, не имеющею пятна, или порока, но дабы она была свята и непорочна. 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 (Быт. 2, 24). Тайна сия велика; я говорю по отношению ко Христу и к Церкви»

(Ефес. 5, 25, 27—32). В идеале брак нерасторжим, как нерасторжим и вечен союз Христа с Церковью. Нерасторжимость брака основывается на том, что он совершается по воле и определению Божию. Если же святость брака нарушена прелюбодеянием (супружеской неверностью), то он может быть расторгнут (см. Мф. 19, 9).

## 8. СВЯЩЕНСТВО

Священство есть Таинство, в котором через епископское рукоположение на правильно избранного нисходит Святой Дух и поставляет его совершать Таинства и пасти стадо Христово (см. Православный катихизис).

Таинство Священства установил Сам Господь Иисус Христос. Апостол Павел говорит, что Христос поставил в Церкви апостолов, пророков, евангелистов, пастырей и учителей «к совершению святых, на дело служения» (Еф. 4, 11, 12).

В Церкви Христовой три степени Священства и соответственно им три вида служения: диаконское, пресвитерское (иерейское) и епископское. В этом Таинстве, которое апостолы совершали через возложение рук, «каждому дана благодать по мере дара Христова» (Еф. 4, 7). Таинство Священства называется еще «рукоположением», потому что, совершая его, епископы, как в древности апостолы, возлагают руки на посвящаемого. Так, в книге «Деяния святых апостолов» говорится о рукоположении первых диаконов: «Их поставили пред Апостолами, и сии (т. е. апостолы), помолившись, возложили на них руки» (Деян. 6, 6).

Апостол Павел и Варнава, проповедуя слово Божие, совершали это Таинство: «Рукоположив же им пресвитеров к каждой церкви, они помолились с постом и предали их Господу, в Которого уверовали» (Деян. 14, 23).

Следует заметить, что благодать Священства одна, но общается через Таинство в различных дарах для надлежащего исполнения обязанностей диакона, пресвитера или епископа, соответственно самому служению их в Церкви. Из послания Апостола Павла Титу, епископу Критскому, видно, что епископы продолжают апостольское служение: «Для того я оставил тебя в Крите, чтобы ты довершил недоконченное и поставил по всем городам пресвитеров, как я тебе приказывал» (Тит. 1, 5). Рукоположение в Церкви совершают только епископы, ибо «меньший благословляется большим» (Евр. 7, 7).

Совершенно очевидна необходимость иерархического строя в Церкви. Непрерывная нить преемственного рукоположения и непресекаемый ряд епископов, восходящий к апостолам, есть отличительная черта и существенная принадлежность истинного

Священства. Там, где это утрачивается, прекращается существование Церкви.

Пастырская деятельность — это совокупность всего, что совершается для вечного спасения пасомых: предоставлением им спасительных средств — Таинств, богослужения, живое слово проповеди, душепопечение, привлечение к Богу словом и примером возвышенной христианской жизни (см. Мф. 5, 16). Пастыри обязаны сохранять в течение тысячелетий слово Божие, глубоко проникать в него, всесторонне усваивать и исполнять его указания.

## 9. ЕЛЕОСВЯЩЕНИЕ

Елеосвящение есть Таинство, в котором при помазании тела елеем призывается на больного благодать Божия, исцеляющая немощи душевные и телесные (см. Православный катихизис).

Это Таинство передали Церкви святые апостолы. Посланные Спасителем, они «пошли и проповедовали покаяние; изгоняли многих бесов и многих больных мазали маслом и исцеляли» (Мк. 6, 12—13). Апостол Иаков, самовидец Спасителя, подробно пишет в своем послании: «Болен ли кто из вас, пусть призовет пресвитеров Церкви, и пусть помолятся над ним, помазавши его елеем во имя Господне. И молитва веры исцелит болящего, и восставит его Господь; и если он сделал грехи, отпустятся ему» (Иак. 5, 14—15). В этом предписании Апостола Иакова недвусмысленно, четко и подробно изложено, кто, над кем и для какой цели совершает Елеосвящение.

Признаками таинственного, благодатного действия Елеосвящения являются: 1) совершение Елеосвящения собором пресвитеров; 2) молитва веры над болящим, в присутствии его, а не заочно; 3) помазание больного елеем во имя Господне; 4) врачующее действие приписывается не елею, но молитве веры. Благодатные действия таинства: спасение болящего (душевное и телесное), телесное исцеление — «восставит его Господь» и прощение грехов.

## 10. ТАИНСТВО И ОБРЯД

Таинство — это такое священное действие, которое сообщает верующим особую благодать. Благодатные действия не зависят от места и времени совершения его, но спасительное действие Таинства зависит от нравственного состояния человека. Он него требуется вера, сознание важности Таинства и искреннее желание и готовность принять его. Если этого нет, принятие Таинства

служит к осуждению человека (см. 1 Кор. 11, 26—30). Существенным признаком Таинства является богоучрежденность (божественное происхождение).

У всякого Таинства есть обрядовая сторона, но в Церкви совершаются и такие обряды, которые Таинствами не являются. Эти церковные обряды отличаются от Таинств тем, что через них благодать Божия может быть преподана, а может быть и не преподана. Действенность же благодати в Таинствах безусловна. Таинства сообщают христианину благодать Божию, которая воздействует на внутреннюю духовно-нравственную его жизнь и изменяет ее. Обряды же призывают благословение Божие на внешнюю жизнедеятельность человека. Поскольку человек состоит из души и тела, обрядовая сторона религиозной жизни для человека неизбежна. По устройству своей природы он нуждается в видимых средствах для усвоения невидимой силы Божией.

Что же такое обряд? Обряд — это установившийся обычай внешнего священнодействия. Обряды вырабатывались Церковью постепенно. Она вводила их в употребление, изменяла и часто заменяла новыми. Церковный обряд — это все то, что относится к внешней стороне религиозной жизни: богослужебный порядок, уставы, предметы и действия, имеющие, как правило, символическое значение. Обряды возбуждают и поддерживают в верующих благоговение во время богослужения и в частной молитве. Они помогают верующим выражать пред Богом свою веру и смирение, свои внутренние чувства. Христианин пользуется древним обычаем совершать крестное знамение перед началом всякого дела. Этот обычай напоминает ему о Боге, побуждает его сердцем ощутить близость Бога и помолиться Ему. Так обряды воздействуют на внутреннее состояние человека.

В Православной Церкви совершаются молебны по разным случаям жизни христиан: о болящих, путешествующих, благодарственные и другие. Это тоже не Таинства, а обряды. Совершаются также обряд освящения воды, панихиды, заупокойные службы — молитвы об упокоении душ преставившихся. Все эти молебны, молитвы, панихиды важны для единения человека с Богом, а также с миром духовным, невидимым.





## Х. БЛАГОДАТНЫЕ УЗЫ ЛЮБВИ

### 1. ПОЧИТАНИЕ БОЖИЕЙ МАТЕРИ



вятая Православная Церковь с глубоким религиозным благоговением почитает Пресвятую Деву Марию, возвышенную Богом за ангельскую чистоту, глубочайшее смирение, величайшую святость и самое высокое достоинство, каким не обладает никакая человеческая личность и даже никакая ангельская природа. Удостоившись быть

избранной из всех времен и народов Пречистой Матерью воплотившегося Предвечного Бога Господа Иисуса Христа, Пресвятая Дева Мария стала Предстательницей и Заступницей за весь человеческий род. В небесной славе, где Божественный свет передается от одного ангельского ликостояния другому, Пречистая Богородица занимает ближайшее к престолу Божию место и именуется Церковью «честнейшей херувимов и славнейшей без сравнения серафимов». Почитание Церковью Пресвятой Богородицы выразилось в установлении ежегодных воспоминаний и празднований всех основных событий Ее земной жизни, совершенных Ею знамений и чудес, милостей и благодеяний, составляющих проявление всеблагого и спасительного Божия Промысла. Глубоко почитая Матерь Божию, Православная Церковь не разделяет католического догмата о непорочном зачатии Девы Марии в смысле изъятия ее от первородного греха при рождении от своей матери праведной Анны. Это отделило бы Деву Марию от человеческого рода, и она не могла бы послужить принятию подлинной человечности Господом. Личная непорочность Девы Марии относится не к ее человеческой природе, а к ее величайшему нравственному подвигу в условиях жизни среди падшего человечества.

История почитания Пресвятой Девы Марии начинается с момента явления к Ней посланного от Бога в город Назарет Архангела Гавриила, который, войдя в Ее дом, обратился к Ней с приветствием, выражающим благоговейное почтение: «Радуйся, Благодатная!» (Лк. 1, 28)

Слова Ангела «радуйся, Благодатная» и «Ты обрела благодать у Бога» (Лк. 1, 30) созвучны словам евангелиста Иоанна Богослова о воплотившемся Сыне Божиим, полном благодати и истины (см. Ин. 1, 14). Пресвятая Дева Мария стяжала благодать и святость как плод глубочайшего смирения и ангельской чистоты. Пречистая «размышляет» над словом приветствия Ангела. Ее размышление означает углубленное и напряженное раздумье. Она пребывает в молчании и смиренном ожидании велений Божиих. В этой углубленной созерцательной молитве Преподобной Девы кроются истоки Ее молитвенного предстательства за весь мир. Ее первые слова, как и первые записанные в Евангелии слова Христа: «Мне должно быть в том, что принадлежит Отцу Моему» (Лк. 2, 49) открывают Ее полную покорность высшей Божией воле. В словах Ангелу: «Се, Раба Господня; да будет Мне по слову твоему» Она от лица всего человечества выразила согласие на спасение мира имеющим родиться от Нее Сыном Всевышнего (см. Лк. 1, 32). Именно потому, что Она соблюла девство, Дух Божий сойдет на Нее и сила Всевышнего осенит Ее (см. Лк. 1, 35). Слова Ангела устремляют ум к пророчеству Исаии о знамении — рождении Эммануила от Девы. Вера Пресвятой Девы Марии оказалась сильнее веры любого человека. Она с полной готовностью отдалась совершающейся всемирной и спасительной тайне, предустановленной Богом от вечности.

Приход Пресвятой Девы Марии в дом Захарии сопровождается событиями, обогащающими запечатленную на страницах Евангелия историю Ее почитания. Святой Дух — Источник Божественной истины — открывает Елизавете величайшую тайну, хранимую под сердцем ее юной Родственницы. Слова приветствия Девы Марии были исполнены силой Духа Божиего, при их произнесении «вызграл младенец во чреве» (Лк. 1, 41) Елизаветы. В духовном озарении Елизавета восторженно величает Деву Марию: «Благословенна Ты между женами» (Лк. 1, 42). Она называет Ее Матерью Господа (см. Лк. 1, 43) и прославляет Ее веру (см. Лк. 1, 45). Но вот Пресвятая Дева отверзает уста: «Величит душа Моя Господа и возрадовался дух Мой о Боге, Спасителе Моем, что призрел Он на смирение Рабы Своей, ибо отныне будут ублажать Меня все роды» (Лк. 1, 46—48). Величальная песнь Девы Марии сплетена из золотых нитей надежд народа Божиего, вся она — словно тончайшей работы ткань из библейских обетований, вся она — прославление торжества Божией благодати, явленной миру.

Величайший дар благословения Господа Бога Пресвятая Дева Мария снискала потому, что была смиренной Его Рабой. Отныне Ее будут ублажать все роды (см. Лк. 1, 48). Все поколения людей, приведенные через Ее смирение к торжеству в их жизни благодати и истины (см. Ин. 1, 17), будут прославлять Ее как Матерь Господа, и милость Всесильного Бога будет прости-

ратся в роды родов к боящимся Его (см. Лк. 1, 50). В Своей величальной песне Пресвятая Дева Мария возвестила о том, что Господь вознес смиренных (см. Лк. 1, 52). Первыми, кому Господь благословил открыть «великую радость, которая будет всем людям» (Лк. 2, 10), были пастухи. Это были люди, которые вызывали презрение фарисеев своим полным невежеством в вопросах закона, они были слишком бедны, чтобы позволить себе роскошь двухразового поста, как это требовали фарисеи. Со своими стадами овец они проходили по языческим землям, а шерсть и сыр продавали на языческих рынках и поэтому всегда подозревались фарисеями в ритуальной нечистоте. Но именно им, а не «надменным помышлениями» (Лк. 1, 51) фарисеям, сообщает Ангел о Рождении Спасителя. Так скоро исполнилось вдохновенное пророчество Пресвятой Богородицы, став знаменательным указанием на призвание в Церковь язычников, составляющих те «все роды» (Лк. 1, 48), о которых говорится в Ее величальной песне.

Почитание Пресвятой Девы Марии, установленное в апостольской общине (см. Деян. 1, 14), распространилось из Иерусалима в образовавшиеся христианские церкви Сирии, Египта, Малой Азии, Италии и других стран древнего мира еще в конце I века. Записанные в первой половине II столетия сказания сиро-египетских церквей, не вошедшие в Священное Писание, сообщили целый ряд дополнительных преданий о происхождении Марии от Давида рода, о Введении Ее в святой храм, о Ее жизни при храме, о чудесном выборе Иосифа, о Рождестве Господа Иисуса Христа, о бегстве Иосифа с Марией и Младенцем Христом в Египет и о других событиях священной истории. Все эти сказания свидетельствуют о том почтительном внимании к Личности Божией Матери, каким окружала Ее ранняя христианская Церковь. В древнейших сказаниях о Пресвятой Богородице нужно, несомненно, видеть отголоски Священного Предания, на исторической основе которого Церковь учредила праздники святых Иоакима и Анны, Рождества Пресвятой Богородицы, Введения во храм Пресвятой Богородицы, Успения Божией Матери и другие.

Конец IV и первая половина V века имели в истории установления догматического почитания Божией Матери особенно важное значение. Древнехристианский историк Сократ в своей Церковной истории (см. кн. VII, гл. 32—35) излагает известный рассказ о пресвитере Анастасии как лице, весьма близком к Константинопольскому Патриарху Несторию. По словам Сократа, Анастасий решился учить и открыто требовать, чтобы никто не называл Марию Богородицей, ибо «Мария была человек, а родиться Богу от человека невозможно». Сам Несторий постоянно всюду отвергал наименование Девы Марии Богородицей. Новое требование, направленное против уже установившегося наименования «Богородица», смутило Церковь, и начался раздор. По свиде-



тельству Сократа, Несторий, красноречивый проповедник, был, однако, несведущ и «древних толкований» совершенно не знал, а «древние» именовали Марию Богородицей. Это свидетельство историка Сократа указывает на то, что еще задолго до Ефесского собора 431 года, созванного для обличения ереси Нестория, в Церкви установилась традиция наименования Пресвятой Девы Богородицей и Матерью Божией. Вполне понятно, с каким общим негодованием во всем православном мире было встречено тогда мудрствование и узкодоктринерское толкование пределов почитания Пресвятой Девы Марии, за Которой уже давно в народе и в устах иерархии установилось почитаемое наименование Богородица. Как известно, это догматическое нововведение было результатом философствования ограниченного круга сначала в антиохийском и затем в константинопольском клире и в конце концов послужило только делу вящего прославления и большего почитания Богородицы, которое после Ефесского собора распротранилось путем учреждения Богородичных праздников и строительства освящаемых Ее именем храмов. В постановлениях Ефесского собора, утвердившего установившееся в древности почитание Пресвятой Девы Марии с именем Богородицы и Матери Божией, Церковь торжествовала догматическую победу, оставившую за Богородицей непререкаемое и непоколебимое религиозное почитание во всю последующую историю Святой Церкви.

Молитвенное обращение к Пресвятой Богородице входит в состав каждого богослужения и является неотъемлемой частью Литургии. В православных храмах во время богослужения взоры предстоящих обращены к иконостасу, в котором справа и слева от царских врат помещены святые иконы Христа Спасителя и Пресвятой Богородицы. В богослужение вечерни Святая Церковь включила песнь «Богородице Дево, радуйся», в последование великого повечерия — замечательную по глубине смысла, искренности обращения человеческой души к Божией Матери, красоте и изяществу построения молитву «Нескверная, Неблазная», в состав утрени — песнь Пресвятой Девы Марии «Величит душа Моя Господа», которая исполняется хором после возгласа диакона: «Богородицу и Матерь Света в песнях возвеличим». На Литургии после совершения Евхаристического канона торжественно исполняется песнопение «Достойно есть яко воистину блажити Тя, Богородицу». Богослужения великих, двенадцатых праздников, а также служба Великого поста и Пасхи имеют свои особенности, в которых Православная Церковь еще более торжественно прославляет Пресвятую Богородицу. Наконец, глубоким догматическим смыслом наполнены стихиры, которые обычно поются в субботу вечером перед воскресной утреней и носят специальное название «догматики». В догматиках используются библейские события, преобразовавшие Пресвятую Богородицу, воспеваются Божество и Человечество воплотившегося Бога-Слова.

## 2. ПОЧИТАНИЕ СВЯТЫХ

Вместе с Богородицей Церковь прославляет и почитает множество святых, то есть людей, достигших духовного совершенства.

Церковь Христова в обширном смысле включает в себя небо и землю. К ней принадлежат не только христиане, живущие на земле, но и отошедшие уже в иной мир. Между живущими на земле христианами и торжествующими на небе с ангелами праведниками существует общение. Оно состоит в том, что святые вместе с ангелами молятся Богу за членов Церкви земной и по воле Божией благотворно действуют на них, а живые христиане в своих молитвах призывают угодников Христовых на помощь и почитают их.

Прославляя праведников на небе, в Церкви торжествующей, Господь вместе с тем прославляет их и на земле, в Церкви подвижающейся. Это прославление выражается в том, что Церковь земная причисляет скончавшихся подвижников благочестия к лику святых угодников Божиих. Актом канонизации Церковь узаконивает почитание того или иного праведника. Предшествует же этому местное или общецерковное народное почитание подвижника.

Церковь заповедует верующим призывать святых в своих молитвах, чтить их изображения на иконах, с благоговением относиться к останкам (мощам) святых. В дни кончины, прославления или перенесения мощей святых устанавливаются ежегодные церковные праздники. Каждый день церковного года освящается памятью святых, которым в богослужении данного дня воздается особое молитвенное почитание. Жизнеописания святых представляют собой ценный источник христианского нравственно-назидательного чтения. Церковная история содержит множество примеров достижения людьми святости, потому что благодать Святого Духа, освящая людей, всегда пребывает в Церкви. Христианский мир знает святых различных эпох и народов.

Почитание святых, хотя и имеет религиозный характер, но не равнозначно с поклонением и служением, которое воздается единому Творцу. Церковь Христова восхваляет дела и подвиги святых, совершенные ими при помощи благодати Божией. Вся же честь, воздаваемая святым, относится всецело к Богу, с помощью Которого они достигли святости.

Святые являются сомолитвенниками и покровителями христиан. Пребывая в Царстве Небесном, они остаются деятельными членами земной Церкви. Святые небезучастны к судьбам Церкви. Вместе с ангелами они помогают ее членам в земной жизни. Будучи друзьями Христа (см. Ин. 15, 14), святые дерзновенны перед Богом в своем молитвенном ходатайстве за других и имеют от Него благодатную силу и возможность помогать людям в скорбях, житейских и духовных нуждах.

Святые молятся и помогают ближним при своей жизни, на земле. Эту любовь к земным братьям они переносят и в загробную жизнь, где она становится ярче и сильнее, питаясь от источника любви — Бога. Исполненные любовью святые заботятся о нас и прилагают все усилия для нашего блага. Блаженное состояние святых побуждает их сделать и нас участниками этого блаженства, потому что они познали превосходство благ небесных над земными.

Почитание угодников Божиих не отделяет нас от Христа, но приближает к Нему, соединяет с Ним. Святые помогают нам в служении Христу и в нашем общении с Ним.

Святости праведники достигают подвигом деятельной любви и веры при обильной помощи Божией. Уже в земной жизни они достигают богоуподобления (обожения). Очистив свое сердце от греха и страстей, они с уверенностью могут сказать: «Не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2, 20).

Проявления святости многообразны. Жизненный подвиг любовного святого имеет только ему присущий характер. Вместе с тем многих угодников Божиих объединяют и общие черты их деятельности на пути спасения. Церковь различает следующие лики святых: пророки, апостолы, равноапостольные, мученики, святители, преподобные, бесребреники, благоверные цари и князья, праведники и блаженные. Разные исторические эпохи наряду с ранее существовавшими подчас находят и свой особый род святости. Не все святые прославлены на земле. Есть святые, слава которых известна только в Церкви небесной. Церковь земная установила праздник всех святых, во время которого наряду с воспоминанием сонма канонизированных святых совершается память и непрославленных угодников Божиих.

В земной жизни христианин направляет свои усилия на борьбу с грехом, страстями и на приобретение различных добродетелей. Праведники, достигнув святости, побеждают в себе греховность в разнообразных ее проявлениях и укрепляются в добре. У них освобождаются духовные силы для деятельной и молитвенной любви ко всем людям. Такая духовная свобода, полученная ими еще на земле, особенно возрастает и развивается после вселения в небесные обители.

Святые помогают нам не в силу изобилия своих заслуг, но в силу получаемой ими духовной свободы и любви, которая достигается подвигом. Она дает им силу предстательствовать перед Богом в молитве, а также в деятельной любви к людям. Бог дает святым и ангелам возможность совершать Свою волю в жизни людей существенной, хотя обычно и невидимой, помощью. Святые являются как бы руками Божиими, которыми Он совершает Свои дела. Поэтому им и за гранью смерти дано творить дела любви не как подвиг для своего спасения, которое уже совершено, но для помощи в спасении других собратий. И мера силы этого

деятельного участия соответствует мере духа и величия их подвига.

Каждый христианин имеет личную жизнь во Христе, но все люди принадлежат к единому человеческому роду и не должны поэтому замыкаться в себе на пути в Царство Небесное. Наша связь со святыми как раз и заключается в том, что все мы, живущие на земле христиане и святые на небе, вместе предстоим и служим Христу. Сознание того, что святые молятся с нами и за нас Господу, побуждает нас обращаться к ним с просьбами об их молитве и помощи. Молясь святым, мы, в сущности, молимся Христу. В духовной жизни человека непосредственная близость общения со Христом не уменьшает чувства священного страха перед Божественным величием Праведного Судьи. Чтобы не быть внутренне испепеленным этим страхом и трепетом, православный верующий, естественно, прибегает под Покров Пресвятой Богородицы и святых, чувствуя себя с ними в духовном единении перед престолом Господним.

При почитании святых, конечно, не должно умяться и заслоняться величием Божие. Правильное почитание святых заложено в самосознании и жизни Церкви. Христианин должен стараться приобщаться к этому православному учению и следовать ему.

По учению Церкви, после Богородицы и горних ангелов высшим среди святых, ближайшими к престолу Божию является святой Иоанн Предтеча, Креститель Господень. Эта близость основывается прежде всего на великом служении святого Иоанна Крестителя, вся жизнь которого была посвящена приготовлению человеческих сердец к принятию Христа. Сам Господь сказал о нем, что «из рожденных женами не восставал больший Иоанна Крестителя» (Мф. 11, 11). Он достиг вершины человеческой святости, совместил в своей жизни служение Крестителя, Предтечи Христова и подвиги пророка и мученика.

В своей совокупности святые, возглавляемые Богородицей и Предтечей, образуют славу Божию в творении Его, венец человечества.

Почитание святых в Православии создает атмосферу духовной семьи, исполненной глубокой любви и покоя. Оно не может быть отделено от любви ко Христу и Его Телу — Церкви.

Почитание жизни и подвигов святых праведников, явивших примеры совершенной веры и высокой христианской добродетели, существует в Церкви с самых первых веков ее истории. Почитание святых выразилось прежде всего в том, что Церковь тщательно сохраняет сведения о жизни и деяниях святых. В почитании святых христиане первых веков следовали указанию святого апостола, заповедовавшего христианам почитать своих наставников, к примеру, святого евангелиста Луки, который описанием благовестнических трудов святых апостолов положил начало повествованиям о жизни святых.

Первыми по времени были записи и сказания о святых мучениках. Первые христиане записывали дни кончины святых мучеников и собирались в эти дни для празднования их памяти. «Замечайте дни, -- писал своему клиру св. Киприан Карфагенский, -- в которые умирают исповедники Христовы, чтобы мы имели возможность праздновать памяти их вместе с памятями мучеников». В христианской Церкви были специальные писцы, которые вели записи обо всем, что происходило с христианами в темницах и на судилищах. Известно, что св. Климент Римский во время первых гонений на Церковь поставил писцов в разных округах Рима. Эти записи, содержавшие иногда подробные сведения о вопросах судей-мучителей и ответах исповедников христианской веры, известны под названием мученических актов. Среди мученических актов встречаются целые судебные дела. Это копии с официальных судебных протоколов, которые христиане за дорогую цену приобретали у язычников. Дни кончины мучеников праздновались не только в тех поместных Церквях, к которым они принадлежали, но почти повсеместно, так как христиане каждой поместной Церкви извещали другие Церкви о пострадавших в ней мучениках. Так, Смирнская Церковь, в которой принял мученическую кончину епископ Поликарп, отправила сообщение об этом Филадельфийской Церкви и просила передать свое послание другим Церквям. Описания страданий святых мучеников пользовались большим уважением. Они были читаемы в церковных собраниях вслед за Священным Писанием. Из мученических актов св. Игнатия Богоносца можно заключить, что этот обычай существовал в Церкви уже во II веке.

В древнем житии мученика Евстратия указано и время чтения страданий святых -- именно на утрени после пения псалмов. К 418 году относится специальное определение Карфагенского собора, постановившего в дни памяти святых мучеников читать в церкви повествования об их страданиях.

В первые три века гонений на христиан Церковь противопоставляла высшей -- политической и физической -- силе язычников силу духовную, нравственную и вышла из борьбы победительницей. В новую эпоху своего торжества Церковь стремилась собрать все материалы, связанные с памятью мучеников. Евсевий Памфил, епископ Кесарийский (268--340 гг.), собрал жития мучеников Палестинских, пострадавших при императоре Диоклитиане. Затем он составил сборник «Собрание древних мученичеств», в котором использовал материалы мученических актов, переданных ему по распоряжению Константина Великого из всех судебных учреждений Греко-Римской империи. Труд Евсевия Памфила по мере распространения и дополнения последующими собирателями и составителями житий святых утратил первоначальный вид и имя своего составителя. Кроме Евсевия, известен

другой древний агиограф — святой Маруфа, епископ Месопотамский, описавший страдания персидских мучеников.

Совершая чествование памяти святых, Церковь почитала их святые останки. В римских катакомбах на гробницах мучеников совершалась Божественная литургия. В ознаменование этой древней традиции Православная Церковь допускает совершение литургии только на антиминсе, представляющем собой обычно шелковое полотно с изображением лежащего во гробе Христа Спасителя и вшитой в это полотно частицей от святых останков прославленного Церковью святого — мученика, преподобного или святителя.

Кроме мучеников, в Церкви Христовой воссияли великие подвижники, прославившиеся благовестническими и пастырскими трудами, учением, монашескими подвигами и чудесами, то есть вообще святостью жизни. Как и страдания мучеников, жития святых угодников Божиих не были оставлены в забвении. Они тщательно и подробно описывались. Так возник новый раздел христианской агиографии — патерики древних отцов и подвижников. В X—XI веках по воле Константинопольского императора Василия II был составлен полный Месяцеслов — сборник, включивший мученические акты и сведения о жизни и подвигах святых. В трудах по переработке древних житий особым изяществом слога прославился Симеон Метафраст, причисленный в греческой Церкви к лику святых. Старинную, трудно понимаемую речь Симеон заменил современным ему слогом. Он переработал около пятисот древних житий, составил около ста двадцати новых жизнеописаний святых, присоединив к ним похвальные и поучительные слова на Господские и Богородичные праздники, а также на праздники некоторых святых, избранные им из творений великих отцов и учителей Церкви.

В России большая заслуга в области агиографии принадлежит св. Макарию, Митрополиту Московскому, главным деянием которого были Великие Минен-Четгы (XVI век), и свт. Димитрию Ростовскому, составившему Жития святых на все 12 месяцев года. В начале XX века Жития святых свт. Димитрия Ростовского были переведены на русский язык.

### **3. ПОЧИТАНИЕ КРЕСТА, ИКОН И МОЩЕЙ**

Понятие о почитании. Самой распространенной формой почитания, встречаемой в Библии, является поклонение. В Новом Завете рассказывается, как один из десяти прокаженных, увидев, что он исцелен, возвратился к Иисусу и пал перед Ним ниц, воздавая Ему хвалу. Исцеленный слепорожденный, встретив Христа, сказал Ему: «Верую, Господи» и поклонился

Ему. Святые жены-мироносицы, встретив Воскресшего Христа, в радости и трепете «ухватились за ноги Его и поклонились Ему» (Мф. 28, 9).

Встреча с Богом — явление в высшей степени исключительное. Но ощущать присутствие Бога, открывать для себя Его благодатные действия, вполне сознавая при этом свое ничтожество и греховность, недостойность и убожество, свойственно каждому человеку. Присутствие и слава Бога открываются во всей вселенной (см. Рим. 1, 20), но в своей благодатной полноте они открываются в жизни Церкви. Духовная атмосфера и внешняя обстановка богослужения вызывают благоговейное и трепетное почитание Бога за Его милости, ниспосланные Им в жизни мира или в личной судьбе отдельного человека, часто по молитвам и предстательству Пресвятой Богородицы, Бесплотных Небесных Сил и святых. Благоговение, умиление, благодарность и хвала захватывают все существо человека, все силы его души. Охваченный присутствием Бога и величием совершенного Им благодеяния, человек признает владычество над всей тварью дивного во святых Своих Бога. Весь мир не может вместить славу Божию, тем не менее святой храм есть место присутствия Божия. В храме Божиим человек открыт благодати.

Помимо святых таинств, приобщение человека к Источнику благодати и освящения осуществляется через святой крест, святые иконы и святые нетленные останки святых. Отношение человека к святыне выражается через ее почитание. Богу угодно почитание, исходящее от сердца человека, от искренности его чувств. Святая Церковь установила определенные формы внешнего выражения почитания. Сюда относятся: осенение себя перед святыней крестным знамением, падение ниц (земной поклон), целование святыни. Таким образом, почитание святыни выражается через освященную традицией внешнюю форму и всегда связано с благоговением, благодарностью и сердечным умилением. Целованием выражается не только почитание святыни, но и потребность в прикосновении к ней как к источнику благодати и освящения. Другими формами почитания святыни являются: украшение святого креста и святых икон цветами, возжигание перед святынями иконами и святынями мощами лампад и свечей, совершение перед ними диаконом и епископом или священником каждения (в положенное по уставу время богослужения), а также осенение святыни рипидами (при архиерейском богослужении). В особые дни и великие праздники святой крест, святые иконы, святая плащаница, реже святые мощи обносятся вокруг храма с крестным ходом.

Почитание святого Креста. Свидетельства Божественного Откровения об искупительном значении крестной смерти Господа Иисуса Христа коренным образом изменили христианский взгляд на крест, ставший после Воскресения

Христово символом победы над смертью, знаменем человеческого спасения, знаком торжества и славы Христианской Церкви.

В истории Церкви на общем фоне развития ее литургических и иконографических форм изображение креста как священного символа христианства занимает центральное и почетное место. Истина искупительной крестной жертвы Христа является обязательным и неотъемлемым элементом христианской веры. Как символ победы христианства и славы Церкви крест вписывается в общий стиль христианской жизни, носящей торжественно-радостный характер. Величие дел, совершенных на земле Спасителем мира, Его чудеса и Божественное учение достигают своей высшей точки в Его крестной смерти и в Воскресении. Крест является центральным моментом в тайне искупления мира и человеческого спасения. Через крест совершилось откровение миру предвечной Божией любви. Взирая на крест Христа, древний мир понял, что Бог торжествует не так, как может торжествовать человек. Торжество Бога — в любви, в отдаче и жертвенном служении миру: «Так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, чтобы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3, 16). Бог не нуждается ни в чем, что смог бы ему дать человек. Бог ничего не может желать из того, что способен дать один человек другому. Бог хочет только одного — чтобы человек принял то, что Он предлагает ему. А предлагает Бог человеку Свою благодать, Свою милость, Свою любовь. Принимая Божий дар, человек уподобляется Богу в Его совершенной благодати и любви. Подобно тому, как солнце дает всему миру свет и тепло, но само при этом ничего для себя не получает, Христос дарует всем людям через веру в Его искупительный подвиг прощение грехов и радость надежды на воскресение и вечную жизнь. С тех пор как с креста воссияла миру Божественная любовь, крест является не только символом христианской веры, не только священным воспоминанием совершенного Христом человеческого спасения, но и священным изображением, иконой, благодатным средством для сообщения человеку Божественной благодати.

Дохристианскому человеку были присущи религиозные предчувствия и глубокая интуиция, выразившиеся в ожиданиях и пророческом предвосхищении исторических событий Нового Завета.

Крест — один из древнейших символов, известный многим народам задолго до появления христианства. В ранних христианских памятниках изображение креста встречается в разнообразных и многозначимых формах. От III века до нашего времени дошло изображение четырехконечного креста в катакомбах Люцины.

В памятниках V века по Р. Х. изображение креста встречается часто. В скульптуре саркофагов крест ставится в определенную



связь с другими христианскими символами, которые придают ему таинственный и торжественный смысл: у подножия четвероконечного креста изображаются два воина с щитами и копьями; иногда они спят, опираясь на щиты, как на позднейших иконах Воскресения Христова. На поперечных перекладинах креста стоят две птицы и своими клювами поддерживают веночек, утверждающийся на верхней оконечности креста. Иногда в венке располагается монограмма «И. Х». У подножия креста изображается Господь Иисус Христос с припадающими к Его стопам святыми женами-мироносицами, а в перспективе — гробница Иисуса Христа в виде купольного здания. В подобных изображениях Церковь выражала веру в искупительную крестную жертву Христа, Его покой во гробе, характерным указанием на который служили два воина, означавшие стражей у гроба Господня и Его Воскресение в виде явления святым женам-мироносицам. Веночек и птицы могли означать победу Господа Иисуса Христа над смертью, Его Воскресение и Вознесение на Небо и примирение через Его крестную смерть искупленного и оправданного человечества с Богом.

В древнехристианской иконографической традиции мы находим символические образы крестной жертвы Христа. Одним из таких образов является принесение Авраамом в жертву Исаака. Путь к символическому истолкованию этого библейского события открывала христианская письменность. Уже Апостол Павел указал на жертвоприношение Авраама как на доказательство веры в действительность воскресения из мертвых и таким образом склонил христианскую мысль к сопоставлению жертвы Авраама с крестной жертвой и Воскресением Господа Иисуса Христа. Согласно Тертуллиану, жертвоприношение Авраама есть библейский прообраз крестной жертвы Христа: Исаак, несущий дрова для жертвоприношения, — прообраз Христа, несущего крест (древо крестное) на Голгофу. Подобное значение жертвоприношению Авраама придают св. Кирилл Александрийский, блаж. Иероним, преп. Андрей Критский. Другими библейскими прообразами крестных страданий Христа являются пророк Даниил в львином рве, изображенный с распростертыми наподобие креста руками, пророк Иона, с распростертыми руками читающий молитву во чреве кита, Моисей, с распростертыми руками молящийся во время битвы и побеждающий врагов-амаликитян.

В миниатюрах лицевых греческих, русских и западных Евангелий, в стенной росписи храмов и на иконах мы видим изображение крестных страданий Христа с учетом многочисленных подробностей, исчерпывающих почти весь фактический материал евангельского повествования. Все эти изображения красноречиво свидетельствуют о традиции почитания креста в литургической жизни Церкви. В этой связи особенно важно остановить внимание на изображениях креста на окладах Евангелий и кре-

стов, называемых напрестольными, поскольку именно здесь наиболее ярко выражена традиция почитания креста.

Из окладов древних Евангелий наибольшую известность имеет Мюнхенский эмалевый оклад греческого Евангелия X века. На кресте с ромбовидным подножием изображен Спаситель с крестчатом нимбом, украшенным драгоценными камнями. На верхней дощечке помещена монограмма «ИС.ХС». Пониже, над большой конечной балкой четыре парящих ангела в страхе и печали простирают свои руки. Справа от креста стоят Богоматерь и одна из жен-мироносиц, слева — плачущий Иоанн Богослов (в виде юноши с книгой в левой руке) и Лонгин сотник (в воинских одеждах и со щитом), пораженный совершающимися знаменьями природы. Все они в нимбах, украшенных драгоценными камнями. Над Богоматерью греческая надпись: «Се, сын Твой», над Иоанном Богословом также по-гречески написано: «Се, Матерь твоя».

Примерно к этому времени относится и эмалевый крест, приписываемый датской королеве Дагмаре, с изображением на нем Спасителя.

От X—XII веков до нас дошло значительное число византийских крестов, преимущественно бронзовых. Почти на всех этих крестах Спаситель изображается в длинном колобии, опускающемся до самых колен. Для русских и позднегреческих крестов характерно изображение внизу главы Адама, что указывает на Господа Иисуса Христа как нового родоначальника человечества, воскресившего Своим крестом и Сошествием во ад весь человеческий род во главе с праотцем Адамом.

Из русских крестов от XI века и до настоящего времени встречаются кресты деревянные, резные, обложенные серебряной басмой и украшенные драгоценными камнями, а также медные — простые и украшенные эмалью, серебряные и позолоченные, с элементами перегородчатой и расписной эмали.

Дошедшее до нас многообразие форм креста показывает, что христианская древность не ставила своей задачей археологически точное воспроизведение подробностей исторического факта. Крест имеет высокий вероучительный смысл искупительной жертвы Христа. Все, что относится к геометрической форме креста и его деталям, подчинено этой высшей богооткровенной истине. Так, подножие в изображении креста имеет то же значение, что и в других изображениях Спасителя и вообще великих людей, и означает, согласно византийскому церемониалу, достоинство и величие изображаемого лица. Подножие не только повторяется во всех византийских и русских изображениях святого креста, но и признается необходимым, достойным поклонения атрибутом креста, пророчески предвозвещенным в Ветхом Завете: «Вознесите Господа Бога нашего и поклоняйтесь подножию ног Его, яко свято есть».

В период от IX до XI века изображение подножия постепенно видоизменилось. Во фресках Киевского Софийского собора подножие, имевшее ромбовидную форму, уже превращено в широкую доску, которая в позднейших русских изображениях, как и следовало ожидать от художников, незнакомых с линейной перспективой, была удлинена и поставлена наискось. Форма эта полюбилась русским иконописцам, которые стали повторять ее с педантичной последовательностью, а русские книжные люди, склонные к символическим толкованиям, присвоили ей высший эсхатологический смысл: во Второе Пришествие праведники, стоящие одесную Царя Христа, вознесутся горе, а нечестивые сойдут в мрак преисподней. Однако здесь следует придерживаться того здравого взгляда, который с полной ясностью был выражен в русском церковном сознании уже в XVIII веке и согласно которому символика креста не есть догмат, что «ад разрушен не подножием креста, равно как и рай отверст не дщицею Пилатовою, но славою Божиею». Той же силой Божией освящаются ум и чувства верующего христианина, поклоняющегося и припадающего к святому кресту, а также пространство при его осенении честным крестом и материальная стихия воды во время церковного водосвятия.

Несравненно большее значение, чем символика атрибутов креста, имеет положение тела Господа Иисуса Христа на кресте. Достоинство Господа Иисуса Христа как Богочеловека проявилось во время Его крестной смерти в величии Его идеального благородства. Следуя богословскому умозрению Церкви, византийские и древнерусские иконописцы заботились о том, чтобы на кресте фигура Богочеловека сохраняла подобающее ей величие. На Западе в эпоху готики и ренессанса натурализм в трактовке распятия Христа, доведенный до последней крайности, решительно устранил подобающее Богочеловеку черты величия. Вполне согласующийся с римско-католической юридической теорией спасения, западный натурализм противоречит восточной православной богословской и иконографической традиции, для которой восшествие Богочеловека на крест воспринимается как откровение миру великой, превосходящей человеческий разум непостижимой тайны Божественной любви. Положение распростертых рук и всего тела Спасителя на византийских и древнерусских крестах возводит ум к созерцанию и сопереживанию тайны беспредельной Божией благодати, влечет внутренние чувства и помыслы к благоговейному преклонению перед спасительными страданиями возлюбившего нас Господа и располагает душу к тому глубокому умилению, которым овеяна служба Великой субботы: «Достоинство есть величати Тя, Жизнодавца, на кресте руце простершего и сокрушившаго державу вражию».

Крест таинственно связан с Воскресением. Крест — это торжество Божией любви к падшему человеку, а Воскресение —

это победное явление торжества Божественной любви. Именно поэтому распростертое на кресте тело Спасителя воспринимается как победный символ торжества беспредельной Божией благодати, как раскрытая книга Слова, которую можно созерцать, постигая вечный смысл бытия.

Почитание святых икон. Встреча с иконой происходит в нашей жизни часто в самом раннем детстве и оставляет в душе благодатный, хотя и не всегда ясно запечатленный след. Вместе со знакомством с храмом и богослужением мы приобщаемся молитвенной сосредоточенности перед образами Христа Спасителя, Пресвятой Богородицы, ангелов и святых. Посещение храма вводит нас в возвышенный и одухотворенный мир — Царство Божие, вызывает внутреннее благодатное сопереживание таинственных образов и сокровенных смыслов, которые становятся нам доступными в своей полноте по мере нашего религиозного становления и обогащения церковным опытом. Позднее, уже в более совершенном возрасте, мы узнаем о том, что христианская иконография включает необъятное разнообразие памятников. Это памятники древние и новые, восточные и западные, высокохудожественные и примитивные, но непременно восходящие к событиям евангельской истории или явлениям церковной жизни. Не сразу, но рано или поздно мы узнаем, что икона вместе с православной верой пришла на Русь из Византии, что христианская иконография возникла в первые века христианства как одна из важнейших сторон христианского благовестия, умозрения и опыта и что, окончательно сформировавшись, она стала неотъемлемым элементом литургической жизни всей Православной Церкви.

История христианской иконографии. Явившись в древнейшую эпоху христианства в самых простых и доступных формах, иконография (от греч. «икон» — «образ», «графо» — «пишу») не представляла ни широкого многообразия в выборе тем, ни богатства богословского содержания. Здесь все было прозрачно и просто, как просто было и первоначальное христианство. Христианская символика катакомб даже самые возвышенные истины Откровения выражает в простой, иногда даже наивной форме, она делает лишь намек на эти истины, представляя человеку самому перенестись мыслью и воображением в область вечных, превышающих возможности изобразительных средств идеалов.

Иконографическая тематика первых веков христианства также не отличается многообразием. Одни и те же темы мы встречаем в Греции и Италии, Сирии и Египте. Средоточие иконографии составляет личность Спасителя и чудеса Евангелия. Но в этот период еще не были с достаточной определенностью установлены ни иконографические типы, ни композиции изображений, хотя пути к этому намечались уже в IV веке. Христианская иконогра-

фия, подчиняясь закону исторического развития, в первоначальный период находилась под сильным влиянием античного искусства, утратившего, правда, к тому времени свежесть энергии, необходимой для нового творчества, но сохранившего красоту и пластичность художественных форм. Овладев этими формами и соединив их с христианскими понятиями, древние иконописцы очень скоро не могли не увидеть крайней недостаточности этих форм для выражения христианских идей. Христианство встало на путь самостоятельного поиска новых форм, что заметно отразилось на скульптуре древнехристианских саркофагов и еще более ясно выразилось в мозаиках IV—V веков; шестое столетие уже представило многочисленные памятники вполне самостоятельного христианского творчества, средоточием которого стала Византия.

Византийская иконография преодолевала пластичность античного искусства, значительно расширила художественный кругозор и влекла мысль и воображение в мир возвышенных идеалов. В основе византийской иконографии лежали конкретные факты евангельской истории, выявленные еще древнехристианской эпохой. Теперь от фактов священной истории иконография входила в область чистого богословия, глубокой мысли и созерцания. Иконографический тип Христа Спасителя и композиции на темы Евангелия составляли главный предмет, на котором сосредотачивалась мысль византийцев. Однако текст Евангелия не был единственным источником знаний о евангельской истории и даже о личности Господа Иисуса Христа. Вторым источником было Предание и личное откровение, сообщавшееся через святость жизни и высоту умозрения. Под воздействием Предания изменялись прежние композиции, воспринимавшие новые элементы и выражавшие усилие человеческой мысли подняться до конечного содержания евангельского благовестия и выразить глубину его содержания в красках и линиях. В византийской истории интенсивное развитие новых форм наблюдалось с V до XII века. Начала византийской иконографии были прежде всего усвоены средневековым искусством Западной Европы, но со временем Запад отошел от византийских традиций.

Иное положение заняла византийская иконография у нас в России. В Киевский период на Руси заимствовались наиболее распространенные и простые иконографические формы Византии. Редким исключением являлись лишь памятники, выдающиеся по своему значению, например, иконы и мозаики в Софийском соборе Киева. Среди памятников древнерусской иконографии на общем фоне византийских форм встречались и первые проблески оригинального русского творчества. По мере приближения к XVII веку наша иконография начала обогащаться формами, происходящими от поздневизантийской иконы периода паламитского богословия, и новыми русскими формами, основой кото-

рых служили отчасти византийские традиции, отчасти собственно русское видение событий евангельской истории; наконец, сказалось и влияние западной христианской иконографии.

Икона живет Преданием Церкви и держится бережным сохранением Предания. Христианская вера, принявшая своей основой историческую личность Богочеловека, Господа и Спасителя Иисуса Христа, даровавшего Своим Воскресением залог торжества Своей Церкви, содержит, помимо догматов, евангельские образы и события, нашедшие свое целомудренное, краткое и ясное выражение в иконографии.

В иконографии Пресвятой Богородицы следует отметить два существенно важных момента: исторический и литургический. В римских катакомбах св. Прискиллы мы встречаем фресковое изображение Божией Матери с Младенцем, которое относится ко второй половине II века и представляет важнейший памятник иконографии Богородицы.

Пресвятая Богородица изображена с покрывалом на голове, это покрывало, согласно господствовавшим в то время обычаям, было полупрозрачным и отличалось от позднейшего мафория. Богоматерь держит Младенца обеими руками. Левая рука Девы Марии обнажена выше локтя, очевидно, для удобства движений. Младенец питается грудью Матери, но, отвлеченный приходом пророка (Исая), обернулся назад, в его сторону. Пророк представлен юношей (см. Ис. 60, 19—20), но в обычной позе древнего оратора и в пышной тоге. В левой руке, наполовину окутанной переброшенным на нее концом гиматия (верхней одежды), он держит свиток с пророчеством, а правой рукой указывает на Богородицу с Младенцем Христом, приглашая молящихся к поклонению.

К этой фреске близка по стилю другая, истолкованная рядом археологов как Благовещение. Тот же тип вестника и оратора виден в фигуре предполагаемого Ангела, торжественно представшего перед Девой Марией, сидящей в кресле.

Одно из древнейших среди не подлежащих сомнению изображений Благовещения мы находим на боковой стороне Равеннского саркофага, который относится к началу V века. Дева Мария, окутанная с головой паллием, или мафорием, сидит на табурете и прядет шерсть; перед Нею корзина с пурпурной шерстью. Лицо Пресвятой Девы обращено к Ангелу, на этот раз крылатому и с жезлом в левой руке. На другой боковой стороне изображено свидание Марии с Елизаветой.

Наряду с изображением событий евангельской истории в стеной росписи христианских храмов присутствуют так называемые моленные изображения Пресвятой Богородицы, восходящие к апостольскому времени. Если изображение событий евангельской истории имеет повествовательный смысл, то моленные иконы Богородицы указывают на молитвенное обращение к Ней верую-

щих. В повествовании о Лиддской иконе Божией Матери говорится, что Апостолы Петр и Иоанн создали в Лидде, к северо-западу от Иерусалима, святой храм. Это было время, когда «Церкви по всей Иудее, Галилее и Самарии были в покое, назидаясь и ходя в страхе Господнем» (Деян. 9, 31). Отправившись затем в Иерусалим, Апостолы умоляли Пречистую Деву Богородицу прийти в Лидду и освятить Своим присутствием храм, на что Богородица ответила: «С радостью возвращайтесь в Лидду: Я буду там с вами». Пришедши снова в Лидду, они увидели в храме на одном из каменных столбов нерукотворенный образ Пречистой в честных одеждах, какие Она обычно носила, с Богомладенцем Христом. Святые Апостолы поклонились нерукотворенному образу и воздали благодарение воплотившемуся от Приснодевы Богу Слову. В VIII веке по поручению св. Германа, Константинопольского Патриарха (715—730 гг.), во время его путешествия в Святую Землю с образа Пресвятой Богородицы в Лидде был сделан на доске точный список, который по месту своего нахождения, во время иконоборчества, в Риме стал именоваться Римской иконой Богородицы (см. Жития святых на русском языке Книга 10. — М., 1913. С. 599, 600).

На Православном Востоке с древних времен существовал обычай, носящий название «инкубация». Он состоял в том, что больного оставляли в Церкви, обычно на ночь, перед моленным образом Пресвятой Богородицы, висящим или написанным на стене. Наутро люди ожидали исцеления от действия образа, его взгляда на душу больного или от чудесного явления Божией Матери ему во сне. Этот обычай был распространен, по свидетельству путешественников, еще в начале нашего века. То же практиковали в храмах св. Космы и Дамиана, архистратига Божия Михаила, великомученика Димитрия и в других местах (К о н д а к о в Н. П. Иконография Богоматери. — СПб, 1914. — С. 158).

В современном церковно-археологическом и общепринятом значении иконой называют святой образ, написанный красками на деревянной доске. В этом классическом понимании все многообразие типов иконографии Богоматери следует отнести к Ее моленным иконам, написанным св. Апостолом Лукой. Первые моленные иконы появились в подражание эллинистическим портретам, которые писались восковыми или яичными красками на доске и которые как уцелевшие остатки древней живописи составляют драгоценное достояние художественных собраний музеев Европы и Америки, например, галерея Фаумских портретов в Московском музее изобразительных искусств имени А. С. Пушкина. Апостол и евангелист Лука написал на доске образ Пречистой Девы с Богомладенцем Христом и принес его к Самой Богородице, Которая, указывая на Свой образ, сказала: «Благодать Моя с сею иконою да будет». Иконы Божией Матери Одигитрии (в переводе с греческого «Путеводительница», так как от нее получали

исцеление слепые) и Умиления (чудотворная Владимирская икона Богородицы), написанные св. евангелистом Лукой — величайшие святыни Церкви.

Важнейшим памятником христианской древности является икона Богоматери из собрания преосвященного епископа Порфирия Успенского, находившаяся в археологическом музее дореволюционной Киевской Духовной Академии. Икона датируется V веком. На этой иконе изображена Богоматерь с большими темными глазами и смуглым лицом, покрытым румянцем. Лик Богомладенца повторяет черты Богоматери, но выполнен в более светлых тонах. Богородица одета в желтоватый хитон, поверх которого с головы наброшено темно-пурпурное легкое покрывало с лиловым оттенком, окутывающее плечи и переброшенное через правую руку. Над самым челом покрывало украшено вышитым на нем крестом, что отличает образ Божией Матери от всякого другого и составляет особую Ее привилегию. Одежда Богомладенца темно-пурпурная с широкими желтыми клавмами, по которым раньше лежало золото. Следы золотых прописей видны также на одеждах Богородицы. (Это прием, известный по одеждам древнейших миниатюр византийских рукописей, начиная с IV века.) Лик Богомладенца отличается выразительными живыми глазами и общим веселым детским выражением. Облегающая Его пурпурная одежда состоит из двух частей: пурпурного безрукавого хитона и перекинутого через левое плечо гиматия (плаща). Божия Мать держит Младенца Христа в левой руке и поддерживает правой, как бы сдерживая движение Богомладенца, протянувшего правую руку с раскрытыми пальцами для приветствия. Золотые нимбы Богоматери и Младенца украшены чеканным узором. Фон иконы — темно-синий, характерный для обычных воздушных фонов первых веков, замененных позднее в византийских иконах золотым. Икона выполнена на тонкой кипарисовой дощечке (21×35 см) толщиной 75 мм. Эта икона представляет собой копию, сделанную с более древнего оригинала. Настоящая икона ясно определяет пути развития иконографических типов моленных икон (см. Кондаков Н. П. Иконография Богоматери. — СПб, 1917. — С. 161—164).

Иконография прославленных церковью святых, связанная с их молитвенным почитанием, также восходит к первым векам христианской Церкви, чтившей святых апостолов за проповедь Святого Евангелия и святых мучеников за доблестное исповедание христианской веры. Уже в самых древних памятниках иконографии на библейские темы мы встречаем изображения святых ангелов (Благовещение, Рождество Христово, Богоявление, Вознесение Господне), св. Иоанна Предтечи (Крещение Господне) и святых апостолов (Тайная Вечеря, Вознесение). На основании свидетельств Пруденция и святителей Григория Нисского и Иоанна Златоуста, относящихся к IV—V векам, можно



утверждать, что иконография святых получила свое развитие именно в это время. Древний тип иконы святого был живописью на доске, «портретом», образом святого, полагаемым на его гроб или написанным на стене его усыпальницы как его живой образ по образцу распространенного в Древнем Египте, а затем в Греции и Италии эллинистического портрета. Так было всюду, где чтится память местных святых: в Палестине, на Синае, в Египте, в Риме, в Милане, в Константинополе и т. д.

Основанием возникновения и распространения христианской иконы служит историчность Богочеловека Господа Иисуса Христа, Богоматери Девы Марии, святых учеников и последователей Господа. Оно отвечало самым возвышенным мировоззренческим и нравственным задачам христианства и было связано с глубоким литургическим опытом Церкви.

**Богословие образа.** Согласно св. Иоанну Дамаскину, икона есть не изображение видимого, а откровение сокровенного. Икона возводит ум к невидимому, нездешнему, духовному. Тот, кто изображен на иконе, оказывает на нас через свое святое изображение духовное воздействие. С этим духовным воздействием связаны ниспосылаемые от Бога через молитвенное заступничество Пресвятой Богородицы и святых дары чудотворений и исцелений, истекающие от святых икон. Икона — это не украшение, хотя она и может представлять величайшую художественную ценность, не декоративный элемент, не простая картина, не иллюстрация евангельской истории или жизни прославленного святого. Икона — это элемент богослужения, средство возведения ума молящегося от образа к первообразу.

Икона требует созерцания, которое является самым глубоким, ярким и очевидным опытом восприятия и переживания реальности. Созерцание святого образа создает молитвенную настроенность в душе верующего. Через созерцание образа ум познает реальность первообраза, освящается и обожается. Образ соединен с первообразом, но эта связь носит не сущностный, а благодатный характер. От первообраза, то есть от Господа Иисуса Христа, Богоматери или святого, исходит Божественное действие, высшее естественная сила, благодать, которая через образ, икону оказывает воздействие на человека, его духовное и физическое состояние. Созерцание образа не есть простое чувственное созерцание, это созерцание таинственное, мистическое, духовное. Созерцание иконы насыщено онтологической полнотой. Через это созерцание, невидимое и сокрытое от чувственного зора, становится открытым и созерцаемым очами ума. В созерцании образа заключается не только освящение Божественной благодатью, но и участие в Божественной славе, внутреннее преобразование и причастие к нетварному Божественному свету. Икона есть видимый знак славы невидимого Бога, действующего через Своих святых. Поэтому икона хотя и принадлежит нашему эмпири-

ческому миру, но по своему религиозному назначению, благодатному воздействию на человека она есть явление духовного, нездешнего мира. Иконостас в храме открывает нам доступ к умному созерцанию небесного мира. Иконы суть видимые знаки невидимого присутствия в Церкви Господа и Спасителя Иисуса Христа, Пресвятой Владычицы Богородицы, ангелов и святых в небесной славе.

Почитание святых мощей. Вместе с усвоением важнейших истин христианской веры — Боговоплощения, Воскресения Христова и Сошествия Святого Духа на учеников Христовых в день Пятидесятницы — ранняя Церковь коренным образом изменила взгляд на отношение к телу человека после его смерти. С почтением относясь к телу как к храму Святого Духа, почитая каждого человека облекшимся в крещении во Христа, рассматривая каждого члена Церкви как сонаследника Господу в Его Воскресении, христианство противопоставило этически-пассивному ветхозаветному отношению к смерти переживание смерти как таинства, вводящего человека в новую нескончаемую жизнь со Христом в царстве праведников. Такое понимание связывается с догматическим учением о миссии Церкви освящать каждого человека, пока не изобразится в нем Христос и весь мир Божественной благодатью. На пути, ведущем к освящению и преображению мира, благодатное значение святых Божиих праведников не ограничивается пределами их земной жизни, но продолжается после смерти. На это указывают многие обстоятельства и прежде всего традиция ранней Церкви, чтившей не только память, но и гробницы святых мучеников и совершавшей на гробницах с их святыми останками Божественную литургию.

Почитание останков святых было общим верованием и выражением благочестия Церкви с самых первых веков ее исторического существования.

Святыми мощами называются сохранившиеся честные останки почитаемых Церковью святых христианских мучеников и угодников Божиих. Благоговейное почитание воздается нетленной плоти или неистлевшим костям целого тела святых угодников Божиих или какой-либо его части.

С первых веков христианства святые останки угодников Божиих христиане ставили выше и драгоценнее всех земных благ и сокровищ. Например, в «Окружном послании Смирнской Церкви о мученичестве святого Поликарпа» указывалось, что кости его «драгоценнее золота и дорогих камней». Св. Иоанн Златоуст так писал о святых мощах: «Как императорская корона, украшенная со всех сторон драгоценными камнями, издает разнообразный блеск, так и тела святых мучеников, испещренные как бы драгоценными камнями язвами, понесенными за Господа, драгоценнее и досточтимее всякой императорской короны». Воздавая надлежащее почитание угодникам Божиим, переселившим-

ся душами своими на небо, потому именно, что в них почивал и почивает Сам Бог, Православная Церковь чувствует и оставшиеся на земле мощи угодников Божиих, потому что и тела их удостоились быть храмами Святого Духа (см. 1 Кор. 6, 19; Еф. 3, 16—17).

Как в соединении с душой они были жилищем Божиим, храмами Духа Святого, так и по разлучении с ней они остаются богатым вместилищем небесной благодати, обильно изливаемой верующим. Св. Григорий, епископ Нисский, в слове о св. мученике Феодоре произнес: «Душа его, войдя в горня, почивает на своем месте, — разрешившись от тела, живет вместе с равными себе; тело же как честное и непорочное ее орудие, с великой честью и почетом положенное и украшенное, почитается и почивает на прекрасном, святом месте, в виду всех». Тело является не только органом души, но и храмом Святого Духа, а потому оно наравне с душой принимает участие и в прославлении усопшего праведника. «Поклоняясь святым мощам, поклоняемся не плоти и крови, а чтим благодать Святого Духа, соделавшую их нетленными своим проникновением», — учит святитель Филарет, архиепископ Черниговский.

Истина нетления святых мощей, возвещаемая Словом Божиим, засвидетельствована и уяснена святыми отцами как восточной, так и западной Церкви. Догмат о почитании святых мощей был утвержден на VII Вселенском соборе.

Догмат о почитании святых мощей зиждется на основании Священного Писания и Предания. Из Священного Писания мы знаем, что Моисей и сыны Израилевы особую честь воздали мощам Иосифа, когда, выходя из Египта, взяли с собой его тело как некое драгоценное сокровище и принесли его в Сихем, в землю обетованную (см. Исх. 13; Исх. Нав. 24). Ветхозаветный человек имел глубокое основание для почитания нетленных останков праведников — это совершение от них чудотворений. Так, когда однажды тело умершего еврея прикоснулось к костям пророка Елисея, то усопший тотчас воскрес (см. 4 Цар. 13, 21). «Мертво было во гробе тело Елисеево, но прикоснувшийся к нему мертвец ожил», — говорил по этому поводу св. Кирилл Иерусалимский.

Только в Новом Завете началось почитание нетленных мощей. Воскресением Спасителя побеждена была смерть, нетление тел святых является ясным подтверждением этой победы. Св. евангелист Лука перенес из Севастии в свой город, Антиохию, десную (правую) руку от святого тела Иоанна Предтечи как некое драгоценное сокровище в воздаяние за полученное там христианское воспитание. С того времени святая рука Крестителя Спасова Иоанна хранилась у жителей Антиохии в великом почитании, от нее совершались многие и большие чудеса.

В христианское время честные останки праведных и благочестивых мужей и жен, засвидетельствовавших самой своей

мученической кончиной истину о Богочеловечестве Иисуса Христа, изначально пользовались почитанием и любовью со стороны христиан. Раздробленные и рассеченные на части тела святых мучеников собирались вместе, воедино, торжественно погребались в достойных местах или бережно сохранялись членами Церкви. В церковных источниках первых веков христианства мы находим известия о том, что христиане с благоговением собирали кости святых мучеников Игнатия Богоносца и Поликарпа Смирнского как «драгоценное сокровище, более дорогое, чем все камни и золото». Язычники же в свою очередь старались уничтожить тела святых мучеников, чтобы они не достались христианам для почитания, почему и бросали святые мощи то в огонь, то в воду. Пруденций, писатель латинской церкви, свидетельствовал о том, что «верующие собирают пепел от сожженных святых тел мучеников и обмытые чистым вином их кости и все наперерыв стараются добыть их себе, хранить в своих домах, носить на груди святой прах как освященный дар и залог благополучия». В XV веке при завоевании Константинополя турки уничтожили много святых мощей, часть из которых побросали в море, а другую часть предали огню.

На гробах святых мучеников еще в первые века христиане стали совершать Божественную литургию, которая сопровождалась воспоминаниями о священных событиях из жизни Христа Спасителя, о Его крестной смерти, о подвигах и страданиях Его учеников и последователей. От этого древнего обычая служить литургию на гробницах святых мучеников ведет свое начало соблюдаемая до сих пор традиция полагать частицы святых мощей под престолы в христианских храмах, вкладывать эти частицы в антиминсы — платы, на которых совершаются литургии. К концу VII века обычай совершать Евхаристию только на мощах святых мучеников стал уже почти узаконенным. Так, Франкский собор постановил: престол может быть освящен только в церкви, в которой есть мощи святых, а Седьмой Вселенский собор, состоявшийся в 787 г., назвал мощи святых источниками исцелений и определил, что «на будущее время всякий епископ, освятивший церковь без мощей, должен быть извержен» (Правило 7). С тех пор в храмах были повсеместно введены антиминсы, в которые обязательно вкладывались частицы святых мощей; без них совершать Таинства Евхаристии невозможно. Таким образом, в каждом храме обязательно имеются мощи святых, и эти мощи, по вере Церкви, являются залогом присутствия святых при богослужении, их участия в наших молитвах и предстательства пред Богом.

Седьмой Вселенский собор вынес определение: «Господь наш Иисус Христос даровал нам мощи святых как спасительные источники, многообразно изливающие благоденствия на немощных. Итак, дерзнувшие отвергать мощи мучеников, о которых знали,

что они подлинные и истинные... да низложатся... да лишатся приобщения» (Деяния III и VII Соборов) как преступившие церковные предания. «Не души только святых достойны почитания, но и в мертвых телах их есть некая сила и могущество», — писал св. Кирилл Иерусалимский в своем 18-м огласительном поучении. Возражая иудеям, у которых тело умершего считалось нечистым и прикосновение к нему оскверняло живых, св. Василий Великий замечал: «Когда кто умирал в иудействе — мертвец считался нечистым, когда же умирают о Христе и за Христа — мощи святых Его честны. Прежде сказано было священникам и назореем, чтобы не прикасались к мертвым телам, да не осквернятся (см. Числ. 6), ныне же прикасающийся к костям мучеников — приобщается святых». Св. Василий Великий поучал верующих: «Кто касается костей мучеников, тот приемлет некоторое сообщение освящения по благодати, обитающей в теле мученика». Св. Иоанн Златоуст говорил: «Кости святых имеют власть... вышшую — мучающую и прогоняющую бесов и освобождающую тех, которые бывають связаны их горькими узами (Кости святых покоряют и подвергают истязаниям демонов, разрешают связанных их жестокими узами). Бесы не могут переносить той чудной силы, которая находится в святых телах... прах, кости, пепел уязвляют существа невидимые (их невидимое естество). Такова сила скончавшихся святых». Св. Амвросий Медиоланский при открытии мощей святых мучеников Гервасия, Протасия и Кельсия благовествовал: «Если скажешь мне: что почитаешь в тленном теле? Скажу тебе: почитаю в мученическом теле язвы, принятые за имя Христово; почитаю память добродетели, живущей вечно; почитаю останки, освященные исповеданием Владыки; почитаю в персти семена вечности; почитаю тело, которое учит меня любить Господа и не бояться смерти за Господа. Почему же не почитать того тела, которого трепещут демоны, уязвившие его в муках, а в гробе прославляющие? Итак, почитай тело, которое прославило Христа на земле, и будешь царствовать со Христом во славе».

Святые мощи иногда сохраняют настолько естественный вид, что отличаются даже мягкостью и гибкостью членов. В таком именно состоянии находятся на острове Корфу мощи свт. Спиридона Тримифунтского. Свыше полутора тысяч лет пролежали они в сыром и жарком климате, однако сохранили мягкость и гибкость членов, которые явственно обнаруживаются при переключении их в особый ковчег для ношения по городу. Ученые всех стран приходят подивиться силе Божией, чудесно сохранившей мощи святого угодника. Некоторые святые мощи хранятся растворенными в особой жидкости, или мире, например, мощи святителя Николая Мирликийского Чудотворца, находящиеся теперь в городе Барах, в Южной Италии. В церкви, под престолом в небольшом углублении, стоит массивная, покрытая тяжелой

крышкой мраморная гробница, имеющая небольшое отверстие, заглянув в которое, можно различить внутренность гробницы, наполовину наполненную светлой жидкостью, или святым миром. В это отверстие на шнурке опускают губку, впитывающую святое миро, и помазывают им богомольцев.

Хотя закон тления является всеобщим, всюду видимым законом природы, в мрачной и устрашающей взор пустыне всеобщего тления тварей встречаются тела некоторых людей, которые добродетельно и свято скончали течение своей жизни и, подобно светлым звездам, сияют нетлением через многие века. Опираясь на опыт и на Слово Божие, можно утверждать, что нетление святых мощей в христианской Церкви не является следствием каких-либо естественно-природных сил, но проистекает от непосредственного и чудесного действия Божия. Например, в 1881 году в Фивах, в Египте, были открыты многие древние мумии. Часть из них, вскрытая ради научных целей, сразу же рассыпалась. Мумия Тотмеса III покрылась плесенью, которую можно было удалить лишь с большим трудом. Тела же святых, открытые из-под спуда, несмотря на влияние атмосферы, прикосновения уст богомольцев, перенесение их с места на место, продолжают пребывать в нетлении и сохраняют благоговейный вид почившего.

Святые мощи остаются нетленными вследствие непосредственного действия Того, Кто повелевает всей природой и Чья премудрость бесконечно превосходит всякую мудрость человеческую, то есть Бога. Это действие является чудесным, следовательно, оно не может быть постижимым нами с внутренней своей стороны. «Бог идеже хочет побеждает естества чин, творит елика хочет», — поется в церковном песнопении. «Как сосуд, в котором долго хранится благовонная масть, заимствует из нее силу благоухания, так само тело христианина, в котором постоянно обитает благодатная сила Христова, проникается ею во всем составе своем и даже благоухает ею для других. И поскольку сила Христова нетленна, то, естественно, что она, вселяясь в людей, «иже Христовы суть» (Гал. 5. 24), и телам их сообщает нетление», — поучал в слове «О нетлении мощей» святитель Филарет, митрополит Московский.

Тление не коснулось святых мощей, и черви не смели приблизиться к ним, демоны страшатся и бегут от них, ангелы Божии почитают их, Сам Бог прославляет их чудотворением. Святые угодники Божии, ныне сияющие нетлением своих мощей, находясь во время своей земной жизни в тесных отношениях с миром, угождали Богу благочестием и любовью к ближним в тишине кроткого и молчаливого духа (см. 1 Петр. 3, 4) и были праведными, ходя во всех заповедях и оправданиях Божиих беспорочно (см. Лк. 1, 6). Святитель Иоанн Златоуст, беседуя о мученике Вавиле, говорил: «Не на то смотри, что лежит перед тобой нагое и лишенное душевной деятельности тело мученика, но на то, что в нем присут-

ствует иная, большая самой души сила — благодать Святого Духа, чудодействующая и удостоверяющая нас в истине воскресения. Ибо, если Бог сообщил мертвым и превратившимся в прах телам такую силу, какой не обладает никто из живых, то тем более даст Он им в день воскресения жизнь лучшую и блаженнейшую прежней».

Само наличие святых останков убеждает нас в истине христианского догмата о всеобщем воскресении мертвых. Подобно тому как глиняный сосуд или водонос (амфора), найденные через много столетий спустя археологами, может быть вновь использован по своему прямому назначению: например, в них можно влить или всыпать те же самые составы и вещества, которые в них находились и хранились прежде, точно так же и тела угодников Божиих, претерпевшие со временем некоторые незначительные изменения, могут быть вновь одушевлены той же самой душой, которая в них обитала. «Хранит Господь, все кости их, ни одна от них сокрушится». Иначе зачем Всемогущему Богу понадобилось соблюдать мощи святых праведных и благочестивых мужей и жен, пребывающие во всех частях христианского мира, само наличие которых является действительным напоминанием и свидетельством для нас, живущих на земле, об истине воскресения мертвых? Да и зачем возводились гигантские пирамиды, создавались прекрасные саркофаги, прилагались самими же людьми огромные усилия по бальзамированию с целью сохранить тела знаменитых царей и фараонов древнего мира, как не в надежде на их будущее воскресение, вера в которое, по-видимому, была воспринята египтянами от праведного Иосифа, проданного братьями в Египет и ставшего впоследствии административным соправителем Египта.

До сих пор Бог сохраняет от истления тела угодников Своих ради нас, христиан, живущих на земле и нуждающихся в видении нетления их мощей, а для самих праведников, не ищущих славы человеческой, в нетлении их тел заключено начало той бесконечной жизни не только по душе, но и по телу, которой они по благодати Божией удостоятся в вечности. Таким образом, в нетлении святых мощей Милосердный Бог предназначил то блаженство, которое Он уготовал в вечности любящим Его. Святые угодники Божии усвоили себе еще в земной жизни образ Иисуса Христа (см. Гал. 2, 20), познали и прияли верой силу Его воскресения (см. 1 Кор. 15, 3), умерли в Нем для настоящего растленного мира (см. Кол. 2, 20) и воскресают с Ним духом, начиная жить по Богу, в правде и преподобии истины, жизнью небесной, ангельской. Это чудесная перемена, переход от смерти к жизни, первоначально происходящий в душе, так как в ней заключаются органы к принятию всепроникающего и всеоживляющего Духа Божия, по необходимой и неразрывной связи души с телом сообщается и телу, и нередко придает телу еще на земле, при всеобщем

тлении земных существ, силу нетления. Как душа, изведенная из лежащего во зле мира (см. I Ин. 5, 12), более не ощущает в себе умерщвляющей силы греха и живет жизнью себе свойственной — познанием Бога и любовью к Нему, так и тело, прошедшее врата смерти, более не подлежит разрушению и как бы в самой смерти живет нетлением. Таким образом, нетление тел святых угодников представляет собой естественное, если можно так выразиться, явление в Царстве Благодати, есть следствие и выражение жизни души их в Боге, начало жизни полной и совершенной, которая откроется в обновленном теле по всеобщем воскресении. Нетление святых мощей служит для нас верным залогом того, что и все тела могут быть нетленными и, по учению веры, действительно восстанут в нетлении, когда придет для этого определенное в Совете Божиим время.

«До сих пор тела усопших святых являются в нетлении, с силой чудодейственной и живоносной для нас живущих, для удостоверения в воскресении Христовом и в нашем будущем воскресении, для укрепления немощных в подвигах против греха и смерти, для возбуждения невнимательных и нерадивых к подвигам благочестия», — писал митрополит Московский Филарет в слове «О нетлении мощей». Свт. Иоанн Златоуст говорил, что мощи святых сильнее поучений и увещаний побуждают людей к добродетельной жизни. Когда мы вспоминаем о том, какое достоинство имеют святые угодники у царя всех Бога, каким блеском, какой славой они сияют, то вспоминаем свои грехи, скорбим и сокрушаемся тем более, чем больше ощущаем нашу бедность в сравнении с их богатством, и узнаем, как далеко отстоим от них. Представление высоких совершенств святого, его веры и любви, его торжества над врагами нашего спасения, естественно устремляет душу к Богу, одушевляет ее, бодряет, укрепляет и побуждает жить и действовать свято и богоугодно. По слову свт. Иоанна Златоуста, «Бог для того и даровал нам останки святых, чтобы руководить нас к подобной ревности, дать нам надежное прибежище и защиту против зол, отовсюду нас окружающих... Бог разделил с нами святых: Сам взял души, а нам даровал тела, чтобы их святые кости мы имели постоянным побуждением к добродетели», ибо гробницы святых возбуждают к подражанию тем, которые на них взирают.

Итак, христиане, созерцая гробы и мощи святых и живо представляя их подвиги и добродетели, деятельно подражают угодникам Божиим, что и составляет ту высокую цель, ради которой Всеблагий Бог благоволил оставить нам мощи святых.

Нетление святых мощей является одним из очевидных и убедительных доказательств божественности и святости христианства. Нетление мощей уверяет нас в той истине, что путь, по которому шли древние святые, есть путь истинный и верный, ведущий прямо к небу. Наконец, Господь Бог не дает видеть пре-



подобным Своим истления (см. Пс. 15, 10) для того, чтобы мы, живущие, но в самой жизни подверженные ужасам смерти, телесной и духовной, всегда могли в них иметь самых близких заступников пред Его бесконечным правосудием и величием, чтобы тем скорее и с большей верой могли прибегать к ним и просить их ходатайства за нас пред Богом.

Какие же условия требует Святая Церковь для достоверного свидетельства и соборного повеления, чтобы признавать сохранившиеся нетленными тела усопших за святые мощи?

Первым и самым главным условием канонизации святых и санкционированного Церковью почитания их мощей является святость жизни и непорочная кончина усопших угодников Божиих. Поэтому-то честные останки святых мучеников и исповедников, за веру пострадавших, тотчас же и бесспорно признавались за святые мощи.

Вторым условием для канонизации святых и их мощей является совершение у гроба угодников Божиих и вообще по молитвам их различных чудотворений. По воле Господа, не все святые прославляются нетлением мощей. Основанием для почитания святых мощей служит не их нетление, а присущая им благодатная сила Божия. Точно так же основанием для канонизации святых служит не нетление их останков, а разительное проявление Духа и святости их жизни и в чудотворениях от их мощей. Церковь с самого древнего времени стала признавать святыми тех, о которых свидетельствовал Сам Бог, удостоивший их дара чудотворений либо еще при их жизни, либо по смерти. Та сила жизни и нетления, которая остается в телах святых по их смерти, бывает столь велика, что не вмещается в них одних, но приливается из существа их и сообщается другим существам, приближающимся к ним и способным к принятию ее. Вот отчего тела святых не только сами не истлевают, но и другим сообщают исцеления всякого рода.

Благодать святых мощей осеняла своей животворной силой и душу, и тело верующих, врачевала болезни телесные, прогоняла демонов, исцеляла язвы душевные, утешала, ограждала и защищала от внешних бедствий.

#### 4. МОЛИТВЫ ОБ УСОПШИХ

Святая Православная Церковь с первых дней своего бытия учила и учит, что наши умершие братья всегда живы у Господа: «Бог же не есть Бог мертвых, но живых; ибо у Него все живы» (Лк. 20, 38), и что христианская любовь, никогда не прекращающаяся (см. 1 Кор. 13, 8), побуждает и обязывает нас,

живущих, помнить о них и помогать им своими молитвами, жертвами во имя их, милостыней, и других призывать к молитвам за них: «Вся упокой, Господи, усопшия благочестно, или в пустынях, или во градах, или в мори, или на земли, или на всяком месте» (Суббота Мясопустная на «Господи воззвах», ст. 2).

Загробная жизнь, до всеобщего воскресения, не для всех одинакова. Души скончавшихся в вере и святости пребывают в состоянии света, покоя и предначатии вечного блаженства, а души грешников в ином положении — во мраке, беспокойстве, и предначатии вечного мучения. Такое состояние душ умерших определяется на частном суде, который так называется потому, что он бывает сразу после смерти; на нем лишь предрешается участь каждого, но не назначается полное и окончательное воздаяние. О том, что такой суд совершается, есть свидетельства слова Божия. Так, Апостол Павел говорит: «Человеку положено однажды умереть, а потом суд» (Евр. 9, 27), т. е. всякому должно умереть и после смерти предстать на суд. Здесь идет речь не о всеобщем Суде при Втором пришествии Христа Спасителя, когда души предстанут вместе с воскресшими телами (см. 2 Кор. 5, 10; 2 Тим. 4, 8). Сам Господь наш Иисус Христос в притче о богатом и Лазаре указал, что праведный Лазарь тотчас после смерти был отнесен ангелами на лоно Авраамово, немилосердный же богач оказался в аду (см. Лк. 16, 22—23). А раскаявшемуся разбойнику Господь сказал: «Истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю» (Лк. 23, 43), т. е. не во время Второго пришествия, а сегодня, сразу после кончины.

Свидетельства Божественного Откровения о частном суде служат надежным основанием для дальнейших рассуждений не только о возможности поминовения умерших, но и о необходимости его. Смерть есть предел времени подвига и начало времени воздаяния. Но так как на частном суде не определяется окончательная участь, то души грешников, особенно тех, которые покаяться перед кончиной, но не успели принести плодов, достойных покаяния, могут пребывать в надежде спасения. Однако реализовать эту надежду сами они не могут, ибо уже не в состоянии обнаружить тех дел любви, о которых Господь спросит в день всеобщего Суда и за исполнение которых скажет: «Приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира» (Мф. 25, 34). Зато им могут помочь облегчить их состояние и даже изменить его — достигнуть блаженного воскресения — молитвы Святой Церкви, ходатайства за них живых, сынов Единой Церкви.

В этом смысле и надо понимать слова Христа в упоминавшейся уже притче о богатом и Лазаре: между раем и адом, «между нами и вами утверждена великая пропасть,

так что хотящие перейти отсюда к вам не могут. Также и оттуда к нам не переходят» (Лк. 16, 26). Примечательно, что эти слова Христа тенденциозная критика принимает за аргумент для отрицания действенности молитв живых за умерших. Однако даже при буквальном понимании слов Спасителя (хотя здесь притча) понятно: речь идет только о том, что сами умершие бес-силны изменить свое состояние, но нет утверждения о бесполезности молитв за них. Если бы в притче богач попросил Авраама послать кого-либо в дом его отца с просьбой о том, чтобы живые пять братьев помолились о нем, и Авраам отказал бы в этой просьбе, то тогда можно было бы понять критику, но только понять, а не принять, ибо есть другие аргументы. Эти аргументы и будут сейчас представлены.

Учение о молитве за умерших и благодеяния за них было известно еще в Ветхом Завете. Так, пророк Варух молился: «Господи Вседержителю... Не вспоминай неправд отцов наших» (3, 4—5). А Иуда Маккавей, нашедши в одежде погибших воинов «посвященные идолам вещи», — что запрещалось законом брать и за что они пали — сотворил за них молитву и принес умиловительную жертву за их грех (см. 2 Мак. 12, 39—46). В своей книге пр. Иеремия упоминает существовавший в Ветхом Завете обычай преломлять хлеб «в утешение об умершем» (16, 7).

В Новом Завете Апостол Иаков заповедует: «Молитесь друг за друга» (5, 16). Хотя Апостол призывает к молитве прежде всего за живущих еще на земле сынов Церкви, но так как «Бог же не есть Бог мертвых, но живых; ибо у Него все живы» (Лк. 20, 38), то, очевидно, здесь имеются в виду и почившие о Господе. А то, что прощение грехов возможно не только при жизни, но и после телесной смерти, открывает Сам Спаситель: «Если кто скажет слово на Сына Человеческого, простится ему; если же кто скажет на Духа Святого, не простится ему ни в сем веке, ни в будущем» (Мф. 12, 32). Значит, не прощаются только «хула» на Духа Святого (см. Мф. 12, 31), богохуление, богоотступничество, агрессивное противление Истине. Другие же грехи, по молитвам живущих, Церкви, могут быть изглажены и в загробной жизни.

Вера в необходимость молитв за умерших была общей в древней — апостольского времени — Церкви. Это подтверждают тексты первых литургий, молитв, надписей на захоронениях христиан. Например, в Божественной Литургии Апостола Иакова, брата Божия и первого иерарха Иерусалимского († ок. 63 г.), читаем: «Еще помянути сподоби, Владыко, и иже от века Тебе благогодившие... и всякий дух праведный в вере скончавшийся... и всякую плоть, юже помянухом и юже не помянухом. Тамо их упокой, во стране живых, во Царствии Твоем, в наслаждении рая». Позднейших свидетельств (начиная с III в.) о молитвах умерших множество.

Исходя из Священного Писания, из древней апостольской традиции, Святая Православная Церковь и сегодня неопустительно вводит поминовение усопших и в общественное богослужение, и в домашнюю молитву. Во всех богослужбных — вечерних, утренних и дневных — в той или иной форме присутствует поминовение прежде почивших. Церковный Устав предписывает поименное поминовение (живых и умерших) и в конце праздничной литии, но сейчас, кажется, это нигде не практикуется.

Самым действенным поминовением считается литургийное. Св. Кирилл Иерусалимский учит: «Великая польза будет душам, о которых приносится моление, когда предлагается Святая и Страшная Жертва» (Тайноводственное слово 5, § 9). Во время этого поминовения предпочитается тайное моление — во время проскомидии и по освящении Святых Даров, когда поименно вынимаются из св. просфор частицы и потом опускаются в св. потир с дерзновенными словами: «Отмый, Господи, грехи поминавшихся зде Кровию Твоею Честною, молитвами святых Твоих» (Служебник).

Большой знаток Церковного устава епископ Афанасий Ковровский (Сахаров; † 15/28 окт. 1962 г.), рассуждая на эту тему, пишет: «Поминовение живых и усопших на проскомидии и на освящении Даров, хотя и негласное, по своему значению, силе и действительности не может быть сравниваемо ни с какими другими молитвенными поминовениями: заздравными молебнами, заупокойными панихидами или какими-либо другими благочестивыми подвигами в память живых и умерших. Оно не может быть сравниваемо даже с гласным поминовением на той же литургии на ектениях великой и сугубой, что по местам допускается, и на специальной заупокойной ектении». Утверждая ту же мысль, епископ Афанасий приводит свидетельство супруги профессора-востоковеда Б. А. Тураева († 1920 г.), монахини Иулиании († 1948 г.), сообщившей ему, что в наше время «некому дано было увидеть во сне недавно умершего близкого человека и услышать от него, между прочим, что поминовение весьма радует усопших, и особенно радует поминовение на проскомидии. Мы тогда бываем как именинники, и другие нас поздравляют».

Следует отметить, что епископ Афанасий не является сторонником поминовения вслух, особенно в большие праздники. Вот его слова: «Для проявления естественной, но в законных пределах, христианской любви к усопшим Святая Церковь всегда оставляет и за богослужением общественным, и в частной молитве достаточно свободы и места. Она сама не упускает ни одного случая, когда и где можно, не нарушая установленного ею строя богослужения и молитвы, вознести моление об усопших. Но кто во что бы то ни стало, вопреки Церковному уставу, требует, например, провозглашения вслух всех богомольцев имен усопших и не разрешаемых Церковью в данный день заупокойных молений,

задерживая, таким образом, около усопших внимание молящихся вопреки намерению Церкви, отвлекая их от главного предмета праздничных воспоминаний, тот показывает этим, что он, очевидно, любит своих усопших больше, чем Господа, забывает или не считает важным Его слова: «Кто любит отца и мать... сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня» (Мф. 10, 37). А это уже не будет христианская любовь... Это не будет даже вообще любовь. Это будет только искание «своего» (1 Кор. 13, 5). Это будет только угождение себе, эгоизм, желающий сделать по-своему, как ему нравится, как ему хочется, не считаясь даже с тем, будет ли это отраднo или только причиняет скорбь якобы любимым усопшим. Не опечалятся ли они от мысли о том, что их братья, оставшиеся на земле, любят их более, чем Господа, свои желания ставят выше послушания Церкви. Усопшие как разрешившиеся от уз плоти и телесной ограниченности лучше живых понимают смысл, значение и ценность данных Церковью правил и уставов. И если, как мы веруем, дела и поступки живых находят тот или иной отклик в сердцах усопших, то, несомненно, их радует проявление только подлинной христианской любви, только то, что чуждо эгоизма, что совершается как послушание Святой Церкви. Все же самочинное в поведении живых причиняет усопшим только печаль».

Неопустительно совершая молитву за умерших и заповедуя свои чадам всегда молиться о них, Церковь определила и особые дни поминовения каждого усопшего в отдельности и всех усопших православных христиан в соединении.

Для каждого усопшего христианина особенно важными днями считаются третий, девятый, сороковой после кончины, а также дни рождения, именин и кончины. Что касается последних трех дней, то выделение их понятно, так как еще при жизни дни рождения и именин освящаются молитвой, после кончины молитву подобает усиливать, а день кончины отмечать как день начала вечности. В третий же день совершается поминовение в воспоминание Воскресения Христа, чем выражается надежда на блаженное Воскресение; в девятый день выражается надежда на сопричтение к девятичинному лику святых; в сороковой — по сближению с Вознесением Господним по заповеди Апостольских Постановлений (см. кн. VIII, § 42).

О том, какое отношение имеют числа дней к душе умершего, любопытствовал некогда св. Макарий Александрийский. Он попросил изъяснить тайну сопровождавших его ангелов: «Государь мой, прошу вас изъяснить и сие: когда отцами предано совершать в Церкви приношение Богу за усопшего в третий, девятый и четырехдесятый день, то какая из того происходит польза душе представльшегося». Ангел отвечал: «Бог не попустил ничему быть в Церкви Своей неблагопотребному и бесполезному; но устроил в Церкви Своей небесные и земные таинства и

повелел совершить оные. Ибо когда в третий день бывает в Церкви приношение, то душа умершего получает от стрегущего ее Ангела облегчение в скорби, каковую чувствует от разлучения с телом; получает потому, что славословие и приношение в Церкви Божией за нее совершено, от чего в ней рождается благая надежда. Ибо в продолжение двух дней позволяется душе, вместе с находящимися при ней Ангелами, ходить по земле, где хочет. Посему душа, любящая тело, скитается иногда около дома, в котором разлучилась с телом, иногда около гроба, в котором положено тело; и таким образом проводит два дня, как птица, ища гнезда себе. А добродетельная душа ходит по тем местам, в которых имела обыкновение творить правду. В третий же день Тот, Кто воскрес из мертвых, повелевает, в подражание Его воскресению, вознестись всякой христианской душе на небеса для поклонения Богу всяческих... После поклонения Богу повелевается от Него показать душе различные и приятные обители святых и красоту рая. Все сие рассматривает душа шесть дней, удивляясь и прославляя Содетеля всего, Бога. Созерцая же все сие, она изменяется и забывает скорбь, которую имела, будучи в теле. Но если она виновна в грехах, то, при виде наслаждений святых, начинает скорбеть и корить себя, говоря: увы мне! сколько я осуетилась в том мире! Увлечшись удовлетворением похотей, я провела большую часть жизни в бесчестии, и не послужила Богу, как должно дабы можно было и мне удостоиться сей благодати и славы. Увы мне бедной!.. По рассмотрении же, в продолжение шести дней, всех радостей праведных, она паки возносится Ангелами на поклонение Богу... После вторичного поклонения Владыка всех повелевает отвести душу в ад и показать ей находящиеся там места мучений, разных отделения ада и разнообразных нечестивых мучения, в которых находясь души грешников непрестанно рыдают и скрежещут зубами. По сим различным местам мук душа носится тридцать дней, трепеща, чтобы и самой не быть осужденной на заключение в оных. В сороковой день опять она возносится на поклонение Богу; и тогда уже Судия определяет приличное ей по ее делам место заключения... Итак, благое Церковь имеет обыкновение.., хорошо делает.., правильно поступает.., совершая в третий день приношение и молитву.., в девятый... и в сороковой» (Слово св. Макария Александрийского о исходе душ праведных и грешных)<sup>1</sup>.

В отдельных местах как на Востоке, так и на Западе, вместо девятого и сорокового дней молитва об усопшем усугублялась в седьмой и тридцатый дни. Основанием этому был существовавший в Ветхом Завете обычай оплакивать умершего в течение семи (см. Быт. 50, 10; Сир. 22, 11) и тридцати (см. Числ. 20,

<sup>1</sup> См.: Прот. К. Никольский. Пособие к изучению Устава богослужения Православной Церкви. — СПб, 1888. — С. 722.

29; Втор. 34, 8) дней. В указанные дни в Древней Руси заказывались так называемые сорокоусты, то есть одновременное совершение сорока литургий в разных храмах.

Что касается поминовения всех скончавшихся в вере православной, то оно совершается в дни вселенских родительских суббот, в субботы второй, третьей и четвертой седмиц Великого поста, на Радоницу, в Димитриевскую субботу и 29 августа (по ст. стилю).

Весьма усугубляется поминовение усопших в две вселенские родительские субботы — Мясопустную и Троицкую. В Мясопустную субботу усугубляется моление потому, что в следующее за ней воскресенье вспоминается Страшный Суд, и сыны видимой — земной Церкви, готовясь сами предстать на этот Суд, просят милости у Господа и ко всем умершим. А в субботу перед Пятидесятницей, в день которой сошел Дух Святой на апостолов и даровал им благодатные силы ко благовестию Царствия Божия, возносится моление о том, чтобы умершие получили разрешение грехов, свободу и вошли в это Царство. В эти родительские дни живые сыны Церкви призываются умножить свою любовь к умершим знаемым и незнаемым всех времен и народов. Служба в эти дни вся заупокойная, исключительная по своему содержанию. Особенно трогательная четвертая стихира «на хвалитех» в Мясопустную субботу: «Христос воскрес!.. Дерзайте вси мертвии... Той воздвизает нас и дарует воскресение нам». Услышать это радостное восклицание задолго до Пасхи, в день поминовения ушедших в другой мир, — великая радость. В этом восклицании и обоснование молитвы живых за усопших, и благовестие поминаемым об умерщвлении смерти, разрушении крепости ада.

Сугубые заупокойные моления в субботы Великого поста установлены как бы в возмещение того, что в будничные дни этого поста нет литургийных поминовений. Подобным как бы восполнением опущения заупокойных молений от Великого Четверга до понедельника Антипасхи служит и поминовение во вторник после недели Апостола Фомы — Радоница (в связи с радостным праздником Христова Воскресения).

Дважды в год Русская Православная Церковь совершает поминовение воинов, на поле брани убиенных, за отечество и веру жизнь свою отдавших, — в субботу перед церковной памятью св. Димитрия Солунского (26 окт., ст. стиль) и в день церковной памяти Усекновения главы Пророка, Предтечи и Крестителя Господня Иоанна (29 авг.). Первое поминовение было установлено по воле св. благоверного князя Димитрия Донского для поминовения воинов, павших в 1380 г. на Куликовском поле. Соединено оно было с памятью св. Димитрия Солунского, потому что св. Димитрий считается покровителем славян, «отечестволюбцем», который помогал русским воинам победить Мамай. К тому же он был

небесным покровителем святого благоверного князя. Поминовение второе — 29 августа — было введено в 1769 г.

Молитва о всех преждепочивших в дни общего поминовения имеет большое духовное значение, огромный моральный смысл. Если бы христиане молились только за своих родных, близких, то в этом смысле по своему духовному состоянию они недалеко бы ушли от язычников и грешников, которые приветствуют своих братьев и любящих их любят (см. Мф. 5, 46—47; Лк. 6, 32). Но главное еще не в этом, а вот в чем. Молиться о родных и дорогих нам людях можно недолго, ибо во временном мире поколения быстро сменяются, а вместе с их сменой уходит в небытие и память. К тому же есть и такие умершие, за которых некому помолиться уже в первые дни их перехода в потусторонний мир. Вот за них и стоит Святая Церковь перед Богом, как любящая Мать, она из века в век молится за всех, которые на протяжении всей истории «подъяша смерть, в мори же и непроходных горах, стремнинах же и пропастях, и пагубах, и гладех, и запалениях, и ледах, и бранех, и студениях, и иныя всякия смерти претерпевше: равно же и убозии суще, и немощнии, и узаконенных псалмов и песней памяти не получиша» (Синаксарий в Мясопустн. суб.).

Сколько отрады вселяет в сердце живущих сознание того, что за каждого из них будет вечно возноситься молитва Церкви! Если даже все забудут его на земле — Церковь не забудет! Как же важно в таком случае жить в Церкви и умереть, будучи ее верным сыном!

Молитва о почивших приносит им радость, доставляет мир, ослабление, свободу — есть надежда, что даже и тем, которые суть «держимы во аде» (см. молитву пятую в день Пятидесятницы). Она вселяет успокоение и в молящихся, умиротворяет их, ибо соединяет с Небом, вселяет надежду на встречу с почившими и на блаженное воскресение.

Поминовение усопших — это не односторонняя связь. Отшедшие в мир иной (не только праведники) помнят о подвизающихся в Церкви земной и ходатайствуют за них. Еще в Ветхом Завете была вера в заступничество всех усопших. «Господи Вседержителю, Боже Израилев! — восклицал пророк Варух. — Услыши молитву умерших сынов Израилевых» (Вар. 3, 4). Очевидно, здесь имеется в виду множество умерших — не одних праведников.

Эту истину подтверждает и притча о богатом и Лазаре. Умерший богат-грешник ходатайствует перед праведником Авраамом о своих живых пяти братьях. Если его ходатайство и не принесло пользы, то только потому, что братья не способны были услышать голос Божий (см. Лк. 16, 19—31).

В Откровении Апостола Иоанна Богослова четко сказано, что умершие знают о происходящем на земле и не безразличны



к ее судьбе (см. Откр. 6, 9—11). А вот как свидетельствует о взаимосвязи живых и умерших оптинский старец схиигумен Антоний († 1865 г.) в одном из своих писем: «Имена всех родных ваших вписал я в келейный свой синодичек для вседневного поминовения на келейном псалтирном чтении и на канонах заупокойных... Мы будем поминать, как умеем, на земле, а отошедшие души будут поминать нас на небеси, и небесная молитва их об нас гораздо больше приносит нам душевной пользы, нежели наша об них. И не только праведники, коих души в руке Божией, молятся ко Господу о нашем спасении, но и души грешных тоже заботятся о нас, чтобы мы не попали туда же, где они, и по евангельской притче просят святого Авраама послать к нам в дом какого-нибудь Лазаря, чтобы он вразумил нас, что нам подобает творити, да избегнем мучений вечных»<sup>1</sup>.

В православной молитве об отошедших нет безысходной тоски и тем более отчаяния. Естественная для человека скорбь о разлуке ослабляется и даже полностью снимается верой в непрекращающуюся мистическую взаимосвязь. Эта мысль присутствует в содержании всех заупокойных молитв. Это выявляется в священных действиях — обильном воскурении фимиама и возжжении множества свечей перед иконами и в руках молящихся. Каждение — это признак торжественности момента. Чем больше праздник, тем больше и каждений при богослужении. В пасхальную утреню, например, каждение совершается почти непрерывно. Также и возжжение свечей. Со свечами молящиеся стоят при чтении св. Евангелия на Страстной седмице, на пасхальной службе, при совершении таинств Крещения, Брака, Елеосвящения, при прославлении и перенесении св. мощей вновь канонизируемых праведников.

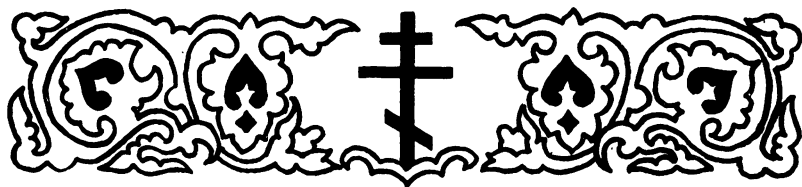
Черный цвет, используемый для облачений при заупокойных молениях, — символ тоски, безнадежности — не свойственен и не известен Древней Православной Церкви. «Черный цвет, — свидетельствует епископ Афанасий, — проник к нам с сентиментального Запада с его обмирщенным христианством. В допетровской Руси и в мирском обиходе редко употребляется черный цвет... Обычай носить траур — в смысле одеваться во все черное — западный мирской обычай. С начала XVIII века, когда стало усиливаться у нас влияние Запада, он стал проникать и в Церковь, перенося мирское понимание траура не только на заупокойное богослужение, но и на Великий пост, и на дни страданий и смерти Спасителя, хотя по церковному взгляду эти дни — Пасха, только Пасха Крестная».

Как же важно, как необходимо поминать почивших! И Святая Православная Церковь ежедневно поминает: «Еще помолимся

<sup>1</sup> Письма к разным лицам игумена Антония. — М., 1859. С. 408, 409.

о упокоении душ усопших рабов Божиих и о еже простится им всякому прегрешению, вольному же и невольному» (Служебник). Церковь молится и от лица умершего — «безгласна и бездыханна», обращается ко всем пока живущим на земле: «Прошу всех и молю, непрестанно о мне молитесь Христу Богу да не низведен буду по грехом моим на место мучения: но да вчинит мя, идеже свет животный» (Стихира на «Слава» из Последования погребения мирских человек).





## XI. НА СТЕЗЯХ ДУХОВНОГО СОЗИДАНИЯ

### 1. ХРАМ И БОГОСЛУЖЕНИЕ. ПРАЗДНИКИ И ПОСТЫ

**Ц**ентром христианской жизни является богослужение. Часто можно слышать, что для Православной Церкви характерен перевес культа, в частности обряда, над учением и моральной стороной христианства. Действительно, русский народ усваивал христианство наравне с Евангелием по Прологу (Житиям святых), просвещался не столько проповедями, сколько самим богослужением, не столько богословием, сколько лобызанием святынь. Те, кто склонен к рационализму, обычно упрекают православных в обрядоверии. Однако в подобных обвинениях можно усмотреть недооценку обряда, его непонимание.

Обряд — это внешняя символическая форма глубочайшего духовного содержания религии; это внешнее, телесное выражение религиозного чувства и благочестивой настроенности человека. Церковная обрядность касается внешней стороны христианской религии, но эта внешняя сторона так же необходима, как и внутренняя.

Ф. М. Достоевский, объясняя однажды значение обряда, привел следующую притчу: «Несут сосуд с драгоценной жидкостью, все падают ниц, все целуют и обожают сосуд, заключающий эту драгоценную, живящую всех влагу. И вот, вдруг, встают люди и начинают кричать: «Слепцы! Чего вы сосуд целуете? Дорога лишь живительная влага, в нем заключающаяся; дорого содержимое, а не содержащее; а вы целуете стекло, простое стекло; обожаете сосуд и стеклу приписываете всю святость, так что забываете про драгоценное его содержимое. Идолопоклонники! Бросьте сосуд, разбейте его, обожайте лишь живящую влагу, а не стекло!» И вот разби-

ваются сосуд, и живящая влага, драгоценное содержимое, разливается по земле и исчезает в земле. Сосуд разбили и влагу потеряли. Бедный, несчастный, темный народ!»

В самом деле, если мы переживаем чувство любви, то выражаем его внешним образом, неким обрядом любви, например, любящая мать целует и ласкает своего ребенка. То же и с религиозным чувством. Если мы веруем в Бога лишь отвлеченно, то обряд нам совершенно не нужен. Но если Бог наш — Бог живой, личный, то мы ощущаем потребность в обряде. Мы испытываем потребность внешне выразить нашу любовь, желание прикоснуться к Божеству.

Православный народ всегда сознавал, что во всех церковных службах, обрядах, молитвословиях дышит дух святыни, дух мира, дух жизни и спасения. Интуитивно православный народ так и понимает церковные обряды, как говорил о них св. Василий Великий: «Обряды — это догматы от предания». Поэтому необходимо помнить о вероучительной стороне обрядов. По выражению архиепископа Харьковского Амвросия, Церковь, как мать дитя, ведет нас за руку в своих богослужениях к нашему Искупителю. Таким образом, православный храм и богослужение в нем есть своего рода школа, одинаково доступная как образованным, так и необразованным прихожанам. «Каждый приходящий в храм, — пишет прот. В. Нечаев (впоследствии еп. Виссарион), — пусть внимательно вслушивается во все, что здесь поется и читается, — он и без школьной подготовки узнает все, что нужно ему знать для спасения души. Храм с его богослужением есть такая школа. И тем легче можно успеть в усвоении учения, предлагаемого богослужением, что это учение для каждого из нас до конца жизни непрерывно повторяется... В высшей степени важно и то, что богослужение служит практическим способом обучения истинам веры и нравственности. В нем эти истины не отвлеченно предлагаются, в входят большею частью в состав молитв. Таким образом, если молящийся славословит Отца и Сына и Святого Духа, он через это усваивает догмат о Св. Троице. Если молящийся благоговейно поклоняется Кресту Христову и славит святое Христово Воскресение — он через это научается вере в догмат искупления. Догмат почитания святых он усваивает через то, что действительно молится святым и прославляет их. Значение догмата веры о поминовении усопших приобретается через действительное поминовение их, и т. д.»

Следует отметить, кстати, что опытный путь не только возможный путь познания вероучительных истин, но и единственно возможный. «Живой религиозный опыт есть единственный законный способ познания догматов», — писал в начале XX века выдающийся русский богослов свящ. П. Флоренский.

Русский человек тянется душой к храму Божию с его стройным, истовым, особенно праздничным богослужением. С благоговением

относится православный христианин и к самому храму, дому Божию. Изучая древние храмы, можно почувствовать, что уже в самой их архитектуре закладывалась определенная идея. Храм понимался как начало, которое должно господствовать в мире. И храм олицетворяет собой иную действительность, то небесное будущее, которого человечество еще не достигло, но стремится к нему.

Древнерусский белокаменный храм имеет строгий внешний облик и завершается золоченым куполом в форме луковицы. Если византийский купол над храмом напоминает свод небесный, покрывающий землю, готический шпиль выражает неудержимое стремление ввысь, то русская «луковица» символизирует идею молитвенного горения, пламенения к небесам и через это храм становится причастным небесной жизни. Русский храм завершается кверху огненным языком, увенчанным крестом и кресту заостряющимся. Эту форму не объяснить утилитарно. Несомненно, она имеет религиозно-эстетическое значение.

Внутренность русского храма, как и внутренность византийского храма, олицетворяет Вселенную. Наверху, в куполе, Христос Вседержитель благословляет мир из темно-синего неба. Под главою в четырех углах изображаются четыре евангелиста. На стенах — события Священной истории, а на западной стене часто изображался Всеобщий Суд над миром, престолу Судии предстоят небесные силы и сонмы святых. В таких храмах с исключительной силой выражается ощущение от встречи Божеского и человеческого, через которую мир собирается воедино и превращается в дом Божий.

Благоговейное почитание храма объясняется прежде всего тем, что в нем совершаются Таинства, и в первую очередь — величайшее из всех Таинств — Таинство, через которое весь мир собирается во Христе.

Храм является жизненным центром православного человека, потому что это место совместной молитвы. Вот что говорит один из самых авторитетных отцов Церкви св. Иоанн Златоуст (IV в.): «Молиться, говорят, мы можем дома. Сам себя обманываешь ты, человек! Дома, конечно, можно. Но нельзя так молиться, как в храме, где такое множество сердец возносится к Богу, сливаясь в единодушный вопль. Не так скоро ты будешь услышан, молясь Владыке сам по себе, как молясь с твоими братьями, ибо здесь, в храме, есть нечто больше, чем в твоей комнате: согласие, единодушие, союз любви».

Не только чувство долга, благоговения перед Таинствами или потребность в совместной молитве влечет православного человека в храм, но и сама красота храма и совершаемого в нем богослужения. Красота, которая является плодом любви к Церкви народа Божия и одновременно сама возбуждает эту любовь.

Все, кто пишет о богослужении Православной Церкви, вспоминают летописный рассказ о том, как послы князя Владимира были восхищены красотой византийского богослужения, и это определило решение князя принять Православие. «Нет на земле такой красоты, — рассказывали они, — не знаем, были мы на небе или на земле». От самого начала христианства на Руси любовь к красоте церковной проходит через всю историю церковно-религиозного сознания русского народа.

Действительно, православное богослужение — это синтез искусств. Красота как Слава Божия наполняет храм. Церковная архитектура и фресковая роспись, иконопись и древнерусское шитье, церковное пение и поэзия церковных песнопений, искусство облачений и пластика движений церковнослужителей, искусство освещения (лампады и свечи) и искусство благоговий (фимиама каждения) — все они слиты в единое служение Богу в Красоте.

Это Искусство не только утешающее, но и действенное, не только символическое, но и преображающее. Это стремление к преображению с особою силой осознавалось в русской душе, которая дала ему пророчественное выражение в вещем слове Ф. М. Достоевского: «Красота спасет мир». Красота есть явление Красоты духовной, которая считается одним из критериев православной церковности. «Что такое Церковность? — пытался определить ее свящ. П. Флоренский. — Это — новая жизнь, жизнь в Духе. Каков же критерий правильности этой жизни? Красота. Да, есть особая красота духовная, и она, неуловимая для логических формул, есть в то же время единственный верный путь к определению, что православно и что нет... Вкус православный, православное обличье чувствуются, но оно не подлежит арифметическому учету; православие показуется, но не доказывается. Вот почему для всякого желающего понять православие есть только один способ — прямой опыт православный».

Понять содержание и состав православного богослужения непросто для непосвященного человека. Довольно сложное переплетение тем и молитвенных воспоминаний из различных богослужебных книг регулируется древним уставом, изложенным в книге Типикон. Устав этот сложился под влиянием древних монашеских традиций Иерусалима и Константинополя. Наиболее древняя его часть — это суточный круг, отраженный в двух книгах — Часослове (содержит неизменяемые молитвословия всех суточных богослужений для чтеца и певца) и Служебнике (для священнослужителя).

Согласно Часослову, ежесуточно совершаются следующие службы: вечерня, повечерие, полунощница, утреня, часы (I, III, VI и IX), Литургия, Православная Церковь, следуя ветхозаветной традиции, начинает богослужебный день с вечера.

Таким образом, молитвами освящается всякое время суток — вечер: IX час (16, 17, 18 часов по современному счислению), вечерня и повечерие; утро: полунощница, утреня и I час; день: III час, VI час и Литургия.

Каждая из этих служб содержит в себе определенные воспоминания событий Священной истории. Так, в I час воспоминается ведение Спасителя от Каиафы к Пилату, его оклеветание и осуждение, в III часа — сошествие Святого Духа на апостолов, в VI — распятие Спасителя, а в IX — страдания и смерть Спасителя на Кресте.

Вполне понятно, что точное соблюдение древнего монашеского устава непосильно для сегодняшних прихожан. Поэтому выработалась практика некоторого его сокращения. Обычно на приходах совершают вечерню, утреню, часы и Литургию. Вечерня служит накануне, а если праздник торжественный, то совершается всенощное бдение, то есть накануне вместе с вечерней совершается утреня и I час. Правда, в наши дни эта служба длится не всю ночь, а около трех часов. Если же ее совершать строго по уставу, то богослужение продлится около семи часов.

Относительно православных богослужений следует отметить, что в православном храме не принято сидеть, хотя богослужение бывает продолжительным. Выстаивание длинных служб является одним из аскетических подвигов, позволяющих подчинять плоть духу, бороться с ленью. «Начало омрачения ума прежде всего усматривается в лености к службе Божией и к молитве, — наставляет великий подвижник преп. Исаак Сирин, — когда же душа за леность к молитве лишается помощи Божией, то скорее всего впадает в руки противников».

В утреннее время совершаются часы III и VI и Литургия. Она является главным богослужением суточного круга. На этой службе совершается Таинство Евхаристии. Православные Литургии совершаются по древнему чину св. Василия Великого и св. Иоанна Златоустого. Кроме того, в дни Великого поста, когда Литургию положено совершать лишь в субботу и воскресенье, в среды и пятницы совершается особый чин Литургии — Преждеосвященных Даров. Она носит имя св. Григория, папы Римского. За этой Литургией не происходит освящения Даров (они освящаются заранее).

В самом начале обычной Литургии на проскомидии приготовляются дары — хлеб и вино. Из одной просфоры вырезается Агнец — тот хлеб, который будет освящен, из других четырех просфор вынимаются частицы: в честь и память Пресвятой Богородицы, Предтечи и Крестителя Иоанна, ветхозаветных пророков, Апостолов Петра и Павла и других святых. Здесь же молитвенно поминаются живые и умершие, что тоже сопровождается изъятием особых частиц во имя их.

Причащение совершается под двумя видами — Телом и Кровью Христовыми — как для священников, так и для мирян. Приступать к Таинству может только тот, кто предварительно (накануне или перед самой Литургией) исповедовался и соблюдал евхаристический пост — с вечера ничего не ел и не пил.

Следующий богослужебный круг связан с тем, что в различные дни седмицы в богослужения включаются различные молитвенные воспоминания. Этот круг называется седмичным. Начало ему положено еще в апостольские времена, когда в первый день недели прославлялось Воскресение Христово<sup>1</sup>. Позже особые воспоминания стали отражать и богослужения других дней седмицы. В понедельник Церковь молится Бесплотным Сидам, во вторник — ветхозаветным пророкам и особо Предтече и Крестителю Господню Иоанну. Со средой и пятницей Православная Церковь связывает воспоминания о предании Иисуса Христа на страдания и смерть, самих страданий и смерти и особо поклоняется в эти дни Честному и Животворящему Кресту. В четверг прославляются апостолы, а также более всех святых почитаемый на Руси святитель и чудотворец Николай. Суббота посвящена воспоминанию и прославлению святых и всех в вере скончавшихся. Конечно же, во все дни седмицы прославляется Пресвятая Богородица, но в воскресенье, среду и пятницу преимущественно.

Все эти молитвенные воспоминания собраны вместе в книге Октоих (в переводе с греческого «восьмигласник»). Расположены они по дням седмицы и распределены на 8 разделов-гласов. Дело в том, что в Православной Церкви принята система пения, при которой основные, обиходные песнопения поются на один из восьми гласов. Система эта была общеупотребительна в Восточной Церкви уже в X веке. Различия между гласами русского восьмигласия определяются входящими в них попевками, то есть краткими мелодическими оборотами небольшого диапазона. Каждый глас поется в течение всей седмицы, а в воскресенье сменяется следующим.

Еще один богослужебный круг — круг годичный. Ежедневно в течение всего года Православная Церковь молитвенно поминает святых и празднует различные события Священной истории нашего спасения. Празднования эти совершаются ежегодно в одни и те же даты и потому называются неподвижными.

Однако есть еще круг подвижных праздников, связанных с самым торжественным праздником, Праздником Пасхи, Воскресения Христова.

---

<sup>1</sup> Следует отметить, что название дня недели «воскресенье» в русском языке отражает воспоминание события Воскресения Христова. Пожалуй, ни в одном западном языке такого явления нет, разве что в некоторых языках этот день называется «День Господень».



Вселенский Никейский собор постановил праздновать Пасху после пасхи еврейской, в первый воскресный день за полнолунием, которое будет в самый день весеннего равноденствия или непосредственно после него. Поэтому Пасха празднуется в один из 35 дней в промежутке от 22 марта до 25 апреля. Русская Православная Церковь руководствуется юлианским календарем, а западные христиане — григорианским, то есть исправленным в 1582 г. папой Григорием VIII (Гражданский календарь в СССР, однако, григорианский, как и во всей Европе). Главное их отличие в том, что григорианский опережает юлианский календарь в этом столетии на 13 дней. Поэтому все общие с западными христианами праздники православные в России празднуют на 13 дней позже.

Воскресение Христово, знаменующее победу над смертью, самый почитаемый праздник в Православной Церкви — «Правдников праздник». Действительно, радость о воскресении — основная черта православного мирозерцания. «Небеса убо достойно да веселятся, земля же да радуется, да празднует же мир, видимый же весь и невидимый: Христос бо воста, веселие вечное... Ныне вся исполнишася света, небо же и земля и преисподняя: да празднует убо вся тварь восстание Христово, в нем же утверждаемся... Смерти празднуем умерщвление, а до разрушения, иного жития вечнаго начало» — так поет Православная Церковь в пасхальном каноне.

С праздником Пасхи связаны такие подвижные праздники, как Вход Господень в Иерусалим (за неделю до Пасхи), Вознесение Господне (40-й день) и День Святой Троицы (Пятидесятница). Эти три праздника и еще девять неподвижных составляют главные 12 праздников Православной Церкви. Вот эти неподвижные праздники по порядку церковного года (он начинается 1 сентября):

Рождество Богородицы (8 сентября, здесь и далее указаны даты по юлианскому календарю), Воздвижение Честного и Животворящего Креста Господня (14 сентября), Введение во храм Пресвятой Богородицы и Приснодевы Марии (21 ноября), Рождество Христово (25 декабря), Богоявление, Крещение Господне (6 января), Сретение Господа Иисуса Христа (2 февраля), Благовещение Пресвятой Богородицы (25 марта), Преображение Господне (6 августа), Успение Пресвятой Богородицы (15 августа).

Все эти праздники имеют дни предпразднества и дни попразднества. Молитвословия служб неподвижных праздников собраны в книгу *Минея*, состоящую из 12-ти томов (по числу месяцев).

К подвижному кругу относится весь период от Пасхи до Пятидесятницы (его молитвословия собраны в книгу *Триодь Цветная*) и период в десять недель перед Пасхой (книга *Триодь Постная*). Период Постной Триоди включает три подго-

товительные недели перед Великим постом и Великий Пост, который, в свою очередь, состоит из Св. Четырдесятницы и Страстной седмицы.

Совершать православное богослужение довольно сложно (в отношении Устава): одно и то же богослужение содержит молитвословия и песнопения различных кругов, которые находятся в различных книгах. Так, во-первых, оно входит в суточный круг и потому необходим Часослов (для священника, конечно, и Служебник), во-вторых, на соответствующее число данного месяца выпадает чествование памяти какого-либо святого или праздник (годовой круг) — необходима месячная Минея, в-третьих, день седмицы, в который богослужение совершается, обязывает учесть и воспоминания, связанные с этим днем (седмичный круг), — используется книга Октоих. Необходимо еще знать, какой очередной глас поется в эту неделю, только тогда можно в Октоихе найти соответствующие песнопения. К этому еще надо добавить возможные попадания рассматриваемого богослужения в один из периодов подвижного круга, в таком случае придется воспользоваться одной из Триодей. Однако не напрасны сложные приготовления к такому богослужению. Какое богатство мыслей и чувств заключают в себе тексты богослужения!

Сколько многочисленны темы молитв и песнопений — ничто из Священной истории нашего спасения и истории Церкви не остается вне церковного сознания. Сюда надо еще добавить чтение Священного Писания, которое ведется по двум расписаниям: рядовое (на каждый день) и праздничное (чтение на определенные праздники).

Существует традиция символически трактовать определенные моменты богослужения. Так, псалом 103 на вечерне изображает творение мира и человека и Промысл Божий о твари. Каждение означает благодать Святого Духа. Закрытие Царских врат — это закрытие дверей Рая для согрешивших людей и т. д.

Как в общественном богослужении, так и в личной молитве, православный совершает определенные священнодействия, которые тоже имеют символический смысл, в частности, малый и земной (великий) поклоны, крестное знамение. При крестном знаменнии три первые пальца соединяются вместе и означают Святую Троицу; два последние пригибаются к ладони и означают то, что Сын Божий принял на Себя естество человеческое и, таким образом, в Нем были неслитно и нераздельно соединены два естества — Божеское и человеческое.

Современное православное богослужение не имеет простоты первохристианства. Однако под покровом исторических форм оно таит в себе живую воду — внутреннюю непосредственность ведения веры, знания Христа и свет Его воскресения. Наибольшей своей высоты и силы православное богослужение дости-

гает в богослужениях Страстной седмицы. Священные воспоминания ее первых дней завершаются воспоминанием помазания ног Господа грешницей (Великая Среда). В Четверг воспоминается установление Евхаристии на Тайной Вечере. Затем богослужение Великой Пятницы воспроизводит страдания, смерть и погребение Господа. Священники читают «Последование страстей» — 12 евангельских чтений об этих страданиях, это сопровождается соответствующими песнопениями. Молящиеся как бы присутствуют у Креста. По благочестивому древнему обычаю во время евангельского чтения они держат в руках зажженные свечи, а после службы приносят их в свои жилища. Вечернее (точнее, дневное) богослужение Великой Пятницы сопровождается внесением на середину храма изображения тела умершего Христа (плащаницы), которое полагается на возвышении, подобно гробу; ему поклоняются с трепетным чувством и со слезами, лобызая его.

Следующее богослужение — утренняя Великой Субботы — является вершиной литургического творчества православия. На ней совершается чин погребения Христа Спасителя. Он состоит из особых «похвал», чередующихся антифонно со стихами 118-го псалма: образ ветхозаветной праведности, изображенный в нем, соединяется с новозаветным образом сходящего в землю и даже до ада, но и на небе пребывающего Христа. Плащаница (изображение Спасителя) выносится из храма и обносится вокруг него, как при погребении. Утром в Субботу совершается удивительная по красоте литургия, на которой после чтения 15-ти ветхозаветных паремий священнослужители переоблачаются из темных в светлые ризы, раздается весть воскресения, сначала в священных гимнах, а затем в чтении Евангелия о Воскресении.

В пасхальную ночь, перед полуночью, в храм собираются верующие, чтобы проститься с плащаницей, которая перед пасхальной заутреней уносится со середины храма в алтарь. В полночь по удару колокола отверзаются царские врата, и священнослужители со свечами движутся среди моря огней — свечей в руках у верующих и перед всеми иконами. Крестный ход выходит из храма под звон колоколов, обходит храм и останавливается перед запертыми дверями храма, он уподоблен запечатанному гробу, от которого св. Ангел отвалит камень. И вот храм отверзается, и священнослужители входят в него со пением: «Христос воскрес из мертвых». Начинается пасхальная заутреня, ликующая, исполненная Божественного веселия. В конце ее священнослужители, а затем и все молящиеся в храме целуют друг друга троекратно и приветствуют словами: «Христос Воскресе», в ответ: «Воистину Воскрес!» По окончании заутрени освящаются пасхальные яства — красные яйца, особым образом приготовленный творог (в форме пирамиды) — пасха,

сдобный хлеб с пряностями и изюмом (в форме цилиндра) — кулич.

Православному человеку трудно представить пасхальное богослужение без крестного хода, без христосования, без тех обрядов, которые с детства соединены в его сознании с верой в Воскресение Христово.

То же можно сказать и об освящении ветвей вербы в Вербное воскресенье, выносе Креста в Крестопоклонную Неделю или Воздвижение его, освящении фруктов в Преображение Господне, освящении воды в навечерие Крещения Господня и в самый день праздника. Все эти священнодействия — не просто обряды. Они — неотъемлемые элементы культа, проводники Божественной благодати.

Кроме богослужения общественного и личной молитвы, существуют частные богослужения. Сюда прежде всего относятся Таинства (Крещение и Миропомазание, Венчание, Елеосвящение), а также молитвы, вызванные частыми нуждами. Это различные молебны, например, о болящем, о путешествующих, благодарственные и др. Среди них богослужения об усопших, погребение, заупокойные службы-панихиды. Есть особые дни, когда Церковь творит общее поминовение, и есть сроки (третий, девятый, сороковой, годовой день), когда поминаются отдельные усопшие. Чин заупокойных служб отличается умильностью, трогательностью и красотой.

Кроме Великого поста, имеющего подвижные границы, Православная Церковь соблюдает еще три многодневные поста: Рождественский (с 15 ноября до 24 декабря), Успенский (с 1 по 14 августа) и Петровский, который начинается через неделю после Пятидесятницы и заканчивается накануне праздника Апостолов Петра и Павла — 29 июня (поскольку одна граница у него подвижная, длительность его изменяется год от года). Кроме того, пост положено соблюдать в среды и пятницы (за исключением некоторых седмиц), в некоторые дни следует соблюдать строгий пост — в кануны Рождества и Крещения, в день Усекновения главы Иоанна Предтечи и в праздник Воздвижения Креста. Устав о посте строгий, и лишь в некоторые праздники, если они совпадают с постным днем, допускаются послабления. Так, в кануны (сочельники) праздников Рождества Христова и Крещения Господня, если они совпадут с субботой и воскресеньем, разрешается пища с растительным маслом, а в среды и пятницы в период от Пасхи до Троицы ради праздничных дней разрешается рыба. То есть в пост запрещается не только всякая мясная, рыбная, молочная пища, но даже и растительное масло (в строгий пост).

Надо сказать, что русский народ относится к постам с большим усердием. Конечно, многие допускают некоторые послабления, например, употребляют в пищу растительное масло

или рыбу в те дни, когда они не положены по Уставу. Однако необходимо учесть, что Устав этот создавался не у нас в России, с нашим северным климатом, а на юге, где исполнять его значительно легче. При всей строгости в отношении к посту в народе всегда осуждалось фарисейское его соблюдение. Так, если в гостях православный отказывается от предлагаемого ему скромного угощения, то это воспринимается как излишняя строгость. Для большого человека пост также никогда не считался обязательным во всей его строгости. В пост стараются воздерживаться от развлечений, усиливают молитвы, чаще ходят в церковь, посещают больных, больше совершают дел любви и милосердия.

Телесный пост неотделим в сознании православного человека от поста душевного, который есть вытеснение из души благодати нечистых мыслей, чувств, влечений и одновременное возгорание чистой любовью к Богу и людям. Вот что поет Православная Церковь в одной из стихир в первые дни поста: «Постимся постом приятным, благоугодным Господеви: истинный пост есть злых отчуждение, воздержание языка, ярости отложение, похотей отлучение, оглаголения, лжи, клятвопреступления — сих оскудение, пост истинный есть благоприятный». В посту удлиняются богослужения, предписываются многократные земные поклоны, изменяется вся атмосфера в храме — священнослужители облачаются в темные богослужебные одежды, иконы украшаются черными пеленами, напевы становятся печально-проникновенными и покаянными. Ежедневно за каждым богослужением священник читает молитву св. Ефрема Сирина, и народ молится вместе с ним. Совершается она с четырьмя земными и двенадцатью поясными поклонами: «Господи и Владыко живота моего, дух праздности, уныния, любоначалия и празднословия не даждь ми. Дух же целомудрия, смиренномудрия, терпения и любви, даруй ми, рабу Твоему. Ей, Господи Царю, даруй им зрети моя прегрешения, и не осуждати брата моего, яко благословен еси во веки веков, аминь».

Пост — наилучшее время для говения, то есть для своего рода духовных упражнений. Гование — это благочестивый обычай Православной Церкви, состоящий в том, что готовящийся к принятию Святых Таин посвящает этой подготовке неделю (или несколько дней). Помимо соблюдения поста, который, конечно, включает и пост душевный, он регулярно посещает богослужение, поклоняется святыням, вычитывает положенные молитвы, читает Священное Писание и духовные книги. Говеющий старается поставить себя пред лице Божие, самоиспытует себя. Этому способствует уединение, конечно, насколько это возможно. Перед причащением Святых Таин (накануне или в самый день) говеющий приходит к исповеди, к Таинству Покаяния.

Обычно говеют Великим постом, но приступают к Евхаристии

чаще (с несколько менее строгой подготовкой). В прошлом веке сложилась норма — благочестивым мирянам причащаться четыре раза в году (по многодневным постам) да еще в день Ангела — небесного покровителя. Но, естественно, не возбраняется усердие говеть чаще и даже непрестанно.

В последние десятилетия можно заметить пробуждение стремления причащаться чаще. Основания этого стремления очевидны. Евхаристия — средоточие жизни всей Церкви Христовой. В ней совмещаются и великая таинственная Голгофская жертва бесконечной любви Божией, и объединение Церкви небесной и земной в благоговейном благодарственном преклонении пред величием этой Тайны, и соборная молитва о живых и умерших членах Церкви. Приобщение каждого христианина к вечной Божественной жизни делает Евхаристию средоточием личной духовной христианской жизни. Причащение Святых Таин Христовых является самым существенным, самым основным моментом духовной жизни, без которого духовная христианская жизнь становится невозможной.

Дозволенность и желательность частного причащения для мирян канонична (правило св. Василия Великого) и соответствует практике Древней Церкви. Соединение со Христом во святом Таинстве Евхаристии есть для христианина источник жизни и сил — радостей радость.

Православная Литургия дает возможность мирянам участвовать в Евхаристической трапезе и помимо прямого причащения: во-первых, чрез участие в церковных молитвах, сопровождающих совершение Таинства Евхаристии, во-вторых, через вкушение антидора и просфоры. Просфора, из которой изымается частица для погружения в св. чашу, есть вещественный знак духовного сопричащения, а вместе и антидор от хлеба, который явился веществом Евхаристии. Вместе с тем это память Церкви об агапах, которые в древности тесно соединялись с Евхаристией. Просфоры, из которых за литургией вынуты частицы в память об умерших и за здравие живых, православные уносят домой и там с благоговением натошак вкушают.

Быт православного церковного человека отличается от быта человека нецерковного. Недаром сложилась на Руси поговорка «Без Бога — до порога». В церковной семье молитва всегда предшествует принятию пищи, сну, всякой работе и заканчивает благодарением всякое дело. Как и в древнерусском доме, сегодня в красном углу в жилищах православных висят иконы. Как и раньше, православная семья следует представлению Домостроя: «Како дом свой украсити святыми образы, и дом чист имети. В дому своем всякому христианину во всякой храмине святыя и честныя образа, написаны на иконах, ставити на стенах, устроив благолепно место со всяким украшением и со светильники, в них же свечи пред святыми

образы возжигаются на всяком славословии Божиим, и по отпении погашают, завесою закрываются, всякие ради чистоты, и от пыли, благочиния ради и брежения, ...храм тот чисто держати, к святым образом касатися достойным, в чистой совести, и на славословии Божии, всегда почитати их, со слезами, с рыданием, и сокрушенным сердцем исповедатися, об отпущении грехов».

Основная черта русской религиозности — стремление к святыне в конкретном, осязаемом образе; православные любят прикасаться к ней, лобызать ее, носить у себя на груди, освящать ею дома. Иконоборцы пытались лишить этой святыни православных, но были побеждены, и победа над ними была столь радостна, что закрепилась даже в богослужении Православной Церкви как «Чин торжества Православия», совершаемый в первое воскресенье Великого поста.

По свидетельству современного протестантского богослова, русское жизнепонимание и религиозность отличаются замечательной ценностью: в основе их лежит приверженность к абсолютным ценностям и преобразению мира, а русские иконы свидетельствуют о преодолении земного бытия.

Действительно, православие устремлено к Царству Божию, то есть к сверхземному абсолютному добру. Этот характер Православия ярко выражен во всем богослужении и в годовом цикле, в котором величайшим праздником является Пасха, Воскресение Христово, знаменующее победу над смертью и вечную жизнь в Царстве Божиим.

## 2. БОЖЕСТВЕННАЯ ЛИТУРГИЯ\*

С самого своего появления в мире христианство есть благовестие Радости, единственной возможной радости в мире сем. Без этой радости христианства нет. Только ею Церковь победила мир, и потому, когда христиане теряют ее, Церковь теряет и мир, в который она послана. Из этой великой радости все в христианстве черпает свой смысл и силу. «Я возвещаю вам великую радость, которая будет всем людям» (Лк. 2, 10), — этими словами открывается Евангелие, а завершается так: «они (апостолы) поклонились Ему (Христу) и возвратились в Иерусалим с радостью великою» (Лк. 24, 52). Радость эта, однако, не поддается ни анализу, ни определениям. В радость входят: «Войди в радость господина своего», — говорит Христос (Мф. 25, 21). И у нас нет иного средства войти в эту радость кроме того священнодействия, которое с самого начала Церкви было для нее как источником, так и исполнением радости,

---

\* Из трудов прот. А. Шмемана «Евхаристия. Таинство Царства». — Париж, 1984; «За жизнь мира». — Нью-Йорк, 1983 (Ред. прот. В. Стойкова).

поистине самим таинством радости. Священнодействие — это Евхаристия, Божественная Литургия.

Греческое слово «литургия» означает, прежде всего, общее действие, посредством которого группа людей исполняет свое назначение, становится орудием Божиим для исполнения Его воли. И в этой перспективе сама Церковь есть литургия, ибо она призвана действовать в мире по образу Христа, свидетельствовать о нем и об Его Царстве, быть носительницей и раздавательницей великой радости, в возвещении о даровании которой и состоит ее дело в мире сем. Это основоположное «общее дело» Церкви является источником всех остальных ее служений.

Таинство собрания. «Когда вы собираетесь в церковь», — пишет Апостол Павел (1 Кор. 11, 18). Для него, как и для всего раннего христианства, слова эти относятся не к храму, а к природе и цели собрания. Само слово «Церковь» (греч. «эклесиа») означает «собрание». «Собраться в церковь» в понятиях раннего христианства значит составить такое собрание, цель которого — выявить, осуществить Церковь. Это собрание евхаристическое: на нем, как его завершение и исполнение, совершается «вечеря Господня», евхаристическое «преломление хлеба». С самого начала, таким образом, очевидно и бесспорно триединство — Собрания, Евхаристии, Церкви; вслед за Апостолом Павлом, о нем единогласно свидетельствует все раннее предание Церкви.

Сам чин Литургии не может не убедить нас в том, что от начала до конца он построен на принципе соотносительности, т. е. зависимости друг от друга служений предстоятеля и народа. Еще точнее эту связь можно определить как сослужение всех соборных воедино. Соотносительность служений предстоятеля и народа, их сослужение выражается в диалогической структуре всех евхаристических молитв. Каждую из них, произносимых священником, собрание верующих завершает словом «Аминь», которое выражает согласие и связывает в одно органическое целое предстоятеля и возглавляемый им народ Божий. Каждая молитва произносится от имени всех. Каждая из составных частей Литургии — чтение слова Божия, возношение, причащение — начинается со взаимного преподания мира: «Мир всем» — «И духови твоему». И наконец, все молитвы своим содержанием имеют общую хвалу, общее благодарение, общее причащение, а свою целью — «соединение всех друг ко другу, во единого Духа причастие».

То же самое можно сказать и об обрядах Литургии: все они в той или иной мере выражают не только единство предстоятеля и народа, но и их «синергию» — сотрудничество, сослужение в точном смысле этих слов. Так, чтение слова Божия и изъяснение его в проповеди, составляющее содержание



первой части Литургии, самоочевидно предполагает слушающих слово и принимающих проповедь. «Целование мира», хотя оно и совершается ныне одним духовенством у престола, по смыслу возгласа «Возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы» относится ко всему собранию, как и конечный возглас «С миром изыдем!»

Ту же идею собрания и сослужения выражает и воплощает храм, в котором совершается Литургия. Достаточно напомнить, что с древнейших времен храм — это, прежде всего, место собрания Церкви и евхаристического преломления хлеба. Как в начале, в первохристианскую эпоху, так и сейчас, в своих лучших, византийских или русских, воплощениях храм переживается и ощущается как с о б о р, как собрание воедино — во Христе — неба и земли и всей твари, в чем и состоит сущность и назначение Церкви. Об этом свидетельствует форма храма, и иконопись. Форма храма, то есть храм как «организация» пространства, выражает по существу ту же соотносительность, ту же диалогическую структуру, которые определяют собою чин евхаристического собрания. Тут эта соотносительность престола и алтаря, с одной стороны, «корабля» (греч. «нефа») Церкви, то есть места собрания, — с другой. Корабль (неф) направлен к престолу, в нем имеет свою цель и завершение. Однако и престол сопряжен с нефом, расположен по отношению к нему.

В этой связи важно подчеркнуть назначение иконостаса, который отделяет алтарь от нефа, но в то же время служит и соединяющим началом, ведь иконостас возник не как отделение, а как соединение. Ибо икона есть свидетельство и даже следствие совершившегося соединения Божьего и человеческого, небесного и земного, она есть по существу икона Боговоплощения. Поэтому и иконостас возник сначала из переживания храма как «неба на земле», как свидетельство о том, что приблизилось к нам Царствие Божие. Как и вся иконопись в храме, он есть как бы воплощенное видение Церкви как с о б о р а, как единство мира видимого и невидимого, как явления и присутствия новой и преображенной твари.

Итак, Литургия есть таинство собрания. Христос пришел, «чтобы рассеянных чад Божиих собрать воедино» (Ин. 11, 52), и Евхаристия с самого начала была явлением и осуществлением единства нового народа Божия, собранного Христом и во Христе. Поэтому в храм мы идем не для индивидуальной молитвы, но для того, чтобы собраться в Церковь, и сам видимый храм есть только образ того нерукотворного храма, который он знаменует. Поэтому «собрание в Церковь» есть действительно первое литургическое действие, основание всей Литургии. Не поняв этого, нельзя понять и всего дальнейшего тайнодействия. И когда мы идем в храм, это значит, что идем в собрание верующих, чтобы с ними вместе составить Церковь, дабы быть тем, чем

стали в день своего крещения, то есть членом — в полном и абсолютном смысле этого слова, членами Тела Христа: «Вы, — говорит Апостол, — тело Христово, а порознь — члены» (1 Кор. 12, 27).

Христос пребывает в Своих членах, и потому Церковь не вне нас, не над нами, Церковь — это мы во Христе и Христос в нас. Христианство не в том только, что оно дает каждому возможность «личного совершенствования», но в том, прежде всего, что христианам дано и заповедано быть Церковью — «народом святым, царственным священством, родом избранным» (1 Петр. 2, 9), являть и исповедовать Христа и Его Царство в мире.

Евхаристия не есть одно из богослужений, она есть явление и исполнение Церкви во всей его силе и святости и полноте, и только участвуя в ней, мы можем возрастать в святости и исполнять все то, что заповедано нам. В древности не участвовавший без уважительной причины в евхаристическом собрании отлучался от Церкви, как сам себя отсекий от органического единства Тела Христова, являемого в Литургии. Собранная в Евхаристии Церковь, даже если она ограничена «двумя или тремя», есть образ и осуществление Тела Христова, и только потому собранные смогут причаститься, то есть быть общниками Тела и Крови Христовых, что они являют Его своим собранием. Никто и никогда не мог бы приобщиться, никто и никогда не был бы достоин и «достаточно» свят для этого, если бы не было это дано и заповедано в Церкви, в том таинственном единстве, в котором мы, составляя Тело Христово, можем неосужденно Бога называть Отцом и быть участниками и причастниками Божественной Жизни.

**Т а и н с т в о Ц а р с т в а .** Чтобы понять Евхаристическую Литургию, в ней нужно увидеть шествие, восхождение народа Божьего, Церкви в то небесное святилище, куда вознесся Христос и нас совознес с Собою. Начинается это восхождение, когда верующие собираются в Церковь, воочию являют себе и миру новое единство, новую реальность, присутствием, исполнением чего является Церковь. Верующие собираются не для того только, чтобы «помолиться вместе», насладиться красотой службы, получить помощь и утешение. Их собирает в Церковь Сам Христос для участия в Его служении.

Литургия начинается с реального отделения Церкви от мира. Пытаясь сделать христианство привлекательным для «внешних», мы нередко игнорируем обязательность этого отделения и допускаем в храм «человека с улицы». Мы забываем, что вознесшийся на небо Христос — «не от мира сего». Насколько присутствие Его в мире до смерти и воскресения было эмпирически ощутимо, настолько оно перестало быть таковым после Его воскресения из мертвых, когда Его уже не узнавали Его ученики. Мария Магдалина приняла Его за садовника. У двух учеников, которым Христос явился на пути в Еммаус, «глаза

были удержаны, так что они не узнали Его». Все это означает, что после Своего воскресения Христос уже не был «частью» земной реальности, и для того, чтобы узнать Его и войти в радость Его присутствия, нужно было сначала выйти из мира в иную реальность, в которой ученики в Еммаусе узнали Христа, когда Он, «взяв хлеб, благословил, преломил и подал им» (Лк. 24, 30). Прославление победившего смерть Христа не обладает «объективной очевидностью», как описанные в Евангелии Его унижения, страдания и крестная смерть. Оно познается только в Церкви, когда Она собирается встретить своего Господа и приобщиться к Его Божественной жизни.

Первые христиане понимали, что это восхождение Церкви в «вождевленное отечество» Царства Божия — основное условие христианской миссии в мире. Ибо только возносясь духом к Вознесшемуся, они погружались в иную жизнь нового творения, и когда после этого восхождения они возвращались в мир, на их лицах отражался свет, радость и мир Царства Божия, и потому они поистине становились его свидетелями. Не программы и не теории они несли по миру. Но куда бы они ни приходили, повсюду всходили ростки «радости великой», возгоралась вера, преобладалась жизнь и невозможное становилось возможным.

Если «собрание в Церковь есть начало евхаристического священнодействия, его первое условие, то конец и завершение его — во вхождении Церкви «на небо», исполнение ее за трапезой Христовой в Его Царстве. Исповедать эту цель и исполнение Таинства сразу же после исповедания начала — собрания в Церковь — необходимо потому, что эта цель и являет единство Евхаристии, строй и сущность ее как движения и восхождения, как Таинства Царства Божия. И не случайно Литургия начинается с торжественного благословения Царства: «Благословено Царство Отца и Сына и Святаго Духа, ныне и присно и во веки веков». С самого начала указана цель нашего шествия и восхождения — Царство Божие. На языке Библии, а на нем и говорит Церковь, благословить Царство — значит объявить, исповедать и принять его как конечную цель всей нашей жизни, как последнюю и наивысшую ценность всей жизни. Благословить — значит принять, возлюбить, устремиться к этому Царству всей душой. Благословить — значит, наконец, исповедать, что уже сейчас, еще «в мире сем», возможно приобщиться к нему, войти в его сияние, истину и радость. Каждый раз, когда христиане «собираются в Церковь», они свидетельствуют, что Христос есть Царь и Господь, что уже даровано и открыто Его Царство, что началась уже новая и бессмертная жизнь.

Таинство Евхаристии одновременно космично и эсхатологично, относится как к миру Божию в его первозданности,

так и к исполнению его в Царстве Божиим. Оно космично потому, что обнимает все творение, приносится как Божие Богу — «Твоя от Твоих... о всех и за вся» — и в себе и собою являет победу Христову. Но в ту же меру, в какую оно космично, оно также и эсхатологично, направлено и обращено к Царству будущего века. И вся радость христианства, пасхальная сущность христианской веры в том, что этот «будущий век», будущий по отношению к «миру сему», уже явлен, уже «посреди нас», ибо и сама наша вера «есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11, 1). Она сама есть и являет и дарует то, на что она направлена: на присутствие посреди нас грядущего Царства Божия и его невечернего света.

И собиране в Церковь, и восхождение к престолу Божию, и участие в трапезе Царства совершается в Духе и Духом Святым. «Где Церковь, там Дух Святой и полнота благодати». Этими словами св. Иринея Лионского запечатлен опыт Церкви, который уверяет нас, что там, где Святой Дух, там обновление твари, там «иног жития вечного начало», там заря таинственного, невечернего для Царства Божия. Ибо Дух Святой есть «Дух истины, сыноположения дарование, обручение будущего наследия, начаток вечных благ, животворящая сила, источник освящения, от Него же вся тварь словесная же и умная укрепляема служит Богу и Ему присносушное воссылает славословие». Иными словами, там, где Дух Святой, там Царство Божие.

Устремленность к Царству Божию видна уже в конце проskomидии, когда священник, покрывая приношение, произносит слова псалма: «Господь воцарился, в лепоту облечеса». Это проявляется и в молитве «Никтоже достоин... служити Тебе, Царю славы», и в Херувимской песни, в которой торжественно звучит призыв: «Яко да Царя всех подыдем». Богословский смысл такой «царской тональности» укоренен в изначальном космическом восприятии Церковью жертвы Христовой. Приношением Себя Самого в жертву Христос воцарился, восстановил владычество «небесными и земными», которое узурпировано было «князем мира сего» — дьяволом. Вера Церкви знает Христа как победителя смерти и ада, как Царя, уже явленного, уже «в силе пришедшего» Царства Божия. Знает Его как Господа, Которого Отец славы воскресил из мертвых и посадил «одесную Себя на небесах, превыше всякого начальства и власти, и силы, и господства, и... все покорил под ноги Его, и поставил Его выше всего» (Еф. 1, 20—22). Радость о господстве и воцарении Христа с особой силой пронизывает собою веру ранней Церкви, которая дышит именно космической радостью, опытом дарованного во Христе Царства. Отсюда этот прорыв Церкви в славу грядущего века, вхождение ее

в вечное славословие Херувимов и Серафимов пред престолом «Царя царствующих и Господа господствующих».

Устремленность к Царству особенно проявляется в центральной части Евхаристии, когда верующие призываются обратить свои сердца «горе», в горний мир; когда возносится усердная молитва о том, чтобы Бог Отец ниспослал Святого Духа на всех молящихся и на предлежащие уготованные как приношение Богу дары; когда Церковь благодарит Господа и в этом благодарении прославляет Бога за все благодеяния, в том числе и за дарование будущего Царства.

Двумя отмеченными аспектами Евхаристии не исчерпывается вся глубина этого «Таинства таинств». Евхаристия многочастна, и каждая из ее частей исполнена глубочайшего смысла. Это относится и к благовестию за Литургией слова Божия, и к приношению даров с перенесением их на престол, и к целованию мира, и к анафоре — возношению даров с молитвой благодарения и воспоминания, и к эпиклезе — молению о том, чтобы Бог ниспослал Святого Духа и преложил хлеб и вино нашего приношения в Тело и Кровь Христовы, и сподобил нас причастия и к самому причащению святых Тайн Христовых. Все это требует благоговейного размышления и постижения всех благ, даруемых нам в Евхаристии. Однако при этом необходимо всегда помнить, что после Литургии верующие возвращаются «в мир сей». В конце Евхаристического богослужения священник призывает совершить этот исход, возглашая: «С миром изыдем». Участвуя в Литургии, мы обогатились миром свыше и пережили небесную радость. Но как бы ни было нам «хорошо здесь быть», мы не можем оставаться в мире горнем. Мы посылаемся обратно в мир, где нас ожидают заботы, наше свидетельство, наше служение. Мы «видели свет истинный, мы приняли Духа небесного», и потому свидетельство наше в мире от виденного, от принятого, от совершившегося в нас. И в этом — начало нашей миссии в мире. Мы исходим в жизнь, чтобы свидетельствовать о Христе и исполнять свое призвание и наше общее служение.

### 3. ПРАВСТВЕННОСТЬ

Господь Иисус Христос заповедал нам идеал безграничного нравственного совершенства: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5, 48). Путь к достижению этого заповедного идеала имеет не столько этический, сколько религиозно-эстетический характер. Человек не может нравственно измениться, если не увидит прежде умной красоты небесного мира и не будет стремиться к ней как к высшей и царящей в жизни ценности. Тем не менее подобное целожизненное творческое вдохновение

остается уделом немногих. Большинство христиан идет путем медленного, но верного нравственного самоусовершенствования; и этот путь является вполне достаточной гарантией для духовного благосостояния человека, поскольку несет с собой чистоту совести, мир души, ясную и тихую радость. Кто верен в малом, должен быть верен и во многом. Верность евангельским нравственным предписаниям является той малой завеской, которая духовно обновляет и преображает всего внутреннего человека и делает его причастником Божественной благодати и наследником Небесного Царства.

**Нравственная свобода.** Хотя все в мире подчинено определенным законам существования, становления и развития, человек подчинен им не безусловно. Он виновник своего становления, так как обладает свободой. В его власти изменять процесс своего развития. Он сам для себя является причиной своего состояния. Пользуясь даром свободы, человек сообщает смысл процессу своего становления, предпочитая тот или иной закон существования. Человек сознательно и свободно делает нравственный выбор и созидается в процессе становления как совершенная личность. Свобода — самая глубокая основа личности, ее царственная привилегия, величие и достоинство.

Бог таким образом сотворил человека и все, что его окружает, что одни поступки соответствуют долгу, достоинству и благу человека, другие — нет. В своей свободе человек открыт для разных возможностей. Он может взойти на высоту святости и богоподобия, но он способен также погрузиться в бездну греха и зла. Перед ним открыты два пути: путь жизни и путь смерти. Верными и неизменными ориентирами в выборе пути являются нравственный закон, нравственное чувство и нравственное сознание.

**Нравственный закон.** Закон — это принцип, который означает определенный порядок, будет ли это порядок физической Вселенной или порядок в сфере нравственности.

В богословии Православной Церкви принимается положение о реальности естественного нравственного закона, который обретается во всех людях и благодаря которому признаются фундаментальными правила и законы нравственной жизни человека и общества. В послании к римлянам Апостол Павел говорит о всеобщей виновности людей перед Богом, ибо никто не может оправдаться тем, что не знал, как поступать в своей жизни, потому что нравственный закон написан в сердце каждого человека (см. Рим. 2, 15). Этот закон дан Богом и является общим достоинством всех людей, этот закон ориентирует каждого человека в выборе добра. Все люди ответственны за нарушение требований нравственного закона, потому что неповиновение закону влечет за собой будущее возмездие.

Учение о естественном нравственном законе тесно связано

с глубоким христианским опытом. Согласно св. Иустину Философу, Бог создал человека свободным и дал ему разум, чтобы избирать истину и поступать справедливо. Свой взгляд на естественный нравственный закон св. Иустин Философ яснее всего изложил в «Диалоге с Трифоном»: «Бог установил то, что всегда и везде является справедливым, и любой народ знает, что прелюбодеяние, супружеская измена, убийство и тому подобное есть грех. И всякий человек, совершающий такие дела, не может освободиться от мысли, что совершает беззаконие».

Тертуллиан говорит, что естественный нравственный закон является общим для всего человечества, что он высечен на скрижалях нашей природы, на которые указывает апостол, и что все, совершенное против природы, должно заслужить осуждение среди людей как нечто ужасное (см. О венце, V—VI). Указания на естественный нравственный закон мы находим в творениях святых Афанасия Великого, Григория Богослова, Василия Великого, Кирилла Александрийского, Максима Исповедника, но наиболее точно из всех восточных отцов высказался свт. Иоанн Златоуст: «Бог вложил в человека врожденный закон, который управляет человеком как капитан кораблем или как извозчик лошадю». Однако как бы мы высоко ни ставили естественный нравственный закон, мы должны признать, что он указывает лишь на самый элементарный и обязательный для всех людей уровень нравственности. С точки зрения евангельской этики, мы не можем назвать человека нравственно совершенным, основываясь лишь на том, что он — не убийца, не прелюбодей и не вор. Тем не менее в стремлении к нравственному совершенству и обожению мы не можем отбросить естественный нравственный закон и соответствующий ему богооткровенный закон в Ветхом Завете, так как традиция Церкви в ее историческом развитии, утверждая евангельскую этику, не исключала совершенно нравственного значения учения Ветхого Завета. Нравственные нормы и принципы, какими располагает Церковь, никогда не рассматривались в качестве средств научить человека приспособиться к внешним формам поведения. Святые отцы всегда видели в них цель руководства к нравственному совершенству, спасению и обожению.

**Нравственное сознание.** С нравственным законом тесно связано нравственное сознание, которое включает в себя такие понятия, как стыд, совесть, долг, ответственность, стремление к добру.

В Священном Писании стыд выступает как одна из ключевых категорий в важнейшие моменты священной истории. О стыде говорится в связи с повествованием о грехопадении прародителей. Стыд — результат грехопадения, итог поражения ложной надежды первых людей. Переживание Адамом чувства стыда

явилось прообразом различных примеров, встречаемых в библейской истории. Упасть, быть нагим, терпеть поражение, отступить, быть ненужным для других — все это ситуации, вызывающие чувство стыда. В библейском понимании с чувством стыда связывается всякое страдание, переживаемое на виду у других. Но при этом всякий раз стыд как результат поражения ложной надежды противопоставляется истинной надежде праведника. Праведник уповает на Бога, и если надежда истинна, он не постыдится. Об этом он молится: «Боже мой! Уповаю, да не постыжусь» (Пс. 24, 2). Наоборот, надежда на неправду, коварство и нечестивое отношение к жизни суть ложные опоры, которые будут сокрушены, и рано или поздно откроется их ничтожество. Все беззаконники будут посрамлены, они обратятся вспять и постыдятся.

Стыд является одним из видов нравственного сознания, оказывающим влияние на эмоциональную жизнь. Человек обладает естественной склонностью к переживанию чувства смущения, вызванного обличением какого-либо безнравственного поступка. Неосознание поступка нравственной нормой производит страх перед позором или бесчестьем. Это страх перед потерей уважения в глазах тех, перед кем человек уронил свое достоинство. Стыду предшествует стыдливость (см. 1 Тим. 2, 9) — качество, помогающее человеку предохранить себя от безнравственного поступка. Стыдливость делает нравственную природу человека более тонкой и восприимчивой к переживанию нравственных явлений жизни и является гарантией нравственной чистоты, целомудрия и скромности.

Совесть относится к числу наиболее ярких и очевидных явлений человеческого нравственного опыта. Как понятие и как реальность совесть находит отражение в сфере народной мудрости и в художественной литературе. В наше время философы, богословы и религиозные писатели заявляют в той или иной форме об абсолютном главенстве совести в нравственной жизни. Общеизвестно, что совесть является личным сознанием и личным переживанием человека относительно всего того, что ему представляется правильным или неправильным в его нравственном поведении. Совесть — это тот внутренний закон, с помощью которого он может судить о положительном или отрицательном достоинстве своих поступков, о степени их честности и законности.

В Ветхом Завете слово «совесть» не употреблялось до встречи с эллинским миром. Тем не менее, реальность совести как общечеловеческого нравственного опыта и как опыта народа, призванного к общению с Богом, несомненно, сознавалась. Это понятие передавалось в Ветхом Завете термином «сердце», который означал внутреннего человека, сотворенного Богом и известного только Ему. Для богоизбранного народа, знающего



Бога и Его закон, голос совести был голосом Бога. Это был голос похвалы или упрека за исполнение или нарушение закона. Жизнь в согласии с законом Бога означала чистую и благую совесть, которая приводила человека к миру с Богом и с самим собой.

Учение о совести в Новом Завете следует понимать на фоне Ветхого Завета. Хотя в четырех Евангелиях используется терминология Ветхого Завета, например, слово «сердце», Апостол Павел и другие новозаветные авторы заимствовали слово «совесть» из эллинистической культуры своего времени. Святой Апостол Павел принимает все ветхозаветное и евангельское учение о сердце и переводит его в контекст нравственных понятий культуры эллинистического мира. Он заимствовал термин «совесть» с целью наиболее точно и полно выразить центральную идею христианского благочестия о спасении верой и связал понятие совести с верой, любовью и действием Святого Духа в жизни отдельного человека. Жизнь в вере во Христа, в любви и благодати Святого Духа — это новое бытие, предполагающее новое нравственное измерение человека. Для Апостола Павла совесть означала сознание новой жизни, основанной на вере, поскольку вера понималась как личное обязательство человека перед Богом и окрашивала собой воззрения человека на всю окружающую реальность: на мир, на людей и на все то, что происходит в мире.

В этом смысле совесть означала гораздо большее, чем простое суждение относительно совершенных поступков. Она включала всю внутреннюю жизнь человека, рассматриваемую глазами веры, т. е. была ничем иным, как христианским мирозерцанием. Все, что мы делаем, и все, что случается с нами, все, к чему нас обязывает жизнь и к чему мы стремимся, — все это должно оцениваться в свете веры. Ибо Бог вочеловечился во Христе с целью нас оправдать и научить нас, как жить и упорядочить свою жизнь, чтобы сделать ее достойной Его Божественной благодати и любви.

Апостол Павел употребляет слово «совесть» и в общепринятом смысле, когда говорит, например, о суде совести у язычников (см. Рим. 2, 15) и о всеобщем суде: «Бог будет судить тайные дела человеков чрез Иисуса Христа» (Рим. 2, 16). С точки зрения суда совести над поступками человека, Апостол Павел отмечает качества совести: она может быть благой, доброй, чистой и может быть немощной и оскверненной (см. 1 Тим. 1, 19; Кор. 8, 12; Тит. 1, 15). Итак, в Священном Писании Нового Завета понятие совести используется в двух главных значениях. Во-первых, совесть — это духовный закон, который определяет собой все внутреннее устройство личности, вступившей в новую жизнь во Христе. Во-вторых, совесть есть некая специфическая способность нравственного суждения, с

помощью которой человек в каждом конкретном случае определяет, что делать и как поступать.

Святые отцы и церковные писатели следуют в вопросе о совести истине Божественного Откровения. Ориген дал точные разъяснения относительно понятия «совесть» как особого сознания и определил совесть как некий внутренний очаг, излучающий свет на всю нравственную и религиозную жизнь человека, живущего верой во Христа и пребывающего в благодати Святого Духа. Блаженный Иероним описывает совесть как высший ум, который судит, что добро и что зло. Блаж. Августин подчеркивает фундаментальный характер совести и говорит, что человек — это его совесть, ибо она есть центр внутренней жизни человека и даже бездна, в которой обитает Бог. Климент Александрийский считает совесть основанием правильной жизни, поскольку совесть безошибочно выбирает добро (см. Строматы I, 1). Свт. Григорий Богослов говорит, что, всматриваясь в свою совесть, можно идти прямым путем. Св. Григорий Нисский отмечает, что чистая совесть не вызывает страха за будущую участь после смерти. Свт. Иоанн Златоуст прозревает сокрытую мистическую глубину совести, когда говорит, что человеку дано два учителя от начала: это природа и совесть, причем оба они имеют беспристрастный голос и учат человеческие существа в молчании. Обличение совести есть как бы некоторый священный якорь, недопускающий человека совершенно погрузиться в бездну греха. Для Свт. Иоанна Златоуста нравственным идеалом является чистая совесть, которая создается праведной жизнью. Преп. Нил Синайский в своих наставлениях учит тому, чтобы человек при рассмотрении своих поступков употреблял совесть в качестве светильника.

Этот акцент отцов на глобальный характер совести не затмевает их рассуждений о нормативных функциях совести, которые нуждаются в воспитании и совершенствовании. Например, Ориген говорит, что не должно осквернять совесть нечестной наживой. Преподобный авва Дорофей учил о хранении совести в отношении к Богу, ближним и вещам.

Следуя в вопросе о совести богооткровенной истине, святые отцы рассматривали совесть как важнейшее достоинство нравственного сознания и вообще всей духовной целостности человеческой личности.

Совесть является естественным духовным даром человеческой тварной природы. Она выступает как врожденная способность видеть, оценивать и переживать события личной жизни в свете нравственных понятий и норм. Совесть — это выражение всего нравственно-психологического функционирования личности, а не какая-то изолированная ее способность.

Природа человека, несмотря на поврежденность грехом, сохранила совесть как неотъемлемый Божий дар, полученный при

творений. Однако в каждом отдельном человеке совесть может находиться на каком-то определенном уровне совершенства и чистоты. Вследствие неправильного воспитания или личного произвола совесть становится порочной и огрубевшей. Все призывы к совести не приносят результатов, совесть на них не реагирует и остается бесчувственной. Иногда совесть человека становится настолько нечувствительной, что может показаться совсем угасшей. Но совесть никогда не может угаснуть полностью. Она может очерстветь и стать пассивной, но, поскольку совесть является неотъемлемым даром сотворенной человеческой природы, она не может совершенно исчезнуть. Тем самым в любом случае сохраняется возможность для нравственного воссоздания личности и достижения ею заповеданного Евангелием нравственного совершенства и обожения.

Апостол Павел описывает достойную сожаления участь человека с нечистой и помраченной совестью (см. Тит. 1, 15—16). Воспоминания о совершенных злодеяниях обрушиваются на нечистую совесть как тяжелое бремя. У одних людей временами, у других — постоянно нечистая совесть обуревается тревогой, беспокойством и тоской. Но самым тяжелым и непереносимым является для нее опасение за будущее. Нечистая совесть не только преследуется ужасными воспоминаниями, но и трепещет от предчувствия смерти и предстоящего возмездия.

Возвещая благую весть о спасении, Апостол Павел призывает человека к покаянию и оправданию через веру в Сына Божия Господа и Спасителя Иисуса Христа, который в Самом Себе освятил человеческую природу и все ее силы и способности, включая совесть. Освящение Христом каждого конкретного человека осуществляется в жизни Церкви. Главными средствами освящения совести является вера во Христа, участие в Святах Таинствах Церкви, какими являются Крещение, Миропомазание, Исповедь, Евхаристия и, наконец, новая нравственная жизнь по правилам Святой Церкви.

Формирование христианской совести осуществляется в динамическом процессе, в котором совершенствуется способность человека видеть смысл и ценность или ничтожность и низость собственных поступков в свете христианского учения о нравственности.

В раннем возрасте человека совесть — в первоначальном своем состоянии и проявлении — пребывает еще совершенно неразвитой. Она нуждается в развитии и воспитании вместе с другими силами и способностями души. Этот момент предполагает, что благодать и действие даров Святого Духа имеют жизненное значение в процессе формирования совести. Правильное воспитание совести достигается в христианской семье, в жизни Церкви. Грани формирующегося нравственного сознания приметны в характере личности уже в ранний период ее станов-

ления и проявляются через активное человеческое влияние, события жизни и действия благодати.

Понятие долга возникает и формируется в опыте повседневной жизни. Быть перед кем-то в долгу означает определенное внутреннее требование. Таким требованием может быть уплата материального долга как оказание взаимной услуги. Заплатить долг — значит ответить благодеянием тому, кто в нужный момент оказал помощь или был в чем-то полезен. С этой точки зрения, долг есть эквивалент добра, которым по закону справедливости оплачивается всякое благо. Понятие долга теснейшим образом связано с понятиями достоинства и блага. Эта связь может быть выражена в следующих положениях:

1. Достойный поступок есть тот, который совершается во имя долга.

2. Верность в соблюдении долга есть добродетель, достойная человека.

3. Соблюдение долга есть всеобщее условие быть достойным блага.

Уже первому человеку была дана заповедь, устанавливавшая точное различие между понятиями должного и недолжного. Весь Ветхий Завет представляет собой историю несовершеннолетнего человечества, нуждавшегося в Божественном наставлении относительно всего того, что следует считать должным или недолжным. В Священном Писании Нового Завета понятия должного и недолжного освещаются с точки зрения нравственного достоинства человека, утверждающего себя в духе истинной Христовой свободы. Должным здесь признается все то, что служит утверждению богоподобного достоинства человека, благу ближних и славе Божией. Недолжным признается все то, что противоречит естественному нравственному закону, голосу совести и Божественным заповедям: дела и поступки, оскорбляющие достоинство человека как образа Божия или наносящие ущерб благу ближних.

Долг — это определяемая человеку со стороны его воли и разума необходимость поступать в соответствии с нравственным идеалом. В жизни Церкви человеку открывается идеал безграничного совершенства. Учение Церкви создает основу для углубленного понимания евангельского идеала и путей для его осуществления. Требования нравственного совершенства кажутся подчас безмерными и даже нереальными с точки зрения условий затемненного грехом бытия. Однако даруемая в жизни Церкви сверхъестественная благодать сообщает человеку творческие силы, способствующие нравственному совершенствованию. Сознание долга нравственного совершенства есть вызов ветхому человеку, коснеющему в безответственности и инертности. Когда нравственный идеал открыт, чувство долга не признает никаких оправданий, или «законов природы» при уклонении от цели его дости-

жения. Достижение идеала становится главным смыслом существования, который придает жизни ценность и полноту. В христианстве общепринято положение о том, что для оправдания перед Богом и спасения человек должен творить добрые дела. Однако Православная Церковь никогда не учила в том смысле, что человек ради своего спасения должен совершить необходимый минимум добрых дел и что все совершенное им сверх этого минимума составляет его сверхдолжные заслуги. Православная Церковь учит, что человек должен делать добро и быть совершенным настолько, насколько это возможно, потому что он открыт для беспредельного совершенства, ведущего к личной святости и обожению.

Ответственность — это нравственная отчетность за совершенный поступок. Человек несет нравственную ответственность перед своей совестью и перед Богом за нарушение требований нравственного закона. В любом конкретном случае степень личной ответственности зависит от многих факторов, главными из которых являются природные наклонности, воспитание, образование и религиозное формирование. В вопросе нравственной ответственности не следует, однако, придавать большого значения природным наклонностям человека. Иногда делаются попытки утверждать, что большинство совершаемых в мире преступлений является результатом патологической несформированности людей. Такая точка, снимающая с человека личную ответственность, не соответствует христианскому учению. В ситуации искушения человек обладает достаточной свободой для того, чтобы устоять против реального совершения греха, и поэтому он несет нравственную ответственность за совершаемые поступки. Согласно слову Божию, человек несет личную ответственность не только за свои слова и поступки, но и за скрытые намерения, желания и помыслы.

Воздаяние — это вменение, которое человек заслуживает за совершенное добро или зло. Человеку присуще неискоренимое представление о том, что по закону высшей справедливости всякое зло и несправедливость должны влечь за собой наказание. Однако в личной религиозной жизни бескорыстность христианина должны простирается до отказа от всякой мысли о вознаграждении за свою праведность. Для него высшей наградой является пребывание в достоинстве сына света, сына Небесного Отца. Именно к такому пониманию воздаяния Бог призывает всякого человека.

В Ветхом Завете награды были главным образом вещественными, но даже тогда, когда они были духовными, например, близость к Богу, они прекращались со смертью. Бог наказывает народ за грех одного человека и дарует благословение и награду за личную святость другого человека. Очевидный пример всеобщего наказания — история падения человека. Есть много и

других подтверждений. Убийство, совершенное Каином, вызвало умножение беззаконий во всем его роде. Даже царь Давид своим прегрешением обрек своего сына, родившегося от незаконного союза, на смерть, а свой царский род — на беспрерывные войны и бедствия (см. 2 Царств. 12, 7—14). Не только ближайшие потомки, но даже целый род может быть наказан за грех одного из его представителей. Прощение же и милость Бога за праведность одного человека простираются на тысячи родов (см. Исх. 34, 7).

В Новом Завете проблема временной награды и наказания не исчезла, несмотря на то, что полное воздаяние праведным и злым совершится во время Второго пришествия Господа Иисуса Христа. Святой Апостол Павел объяснял частые болезни и смерти коринфян как наказание за непочтительное и эгоистическое поведение на вечери Господней. Он также предостерегал христиан против ложного религиозного поклонения, напоминая о внезапных наказаниях, посылавшихся идолопоклонникам в Ветхом Завете. Оскорбление ложью Духа Святого вызвало внезапную смерть раннехристианской супружеской четы (см. Деян. 5, 4—5).

Примеры воздаяния в Новом Завете указывают на то, что награды и наказания должны пониматься как принятие или отвержение спасительной благодати. Христос не обещал Своим последователям постоянного и непреходящего счастья в земной жизни. Напротив, Он сказал, что на пути, ведущем к истинному благу и вечной жизни, встречается много препятствий и трудностей. Награда за последование Христу является ничем иным, как обладанием Царством Божиим. Земные награды и даже честь, которая воздается святым праведникам, не должны быть вожделены для христианина. Что касается временных земных нужд, ученик Христов должен полностью предаваться попечению Божию, тем более что ему даровано само Царство. Евангелие подчеркивает, что основной принцип понимания воздаяния — это отказ от стремления к земным благам. Когда христианин молится, он должен просить не того, что страстно желают приобрести люди, но тех благ, которые Отец Небесный желает даровать ему, и прежде всего благодатных даров Святого Духа. Верность в следовании Христу является источником чистой и совершенной радости еще в земной жизни. Однако, как ни велико нравственное благополучие праведников в настоящей жизни, оно не может сравниться с теми благами, которые их ожидают в будущей, небесной.

Из отцов Церкви вопросу нравственного воздаяния особое внимание уделяют свт. Иоанн Златоуст и преп. Ефрем Сирийский. Святитель Иоанн Златоуст говорит, что всеобщее воскресение и суд отвергают только те люди, которые не хотят отдавать отчета в своих делах (см. Т. 3, с. 446). Преподобный Ефрем

Сирин учит о воздаянии, исходя из аскетических воззрений на судьбу человека:

в какой мере человек очистил свой ум, в такой мере он видит славу Богу (см. Ч. 1, с. 93);

в какой мере он возлюбил Бога, в такой мере он радуется Его любви (см. Ч. 1, с. 93);

в какой мере он служит Богу, в такой мере он будет удостоен чести в будущей жизни (см. Ч. 2, с. 259).

**Д о б р о д е т е л ь** — это нравственная доблесть, которая способна восхищать и привлекать всякого человека, которую нужно желать и которую необходимо в себе воспитывать ради своего восхождения к совершенству и богоуподоблению.

В Священном Писании Нового Завета понятие добродетели выступает как предельно обобщенное обозначение всех нравственных достижений человека. Предписание о добродетели в Новом Завете характеризует христианскую нравственность как новый план нравственного совершенства, происходящего от веры, любви и других данных Богом источников благодати и освящения.

Отцы Церкви говорят о добродетели, исходя из Священного Писания Нового Завета. Христианские апологеты говорят о красоте нравственных добродетелей. Свт. Василий Великий призывает человека всеми силами развивать в себе добродетели, взирая на красоту и дела жизни святых (см. Творения Т. 5. — М., 1901, с. 33). Свт. Григорий Нисский говорит, что каждый человек есть живописец собственной жизни, называя художником всех дел свободную волю, а красками для воспроизведения образа — добродетели. Он указывает, что для изображения красоты нужно брать, насколько возможно, чистые краски добродетелей и сочетать их между собой по правилам искусства так, чтобы стать образом Образа, то есть Бога, запечатлевая в своем облике первообразную красоту (см. Ч. 7, с. 245, 246). Св. Максим Исповедник говорит о необходимости следовать Божественным добродетелям Христа Спасителя, подражая Его великодушию, воздержанию, святости, благородству, терпению, состраданию, кротости, смиренномудрию, мужеству, милости и любви. У блаж. Августина мы встречаем такое определение добродетели: добродетель — это искусство жить праведно.

Формирование личности всегда означает ее возрастание в добродетели. Нравственный рост личности определяют три главных условия: природные качества, воспитание и действие благодати. От рождения человеку даются ясность ума, искренность чувства, чистота сердца, открытость и великодушие. Эти способности ума, чувства и воли человек должен беречь и развивать, осуществляя путь, ведущий к заповеданному совершенству. Характер нравственного подвига на этом пути определяют три важнейшие жизненные задачи: во-первых, соблюдение полученных от Бога природных дарований и достоинств, в первую очередь.

чистоты и целомудрия; во-вторых, преодоление естественной склонности к духовному застою и падению; в-третьих, приобретение добродетелей путем образования и воспитания. Из этих задач третья задача является наиболее творческой и ответственной. Приобретенные добродетели видоизменяют в своем развитии внутренние источники способностей человека и сами становятся его второй природой, позволяющей человеку действовать наиболее плодотворно в смысле достижения высшего назначения в жизни. Бог содействует выполнению этой задачи Своей благодатью, без которой человек ничего не может творить (см. Ин. 15, 5). Дав человеческой душе прекрасные добродетели, Он очищает (см. Ин. 15, 2) и освящает каждого человека, восходящего через плодотворное возрастание в добродетели к совершенству, обоженности и святости.

#### 4. ДУХОВНОСТЬ

Духовность — это утверждение человеческой бытийности в Боге.

Бытийность человеческой личности есть категория нерушимая, хотя и становящаяся. Она есть постоянное творчество и непрерывный процесс. Она имеет свое основание в Боге и только в Нем находит свое подлинное становление. Человек причастен к подлинности бытия в процессе становления. Он открыт для проявления в нем таинственного действия Святого Духа. В становлении человек обретает самого себя. Через возрождение водою и Духом в Таинстве Крещения каждый человек остается тем же человеком, но метафизически он воссоздается вновь и облекается во Христа. С момента Крещения человек сверхприродно и благодатно создается и обновляется как личность, вступившая в новую жизнь во Христе. Вопреки эмпирической очевидности, верующий во Христа перешел из смерти в жизнь. Человек вырван из плена плоти, греха и смерти и уже принадлежит царству любви, вечной правды и той подлинной духовной свободы, которая открывается ему в жизни во Христе и в благодати Святого Духа.

Духовность и назначение человека. Понятие «духовность» является чрезвычайно глубоким и многогранным. Из всего многообразия значений, какими обладает слово «духовность», можно выделить, по крайней мере, три основных. С понятием духовности связывается, во-первых, представление об уникальности человека как носителя разума. Во-вторых, словом «духовность» выражается неисчерпаемость, богатство и красота внутреннего мира человеческой личности. В-третьих, и это самое главное, духовность означает степень преображенности человека Божественной благодатью.



Уникальность человека заключается в том, что его бытие, своим основанием утверждаясь в Боге, обладает в то же время свободой самовыявления и становления. Об уникальности человека свидетельствует Священное Писание и вся святоотеческая традиция. Человек представлен здесь как пересечение самых глубоких жизненных основ, разворачивающихся в Божественном замысле и в историческом процессе. По своей сотворенности человек принадлежит тварному миру, но по своей идеальной сущности он — образ Божий. В онтологическом плане человек — сплав бытия и небытия, открыт для становления. По мысли Московского митрополита Филарета, человек содержится над бездной собственного небытия, над бездной Божией благодати. Человек не имеет в самом себе причины своего бытия, он не имеет в самом себе источника жизни. Человек существует благодаря своей причастности к невидимой и глубокой основе жизни, которая в Боге. Человек существует и духовно создается как личность благодаря тому, что он сотворен Богом как Абсолютной Личностью и в своем становлении открыт для богоуподобления. Сотворенность указывает на принципиальную связь человека с Богом — Источником бытия — и на возможность богоуподобления человека через возрастание в духовности.

Уникальность человека состоит в сложности человеческого естества. При определении понятия духовности это обстоятельство имеет особенно важное значение. Человек является носителем двух природ — материальной и духовной. Своим телом, своей материальной природой человек принадлежит земле, но своим умом, своими духовными способностями человек преодолевает границы материального мира и выявляет себя как существо разумно-сознательное, духовное.

По своему месту в общей структуре бытия человек принадлежит одновременно двум мирам — земному и небесному. Материальным средоточием жизни является плоть человека, его тело, духовным — его душа, дух.

В духовной природе человека запечатлен образ Божий. Свт. Василий Великий учит: «Из бесплотности, находящейся в тебе, душа, уразумевай, что и Бог бесплотен. Знай, что Он не ограничен местом, как и твой ум не имеет предварительного пребывания в каком-нибудь месте, но только по причине соединения с телом находит себе известное место. Веруй, что Бог невидим, познав собственную свою душу, потому что и она непостижима телесными очами. Она не имеет ни цвета, ни вида, не объемлетя каким-либо телесным очертанием, но узнается только по действиям».

Тот факт, что человек является носителем образа Божия, заключает в себе гарантию и реальную возможность его богоуподобления. С представлением о богоуподоблении связывается самое глубокое понимание духовности. Богоуподобление означает не что иное, как непрерывный процесс возрастания в духовности.

На первых шагах богоуподобления человек выявляет свою духовность посредством самых элементарных форм нравственного сознания, какими являются стыд, совесть и ответственность, восходя затем к высшим ступеням духовности через достижение нравственной чистоты, боговидения и святости. При этом человеку свойственно очень тонко и глубоко чувствовать и переживать двойственность своей материально-духовной природы и отдавать предпочтение преимущественно духовному началу. Например, когда человек стыдится открыто проявлять потребность своей телесной природы, он тем самым показывает, что является носителем не только материальной, но и духовной жизни, высшей по своему назначению и достоинству.

Таким образом, духовность человека определяется, во-первых, тем, что человек создан Богом как Абсолютной Личностью и что, следовательно, нет во всем мире ничего, что могло бы в метафизическом смысле обусловить самую возможность бытия человека как личности, кроме той, что человек создан Богом. Во-вторых, человек создан по образу Божию, то есть является личностью, обладающей духовной, сознательно-разумной природой. В-третьих, духовность человека не есть какое-то неизменное свойство человеческой личности, но есть категория изменяющаяся, открытая для становления и формирования и делающая возможным процесс богоуподобления человека.

**Д у х и п л о т ь.** Христианство, противопоставляя духовность плотности человека, никогда не рассматривало дух и плоть как два самостоятельных начала, имеющих различные происхождение и природу. Напротив, как духовная, так и телесная, природа в человеке сотворена Богом, и в своем единстве была воспринята вочеловечившимся Сыном Божиим, чтобы быть воссозданной и освященной Его жизнью и Воскресением. В жизни Церкви Дух Божий, преображая внутреннего человека, преображает своей славой и внешнего человека. Человек становится богоносным, ум его становится боговидным, плоть становится световидной. С другой стороны, христианство не может не замечать того противоборства между плотью и духом, которое стало одним из драматических последствий греха в падшей человеческой природе. Св. Апостол Павел живыми и выразительными красками изобразил картину внутренней борьбы в человеке между стремлениями духа и наклонностями плоти. Дух активен, бодр, стремится к горнему миру, томится о Боге, желает в Боге упокоения и утешения. Плоть пассивна, немощна, преклонна ко греху, уязвима, незащитна, способна страдать. Неповинующая велениям духа и непретворенная подвигом воздержания плоть находится в плену темных влечений и страстей, обуреваемая ими, стремится к чувственным наслаждениям. На протяжении всей жизни или в отдельные ее моменты дух стремится к миру небесному, а плоть -- к миру земному, делая

тем самым жизнь каждого человека мучительно противоречивой. К естественному страданию человеческой смертной природы присоединяется страдание нравственное — внутреннее раздвоение и самоосуждение. Тем не менее вовсе не следует делать вывод о том, что жизнь человека во плоти есть зло.

Христианство никогда не оправдывало пренебрежительного отношения к плоти. Ни о каком пренебрежении плотью не может быть речи прежде всего потому, что главной истиной христианского благовестия является догмат о том, что Слово стало плотью. Сияние пречистой плоти Христа в момент Преображения, явления Воскресшего Христа ученикам во плоти и Его Вознесение на небо с плотью составляют самые яркие и впечатляющие деяния Воплотившегося Логоса в домостроительстве человеческого спасения. Призывая человека к борьбе с грехом, христианство требует не умерщвления плоти, а умерщвления плотских страстей, поскольку именно страсти, живущие в человеке, влекут человека к духовной смерти. В этом различии плоти и страсти Церковь, не погрешая против человеческого достоинства, указывает на распространение новых опасных заболеваний, заставляет народы мира глубже задуматься над пагубностью греха и страстей и внимательнее прислушиваться к голосу Церкви, призывающей людей к чистоте, воздержанию и целомудрию. Различая понятия «плоть» и «страсть», Церковь указывает на достоинство плоти, которая вышла из рук Творца как бы из рук ваятеля и явилась вещественной ризой, в которую облачился Сын Божий в Своем Пришествии в мир, чтобы спасти людей от вечной смерти. Христос, восприняв «тело плоти» (Кол. 1, 22), осудил грех в самой плоти (см. Рим. 8, 3), оправдал и освятил человеческую плоть Своим Воскресением и Вознесением на небо. Отныне «тело плоти» облакающего во Христа человека становится храмом Божиим, созидаясь в жилище Божие Духом (см. Еф. 2, 22).

**Ф о р м и р о в а н и е д у х о в н о с т и.** При погружении в стихию материальной жизни душа человека временами или постоянно изнемогает от бездуховности, томится под палящим зноем страстей и терзается мучительными сомнениями относительно своей участи после смерти. Находясь в рабстве у низшей природы, человек теряет прежнее высокое достоинство, делается предметом презрения в собственных глазах и с печалью замечает, что его существование не содержит в себе ни подлинного удовлетворения настоящим, ни оптимистической надежды на будущее. Как в безжизненной и мертвой пустыне, душа стремится отыскать источник жизни и бессмертия, найти в себе силы, чтобы сбросить тягостное бремя греха и страстей и обрести крылья духовной свободы. Если духовные искания человека искренни и постоянны, соединены с глубоким смирением и покаянием, он совершает чрезвычайно важное дело духовного воз-

рождения. Покоряя плоть духу в подвиге поста и молитвы, человек открывает себя для действия Святого Духа и становится причастником Божией благодати. Святой Дух обновляет и преобразует человеческую личность и вместе с ней все естественные силы ума, чувства и воли. Происходит процесс созидания внутреннего человека, выявление человеком подлинной сущности и обретение им идеальной полноты бытия. Восхождение к состоянию духовности представляет собой трудный и сложный путь, требующий внимательного отношения к себе, воздержания от всего недозволенного и порочного, нравственной чистоты, внутренней сосредоточенности и углубленной молитвы.

Молитва есть одна из важнейших сфер деятельности человеческого духа, которая формирует духовность. Внимательная и постоянная молитва совершает в душе человека преобразование уже здесь, на земле, делает человека причастным вечной жизни. В подвиге молитвы человек своим умом созерцает Бога и переживает радость общения с Ним. По словам преп. Серафима Саровского, когда ум и сердце соединены в молитве и помыслы души не рассеяны, тогда сердце согревается теплотою духовною, в которой воссияет свет Христов, исполняя миром и радостью всего внутреннего человека.

По мере усвоения человеком даров Божественной благодати, сообщаемых ему в подвиге молитвы, перед его внутренним взором все более редет мрак греховной тьмы и все сильнее и ярче сияет свет Божий. Озарение начинается с внутреннего просвещения ума верой и познанием Божественных истин. Ум, пребывающий в созерцании Бога, переживающий восхождение в горний мир, вступает в личное общение с Богом, созерцает нетварный Божественный свет, но, безмерно поглощенный охватившим его переживанием, не перестает осознавать своей оригинальности, неповторимости и исключительности. В человеке восстанавливается богоподобие, нетленной славой которого человек был украшен при творении. Одухотворение делает человека прекрасным, ибо все прекрасно в личности, когда она обращена к Богу, когда совлекает с себя ветхого человека, живущего по плоти, и облекается в нового человека, живущего по духу. Тогда снова, сквозь его косную плоть, светится умная красота его изначального богоподобия, которая в своем благолепии предвещает будущую славу воскресения. В состоянии обожения не только душа, но и тело человека, его плоть озаряются нетварным Божественным светом. Но это не значит, что человек, испытывающий восхождение в горний мир, не осознает своей тварной ограниченности, не чувствует за собой грехов, от которых он желал бы избавиться ради чистоты своего восхождения, не переживает своего недостойнства и убожества перед величием и безмерностью Божественной благодати. Об искании Бога, о переживании восхождения к Божественному свету говорит преп. Симеон Новый

Богослов: «Когда я весь изнемог и лишился сил, Он берет меня на плечи, — о любовь, о благодать! — изводит из ада, от земли и из мрака и вводит меня в иной мир или свет, чего вообще я не могу выразить. Я знаю только, что свет меня и носит, и содержит, и возводит к великому Свету... Он дал мне уразуметь то дивное воссоздание, которым Сам воссоздал меня от тления и всего меня освободил от смерти, даровал мне бессмертную жизнь, облек меня в невещественную световидную одежду, надел также обувь, перстень и венец — все нетленное, вечное, необычное для здешних вещей».

В патристической письменности начертан идеал духовности с особым указанием на нравственно-аскетический подвиг, на смирение и самоотречение, которые не заслоняют таинственной цели всего пути — встречи со Христом, приобщения к благодатному миру Христову, созерцания Божественного света. Святые отцы созерцали Бога то вне себя как Божественный свет, то внутри себя как незаходимое солнце. Умом своим беседуя с Богом, получая озарения и откровения Святого Духа, отделяясь от видимого мира и становясь на грани настоящего и будущего, будучи восхищаемы на небеса и пребывая вне тела, горя внутри чистым огнем Божественной любви, они стремились поведать миру о своих созерцаниях и откровениях, брались за перо и в творческом вдохновении излагали свои мысли, чувства и высокие переживания. Святоотеческий идеал духовности включает отрешенность от мира, бесстрашие по отношению ко всему чувственному и единение с миром сверхчувственным, глубину духовного ведения и высоту нравственного совершенства. Достижение этого высокого идеала невозможно без свободы от греха и страстей. «Как птица, — говорит преп. Максим Исповедник, — привязанная за ногу, поднимаясь лететь, притягивается веревкой на землю и падает, так и ум, не достигший еще бесстрастия, воспаряя к познанию небесных вещей, увлекаемый страстями, низвергается на землю». В небесный чертог Божественных созерцаний подобает входить в чистой и непорочной одежде души. Духовному опыту святых отцов открывалась красота человеческой души в ее первозданной чистоте до ее затемненности грехом, в ее воссоздании Христом и в ее ослепительном сиянии, предвосхищающем ее будущее благолепие в царстве небесной славы.

В духовно преображенном человеке тело прекрасно душой, душа прекрасна умом, ум прекрасен Божественным озарением. Ибо во всем мире, во всей природе, во всех человеческих личностях, во всем обществе, во всей истории прекрасным является лишь озаренность всего со стороны надмирного и вечного Начала, то есть отображение во всем Создателя. Однако сиять отраженным Божественным светом человеку невозможно без восхождения по пути духовности к нравственному совершенству, святости и богоуподоблению, т. е. без того, что составляет основ-

ную задачу жизни, которая в каждый отдельный момент осознается человеком как стремление исполнить и осуществить свое бытие, пребыть и стать. Но стремление пребыть и стать на подлинно вечной основе, не знающей ни смерти, ни уничтожения, возможно и осуществимо только в благодати Святого Духа.

## 5. АСКЕТИЗМ\*

По православному учению, спасение и вечная жизнь достигаются каждым человеком при условии непрерывного духовного совершенствования, требующего аскетического подвига. Облечение в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины (см. Еф. 4, 24) реально может осуществиться не иначе, как путем параллельно совершающегося отложения прежнего образа «жизни ветхого человека, истлевающего в обольстительных похотях» (Еф. 4, 22). Истинная жизнь может завоевать себе господство в природе человека не иначе, как путем вытеснения ложного, извращенного направления ее личного содержания. Для осуществления Евангельских норм жизни человек должен бороться против греха — притом «до крови» (Евр. 12, 4). Борьба со страстями и победа над ними составляет необходимую обязанность, задачу и цель земной жизни человека. Без чистоты от страстей душа не врачуетя от греховных недугов и не приобретает славы, утраченной преступлением. И это, собственно, потому, что страсти служат преградой сокровенным добродетелям души. Страсти — это дверь, заключенная перед лицом чистоты. Если не отворит кто этой заключенной двери, то не войдет он в непорочную область сердца. В противоположность добродетели, которая свидетельствует о нормальном состоянии души, страсть является аномалией, недугом или болезнью души. Отсюда с неумолимой логической последовательностью вытекает основное аскетическое требование подвизаться против всякой страсти, пока человек не достигнет цели благочестия. Обязательность этого требования безусловна. Ничего не следует добиваться с большей настойчивостью, как своего освобождения от болезней души и страстей. Следовательно, бесстрастие служит началом и основанием добродетельной жизни. Прежде необходимо выйти из ветхого мира страстей, а потом уже вступить в новый мир духа. Ходить путем Христовым человек может лишь в том случае, если он умертвит ветхого человека, или страсти. Вот почему подавление и искоренение страстей фактически составляет преимущественное содержание и ближайшую непосредственную цель подвижнического делания.

---

\* Этот раздел изложен по труду С. Зарина «Аскетизм по православно-христианскому учению». Т. 1. Кн. 2. — Спб., 1907 (Ред. архим. Платона (Игумнова)).

По словам св. Иоанна Дамаскина, «подвижническая жизнь и труды ее служат прежде всего и даже преимущественно для того, чтобы мы свергли с себя чуждый и противный природе грех».

Самый обычный, характерный, вид отношений греховного человека к страсти еще далеко не выражает всей силы действия греховного зла в природе человека, как ни странно это кажется на первый взгляд. Яснее, полнее и определеннее эта сила греховной страсти открывается самосознанию человека именно в борьбе человека со злом, и чем сильнее противодействует ему воля человека, тем реальнее, осязательнее проявляется господствующая в человеке сила зла. Вот почему всю тяжесть искушений испытывают совсем не те люди, которые обычно живут в стихии греха, а напротив — люди, поставившие своей целью сопротивление страстям, подавление похотей и имеющие к ним внутреннее отвращение. Конечно, следует признать, что в той или другой степени бороться со страстями приходится почти всем людям... Обычному самосознанию человека эта борьба представляется противостоянием между различными естественными природными стремлениями человека, которые иногда кажутся равноценными, имеющими едва ли неодинаковое право на свое удовлетворение. В таких случаях борьба со страстями не может быть полной, решительной уже по одному тому, что сама воля человека при этом колеблется, частью склоняясь в пользу удовлетворения страсти, следовательно, на ее сторону, частью же сопротивляясь ее обольстительному натиску. Успешная борьба со страстями открывается и осуществляется в человеке тогда и только тогда, когда в нем возникает решительное отвращение к страстям как к таким явлениям, которые по своему содержанию и подлинному характеру являются безусловно чуждыми подлинным, а не извращенным потребностям и запросам человека, — как к состояниям, не соответствующим природе человека.

Грехопадение прародителей, имевшее принципиальное значение для всего последующего человечества, которое определило его жизнь в ее основном направлении и существенном содержании, по своему существу было сознательным свободным выбором тварной природы утвердиться в своей собственной автономии. Человек сознательно и свободно — правда, под влиянием стороннего искушающего внушения — решился вместо воли Божией поставить свою человеческую волю, чтобы в независимости от Бога удовлетворять бесконечным запросам своей природы. Падение человека состояло в себялюбивом обособлении от Бога, а следствием его явилась моральная извращенность человеческой жизнедеятельности.

Расстройство и одностороннее направление сил человека находит свое выражение в страстях, которые становятся как бы второй природой человека, основным ядром его чувств и хотений.

Страсти являются фактическим выражением отпадения человека от живого союза с Богом.

Все громадное множество страстей, соответствующих «множеству и разнообразию духов злобы», святые подвижники сводят обычно к восьми главным страстям, разделяя их на телесные и духовные. Первые имеют свою почву в телесных потребностях и инстинктах, вторые — в душевных. Это деление не означает, однако, того, чтобы первые рассматривались исключительно как физиологические акты; это — состояния психофизические. Даже более. Центр тяжести их, как и страстей душевных, находится в душе.

На основании святоотеческой аскетики всякую страсть вообще можно определить как сильное и длительное желание, а желание, в свою очередь, — как осознанную потребность, определившуюся благодаря прежнему опыту ее удовлетворения. Что же касается желания, то оно складывается из трех элементов: неудовлетворенности стремления (или стремления, сопровождаемого чувством угнетения), представления предмета, способного удовлетворить этому стремлению, и, наконец, чувства удовольствия, знакомого из прежнего опыта удовлетворения.

Чувство удовольствия, соединяемое с представлением предмета страсти, может достигать высокой степени интенсивности переживания, приближающей его к чувству, испытываемому при действительном удовлетворении известного желания.

Говоря о различных страстях, свт. Григорий Нисский категорически утверждает, что все они произрастают из худого делания ума, из помрачения разума. Именно худое делание разума является почвой, необходимым условием происхождения, развития и укрепления страсти. Поэтому центральным, главным слагающим и образующим ее элементом является **помысл** — разумеется, помысл с определенной нравственной окраской и внутренним содержанием — заимствовавший свое «качество» от характера и содержания страсти, в аскетической литературе называемый обычно лукавым помыслом, злым.

Являясь исходным моментом страсти, помысл представляет собой феномен, в высшей степени важный для определения специфического содержания и характерных особенностей страстей как явлений духовной жизни. Всякая страсть, по учению аскетов, именно через помыслы овладевает человеком, становится властелином поработаемого ею человека. Сущность нравственного зла состоит в том, что помыслы души, отвергшись от любви Божией, рассеялись в этом мире и смешались с помыслами вещественными и земными. Вот почему душа, не причастная Божественной благодати, наполняется зловонием лукавых помыслов. В сердце человека обитает и действует зло, которое является источником помыслов. Существование помыслов свидетельствует о греховной испорченности человека. Именно помыслы препят-



ствуют подвижнику достигать намеченной цели — спасения души, ввергая ум человека в пагубу и гибель. Авва Антоний, пребывая в пустыне, впал в уныние и в глубокую тьму помыслов; он взывал к Богу: «Господи, я хочу спастись, а помыслы не дают мне».

С этой точки зрения, задача подвижнической жизни сводится к тому, чтобы приобрести действенную способность владеть своим умом в помыслах. Подвиг человека состоит в том, чтобы противиться лукавым помыслам, различая естественные помыслы от лукавых. При этом требуется много сил и тайного невидимого труда, чтобы испытывать помыслы и не исполнять лукавых помыслов. Это, безусловно, необходимо потому, что Дух Святой руководит душой именно посредством достойных души помыслов. Вот почему контроль за помыслами является самым важным и необходимым аскетическим подвигом.

Главные моменты постепенного воздействия возникшего помысла на душевное состояние человека обозначаются в святоотеческой литературе различными аскетическими терминами. Первый импульс к началу того психического явления, которое может окончиться возникновением в душе страсти, носит у аскетов название, переводимое в славяно-русской подвижнической письменности словами «приражение», или «прилог». Этими терминами обозначается такое представление какого-нибудь предмета или действия, соответствующего одной из порочных склонностей природы человека, которое под влиянием внешних чувств или вследствие своей связи с психологической работой памяти и воображения, по законам ассоциации, входит в сферу сознания человека. По словам Иоанна Лествичника, прилог есть простое слово или образ какого-нибудь предмета, вновь вносимый в сердце, т. е. появление мысли о предмете в сознании. По словам проф. Попова, под приражением подразумевается произведенное внешними или внутренними причинами действие на душу и вызванное в ней движение. Оно есть впечатление, чувственное восприятие, ощущение, свидетельствующее о том, что нечто воздействует на душу и находит в ней отзвук. Марк Аскет говорит, что приражение есть движение сердца, но не представление и помыслы.

Прилог сам по себе еще нимало не выражает и не предполагает свободного участия человека. Появление в сфере сознания человека впечатлений и представлений очень часто совершается помимо воли человека, без его собственного свободного участия, в силу психологической закономерности, поскольку впечатления от внешних предметов могут отличаться принудительностью чисто внешнего непреодолимого вторжения, а представления могут возникать по законам ассоциации.

Возникая весьма нередко в сознании человека самопроизвольно, раньше движения его воли, прилог не считается грехом, если не вызывается «блужданием мысли», допущенным сознательно и

добровольно, и если человек при его появлении не относится к нему беспечно.

Для человеческой воли он является пробным камнем, поводом к обнаружению ее доброй или злой настроенности. В склонении воли человека в пользу того или иного мотива, появившегося в сознании, — в сторону добродетели или порока — и проявляется, собственно, свобода человеческого выбора. Свобода человека проявляется в виде определенного отклика чувства по поводу возникшего впечатления или представления. На вторгшееся в его сознание приращение человек отвечает или «ненавистью», или «любовью», т. е. или несочувствием, или сочувствием к нему. От характера реакции (отклика) на приращение зависит вся дальнейшая судьба помысла — оставаться или не оставаться ему во внутреннем мире человека.

Таким образом, по учению подвижников, появление помысла в сфере сознания не зависит от воли человека, который не несет при этом нравственной ответственности. Нравственная оценка предполагается в том случае, если помысл при его появлении не отвергается, не подавляется, не изгоняется из сознания, но остается в нем. Медление в помысле является критерием нравственного состояния человека. Оно показывает, что возникший помысл не случайный, не внешний, не чужеродный элемент для человеческой личности, что он находит в природе человека сродную, подходящую почву, и это выражается в сочувствии человека к пришедшему помыслу. Побуждаемое этим сочувствием внимание привлекается и приковывается к помыслу, который раскрывается в целую мечтательную картину, заполняя собой всю сферу сознания и вытесняя из нее другие впечатления и мысли. Этот второй момент развития в душе страсти в аскетической письменности называется обычно «сдружение», «сочетание» и характеризуется свободным принятием помысла и соединенным с удовольствием собеседованием с ним.

Второй момент развития помысла состоит в том, что внимание устанавливается исключительно на возникшем впечатлении или представлении, которое и служит импульсом к развитию целой ассоциации образов, доставляющих человеку чувство наслаждения. Чтобы прервать нить этих ассоциативных образов и освободить от них сознание, необходимо отвлечение внимания напряжением воли; необходима активная и твердая решимость человека оттолкнуться от картины греха, больше на ней не останавливаться и к ней не возвращаться. Если этого в действительности не происходит, если активное внимание человека направлено на продолжительное созерцание картины греха, то наступает третий момент развития страсти — «когда воля человека, увлекаясь помыслом, соглашается с ним и склоняется к осуществлению того, что внушается помыслом». В этом случае человек всецело отдается помыслу и стремится привести его в исполнение с

целью пережить наслаждение с той интенсивностью и полнотой, которые преподносятся в обольстительном мечтательном образе. На этой ступени человек делает новый решительный и важный шаг по пути приближения к состоянию страсти, поскольку в душе его назревает волевая решимость достигнуть употребления воображаемого объекта страстного помысла, пустив в ход все зависящие от самого человека средства.

Следовательно, в принципе, удовлетворение страсти уже решено и в намерении грех уже совершен. Остается только фактическое удовлетворение созревшего страстного греховного желания, то есть эмпирическое осуществление греха.

Как явление динамическое, процесс развития страсти включает определенный диалектический момент, который заключается в переживании борьбы между страстным влечением и доводами разумно-нравственного порядка. Состояние борьбы переживается лишь в том случае, если в душе еще не успел образоваться злой навык к помыслу и если страстная склонность еще не проникла глубоко в природу человека и не сделалась ее приобретенным качеством. Последним и завершающим моментом развития страсти является особое этико-психическое состояние человека, называемое пленением. В состоянии пленения страстное желание бывает настолько интенсивным, влечение к воображаемому объекту настолько сильным, что воля человека или совсем без борьбы, или же почти без борьбы, стремительно, бурно, охотно отдается делу удовлетворения страсти, утрачивая господствующую, руководящую и контролирующую власть волевой способности человека над отдельными влечениями и наклонностями человеческой природы.

Аскетическое учение о значении и сущности плотских и душевных страстей. По православному аскетическому учению, основная причина подчинения души плотским страстям заключается в удалении души от созерцания Бога.

Вот почему, по учению отцов, чревоугодие и блуд подлежат этической оценке и нравственному вменению в качестве отрицательных феноменов духовной жизни, а не как естественные явления физиологического порядка. Святоотеческая аскетика категорически указывает именно на противоестественный характер плотских страстей. По определению св. Иоанна Дамаскина, «действие называется страстью, когда оно проявляется несогласно с природой».

Б л у д. Греховное порабощение души плотью с особой рельефностью проявляется в страстях чревоугодия и блуда, в которых обнаруживается крайнее ослабление духовной жизни. В плотских страстях человек естественную потребность сознательно обращает в повод и источник самоуслаждения и самоугождения, простирая ее до полного извращения своей природы, то есть руковод-

ствуется началом грубого эгоизма и извращенного самолюбия. Так как, по мысли преп. Иоанна Кассиана, нападение блудных страстей бывает двойное, то есть на тело и на душу, то и сопротивляться страсти следует также двойным оружием. В данном случае нельзя одержать победу иначе, как при условии совместной борьбы тела и души. Одного телесного поста, например, недостаточно для приобретения или сохранения совершенной чистоты целомудрия, если ему не будет предшествовать сокращение духа, постоянная молитва и истинное смирение. Истинно христианское отношение человека к своей телесной природе имеет основанием глубочайшее смирение, первостепенным важнейшим фактором любовь к Богу и целью освящение тела как храма живущего в нем Святого Духа.

**Чревоугодие.** В подвижнической литературе различается несколько видов чревоугодия, соответственно тем различным способам ненормального отношения человека к принятию пищи, в которых проявляется потеря или ослабление его самоконтроля и самообладания. Вкушение монахом пищи раньше установленного часа, отдельно от других, тайно, называлось тайноядением. Необузданное стремление к насыщению вкусной пищей, сопровождающееся чувственным услаждением без благоговения и чувства благодарности Богу — верховному Подателю земных благ, называется гортанобесием. Третий вид чревоугодия характеризуется невоздержанным и неумеренным употреблением излишнего количества пищи, причем в погоне за количественной стороной пищи может забываться ее качество.

По мысли преп. Иоанна Кассиана, подавление страсти чревоугодия состоит в том, что человек сознательно допускает принятие пищи в качестве необходимой потребности тела, а не ради услаждения или праздности. Аскетический путь, ведущий к правильному отношению к пище, характеризуется святыми отцами как подвиг собственно ума: именно ум должен контролировать все действия человека, воспламеняясь желанием совершенства и непорочности.

По словам свт. Феофана (Говорова), «наслаждение естественно сопровождает вкушение приятной пищи; но у тех, которые принимают ее с благодарными к Богу чувствами, наслаждение теряет характер чувственности, одухотворяется и освящается. Когда вкушают брашна, чтобы насладиться, творя угодие плоти в похоти, тогда являются погруженными в чувственность; а когда принимают яства в удовлетворение неизбежной потребности, с благодарением, тогда чувствуют сладость, не делаясь чувственными. Возношение при сем ума и сердца к Богу делает самую сладость как бы отрешенною и обезвещественною».

**Сребролюбие.** Из душевных страстей на первом месте в аскетической схеме поставляется сребролюбие (корыстолюбие, стяжательство).

Напряженное, ненасытное стремление к приобретению денег, имущества, вообще внешних материальных благ может превосходить по интенсивности даже плотские страсти. По словам Иоанна Кассиана, свойство этой страсти таково, что душе, однажды плененной ею, она не позволяет соблюдать никакого правила честности и не дает насытиться никаким увеличением прибыли. Неистовство этой страсти не удовлетворяется никаким богатством. «Море, — говорит преп. Нил Синайский, — не наполняется, принимая в себя множество рек, и похотение сребролюбца не насыщается собранным уже имуществом; удвоил он его — удвоение снова удвоить желает и никогда не перестанет стремиться к этому, пока смерть не прекратит его бесполезного труда». Сребролюбие есть страсть, чуждая человеческой природе и не имеющая никакой споры в ее естественных потребностях. Любостязательность имеет свое начало не в природе, а в извращенной воле, в ее порабощении вещественным благам. На богатство человек возлагает всю свою надежду, в нем видит единственную опору своей жизни, смысл существования. В пристрастии к богатству и в уповании на него есть элемент идолопоклонства.

Внешний факт обладания даже большим имуществом еще не свидетельствует о присутствии страсти корыстолюбия в душе его владельца. Иоанн Кассиан свидетельствует, что многие со всем усердием отрекались от мира, охотно оставляли множество житейских вещей, большое имущество, ценные сокровища, чтобы вступить в монастырь, но потом они так пристращались к немногим и малоценным вещам, что забота о них значительно превышала их страсть ко всем прежним богатствам. Свою страсть к большому богатству они перенесли на немногие и ничтожные вещи. Но тот, кто, презрев большее, привязывается к меньшему, достоин великого сожаления.

Корыстолюбец стремится к приобретению земных благ, видя в них источник и средство самоуслаждения и самовозвышения, так что страсть сребролюбия является служебной по отношению к страстям плотским и душевным, особенно по отношению к тщеславию и гордости. Есть три причины любви к богатству: сластолюбие, тщеславие и неверие. Сластолюбивый любит серебро, чтобы с помощью его наслаждаться, тщеславный — чтобы прославиться, а неверующий — чтобы скрыть и хранить его, боясь голода или старости, болезни или изгнания и более надеясь на него, чем на Бога. Человек, страдающий корыстолюбием, связывает с земными благами все благосостояние своей личности, так что частичное или полное лишение их причиняет ему страшное огорчение и отнимает у жизни смысл и отраду. Подверженный этой страсти человек все свои силы, способности, талант тратит на приобретение земных благ, все обращая в средство своих корыстных расчетов, не останавливаясь иногда

перед нарушением элементарных правил справедливости. По твердому заключению многих подвижников, страсть сребролюбия порождает страсть гнева.

**Гнев.** Страсть гнева знает разные степени интенсивности и последовательные моменты развития, начиная с бранных слов и унижительных названий, диктуемых состоянием запальчивого раздражения и направляемых обиженным в адрес обидчика, и кончая грубым и возмутительным отношением к нему при отсутствии всякого самообладания и в состоянии полного помрачения разума и дикой озверелости.

Характерной чертой названного аффективного состояния является не только стремление устранить противника с пути и, если это возможно, уничтожить его, но вместе с тем и унижить его, оскорбить словом или действием, дать ему почувствовать горечь своей обиды — словом, отомстить ему.

Вдохновляясь и поддерживаясь ненавистью, стремясь к внешнему обнаружению в соответствующих словах, действиях и поступках, гнев по своему характеру и последствиям является феноменом разрушительным. По образному выражению св. Василия Великого, гнев может быть назван «внутренней бурей смятенного духа». Гнев является бурным, стремительным, легко возбудимым возмущением помыслов, самой быстрой из всех страстей. В этом отношении страсти гнева должна быть отдана печальная пальма первенства по сравнению с другими страстями. Гнев омрачает и ослепляет ум, состояние гнева есть «кратковременное бешенство».

От страсти гнева следует отличать праведный гнев, способность человека гневаться на неправду и восставать против зла.

**Печаль.** Страстное состояние человека, имеющее в основе господство чувственного эгоизма (т. е. телесные страсти) и привязанность к материальной стихии жизни (сребролюбие), достигают своей наивысшей интенсивности и стремительности именно в гнев. Состояние гнева есть тот апогей отстаивания своих личных интересов и своей неприкосновенности, после которого должна последовать реакция в виде ослабления, упадка душевной энергии. Этот упадок наступает в новых аффективных состояниях печали и уныния, проявляющихся неизбежно вследствие непроизводительной растраты душевных сил и ослабления энергии воли из-за порабощения ее страстями. Печаль возникает из-за неудовлетворенности страстных желаний или, вернее, вследствие неудовлетворенности, возникающей именно от удовлетворения страстей. По словам преп. Исаака Сирина, «желающий себе чести не может не иметь недостатка в причинах печали».

Гибельность этой страсти заключается в том, что она, будучи препятствием для молитвы и созерцания, не позволяет одержимому ею человеку быть в нормальных отношениях с ближ-

ними. Совершенно расслабляя и угнетая душу человека, печаль, по метафорическому определению свт. Григория Богослова, есть «грызение сердца и смятение». В этом случае печаль имеет характер безысходной, мрачной, безнадежной тоски, приводящей человека к апатии и индифферентности в духовно-нравственном отношении, парализуя и связывая деятельные силы и способности человека. В конечном результате такое состояние безысходного и безнадежного отчаяния разрешается духовной смертью человека — когда духовные силы человека ослабевают до такой степени, что подвиг духовного совершенствования представляется ему невыполнимым, неисполнимым, бесплодным, бесполезным.

Кроме этой (пагубной) печали, есть печаль с положительным свойством, которая порождает в человеке недовольство греховным состоянием и побуждает к исправлению. О таком роде печали, в отличие от «печали мирской», порождающей смерть, Апостол Павел говорит: «Печаль ради Бога производит неизменное покаяние ко спасению» (2 Кор. 7, 10).

Уныние. Уныние — это «слабость души», ее изнеможение, подавленное состояние, потеря разумом всякой власти над ходом душевной жизни. В состоянии уныния душа становится равнодушной к религиозно-нравственному подвигу, расслабленной и как бы дремлющей, погружаясь в полнейшее равнодушие к действиям остальных страстей. В этих условиях все другие страсти, не встречая перед собой надлежащего сопротивления со стороны души, лишенной твердости и бодрости, пользуясь слабостью разума и нерешительностью воли, начинают действовать с полной силой, завоевывая себе полное и безраздельное господство. Такое малодушие сопровождается совершенной потерей надежды на Бога, прекращением духовного подвига и развитием лени. У человека, подверженного унынию, развиваются чувства презрения, отвращения, ненависти в отношении к окружающим людям, так что совместная близость с ними становится для него уже невозможной. Являясь диаметральной противоположностью добродетели терпения, при наличии которого только и может совершиться спасение, по слову Господа, эта в высшей степени тяжелая и опасная страсть представляет собой то греховное себялюбивое направление духовной жизни, которое носит в себе сильнейший яд, разъедающий личность.

Тщеславие. По учению преп. Иоанна Кассиана, совершенно отличными от шести рассматриваемых пороков (чревоугодие, блуд, сребролюбие, гнев, печаль, уныние) являются страсти тщеславия и гордости. Отличительной чертой тонких и трудноуловимых аффективных состояний тщеславия и гордости является тот факт, что эти пороки в своей подлинной специфической форме проявляются именно при условии заметных успехов в осуществлении подвижничества, по поводу некоторых достигнутых совершенств, вследствие приобретения каких-либо добродетелей.

Таким образом, страсти тщеславия и гордости отличаются от всех других пороков прежде всего своим происхождением. В своем возникновении они не только не получают никакого повода от прочих страстей, но, наоборот, приносят обильный плод именно по истреблении их, после победы над ними. Те, кто особенно победоносно боролся против плотских пороков, сильнее уязвляются тщеславием по поводу достигнутых духовных успехов. Состояние тщеславия, несомненно, предполагает в качестве обязательного своего условия наличие в человеке некоторых добродетелей, достигнутых успешным прохождением подвижничества. В подвижничестве всегда есть опасность возлюбитель более ради славы человеческой, нежели ради славы Божией. По определению святителя Григория Богослова, тщеславие есть стремление к суетной славе. Подвиги и труды добродетеля избираются при этом в качестве средства для достижения известности, почитания и славы. При этом происходит коренное извращение единственной и главной цели христианского подвижничества, вследствие чего вся деятельность человека, одержимого тщеславием, теряет свое истинно христианское достоинство. Когда средство появляется вместо цели, неизбежно происходит уклонение с истинного пути совершенствования в сторону самочинного делания, избрания собственного пути праведности и благочестия, то есть происходит фактическое отвержение благодати, благодатного строя религиозной жизни, Божественного водительства, и человек вступает на путь, ведущий на высокий утес гордости, с которого следует бездна падения.

Точное и глубокое определение тщеславия как ложного принципа аскетического делания дает св. Максим Исповедник: тщеславие есть отступление от цели по Богу и переход к другой, противоположной, цели. В состоянии тщеславия добродетель совершается ради собственной, а не Божественной славы, то есть не ради истинной славы, а ради славы тщетной, пустой, суетной, ложной, внешней, показной, лицемерной.

Гордость. Все наиболее характерные черты тщеславия выявляются в своей максимальной интенсивности и рельефности в гордости.

Если в состоянии тщеславия человек услаждается своими подвигами и достоинствами, видя в них средство достижения известности, почета и славы, то в состоянии гордости он уже прямо и неприкровенно приписывает эти достоинства себе, ставя свою собственную личность на пьедестал величия и полной независимости от кого бы то ни было и признавая себя способным собственными силами без Божественной помощи осуществить свое идеальное истинно человеческое назначение на земле.

Превозносясь своими достоинствами — действительными или мнимыми — человек, одержимый гордостью, на каждом шагу, кстати и некстати, неделикатно и бесцеремонно выставляет напоказ, всеми средствами подчеркивая свои труды и заслуги, не заме-



чая трудов и достоинства других людей. В состоянии гордости невыносимо тяжело, иногда даже прямо невозможно, признание чужого достоинства и нравственного превосходства другой личности. Признавая за собой бесспорное и безапелляционное право суда над личностью ближнего, человек, ослепленный гордостью, не допускает даже мысли о том, чтобы кто-либо другой осмелился критически относиться к его собственным действиям и поступкам и решил высказать ему какое-либо замечание, а тем более обличение, — он ответит на них не иначе, как явной враждой или затаенной ненавистью. Отсюда пренебрежительное отношение к низшим по положению и презрение к равным.

Гордость есть крайняя степень падения человека в религиозном и нравственном смыслах. Если во всех других страстях, кроме уныния и печали, первенствующую роль получают отдельные потребности или склонности человека, то в состоянии гордости ничем не ограничиваемое и не стесняемое значение человек придает собственной личности, которую ставит в центре мирового бытия. На первоначальной стадии падения человека в бездну гордости все, что составляет конкретную эмпирическую данность его нравственных отношений с ближними, обращается им в средства достижения целей самовозвышения. Субъективно самовозвышаясь, личность объективно впадает в состояние нравственной отчужденности от окружающего мира. Прямым и логическим следствием этого отчуждения является непринятие Бога и внутреннее противление Богу в демоническом стремлении утвердиться в собственной автономной независимости. Отделяясь от Бога как источника абсолютной жизни, любви и благодати и не имея источника бытия в самом себе, человек не в состоянии наполнить самим собой личную жизнь, которая в своей нравственной отчужденности и замкнутости становится для его «я» царством ада, метафизическим шеолом. Апофеоз себялюбия — гордость становится апофеозом нравственного отчуждения и вечной смерти души.

Таково в самых общих чертах святоотеческое учение о восьми главных греховных страстях, получившее распространение и признание в аскетической письменности Восточной и Западной Церквей, начиная с самого конца IV столетия.

## 6. МОНАШЕСТВО

Монашество представляет собой одно из величайших и, пожалуй, самых ярких явлений христианской жизни и христианского религиозного опыта. В истории Православной Церкви монашество оказало могучее влияние на многие стороны христианского учения и образа жизни, содействуя формированию христианской нравственности, православного богословия, аскетики, каноники, литургики, иконографии, богослужебного устава, пастырства, ду-

ховничества и старчества. С богатством монашеского наследия мы встречаемся не только во время богослужения в храме, но и в нашей повседневной жизни, читая за домашним молитвенным правилом утренние и вечерние молитвы св. Макария Великого и других преподобных отцов Православной Церкви. Приобщение к патристическим источникам и особенно к нравственно-аскетической письменности делает влияние монашества на нашу духовную жизнь еще более глубоким и значимым. Несмотря на свою кажущуюся отрешенность от мира, монашество представляет собой не что иное, как один из видов добровольного служения христиан духовному благосостоянию и спасению мира. В учреждении монашества христианство в своих возвышенных устремлениях к совершенству и святости, в своем последовании Христу и служении ближнему нашло свое самое полное и максимально возможное идеальное воплощение.

На Православном Востоке и в России монашеские обители — монастыри — были рассадниками просвещения, очагами благотворительности, центрами религиозного и национального сознания и духовной культуры. В разное время отечественной истории монастыри служили в качестве военно-оборонительных сооружений на подступах к Москве, в значительной мере способствовали экономическому овладению пространствами Русского Севера, осуществляли миссионерскую и нравственно-просветительскую деятельность среди народов нашей Родины. Но главным назначением и высшим идеалом монашества была и остается молитва и предстательство перед Богом за весь мир. Невидимое внешнему взору, сокрытое от беспечно живущего мира, монашество является тем интимным достоянием человечества, которому оно в очень значительной степени обязано и своим здешним благополучием, и своим нравственным оправданием перед Богом.

Христианство явилось в мир как благая весть о спасении всех людей от губительных последствий греха, в котором находился весь человеческий род. Свет нового учения стал светить во тьме омраченного и отравленного грехом человеческого бытия. Призванное быть не только светом мира, но и солью земли, христианство с самого начала своего появления подчеркнуло свою особую исключительность как качественно новый нравственный порядок жизни, отличив себя от лежащего во зле прелюбодейного и грешного мира, ибо во всех вещах и во всей природе, во всей зримой твари и во всех человеческих судьбах видело печать греха, осуждения и смерти. В течение первых веков своего исторического существования христианство было преследуемо и гонимо со стороны Римской империи, в пределах которой оно возникло и распространялось и всей внешней силе которой оно противопоставило силу духовную, нравственную. С государственным признанием и утверждением в Римской империи христианской религии достоянием Церкви стали новые обширные сферы народной и общественной жизни. В этих условиях начинается расцвет монашества, которое явилось в аван-

гарде христианского благочестия и духовного подвига. Совершился великий исход в пустыню подвижников христианской молитвы и строгого благочестия.

В жизни всегда имеется определенная дистанция между идеалом и реальным осуществлением и чем больше дистанция, тем ценнее идеал. Монашество явилось ничем иным, как действительным осуществлением идеала христианского образа жизни. Оно стало ярким свидетельством высоты и святости евангельского учения, видимым воплощением христианских нравственных понятий, предвосхищением будущего преображенного состояния человека и мира. В процессе становления и формирования монашество вдохновлялось высокими нравственными идеалами христианской веры, которые стали его путеводными ориентирами во все последующие времена. Главными из них были идеалы девства и чистоты, являющиеся лучшими украшениями человеческого достоинства, идеал апостольской бедности, воплотившейся в самом скромном стесненном образе жизни, и, наконец, идеал самоотверженного служения спасению ближних и славе Божией по примеру Господа Иисуса Христа, который пришел в мир не для того, чтобы Ему служили люди, но для того, чтобы Ему Самому послужить людям и положить Свою жизнь за спасение мира во исполнение не Своей воли, но воли пославшего Его Отца. Возникновение и формирование монашества проходило под знаком двух взаимоисключающих и взаимодополняющих идеалов, которые признавались в качестве высоких и ответственных целей иноческой жизни: это спасение от мира и спасение мира.

Родиной монашества стал Египет. Преп. Антоний Великий, совершавший подвиг поста и молитвы в пустынном уединении, явился основоположником отшельнической формы монашества. Чуть позднее свой монашеский подвиг начал преп. Пахомий Великий, в прошлом римский воин, ставший родоначальником мужских общежительных монастырей. К концу IV века весь Египет покрылся сетью иноческих обителей. Здесь подвизались тысячи христианских подвижников. В Египте же возникло и женское монашество: сестра св. Пахомия учредила здесь первые женские общежительные монастыри. Из Египта монашество проникло в Палестину. В начале IV века ученик преп. Антония преп. Иларион Великий основал близ Газы первую монашескую общину. Позднее Палестина прославилась деяниями многих отцов и наставников монашества, из которых наиболее известны преп. Евфимий Великий, Савва Освященный, Варсонофий и Иоанн. В IV веке монашество распространилось и в других провинциях Римской империи. Возникли новые центры монашеской жизни на Востоке и Западе. Монашество оказывало влияние на формирование нравственно-аскетических идеалов, которыми вдохновлялись в своем богословском умозрении великие святители Христианской Церкви. Свт. Василий Великий, один из величайших столпов

Вселенской Церкви, создал устав монашеской общежительной жизни, который имел решающее значение в истории формирования как восточного, так и западного монашества. Сподвижники святителя Василия Кесарийского св. Григорий Богослов и Григорий Нисский были ревнителями подвижнической жизни. Богословское наследие святителей Григория Богослова и Григория Нисского несет на себе яркий отпечаток их духовного нравственно-аскетического опыта. Большим поклонником монашества явился святитель Иоанн Златоуст, проведший свои юные годы в строгом иноческом уединении в окрестностях Антиохии и посвятивший монашескому идеалу много вдохновенных строк в своих многочисленных творениях. С Востока благодатные семена подвижнической жизни перенеслись на Запад и породили таких корифеев западного монашества, как преподобные Иоанн Кассиан Римлянин, Венедикт Нурсийский и блаженный Иероним Стридонский.

Своеобразный характер имело развитие сирийского монашества, возникшего независимо от египетского и восходящего к «персидскому мудрецу» Афраату. Отличительной чертой сирийского монашества явилась исключительность средств в умерщвлении «плоти». В Сирии возникла особая разновидность аскетического подвига — столпничество. В течение десятков лет столпники, совершавшие на столпе подвиг молитвы, поучали приходивший к ним народ с высоты своего столпа. Величайшими светильниками монашества явились выдающиеся сирийские христианские писатели святые Ефрем Сирийский и Исаак Сирийский. Их творения характеризуются тонкостью психологических наблюдений и высотой духовных прозрений. С IV века важным средоточием православного монашества становится Синай с его всемирно известной обителью св. великомученицы Екатерины. На Синае подвизался преп. Иоанн Лествичник, автор знаменитой «Лествицы». С конца IV века начинается строительство монастырей в городах. Монашество принимает активное участие в жизни Церкви в эпоху догматических споров.

Начиная с VII века, когда в связи с мусульманским нашествием на Христианский Восток Сирия, Палестина, Египет и другие провинции были отняты у Византии, монашеская жизнь сосредоточилась преимущественно в областях, находящихся в составе Константинопольского Патриарха.

Византийскому монашеству было суждено вынести на своих плечах основную тяжесть борьбы с иконоборчеством, волновавшим Православную Церковь в VIII—IX веках. Выдающимся борцом за иконопочитание был преп. Феодор Студит, настоятель Константинопольского Студийского монастыря. Написанный преподобным Феодором иноческий устав служил руководством в монашеской жизни в Византии и Киевской Руси. В Студийском монастыре был явлен миру величайший светильник Православ-

ной Церкви — преп. Симеон Новый Богослов, в творениях которого святоотеческое учение о молитве, о таинственном восхождении в горний мир, о созерцании Божественного света, о преобразении души благодатью Святого Духа находит свое наиболее глубокое и яркое выражение. С появлением трудов Симеона Нового Богослова в православном богословии становится преобладающим мистическое направление, основанное на личном опыте молитвы, безмолвия, созерцания и Божественного озарения и восходящее своими истоками к высочайшим небесным откровениям Апостола Павла и тайнозрителя евангелиста Иоанна Богослова, св. Дионисия Ареопагита, свт. Игнатия Богоносца, преп. Макария Египетского, св. Максима Исповедника.

В поздневизантийский период центром православного монашества становится святая Гора Афон, земной удел Пресвятой Богородицы. В VIII веке на Афоне появляются первые монашеские поселения. В XIII—XIV веках в Афонских монастырях расцветает практика непрестанной умной молитвы. Афон достигает вершины славы и оказывает мощное влияние на восточноевропейское духовное возрождение. Величайшие представители поздневизантийского богословия преп. Григорий Синайский и свт. Григорий Палама дают богословское обоснование практике безмолвной молитвы и созерцания. В их творениях теория и опыт византийского монашества сияют универсальностью и полнотой. Новое направление в подвиге молитвенного делания, сформировавшись в монашеских келиях Афона и получив обоснование и признание на Константинопольских соборах XIV века, совершает свое триумфальное шествие в Болгарию, Сербию, Валахию и Россию.

Русь переживала свое второе после Крещения, исключительное по своему значению, духовное влияние Византии. Центром русского монашества стал основанный преп. Сергием Радонежским Троицкий монастырь. Отблеск святости преподобного Сергия лежит на всей его эпохе. Москва не принимала участия в Константинопольских соборах XIV века, но она реагировала на них своей жизнью, своим духовным возрождением и своим национальным самосознанием. Новое духовное возрождение дало нравственные силы русским выстоять против внешних врагов, сбросить ненавистное ордынское иго, объединиться и стать Великой Россией. Свято-Троицкий монастырь явился школой русского монашества, из его стен вышли основатели десятков центральных и северных монастырей. В XVIII веке здесь открылась Троицкая Семинария; в начале XIX века сюда была переведена Московская Духовная Академия, до настоящего времени сохраняющая значение главного центра богословского образования Русской Церкви.

В конце XVIII — начале XIX века в русских монастырях происходит возрождение практики непрестанной умной молитвы, связанное с именем Паисия Немецкого. Новыми центрами русской духовности становятся Саровская обитель и Оптиная пустынь. Преп. Серафим Саровский и великие Оптинские старцы являют собой миру величайшие образцы православной святости. В XIX веке русские

монастыри продолжают сохранять значение центров православной духовной традиции Русской Церкви. Монастырями осуществляется большая нравственно-просветительная, отчасти миссионерская и пастырско-душепопечительная деятельность. В начале XX века в России было свыше тысячи мужских и женских общежительных монастырей первого, второго и третьего классов и четыре знаменитые Лавры: Киево-Печерская, Троице-Сергиева, Почаевская и Александро-Невская. В послереволюционные годы русское монашество разделяет общую судьбу Церкви, происходит массовое закрытие монастырей, но монашеская жизнь теплится: совершаются монашеские постриги для кандидатов на епископские кафедры и для благочестивых мирян, желающих тайно от мира нести подвиг духовного совершенствования. После Великой Отечественной войны открываются Киево-Печерская и Троице-Сергиева Лавры, восстанавливается жизнь нескольких десятков монастырей. В настоящее время в Русской Православной Церкви происходит восстановление иноческой жизни в верности святоотеческому преданию и духовной традиции Вселенской Церкви.

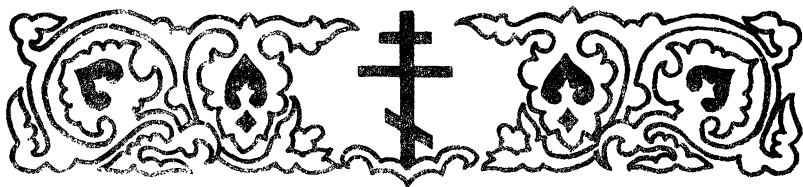
**Монашеский чин.** Весь мир — человеческий и ангельский — призван к обожению. Небесная иерархия, умная и премирная, возводится к обожению через созерцание и причастие Божественного света. Церковная иерархия восходит к обожению через чувственные образы и символы. В церковной иерархии монашеский чин занимает среднее место между священноначалием и святым Божиим народом. Церковная структура символична, она — образ ангельского мира. Символичны все видимые действия, ибо посредством их человек воспринимает Божественную благодать. Одухотворяя чувственное восприятие видимых священных действий, человек совершает путь к горнему миру и становится причастником нетварных Божественных действий. Через Святые Таинства, дарованные человечеству в Церкви, осуществляется его богоуподобление.

Монашество называют схимой, иноков называют схимниками. Греческое слово «схима» означает «образ». В монашестве человек облекается в ангельский образ. По своему идеалу он становится земным ангелом и небесным человеком. Его цель — достижение вечной жизни и обожения по образу ангельскому. Вопреки естественному стремлению prolongить жизнь в своих детях, человек избирает безбрачие. У примитивных народов безбрачие и бездетность считались ужаснейшим проклятием; они означали безнадежный закат, окончательную смерть. В христианском монашестве, наоборот, безбрачный образ жизни ведет к предвосхищению будущей славы воскресения, в котором люди не женятся, не выходят замуж, но пребывают как ангелы на небесах. В безбрачии и строгом воздержании преодолевается господство стихийного природного начала в человеческой жизни. Через достижение ангелоподобной чистоты ума священный монашеский чин становится способным к умному созерцанию смысла Божественных Таинств:

Посвящаемый в монашеский чин не приводится к святому престолу и не преклоняет колен, как при посвящении в иерархическое достоинство, ибо не обладает властью возводить других к очищению и просветлению через совершение Божественных Таинств.

Монашеские обеты означают намерение вести жизнь в соответствии со знанием Божественных заповедей. Пострижение волос, совершаемое в знамение отрицания мира и во отсечение своей воли и всех плотских похотей, есть символ чистой жизни, пребывая в которой душа через достижение добродетелей восходит к богоподобию. Отложение прежних мирских одежд и облачение в новое, монашеское, одеяние означает отложение и попрание всех печалей и смущений, находящихся на человека от бесов, плоти и мира, то есть означает переход от прежней жизни к новой, святой и совершенной. Вручение новоначальнику четок, креста и горящей свечи должно служить напоминанием о непрестанной молитве, совершаемой в уме и сердце, о следовании Господу нашему Иисусу Христу и об обязанности служить миру и быть ему примером. Пребывание новоначального инока в церкви в течение трех дней и ночей в непрестанном чтении священных псалмов, духовных размышлениях и умной молитве и причастие на Божественной литургии святых Христовых Таин означает начало его уединенного восхождения к Богу через постоянное созерцание открываемых ему священных тайн и озарения Божественным светом.





## ХИ. ВОЗДАЯНИЕ

### 1. ВТОРОЕ ПРИШЕСТВИЕ ГОСПОДА ИИСУСА ХРИСТА



втором и славном пришествии Господа нашего Иисуса Христа и о цели этого пришествия — Страшном, или всеобщем, Суде в Символе веры мы читаем «... и паки грядущаго со славою судити живых и мертвых». Эта вера Церкви основана на неоднократных обетованиях Самого Господа и свидетельствах о том Его апостолов. Господь называет Свое второе пришествие «днем Сына Человеческого», когда, как проповедовал св. Апостол Павел в афинском ареопаге, «Он будет праведно судить вселенную» (Деян 17, 31).

При этом Сам Господь связывает со Своим вторым пришествием «последний день» (Ин. 6, 39—40), или «кончину века» (Мф. 13, 39), то есть конец ныне существующего мира. Понятно, что все, начавшееся во времени, во времени же должно и окончиться. Псалмопевец в связи с этим говорит о неизменности Творца и изменчивости творения: «В начале Ты (Господи) основал землю, и небеса — дело Твоих рук; они погибнут, а Ты пребудешь; и все они, как риза, обветшают, и, как одежду, Ты переменишь их, — и изменятся, но Ты — тот же, и лета Твои не кончатся» (Пс. 101, 26—28). Так что кончина мира состоит не в полном его уничтожении, но в изменении и подлинном обновлении, когда «воспламененные небеса разрушатся и разгоревшиеся стихии растают» (2 Петр. 3, 12) и откроются «новое небо и новая земля, на которых обитает правда» (2 Петр. 3, 13; Откр. 21, 1). В связи с этим св. Ириней Лионский писал: «Не сущность и не вещество творения упраздняется (ибо истинен и силен Тот, Кто устроил его), но преходит образ мира сего, то есть то, в чем произошло расстройство... Когда же прейдет этот образ и человек обновится и восстанет для ветлениа, тогда явится новое небо и новая земля» (Против ересей 5, 36).



Нередко можно услышать вопрос: когда же произойдет второе Христово пришествие и кончина мира сего? История знает немало случаев, когда люди в суемудрии своем пытались назначить сроки для этого. Однако Господь Иисус Христос ясно сказал: «О дне же том и часе никто не знает, ни Ангелы небесные, а только Отец Мой один» (Мф. 24, 36). Так же увещевая учеников перед Своим вознесением, Он сказал в связи с этим: «Не ваше дело знать времена или сроки, которые Отец положил в Своей власти» (Деян. 1, 7). Но эта сокровенность призвана побуждать последователей Христа быть постоянно готовыми к встрече со своим Господом. «Итак бодрствуйте,— призывает Он нас,— потому что не знаете, в который час Господь ваш придет» (Мф. 24, 42). О внезапности для мира второго пришествия Господа Иисуса неоднократно говорил Он Сам и Его апостолы, побуждая христиан хранить свои души и сердца в чистоте и любви, ибо, как пишет св. Апостол Иаков, «пришествие Господне приближается» и «вот Судия стоит у двери» (Иак. 5, 8—9).

Однако если время второго пришествия Сына Человеческого и сокрыто для нас, то признаки его приближения открыты нам в Евангелии и апостольских Посланиях.

Так, Господь Иисус Христос говорит, что прежде Его пришествия «проповедано будет... Евангелие Царствия по всей вселенной, во свидетельство всем народам» (Мф. 24, 14). Он также указывает, что «многие лжепророки восстанут и прельстят многих; и по причине умножения беззакония, во многих охладет любовь» (Мф. 24, 11—12). На обилие лжеучителей, а также оскудение веры и сильное падение нравов в последние времена указывает также и Апостол Павел (1 Тим. 4, 1—3; 2 Тим. 3, 1—5). Сам же Господь Иисус как бы вопрошает: «Но Сын Человеческий придет найдет ли веру на земле?» (Лк. 18, 8).

Священные писатели Нового Завета сообщают нам также о появлении прежде второго пришествия Христова — Антихриста, «человека греха... противящегося и превозносящегося выше всего, называемого Богом или святынею, так что в храме Божием сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога» (2. Фес. 2, 3—4; ср.: Откр. 13, 7—8, 15). Это явление Антихриста будет связано с отступлением от истинной веры (см. 2 Фес. 2, 3). Апостол называет его «сыном погибели», поскольку именно его «Господь Иисус убьет духом уст Своих и истребит явлением пришествия Своего» (2 Фес. 2, 3, 8).

Наконец, внезапно «придет Сын Человеческий во славе Отца Своего с Ангелами Своими и тогда воздаст каждому по делам его» (Мф. 16, 27). Свое второе пришествие Господь Иисус сравнивает с молнией, которая «исходит от востока и видна бывает даже до запада» (Мф. 24, 27). И если первое пришествие в мир воплотившегося Сына Божия было в уничижении, когда Он, «приняв образ раба... смирил Себя, быв послушным даже до смерти и смерти крестной» (Фил. 2, 7—8), то теперь Он придет «во славе Своей и все

святы́е Ангелы́ с Ним» (Мф. 25, 31). Таким образом, это будет пришествие Господа славы — Судии вселенной.

## 2. ВСЕОБЩЕЕ ВОСКРЕСЕНИЕ

«... чаю воскресения мертвых...» — свидетельствует Символ веры об ожидании Церкви.

Вера в воскрешение Богом всех умерших в последний день существовала уже в Ветхом Завете: «... Я знаю, Искупитель мой жив, — восклицает праведный Иов. — И Он в последний день оставит из праха распадающуюся кожу мою сию...» (Иов. 19, 25). Благочестивые братья Маккавеи, принимая мученическую смерть от завоевателя Иерусалима сирийского царя Антиоха IV Епифана (ок. 167—164 гг. до Р.Х.), говорили мучителю: «ты... лишаешь нас настоящей жизни, но Царь мира воскресит нас, умерших за Его законы, для жизни вечной» (2 Мак. 7, 9).

В Новом Завете воскресение мертвых связано уже со вторым и славным пришествием Господа Иисуса Христа.

Воскресение это будет всеобщим, чтобы все живые и умершие могли предстать на последний суд Божий. Господь Иисус говорит, что при Его втором пришествии «все, находящиеся во гробах, услышат глас Сына Божия; и изыдут творившие добро в воскресение жизни, а творившие зло — в воскресение осуждения» (Ин. 5, 28—29). В связи с этим и св. Апостол Павел говорит: «будет воскресение мертвых, праведных и неправедных» (Деян. 24, 15).

Однако свидетелями второго пришествия Господа Иисуса будут не только все воскресшие из мертвых, но и все те, кто будет жить на земле и тела которых претерпят изменение. «Не все мы умрем, — говорит Апостол Павел, — но все изменимся вдруг, во мгновение ока, при последней трубе; ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся. Ибо тленному сему надлежит облечься в бессмертие» (1 Кор. 15, 51—53).

Смерть явилась следствием грехопадения Адама: «Как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков...» (Рим. 5, 12). Почему Апостол и говорит: «Ибо как смерть через человека, так через человека и воскресение мертвых. Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1 Кор. 15, 21—22).

Но в каком же теле воскреснут мертвые и предстанут пред Господом Иисусом живые в день Его второго пришествия? Апостол Павел отвечает, что оно «будет подобно славному телу» Господа нашего Иисуса Христа по Его Воскресении (см. Фил. 3, 21). Он также называет его «телом духовным» (1 Кор. 15, 44). Таким образом, воскресение мертвых будет телесным, но уже не в нынешнем теле, которое Апостол называет душевным, а в теле духовном — небесном или бессмертном, которое уже не будет иметь

нужду в одежде и питании (см. 1 Кор. 6, 13) и не будет одержимо другими телесными потребностями, подобно ангелам (см. Мф. 22, 30; Лк. 20, 35 - 36).

Впрочем, это воскресшее духовное тело, по словам св. Кирилла Иерусалимского, будет «чудное, такое, коего свойства изъяснить, как должно, мы не можем» (Огласительное поучение XVIII, 18).

### 3. О СТРАШНОМ (ПОСЛЕДНЕМ) СУДЕ

Из Священного Писания Нового Завета мы знаем, что Господь наш Иисус Христос придет вновь со славою судить живых и мертвых, как об этом говорят Символ веры.

Как уже отмечалось, это будет суд всеобщий «Всем нам должно явиться,— говорит св. Апостол Павел,— пред судилище Христово, чтобы каждому получить соответственно тому, что он делал, живя в теле, доброе или худое» (2 Кор. 5, 10). Сам Господь говорит, что когда Сын Человеческий «Сядет на престоле славы Своей», тогда «соберутся пред Ним все народы» (Мф. 25, 31—32), чтобы «судим был каждый по делам своим» (Откр. 20, 13).

О том, что именно Сын Божий будет Судией вселенной, Он Сам ясно сказал: «Отец не судит никого, но весь суд отдал Сыну [далее объясняется причина этого и условие оправдания на последнем суде], дабы все чтити Сына, как чтут Отца. Кто не чтит Сына, тот не чтит и Отца, пославшего Его. Истинно говорю вам: слушающий слово Мое и всрукующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную, и на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь» (Ин. 5, 22—24). Таким образом, мы видим, что верующий во Христа как истинного Сына Божия и исполняющий заповеди будет оправдан на Страшном суде.

Говоря о самом суде, Господь Иисус указывает, что на нем праведные будут отделены от неправедных, подобно тому, как пастырь отделяет овец от козлов (см. Мф. 25, 32) или как хозяин поля отделяет после сбора урожая пшеницу от плевел (см. Мф. 13, 30).

По слову Писания, нет ничего тайного, что бы не обнаружилось на Страшном суде перед Лицом Праведного Судии (см. Рим. 2, 16). При этом Господь будет судить не только дела, но и слова (см. Мф. 12, 36) и даже сердечные намерения (см. 1 Кор. 4, 5).

Господь Иисус Христос, возвещая о последнем всеобщем суде, открыл также и тот закон, на основании которого будет вершиться этот суд. Св. Апостол Иаков называет его «законом свободы» (Иак. 2, 12), то есть свободы от рабства греху. Ибо Господь наш сказал: «Если пребудете в слове Моём, то познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8, 31—32). Почему, говоря о грядущем всеобщем суде, Он сказал: «Отвергающий Меня и не принимающий слов Моих имеет судию себе: слово, которое Я говорил, оно будет судить его в последний день» (Ин. 12, 48).

Но что же, кроме веры во Христа, надлежит исполнить, чтобы иметь оправдание на страшном Его суде? Бог, Который есть любовь (см. 1 Ин. 4, 8), через возлюбленного Своего Сына заповедал верующим в Него не только любить друг друга, но и всех, носящих образ Божий, даже врагов (см. Мф. 5, 44). Почему и Апостол любви сказал: «Кто говорит: «я люблю Бога», а брата своего ненавидит, тот лжец: ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит?» (1 Ин. 4, 20).

Так и Господь наш Иисус Христос скажет праведникам на страшном суде Своим: «Приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира. Ибо алкал Я, и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня; был странником, и вы приняли Меня; был наг, и вы одели Меня; был болен, и вы посетили Меня; в темнице был, и вы пришли ко Мне». Тогда праведники скажут ему в ответ: «Господи! когда мы видели Тебя алчущим, и накормили? или жаждущим, и напоили? Когда мы видели Тебя странником, и приняли? или нагим, и одели? Когда мы видели Тебя больным, или в темнице, и пришли к Тебе?» И Царь скажет им в ответ: «истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне» (Мф. 25, 34—40). Равно как к неисполнившим заповеди любви скажет Судия: «идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его... И пойдут сии в муку вечную, а праведники в жизнь вечную» (Мф. 25, 41, 46).

#### 4. ВЕЧНОСТЬ НАКАЗАНИЯ

Говоря о вечном Царстве Христа, Тайнозритель отмечает, что «не войдет в него ничто нечистое и никто преданный мерзости и лжи» (Откр. 21, 27).

Какова же будет участь осужденных на последнем суде?

В той же книге Откровения сказано: «Боязливых же и неверных, и скверных и убийц, и любодеев и чародеев, и идолослужителей, и всех лжецов — участь в озере, горящем огнем и серою,— это смерть вторая» (21, 8). Здесь же будет терпеть вечные муки и диавол с другими падшими духами, почему Господь скажет нераскаянным грешникам: «идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его» (Мф. 25, 41).

Когда св. Иоанн Богослов говорит о смерти второй, то здесь не следует понимать смерть в ее нынешнем виде, поскольку не только праведники, но и нераскаянные грешники, которых она ожидает, облечутся в бессмертные духовные тела. Эта смерть, как и вечные мучения, сравниваемые с горением в огне, есть состояние удаленности от Бога, который есть свет и источник жизни. «Для имеющего чувство и разум,— замечает в связи с этим св. Иоанн Златоуст,— быть отверженным от Бога — значит вытерпеть уже геенну» (Беседа V на послание к Римлянам).

Но для иных здесь может возникнуть вопрос: как совместить правосудие Божие с Его безмерным милосердием? На самом деле здесь следует усматривать две стороны благодати Божией, ибо в том и состоит милость Господа к нераскаянным грешникам, что они получают воздаяние за содеянное в этой жизни. Тем, кто, не имея любви к Господу, постоянно служил своим страстям, каково было бы в бесстрастном царстве праведников? И каково может быть общение между теми, кто в этой жизни был движим любовью и жертвенным исповеданием Христа, и теми, кем двигало себялюбие и служение лжи. «Лучше подвергнуться бесчисленным ударам молнии,— говорит по этому поводу св. Иоанн Златоуст,— нежели видеть кроткое лицо Господа, от нас отвращающееся, и ясное око Его, не могущее взирать на нас» (Беседа XXIII на Евангелие от Матфея).

Так, проходя сквозь человеческую историю и простираясь в вечность, разверзается непроходимая пропасть между спасенными и погибшими, как сказал об этом Господь наш Иисус Христос (см. Лк. 16, 26).

## 5. О ЖИЗНИ БУДУЩЕГО ВЕКА

В Символе веры мы читаем, что Царствию Христову не будет конца, в связи с чем христиане ожидают жизни будущего века.

Господь Иисус Христос по совершении суда Своего призовет праведников наследовать Царство, уготованное им от создания мира (см. Мф. 25, 34). Он сказал Своим ученикам, которым предстояло пройти до конца путь свидетельства о Нем, что когда Он снова придет, то возьмет их к Себе, чтобы они всегда были с Ним (см. Ин. 14, 3). «Отче!— обращается Он к Богу Отцу в Своей первосвященнической молитве,— которых Ты дал Мне, хочу, чтобы там, где Я, и они были со Мною, да видят славу Мою, которую Ты дал Мне, потому что возлюбил Меня прежде основания мира» (Ин. 17, 24).

Блаженство вечной жизни в Царстве Христовом состоит в созерцании Бога, в полноте богопознания, в теснейшем общении с Богом. Здесь происходит переход от веры к ведению. Сравнивая опытное богопознание, которого достигают верою праведники в этой жизни, с тем, которое откроется в вечном Царстве Христа, св. Апостол Павел пишет: «... мы отчасти знаем, и отчасти пророчествуем; когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти прекратится... Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан» (1 Кор. 13, 9—10, 12).

Совершенное богопознание в свою очередь даст человеку и совершенное обожение. Апостол Иоанн Богослов пишет в связи с этим к асийским христианам: «Возлюбленные! мы теперь дети

Божии; но еще не открылось, что будем. Знаем только, что когда откроется, будем подобны Ему [то есть Богу], потому что увидим Его, как Он есть» (1 Ин. 3, 2).

Тайнозритель свидетельствует, что в Царстве Христовом «отрет Бог всякую слезу с очей их [то есть праведников], и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет, ибо прежнее прошло» (Откр. 21, 4). Таким образом, те временные страдания, которые выпадают на долю человека в этой жизни, наипаче же в связи с его свидетельством о Христе, несоизмеримо вознаграждаются вечным блаженством в Царстве Христовом. Ибо как изрек еще пророк Исайя: «не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его» (Ис. 64, 4; 1 Кор. 2, 9).

О невыразимости человеческим языком вечного блаженства праведников со Христом пишут и святые отцы.

«Какая будет слава, какая радость,— восклицает священномученик Киприан, еп. Карфагенский,— удостоиться того, чтобы зреть Бога и вместе со Христом, Господом Богом твоим, вкушать радость спасения и вечного света; приветствовать Авраама и Исаака, и Иакова, и всех патриархов и пророков, и апостолов, мучеников; вместе со святыми и друзьями Божиими наслаждаться сладостью дарованного бессмертия,— и получить то, чего око не видело, ухо не слышало, и что на сердце человеку не восходило!» (Послание IV).

«Царство небесное есть созерцание,— указывает св. Василий Великий.— Теперь, как в зеркале, видим тени вещей; а впоследствии, освободившись от сего земного тела и облекшись в тело нетленное и бессмертное, увидим их первообразы. Увидим же, если жизнь свою управим по прямому пути, и будем заботиться о правой вере, без чего никто не узрит Господа» (Послание к Кесарийским монахам).



## СОДЕРЖАНИЕ

От редколлегии . . . . .	3
Предисловие. Проф. архим. Платон (Игумнов) . . . . .	4
<b>I. ВЕРОЮ ПОЗНАЕМ</b>	
1. Понятие о религии, вере, молитве. Проф. А. И. Осипов . . . . .	7
2. Вера и неверие. По проф. прот. В. Зеньковскому . . . . .	13
3. Вера и разум. По проф. прот. В. Зеньковскому . . . . .	19
4. Тайна и откровение. Доц. архим. Ианнуарий (Ивлиев) . . . . .	23
Тайна человека . . . . .	23
Поиски ответов . . . . .	24
Пути богопознания . . . . .	30
Тайна Бога . . . . .	36
Откровение тайны вере . . . . .	39
Вера — путь человека к Богу . . . . .	41
Церковь как учительница веры . . . . .	43
Священное писание . . . . .	45
Священное Предание . . . . .	48
Учение и догматы . . . . .	51
<b>II. БОГ — ТВОРЕЦ МИРА</b>	
1. Понятие о Боге, о Святой Троице. Игум. Иннокентий (Павлов) . . . . .	55
2. Разбор внехристианских учений о соотношении Бога и мира. По проф. прот. В. Зеньковскому . . . . .	57
3. Библейское Откровение о творении из ничего. <span style="border: 1px solid black; padding: 2px;">Н. П. Иванов</span> . . . . .	65
4. Время и вечность. Н. П. Иванов . . . . .	67
5. Понятие о небе и земле. Н. П. Иванов . . . . .	68
6. Откровение о Духе Божиим. Н. П. Иванов . . . . .	71
7. Дни творения. Н. П. Иванов . . . . .	73
8. Человек — венец творения. Н. П. Иванов . . . . .	79
9. Образ и подобие Божие в человеке. Свобода. Совесть. Иером. Вениамин (Новик) . . . . .	82
<b>III. ПРОИЗРАСТАНИЕ ПЛЕВЕЛ</b>	
1. Падение ангелов. Дьявол и злые духи. Н. П. Иванов . . . . .	85
2. Грехопадение прародителей. По проф. прот. В. Зеньковскому . . . . .	87
3. Первородный грех. Проф. прот. Л. Воронов . . . . .	89
4. Следствия грехопадения. По еп. Гурию . . . . .	91
5. Почему Бог попускает зло. По архим. Александру . . . . .	97
<b>IV. ОТ ГРЕХА К БЛАГОДАТИ</b>	
1. Обетование и пророчества о Спасителе. Архиеп. Михаил (Мудьюгин) . . . . .	100
2. О ветхозаветном богоизбранном народе. Проф. прот. В. Сорокин . . . . .	102

3. Кто дети Авраама? Проф. прот. В. Сорокин . . . . .	109
4. Десять заповедей Божиих. Проф. прот. В. Сорокин . . . . .	113
5. Промысл Божий По свящ. Н. Малиновскому . . . . .	116
6. О Божественном предопределении ко спасению. Проф. прот. Л. Воронов . . . . .	121

#### V. В ЛУЧАХ СОЛНЦА ПРАВДЫ

1. Воплощение Сына Божия (Рождество Христово) Доц. прот. В. Цыпин . . . . .	123
2. О Лице Иисуса Христа и об образе соединения двух естеств во Христе. Доц. прот. В. Цыпин . . . . .	125
3. О духовном облике Иисуса Христа по Евангелию. Митрополит Киевский и всея Украины Филарет . . . . .	130
4. О Богородице и Приснодеве Марии. Доц. прот. В. Цыпин . . . . .	142

#### VI. НАШЕ СПАСЕНИЕ ВО ХРИСТЕ

1. Жертвенная любовь Христа. Архиеп. Михаил (Мудьюгин) . . . . .	146
2. Нагорная проповедь. Прот. А. Ранне . . . . .	153
3. Молитва Господня. Прот. А. Ранне . . . . .	162
4. Чудеса Иисуса Христа. Проф. прот. В. Мустафин . . . . .	166
5. Очистительная жертва Иисуса Христа. Проф. прот. В. Стойков . . . . .	171
6. О суде, страдании, распятии и смерти на Голгофе. Сошествие во ад. Проф. прот. В. Стойков . . . . .	175
7. Святоотеческое учение о спасении. Проф. К. Е. Скурат . . . . .	184
8. Учение об обожении. Проф. К. Е. Скурат . . . . .	192

#### VII. ТОРЖЕСТВО ЖИЗНИ

1. Воскресение Христово. Проф. прот. В. Мустафин . . . . .	195
2. Действительность телесного воскресения Христа. Проф. прот. В. Мустафин . . . . .	196
3. Евангельские свидетельства очевидцев явления воскресшего Христа. Проф. прот. В. Мустафин . . . . .	200
4. Победа Христа над смертью. Проф. прот. В. Мустафин . . . . .	201
5. Вознесение Господне и седение одесную Отца . . . . .	202
6. О Святом Духе. Проф. прот. Н. Гундяев . . . . .	204
7. Сошествие Святого Духа на апостолов. Проф. прот. Н. Гундяев . . . . .	206
8. Дары Духа Святого. Проф. прот. Н. Гундяев . . . . .	208
9. Понятие о хуле на Святого Духа. Проф. прот. В. Мустафин . . . . .	209

#### VIII. СТОЛП И УТВЕРЖДЕНИЕ ИСТИНЫ

1. Церковь -- Тело Христово. По прот. С. Булгакову . . . . .	211
2. Церковная иерархия. По прот. С. Булгакову . . . . .	213
3. О внешнем непогрешимом авторитете в Церкви. По прот. С. Булгакову . . . . .	223
4. Единство Церкви. По прот. С. Булгакову . . . . .	228
5. Святость Церкви. По прот. С. Булгакову . . . . .	232
6. Отношение православного человека к своей Церкви и к инославию. По архиеп. Сергию (Страгородскому) . . . . .	235
7. Церковь и мир. Проф. М. С. Иванов . . . . .	243
Слово «мир» в христианской терминологии . . . . .	243
Церковь и общество . . . . .	244
Церковь и экология . . . . .	250
Церковь и культура . . . . .	254
Церковь и миротворчество . . . . .	255

#### IX. ОСВЯЩЕНИЕ

1. Благодать. По еп. Александру . . . . .	258
2. Святые Таинства. Прот. К. Васильев . . . . .	259
3. Крещение. Прот. К. Васильев . . . . .	260
4. Миропомазание. Прот. К. Васильев . . . . .	262



5. Евхаристия. Прот. К. Васильев . . . . .	262
6. Покаяние. Прот. К. Васильев . . . . .	264
7. Брак. Прот. К. Васильев . . . . .	265
8. Священство. Прот. К. Васильев . . . . .	266
9. Елеосвящение. Прот. К. Васильев . . . . .	267
10. Таинство и обряд. Прот. К. Васильев . . . . .	267

#### X. БЛАГОДАТНЫЕ УЗЫ ЛЮБВИ

1. Почитание Божией Матери. Проф. архим. Платон (Игумнов) . . . . .	269
2. Почитание святых. Проф. архим. Платон (Игумнов) . . . . .	273
3. Почитание Креста, икон и мощей. Проф. архим. Платон (Игумнов) . . . . .	277
4. Молитвы об усопших. Проф. К. Е. Скурат . . . . .	296

#### XI. НА СТЕЗЯХ ДУХОВНОГО СОЗИДАНИЯ

1. Храм и богослужение. Праздники и посты. Доц. прот. В. Федоров . . . . .	306
2. Божественная Литургия. По прот. А. Шмеману . . . . .	318
3. Нравственность. Проф. архим. Платон (Игумнов) . . . . .	324
4. Духовность. Проф. архим. Платон (Игумнов) . . . . .	335
5. Аскетизм. По проф. С. Зарину . . . . .	341
6. Монашество. Проф. архим. Платон (Игумнов) . . . . .	352

#### XII. ВОЗДАЯНИЕ

1. Второе пришествие Господа Иисуса Христа. Игумен Иннокентий (Павлов) . . . . .	359
2. Всеобщее воскресение. Игумен Иннокентий (Павлов) . . . . .	361
3. О Страшном (последнем) суде. Игумен Иннокентий (Павлов) . . . . .	362
4. Вечность наказания. Игумен Иннокентий (Павлов) . . . . .	363
5. О жизни будущего века. Игумен Иннокентий (Павлов) . . . . .	364

### О ВЕРЕ И НРАВСТВЕННОСТИ ПО УЧЕНИЮ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Редактор *Л. Н. Снеткова*  
Художник *К. В. Городецкий*  
Технический редактор *Р. К. Чистякова*  
Корректор *А. Г. Михайлюк*

Сдано в набор 10.04.91. Подписано в печать 23.05.91. Формат 60×88 1/16 Бумага офсетная. Гарнитура литературная. Печать офсетная. Усл. печ. л. 22,54. Усл. кр.-отт. 22,66. Уч.-изд. л. 23,7. Тираж 50 000 экз. Зак. 330.

Типография им. И. Е. Котлякова издательства «Финансы и статистика» Госкомпечати. 195273, Ленинград, ул. Руставели, 13.