

2010 год — год святого преподобного Серафима Вырицкого

Архиепископ Михаил  
(МУДЬЮГИН)

# ПРАВОСЛАВНОЕ УЧЕНИЕ О ЛИЧНОМ СПАСЕНИИ

СПАСЕНИЕ КАК ЦЕЛЬ  
И КАК СОСТОЯНИЕ



САТИСЬ  
Санкт-Петербург  
2010

**Архиепископ Михаил (Мудьюгин).**  
**Православное учение о личном спасении.**  
**Спасение как цель и как состояние.**  
— СПб.: «Сатисъ», 2010. — 226 с.

*«Личное спасение — самый актуальный, самый животрепещущий вопрос для многих христиан. Однако есть много крещеных и даже признающих свою принадлежность к Церкви христиан, которые вопрос личного спасения вообще перед собой не ставят или ставят отвлеченно, оторванно от собственной жизненной практики... Между тем, спасение не должно по самой своей сущности быть безразличным для христианина, во-первых, потому, что при любом понимании спасения с ним связывается пребывание с Богом, обладание и пользование Его любовью и милостью, а во-вторых, потому, что альтернативой спасения является гибель...»*

*Учение о спасении, соделанном Иисусом Христом, является одной из важнейших частей христианского догматического богословия, и соответствующий раздел носит название объективной сотериологии... Наряду с объективной существует субъективная сотериология, составляющая наиболее важную, основную часть нравственного богословия. ...субъективная сотериология непосредственно определяет личное поведение христианина, диктуя ему его личный вклад в дело спасения его самого и его ближних, указывая ему цель, смысл и характер его поведения, всего его христианского становления в жизни, в отношениях к Богу, к людям, к самому себе».*

ISBN 978-5-7868-0014-3

© Архиепископ Михаил (Мудьюгин), текст, 1969

© Священник Константин Костромин, составление, 2010

© Издательство «Сатисъ», 2010

## Предисловие составителя

Владыка Михаил (Мудьюгин), как русский церковный деятель XX века, вряд ли когда-либо будет исчерпывающе оценен. Его жизненный путь оказался столь богатым, а его вклад в жизнь Русской Церкви столь многообразным, что едва ли они поддаются охвату, особенно если учесть, что его деятельность освещалась не столь уж подробно, а знавшие его люди не торопятся одарить мир памятью о нем. Владыка оказался замечательным уже потому, что его жизнь охватила весь XX век, а владыка обладал великолепной памятью и аналитическим мышлением. Если бы он сумел оставить воспоминания о всей своей жизни, это был бы замечательный памятник. Но и сохранившееся — это уже немало: был записан рассказ о молодых годах будущего владыки, и эти мемуары рано или поздно будут опубликованы. Он застал предреволюционные годы и помнил детской памятью события 1917 года, в школе и в личном общении его часто окружали люди старой императорской России. Его личность формировалась в годы сталинских репрессий, ему пришлось работать в тылу ради победы советских войск в Великой Отечественной войне. Его таланты наиболее широко раскрылись в церковной деятельности, сначала в священническом сане, потом в епископском. Он стал выдающимся деятелем Церкви в хрущевскую и брежневскую эпоху. Бог дал ему увидеть и пережить изменение политического строя в

России в 80–90-е годы XX столетия и начало возрождения Русской Православной Церкви. Поэтому он — человек-эпоха и даже этим чрезвычайно интересен<sup>1</sup>.

Необычно яркой и плодотворной была и сама личность владыки. Он познал и радость общения с родными, и горечь потери и непонимания. В школе Миша Мудьюгин должен был вынести презрение и издевательства сверстников и педагогов за свою веру в Бога и происхождение (его отец был потомственным дворянином, перед революцией был представлен к чину действительного статского советника). Он даже успел отсидеть год в тюрьме за участие в религиозном молодежном кружке и потому может считаться исповедником веры. Мальчиком он прислуживал в Николо-Барградском храме, на углу нынешних 2-й Советской, Полтавской улиц и проспекта Бакунина (снесен в 1932 году), а после перехода клира в обновленчество, по настоянию бабушки перешел на Афонское подворье, что на углу Полтавской и 5-й Советской. Миша с детства отличался большой религиозностью. Сам он вспоминал свое детство так: «Забрав привезенные из Петрограда богослужебные книжки, я отправлялся в глубь прилегавшей к нашему дому лиственной роще. Там, выбрав подходящий пенек, я превращал его в аналой и, положив нужную книгу, часослов или псалтырь, с упоением “правил службу”, вечерню или утреню, а то и целиком “всенощное бдение”, не говоря уже о немногих имевшихся в моем распоряжении акафистах. Оглашая лесок песнопениями, я, естественно, воображал себя монахом-отшельником, учеником вели-

---

<sup>1</sup> О владыке Михаиле можно прочитать очерк прот. А. Ранне в кн.: *Михаил (Мудьюгин), еп.* Методическое руководство к совершению таинства исповеди. Киев, 2001. С. 75–84; и очерк Ю.А. Соколова «Павловский этюд» в кн.: *Разрозненные мысли вслух. Штрихи к портрету архиепископа Михаила / Отв. ред. свящ. К. Костромин.* Вступ. ст. Ю.А. Соколова. СПб.: Портал Христианин. СПб., 2009. С. 4–14.

ких подвижников, известных мне еще с петроградских времен по бабусиным Житиям Святых».

Владыка Михаил был чрезвычайно широко образован. В начале 30-х он закончил Институт иностранных языков по специальности: перевод технических текстов с немецкого языка, в 1946 году заочно (поскольку работал в Свердловске) закончил Институт металлопромышленности, а затем аспирантуру Котлотурбинного института, защитив кандидатскую диссертацию. Одновременно он несколько лет учился в Ленинградской консерватории по классу фортепиано и скрипки. На фортепиано он играл до инфарктов весны 1999 года, а на скрипке он перестал играть немного раньше из-за наступившей почти полной слепоты.

В середине 1950-х годов будущий владыка преподавал в Горном институте теплотехнику. Руководствуясь принципом: чтобы в чем-то разобраться, начни это преподавать, — Михаил Николаевич Мудьюгин, беспартийный и глубоко верующий человек, несколько раз читал курс истории КПСС. Одновременно с этим, решив все-таки стать священником, он начал заочно изучать семинарскую программу под руководством протоиерея Михаила Гундяева. Рукоположить его во священники хотел митрополит Григорий (Чуков), однако смерть владыки помешала осуществлению этого плана. Новый митрополит, Елевферий (Воронцов), на рукоположение доцента Горного института не решился, поскольку это грозило ему большими осложнениями в отношениях с Отделом по делам религии. Проблему разрешило знакомство с митрополитом Николаем (Ярушевичем), который рекомендовал Михаила Николаевича епископу Вологодскому Гавриилу (Огородникову). В 1958 году состоялось рукоположение, и новопосвященный иерей Михаил, уйдя с гражданской работы, остался служить в кафедральном храме Вологды, а затем был переведен в Устюжну.

Еще в 1932 году Михаил Николаевич Мудьюгин в религиозном кружке встретил свою будущую спутницу жизни Дагмару Александровну, русскую немку-лютеранку, впоследствии принявшую Православие с именем Мария. У четы Мудьюгиных родились две дочери. Однако вследствие тяжелой болезни в 1963 году супруга скончалась. Теперь о. Михаилу приходилось сочетать трудное семейное положение вдовца с церковным служением и заочной учебой в Ленинградской Духовной Академии, которую он закончил в 1964 году. Замеченный ленинградским митрополитом Никодимом (Ротовым) как замечательный и перспективный студент, после окончания Академии он, по его благословию, перевелся в Ленинград, начал преподавать в Академии латинский язык, историю и разбор западных исповеданий и через год уже стал доцентом и деканом Африканского факультета христианской молодежи, одного из важнейших творений митрополита Никодима. Уже осенью 1966 года, по представлению митрополита, Патриарх Алексей I назначил протоиерея Михаила Мудьюгина ректором Духовных школ, а 31 октября, по настоянию митрополита, только что вступивший в должность ректора о. Михаил принял монашеский постриг. Через шесть дней, 6 ноября 1966, года в Троицком соборе Александро-Невской лавры он был рукоположен во епископа Тихвинского, викария Ленинградской митрополии. Через два года он был переведен на Астраханскую и Енотаевскую кафедру, но оставлен преподавателем догматического богословия Академии. С этого времени начинается его плодотворная церковно-научная деятельность.

В конце 1979 года владыка Михаил был назначен на Вологодскую кафедру. Он вернулся в город, в котором начал свое священническое служение. В 1993 г., будучи почислен на покой, владыка вернулся в Санкт-Петербург, продолжив преподавание в Духовной Академии. В 1999 году он был уволен из Академии ректором архиеписко-

пом Тихвинским Константином (Горяновым). 28 февраля 2000 года владыка Михаил отошел ко Господу.

Несмотря на загруженность епархиального архиерея, владыка Михаил находил возможность ездить в Ленинград читать лекции в Академии, а также активно участвовать в богословских беседах, к чему он был привлечен еще митрополитом Никодимом. В богословской работе нашли применение все те гуманитарные знания и все те письменные работы, которые были выполнены владыкой в предшествующее время: имеется в виду знание иностранных языков, в первую очередь, немецкого и латыни, хотя владыка был знаком и с греческим, и с французским, и с английским языками. Актуальны и научно состоятельны были его квалификационные работы — курсовое сочинение III курса «Реформация XVI века как церковно-историческое явление», кандидатская диссертация IV курса Академии «Состояние римско-католической эклизиологии к началу II Ватиканского собора». Он активно использовал их на богословских беседах, повторяя в докладах основные выводы, сделанные в этих работах<sup>2</sup>.

Богословская деятельность владыки увенчалась написанием и защитой диссертации на степень магистра богословия «Учение о личном спасении по Священному Писанию и Священному Преданию»<sup>3</sup>, защищенной в Ленинградской Духовной Академии 13 июня 1972 года, после чего он получил звание профессора. Одновременно вла-

---

<sup>2</sup> *Сааринен Р.* Вера и святость: лютеранско-православный диалог, 1959–2002 / Пер. с англ. М. Голыбиной. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2003. (Серия: Диалог). С. 96, 121.

<sup>3</sup> На конференции, посвященной 1000-летию Крещения Руси, сопровождавшей Поместный Собор Русской Православной Церкви, владыка вновь вернулся к этой теме, прочитав доклад «Проблемы сотериологии в русском богословии XIX–XX столетий». В кн.: Тысячелетие Крещения Руси. Международная церковно-историческая конференция: Киев, 21–28 июля 1986 года. Материалы. М., 1988. Т. II. С. 115–127.

дыке приходилось трудиться в качестве члена Комиссии Священного Синода по вопросам христианского единства и межцерковных сношений, а потом и Синодальной Богословской комиссии.

Особым направлением деятельности архиепископа Михаила было его участие в богословских беседах с лютеранскими Церквями Германии и Финляндии. Владыку Михаила лютеранская сторона характеризует таким образом: «Хорошо образованный и глубокий богослов, епископ Михаил стал наиболее важным членом российской делегации на этих беседах»<sup>4</sup>. В ходе консультаций стало ясно, что владыка не только прекрасно понимает тонкости православного богословия и богословия лютеранского (привлекая для сравнения католическое богословие, которое он знал не менее глубоко), но способен размышлять над ними, четко отличать сильные и слабые стороны позиций договаривающихся сторон, идти на уступки в переговорах, «не сдавая позиций» православного богословия, но привлекая на свою сторону, переводя на «православный язык» мнение Лютера и его последователей. Позиция владыки была прямой и четкой, что заставляло его проявлять ригоризм даже тогда, когда другие члены православной делегации были готовы уступить мнению лютеранских богословов. Каждый раз «уступка» владыки означала, что лютеране поняли его позицию, согласились с ней, выразили ее своими словами и предложили «свою», а на самом деле православную, высказанную владыкой, формулировку<sup>5</sup>. Привлекало и то, что он мастерски выстраивал логику и точно формулировал идею доклада, почти всегда отличавшегося оригинальностью и свежестью взгляда. Иногда, правда, тема явно его не интересовала, и в таком случае владыка, говоря подчеркнуто формально, давал понять, что рассуждать

---

<sup>4</sup> Сааринен Р. Вера и святость: лютеранско-православный диалог. С. 18, 34.

<sup>5</sup> Там же. С. 20–21, 37, 49, 57, 120.



об этом он не собирается<sup>6</sup>. Именно такая открытая и умная позиция православного архиерея сделала его в глазах лютеран не только самым уважаемым членом православной делегации, но и превратила многих видных лютеранских деятелей в его почитателей и друзей.

Первые собеседования с его участием состоялись в Оденвальде (Германия) в 1967 году, а с финской стороной — в Турку в 1970 году с темой, посвященной Евхаристии. Результаты работы комиссии оказались столь обнадеживающими (в смысле становления межхристианского диалога), причем именно благодаря владыке, что 3 мая 1984 Университет г. Турку присвоил архиепископу Михаилу ученую степень доктора богословия *honogius causa*. Несмотря на небольшой кризис диалога в начале 1980-х годов, владыка Михаил занял такое исключительное положение в собеседованиях, что стал самым постоянным членом русской делегации — без пропусков до 1992 года, когда он почти одновременно был выведен за штат Патриархии<sup>7</sup>.

Владыка довольно часто публиковал статьи на богословские темы в «Журнале Московской Патриархии» и в некоторых других печатных изданиях еще в советское время. В частности, в течение многих лет он состоял в редколлегии знаменитого церковно-научного журнала «Богословские труды». С началом перестройки он получил давно желанную возможность обращаться к людям через средства массовой информации, и владыка не упускал ни одного случая донести архипастырское слово или ответить на вопросы интервью для самых разных газет и журналов: от им же учрежденной епархиальной вологодской газеты или краевой газеты «Красный север» до центральной газеты «Правда» или лютеранской газеты «Neue Zeit». В последние годы управления Вологодской епархией владыке довелось стать членом Синодальной комиссии по

---

<sup>6</sup> Там же. С. 82, 127, 152.

<sup>7</sup> Там же. С. 77, 96–97, 117, 132, 145, 198–201.

подготовке и проведению празднования 1000-летия Крещения Руси. Последние годы жизни хотя и были для владыки не достаточно насыщенными, он находил силы читать лекции там, куда его приглашали: в Петербурге в Медицинской Академии последиplomного образования (МАПО), гимназии Петершуле, Международном университете им. Д. Бонхёффера, радио «Теос», в Старой Руссе и даже Великом Новгороде.

Еще в бытность ректором и преподавателем Духовных школ владыка пытался восполнить пробел в методических указаниях для студентов Академии и начинающих священников по совершению богослужений. Так, им были подготовлены «Методическое руководство к совершению Таинства Исповеди», изданные машинописью в ЛДА. «Методическое руководство к совершению Таинства Исповеди» было переиздано в книжном варианте в Киеве в 2001 году. Кроме того, впоследствии были изданы и еще две работы архиепископа Михаила — в издательстве Библейско-богословского института вышли «Введение в основное богословие» и «Русская православная церковность»<sup>8</sup>. К 9-летию со дня кончины архипастыря была издана книга с его изречениями по разным поводам<sup>9</sup>. Поскольку главный труд владыки — его магистерская диссертация оказалась не изданной (хотя сам владыка считал ее публикацию полезной), решено восполнить данный пробел и опубликовать ее в двух частях в десятую годовщину его смерти.

Казалось бы, тема православного учения о спасении была исчерпана трудом архиепископа, впоследствии Патриарха Сергия (Страгородского), который также защи-

---

<sup>8</sup> Михаил (Мудьюгин), архиеп. Введение в основное богословие. М.: Общедоступный православный университет, основанный протоиереем Александром Менем (Библейско-богословский институт), 1995. Его же. Русская православная церковность. Вторая половина XX века. М.: Библейско-Богословский институт, 1995.

<sup>9</sup> Разрозненные мысли вслух. Штрихи к портрету архиепископа Михаила / Отв. ред. свящ. К. Костромин. Вступ. ст. Ю.А. Соколова. СПб.: Портал Христианин. СПб., 2009. С. 15–36.

тил магистерскую диссертацию на тему «Православное учение о спасении», которая даже на сегодняшний момент считается лучшей книгой по данному вопросу, изданной в России. Однако владыка Михаил посчитал, что может так поставить вопрос, что тема зазвучит не менее актуально, а содержание будет обладать достаточной новизной. Он посчитал, что Патриарх Сергей «высказывает много замечательных мыслей, подкрепленных опять-таки многочисленными выдержками из Св. Писания и особенно из святоотеческого наследия. Следует, однако, признать, что эти мысли не представляют собой стройного изложения православного учения о спасении как законченного целого, в результате чего критически полемическая первая часть труда покойного иерарха оставляет у читателя много более сильное впечатление, чем вторая — позитивная. Полностью разделяя убеждение Патриарха Сергея в преимуществе нравственного подхода к проблеме спасения по сравнению с юридическим, читатель все же остается в недоумении, как могло случиться, что это понимание не только занимало доминирующее положение в православном богословии в течение ряда столетий, но и прочно внедрилось в религиозное мышление рядового православного человека, сохраняя свои позиции в его психологии и в настоящее время. Ссылка на зловерное влияние западного богословия представляется не очень убедительной, т.к. законность стремления к освобождению от кары за грехи и к награде за добродетель находит себе обоснования не только в многочисленных учительных святоотеческих высказываниях, начиная со времен Ермы, Иустина и Тертуллиана, но и в самом Св. Писании выражена столь ярко, что усматривать в соответствующих текстах лишь педагогический прием значит явно недооценивать их категоричность и непреложность». Преодолению указанных недостатков должна служить работа владыки Михаила.

Не пересказывая работы, которая предлагается читателю в данном издании, отметим, что владыка Михаил,

на наш взгляд, добился своей цели — как с точки зрения убедительности, так и с точки зрения научно-систематизированного подхода и корректировки труда покойного предстоятеля. При чтении работы владыки Михаила возникает иной раз приятное ощущение полета мысли, когда, подготовив читателя описанием и характеристикой всех составляющих проблемы, к примеру, святости, автор делает неожиданный вывод и в нескольких емких и метких словах убеждает в правильности сделанного заключения. Таков, например, вывод владыки касательно содержания личной святости: «Итак, любовь, наряду с верой и надеждой, — устойчивый неотъемлемый элемент состояния спасения, иначе — святости. Она превосходит по своему значению, по своей абсолютной ценности и важности как веру, так и надежду, и в то же время дополняет и оплодотворяет их, придавая вере жизнь и действительность, а надежду очищая от своекорыстия и эгоистической тенденции».

Все работы владыки, и «Учение о личном спасении» не исключение, скрупулезно методологически и логически выверены. Каждый раздел начинается с общих представлений, с определения терминов и общих посылок автора, далее следует изложение евангельского взгляда на предмет изучения, а затем он подкрепляется многочисленными святоотеческими высказываниями, демонстрирующими различные оттенки и даже широту взглядов церковной богословской традиции. Среди цитируемых отцов — святители Иоанн Златоуст, Василий Великий, Григорий Богослов, блаженный Августин, преподобные авва Дорофей, Макарий Великий, Иоанн Кассиан, Феофан Затворник и многие другие. В некоторых случаях владыка приводит мнения католиков и протестантов, чтобы оттенить православную позицию по данным вопросам. При этом автор ссылается на латинский текст блаженного Августина или Фомы Аквинского, на немецкий текст Лютера и других. При необходимости проводятся экскурсы в психологию, филологию, историю и да-

же химию ради получения наиболее объемного представления о предмете изучения.

Вклад владыки Михаила в сокровищницу православного богословия достаточно велик. Если абстрагироваться от той стройной концепции, которая выстраивается в его магистерской диссертации, можно указать еще на один пример. Во взгляде владыки Михаила на дело человеческого спасения есть существенная деталь: для спасения необходимо участие в жизни Церкви, участие в богослужении, особенно в Таинстве Причащения, однако для него осталась чужда идея евхаристического богословия, представленная, в основном, трудами американских православных богословов (протоиереев Николая Афанасьева, Георгия Флоровского, Александра Шмемана). Более того, он смело критиковал их за чрезмерное внимание к Евхаристии и сведению всей церковной жизни к участию в ней. При этом владыка стал одним из тех людей, которые сообщили современному евхаристическому богословию современное безбоязненное использование терминов «преложение», «пресуществление», и сформулировали их православное значение<sup>10</sup>.

Думается, тема учения христианства о спасении не закрыта. Тем более что один из основных трудов по этой теме — диссертация архиепископа Михаила — еще не опубликован. Наша задача — ликвидировать этот пробел. Обидно, что современные авторы, пишущие на эту тему, опираясь на работу владыки, не дают себе труда сослаться на источник, откуда взята та или иная мысль<sup>11</sup>. Труд владыки Михаила печатается нами без каких бы то ни было заметных изменений. Сохранена авторская орфография, и только пунктуация приведена в соответствие с

---

<sup>10</sup> Сааринен Р. Вера и святость: лютеранско-православный диалог. С. 134, 149. Ср. с. 335–336.

<sup>11</sup> Ср. пункты в пар. I книги вл. Михаила и: Учение о спасении в разных христианских конфессиях // Сост. А. Бодров. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. (Серия: Диалог). С. 12.

современными нормами. Прежняя разбивка по страницам не учтена. Сноски были несколько унифицированы, однако большей частью оставлены в том виде, в каком они были представлены в оригинале. Перевод латинских текстов, иногда цитируемых владыкой, дается в квадратных скобках. В тексте оставлены ссылки на Уголовный кодекс РСФСР, оставлена цитата из сочинений Ленина как знак ушедшей эпохи, в которой владыке пришлось трудиться, тем более что указанные цитаты настолько удачно вписаны в текст, что образовавшийся логический пробел пришлось бы чем-нибудь заполнять. В приложении публикуется статья архиепископа Михаила «Любовь к Богу и к людям в Ветхом и Новом Завете», на которую он сам ссылается в тексте диссертации.

Данное издание не могло бы состояться без помощи многих людей. Среди тех, кого издатели считают своим приятным долгом поблагодарить за помощь над работой по подготовке издания, мы хотели бы вспомнить И.В. Немировскую, в прошлом сотрудницу библиотеки Санкт-Петербургской Духовной Академии, Ю.А. Соколова, И.В. Бубнову, А.С. Волчкова, взявшего на себя труд по переводу латинских текстов, и многих других почитателей памяти приснопамятного владыки.

*Свящ. Константин Костромин*

## ВВЕДЕНИЕ

Личное спасение — самый актуальный, самый животрепещущий вопрос для многих христиан. Однако есть много крещеных и даже признающих свою принадлежность к Церкви христиан, которые вопрос личного спасения вообще перед собой не ставят или ставят отвлеченно, оторванно от собственной жизненной практики. Для многих спасение — нечто сомнительное само по себе или нечто выходящее за рамки личных возможностей, и потому не обладающее какой-либо актуальностью.

Между тем, спасение не должно по самой своей сущности быть безразличным для христианина, во-первых, потому, что при любом понимании спасения с ним связывается пребывание с Богом, обладание и пользование Его любовью и милостью, а во-вторых, потому, что альтернативой спасения является гибель. Проблема обладает беспредельной драматичностью, ибо идет речь о вечной или, иначе, вневременной участи человека. Более того, нормальный человек не живет изолированно: он соединен с окружающими посредством многообразных отношений, имеющих в большинстве эмоциональную окраску: христианину не может быть безразлично спасение или гибель любимых им людей.

Очевидно, безразличие многих христиан к спасению их самих и их близких объясняется отсутствием у них искренней живой веры в реальность самого вечного бытия, с которым связываются понятия спасения и гибели. Пребывание с Богом им не представляется желанным, т.к. они Его не любят и неспособны ощущать Его любовь, а судьба окружающих, если им не безразлична, то, так же, как и своя собственная, интересует их только в рамках и масштабах земного, временного бытия. В этом случае отсутствие искренней веры, согретой любовью к Богу, приводит к тем же последствиям, что и полное безверие.

Больше чем для кого-либо в мире спасение каждого человека в отдельности и всего человечества в целом желанно для Самого Бога, *ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную* (Ин. 3, 16). Разное отношение к спасению, со стороны большинства людей, как мы видели, — равнодушное, а со стороны Бога — любяще-активное, привело к тому, что Бог совершил Сам спасение людей, послав в мир Господа нашего Иисуса Христа, Который, приняв образ раба (Флп. 2, 7), т.е. сделавшись человеком, воплотившись от Святого Духа и Девы Марии (Лк. 1, 35), жил на земле как член человеческого общества, трудился, учил людей, исцелял и питал их, боролся с грехом и всякой неправдой, победил всякие искушения и, претерпев лишения, поношения, клевету, побои и крестную смерть, пострадал и умер «нас ради... и нашего спасения»<sup>1</sup>. Победив в Своей земной жизни грех, в Своем Воскресении Спаситель наш победил также и смерть, в Своем Вознесении приобщил человеческую природу Божественной сущности Отца и ниспосланием Своей

---

<sup>1</sup> Никео-Цареградский Символ Веры.



Церкви Духа Святого завершил дело спасения человеческого рода.

Учение о спасении, соделанном Иисусом Христом, является одной из важнейших частей христианского догматического богословия, и соответствующий раздел носит название объективной сотериологии (от  $\Sigma\omega\tau\eta\rho$  — Спаситель,  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  — слово, учение). «Объективной» эта сотериология называется потому, что спасение соделано Богом во Христе независимо от нашей воли, от человеческого согласия или несогласия; оно дано нам как дар (Еф. 2, 7–10), как проявление любви Божией (Ин. 3, 16), существующей объективно, независимо от того, любим ли мы Бога или нет, желаем ли Его любви, или она нам безразлична (1 Ин. 4, 10, 19). Наряду с объективной существует субъективная сотериология, составляющая наиболее важную, основную часть нравственного богословия. Субъективную сотериологию можно определить как учение об отношении христианина к спасению себя самого и окружающих. Если в отношении к объективному спасению, совершенному Иисусом Христом, позитивная активность человека может найти себе выражение лишь в принятии его верой (Ин. 1, 12)<sup>2</sup>, то субъективная сотериология непосредственно определяет личное поведение христианина, диктуя ему его личный вклад в дело спасения его самого и его ближних, указывая ему цель, смысл и характер его поведения, всего его христианского становления в жизни, в отношениях к Богу, к людям, к самому себе.

Между объективной и субъективной сотериологией существует органическая связь. Первая обуславливает вторую, является ее основой и источником. Спасение невозможно без Спасителя, а таковой дан нам в Богочеловеческой Личности Иисуса Христа (Лк. 2, 30–52) и

---

<sup>2</sup> Как увидим ниже, вера у разных христиан достигает различных степеней и многообразна по характеру и полноте.

*нет другого имени... которым бы надлежало нам спастись* (Деян. 4, 12), *ибо един Бог, един и посредник между Богом и теловеками, человек Христос Иисус* (1 Тим. 2, 5). Только благодаря самому великому откровению любви Божией, совершенному в Сыне Божиим Господе Иисусе Христе, люди имеют теперь возможность возлюбить Бога и тем самым ответить на Его любовь (1 Ин. 5, 1–2).

Отсюда можно заключить, что нравственное богословие, существеннейшим элементом которого является субъективная сотериология, базируется на догматическом богословии и, в частности, на тех его частях, содержанием которых является учение о Боге Слове, втором Лице Святой Троицы, и о совершенном Им спасении, т.е. на христологии и объективной сотериологии.

Христология явилась полем горячей, иногда ожесточенной борьбы в период Вселенских соборов IV–VII столетий, в ходе которой возникла богатейшая патристическая литература и плодом которой явились догматические определения первых шести Вселенских и ряда Поместных Соборов, оградившие православное учение о Личности Христа Спасителя при помощи четких формулировок, глубина и евангельская чистота которых свидетельствует о боговдохновенности руководимых действием Святого Духа создавших их Соборов с одной стороны; об усердии, благочестии, высоких способностях и знаниях трудившихся над их составлением отцов Церкви — с другой. Особенно большой вклад в христологическое наследие Церкви внесли святые Афанасий Александрийский, Григорий Богослов, Василий Великий, Папа Лев I, Кирилл Александрийский и другие. После иконоборческих распрей VIII–IX столетий христология остается наиболее устойчивым элементом христианского учения, можно сказать — его базисом, показавшим притом свою устойчивость и прочность при позднейших конфессиональных разде-

лениях, так что оправдались слова апостола: *...никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос* (1 Кор. 3, 11).

Если христология явилась объектом жгучего интереса, многочисленных письменных трудов и глубокой разработки, главным образом, со стороны восточных отцов Церкви, то разработка проблем объективной сотериологии стала уделом преимущественно западных отцов и учителей — Оригена, Климента Александрийского, Тертуллиана, св. Амвросия Медиоланского, св. Киприана Карфагенского, блж. Августина и других. Среди них особое место занимает Августин, в богословии которого проблема искупления и спасения занимала центральное место, притом как в ее объективном, так и субъективном аспектах. И впоследствии, когда процесс психологического обособления Запада и Востока привел к формальному организационному разделению христианского мира на две обособленно живущие Церкви, объективная сотериология в течение многих веков оставалась монопольной сферой западного богословского мышления, причину чему можно, по-видимому, искать в преимущественно практическом складе характера и мысли западного человека.

Крупнейшим, после трудов блж. Августина, событием в области объективной сотериологии явилось создание в XI веке Ансельмом, архиепископом Кентерберийским, знаменитого труда «*Cur Deus homo*», составившего эпоху в западном богословии и оказавшего большое влияние и на восточное, особенно так называемое «школьное» (схоластическое) богословие. Большое внимание уделяли объективной сотериологии схоласты более позднего средневековья — Петр Ломбардский, Альберт Великий, Фома Аквинский, Бонавентура, Дунс Скотт и другие. На Востоке проблемы искупления и спасения стояли как-то в стороне от основных направлений богословского мышления, чем, по-види-

тому, и объясняется механическое перенесение на восточную почву западных сотериологических концепций, проникших в богословские греческие и особенно русские школы и наложивших более или менее яркий отпечаток на ряд классических трудов — умозрительно-богословских и особенно учебных («Камень веры» Стефана Яворского, «Катехизис» Петра Могилы, «Православное догматическое богословие» Макария Булгакова, «Очерк православного догматического богословия» Н. Малиновского и др.).

Только в конце XIX и в начале XX столетий, наряду с оживлением интереса к богословию вообще и к сотериологии в особенности, наблюдается настойчивая тенденция к освобождению православной сотериологии от влияния средневековой схоластики. Это направление нашло отражение в трудах ряда русских богословов: А. Туберовского, Е. Трубецкого, С. Булгакова, Антония (Храповицкого), Сергия (Страгородского) и других. Восставая против правового понимания искупления, большинство перечисленных авторов приписывали этот «юридизм» влиянию средневековой западной схоластики (т.е. Ансельма Кентерберийского, Фомы Аквинского и др.), игнорируя факт, что юридический подход к раскрытию догмата искупления присущ был западному богословию с самой глубокой древности, т.е. со времен Амвросия и Августина, а строго говоря, даже Тертуллиана и Иринея Лионского, т.е. уже со II века. Попытки освобождения от юридических «наслоений» привели некоторых из упомянутых русских сотериологов к созданию собственных, несомненно интересных, но спорных концепций смысла и значения искупления (например, перенесение центра тяжести искупительной жертвы Спасителя на момент Его Гефсиманского борения у Антония (Храповицкого), теория искупления как преодоления искушений у М. Тареева, концепция «сострадательной любви» как мисти-

ческой основы распространения результатов крестного подвига на все человечество у С. Булгакова).

Иначе обстоит дело с субъективной сотериологией, как мы видели — базирующейся на христологии и объективной сотериологии и представляющей собой как бы их отражение на жизни и конечных судьбах индивидуума. Учение о том, что следует делать, чтобы спастись и иметь жизнь вечную, не только представляет собой основную тему евангельского призыва, но оно явилось основным предметом умозрительной спекуляции и практической дидактики святоотеческого литературного наследия.

Опираясь на твердую христологическую основу, открытую в Священном Писании и раскрытую отцами-догматистами эпохи Вселенских Соборов, великие подвижники IV–VII и позднейших веков, показав себя глубокими психологами, проникая в тайники человеческих душ, вскрывая глубины греховных побуждений и воспаря на головокружительные высоты доступной человеку святости, учили устно и письменно, неустанно трудились для спасения душ своих многочисленных учеников и читателей. В числе их широкой известностью и высоким почитанием пользуются святые Макарий Египетский, Антоний Великий, Авва Дорфей, Авва Исая, Иоанн Лествичник, позднее Феодор Студит и многие другие. Никто из них не оставил после себя сколько-нибудь законченного изложения христианской сотериологии. Сотериологические высказывания рассеяны в их трудах, перемежаясь с дидактическим материалом, составляющим по объему основной элемент их богословского творчества. В этой, казалось бы несистематизированной святоотеческой сотериологии, наряду с разнообразными практическими духовными советами, классификацией страстей и грехов (св. Кассиан, св. Марк), элементами гимнологии, встречаются широкие обобщения, представ-

ляющие собой краткое изложение развитых и законченных концепций, дающих богатейшую пищу для размышления и назидания. Наряду с аскетами-подвижниками глубокие сотериологические высказывания мы в изобилии находим у Отцов-богословов — как восточных (Климент Александрийский, Иоанн Златоуст, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Кирилл Иерусалимский), так и западных (блж. Августин, св. Киприан, св. Амвросий, св. Григорий Великий и др.).

До последнего времени субъективная сотериология, т.е. учение о личном спасении, не изложена в русском богословии в виде сколько-нибудь законченной системы. Известны учебники и курсы «Нравственного богословия». При всем их положительном значении в деле формирования нравственно-христианских убеждений в душах обучавшихся в православных духовных школах молодых людей — будущих пастырей, все же, за отсутствием собственной богословской традиции, они создавались под глубоким влиянием западного католического и протестантского богословия, носившего черты того самого «юридического» стиля мышления, который нашел свое отражение не только в объективной, но и в субъективной сотериологии.

Этот юрицизм сводит все отношения человека с Богом к сознанию ответственности за нарушение Божественного закона и к стремлению, во-первых, избежать предусмотренного тем же законом наказания за его нарушения, а во-вторых, получить награду за его исполнение. Недостатки религиозной психологии, породившей этот стиль религиозности, ее противоречие духу Евангелия и святоотеческому учению были впервые в мировой литературе с захватывающей дух гениальностью вскрыты архимандритом (впоследствии Патриархом) Сергием (Страгородским) в его блестящей диссертации на соискание ученой степени магистра. Защита диссертации состоялась в 1895 году в Московской Ду-

ховной Академии, после чего этот замечательный труд выдержал большое число изданий и приобрел широкую известность под названием «Православное учение о спасении». Правовая постановка учения о спасении, по мнению Патриарха Сергия, несостоятельна и имеет губительные последствия, т.к. основана на себялюбии, а не на любви к Богу, т.е. по существу безнравственна<sup>3</sup>.

Будущий Патриарх относил все недостатки правового понимания спасения на счет извращенной «западной» религиозной психологии, которая, как у католиков, так и у протестантов, обязательно связывает спасение с понятием «заслуги» (*meritum*)<sup>4</sup>, хотя и понимаемым у тех и у других в соответственно разных аспектах. Опираясь многочисленными цитатами, Сергий показывает несоответствие правового понимания спасения как Св. Писанию, так и святоотеческим высказываниям<sup>5</sup>. При этом он не обходит молчанием и некоторые из высказываний Слова Божия и св. отцов, которые явно подтверждают правовое понимание<sup>6</sup>, но объясняет их как педагогический прием<sup>7</sup>.

На место осуждаемой им правовой сотериологии наш замечательный богослов выдвигает сотериологию, основанную на нравственном союзе с Богом, на благодати и милости Божией к людям<sup>8</sup>. Только такое понимание спасения Патриарх Сергий считает православным, подлинно христианским<sup>9</sup>. Подвергнув в первых трех главах критике правовое понимание спасения, Патриарх в главах под названием «Спасение» и

---

<sup>3</sup> *Сергий (Страгородский), архим.* Православное учение о спасении. СПб., 1910. С. 16 и далее.

<sup>4</sup> Там же. С. 19, 25, 57.

<sup>5</sup> Там же. С. 53–89.

<sup>6</sup> Там же. С. 58–63.

<sup>7</sup> Там же. С. 86–89.

<sup>8</sup> Там же. С. 17, 73.

<sup>9</sup> Там же. С. 74, 98.

«Вера»<sup>10</sup> пытается дать положительное раскрытие православной сотериологии. При этом он высказывает много замечательных мыслей, подкрепленных опять-таки многочисленными выдержками из Св. Писания и особенно из святоотеческого наследия. Следует, однако, признать, что эти мысли не представляют собой стройного изложения православного учения о спасении как законченного целого, в результате чего критически полемическая первая часть труда покойного иерарха оставляет у читателя много более сильное впечатление, чем вторая — позитивная. Полностью разделяя убеждение Патриарха Сергия в преимуществе нравственного подхода к проблеме спасения по сравнению с юридическим, читатель все же остается в недоумении, как могло случиться, что это понимание не только занимало доминирующее положение в православном богословии в течение ряда столетий, но и прочно внедрилось в религиозное мышление рядового православного человека, сохраняя свои позиции в его психологии и в настоящее время. Ссылка на зловерное влияние западного богословия представляется не очень убедительной, т.к. законность стремления к освобождению от кары за грехи и к награде за добродетель находит себе обоснования не только в многочисленных учительных святоотеческих высказываниях, начиная со времен Ермы, Иустина и Тертуллиана, но и в самом Св. Писании выражена столь ярко, что усматривать в соответствующих текстах лишь педагогический прием — значит явно недооценивать их категоричность и непреложность.

В настоящем труде предпринята попытка систематического позитивного изложения православной сотериологии, причем полемический элемент сведен к ми-

---

<sup>10</sup> *Сергий (Страгородский), архим.* Православное учение о спасении. СПб., 1910. С. 140 и далее, с. 207 и далее.



нимуму. При этом в ходе изложения читателю предоставляется возможность убедиться в отсутствии реального антагонизма между «себялюбивыми» стимулами доброделания и борьбы с грехом и стимулами высшего порядка, сущность которых составляет любовь к Богу и к ближним. Попутно устанавливается соответствие между верой, надеждой и любовью с одной стороны, и разными ступенями состояния спасения — с другой.

Большое внимание уделяется доброделанию как пути ко спасению, причем указывается, что активное доброделание является также и наилучшим способом борьбы с грехом. Проследив путь достижения святости в соответствии с указаниями и советами подвижников и учителей Церкви, мы приходим к проблеме взаимодействия благодати и человеческой воли и подвергаем рассмотрению различные попытки ее решения. Такое рассмотрение представляется нам тем более важным, что эта проблема, всегда вызывавшая на Западе живейший интерес, нередко перераставший в полемику между разными богословскими (в частности, католическими) школами, у нас не получила до сего времени заметного развития и остается в значительной мере незатронутым полем богословской мысли.

Общее всему сонму святых убеждение в необходимости воздействия благодати на слабого и грешного человека для совершения им малейшего шага на пути спасения, наряду с соответствующими прямыми указаниями Слова Божия, заставляет автора, вместе с Патриархом Сергием, М. Горским и другими, категорически отвергнуть действительно развившуюся с давних времен (и не только на Западе) теорию собственных усилий на основе постоянного рабского страха перед вечным и временным наказанием.

С другой стороны, автор столь же решительно отвергает чуждый Православию детерминизм, устраняю-

щий участие личной воли в спасении и рассматривающий христианина как безынициативное орудие собственного спасения, совершаемого Богом помимо участия самого спасаемого.

Источником спасения является любовь к людям Бога, *Который хочет, чтобы все люди спаслись* (1 Тим. 2, 4), и эта воля к добру реализуется в тех, кто не противится ей, кто не противопоставляет ей сознательно волю к злу.

Все разделы богословия, тем более догматического, находятся в тесной взаимной связи. Мы уже имели случай говорить об уходе корней нравственного богословия в почву догматики, об объективной сотериологии, как основе для субъективной. В целях большей цельности и конкретности мы вынуждены воздерживаться от сколько-нибудь заметного вовлечения в сферу нашего рассмотрения других разделов богословия, в частности догматического, хотя бы они и были теснейшим образом связаны с изучаемыми проблемами субъективной сотериологии.

Такова экклезиология — учение о Церкви, как о Божественном учреждении, предназначенном для спасения. Такова сакраментология, излагающая учение о спасительных Таинствах Церкви. Такова агиология, дающая примеры осуществления спасения. Автору приходилось тщательно избегать сколько-нибудь заметного ухода в эти очень важные, сопряженные с темой настоящего труда, сферы богословского мышления, поскольку предмет самой субъективной сотериологии столь обширен, что проследить ее связи с другими разделами догматического и всякого иного богословия значило бы для автора или расплыться в необъятности затронутого материала и, следовательно, лишить труд всякой конкретности, или же расширить его объем до необъятных размеров и тем поставить перед собой задачу непосильную и выходящую

за рамки темы в ее конкретной постановке, ограниченность которой подчеркивается самим введенным в наименование понятием «основ».

Избегается в настоящем труде и углубление в объективную сотериологию. Спасение, совершенное для грешного человечества Иисусом Христом, принимается как данный нам исторический, но вечно живой и действенный факт. Мы оставляем в стороне попытки объяснить, каким именно образом подвиг Иисуса Христа оказывается действенным и спасительным для людей, почему он оказался необходимым. Эти попытки предпринимались с большей или меньшей степенью успеха или неуспеха со стороны ряда западных, а в последнее время и восточных авторов, некоторых из которых мы имели уже случай упомянуть. Так как наша тема теснейшим образом связана с объективной сотериологией и имеет ее своей основой, то вниманию интересующегося читателя мы рекомендуем прекрасную диссертацию протоиерея, магистра богословия Петра Гнедича, где дается критический обзор русской сотериологической литературы за период ее расцвета<sup>11</sup>.

Особенностью настоящей работы является рассмотрение возможностей спасения в рамках Церкви; проблема внецерковного спасения почти не затрагивается, хотя актуальность ее несомненна. Возможность внецерковного спасения до последнего времени исключалась на основе классической экклезиологии. Сама постановка проблемы, у нас, в Православии — новой, а в католическом богословии — имеющей за собой уже довольно длительную историю, несомненно, является своего рода знамением времени и уже по одной этой

---

<sup>11</sup> Гнедиг П., *прот.* Догмат искупления в русской богословской науке последнего пятидесятилетия (1892–1944). Магистерская диссертация. Л., 1962. Машинопись.

причине требует весьма осторожного подхода, свободного от предубеждений нетерпимости и в то же время не навеянного склонностью к религиозному оппортунизму.

При написании настоящего труда автору пришлось преодолеть немало трудностей, обусловленных его загруженностью практической церковной деятельностью, необходимостью частых поездок в Ленинград для пользования библиотекой Духовной Академии и других. Однако наибольшей трудностью являлось постоянное чувство личного стыда перед Богом и перед читателями за несоответствие между высотой призывов к святости, которые составляют подтекст большей части этой книги, и собственным недостойнством и греховностью. Единственной поддержкой в преодолении этой трудности, как, впрочем, и во всех видах церковного служения автора, служило для него убеждение, что Сила Божия в немощи совершается (2 Кор. 12, 9), и сознание, что побуждением для любого вида его церковной деятельности является стремление к Славе Божией.

## I. ПОНЯТИЕ О СПАСЕНИИ

Слово «спасение» весьма часто встречается в Священном Писании, а также в церковной символической, учительной и литургической литературе всего христианского мира.

В обычном, обиходном употреблении оно означает избавление от большой опасности (особенно если она угрожает самой жизни) — или путем ликвидации опасности (угрожающей ситуации), или путем удаления субъекта из опасной сферы. Так, при воздушном нападении спасение жителей спасаемого объекта возможно или путем отражения нападения (оптимально — уничтожения противника), или путем эвакуации населения (за пределы угрожаемой зоны, в убежища и т.п.). Потребность спасаемого субъекта в спасении и воля действующего лица — спасителя — к осуществлению тех или иных спасающих действий не исключают возможности и целесообразности паллиативных мероприятий, которые хотя и не устраняют опасность полностью, однако в той или иной степени ее уменьшают или делают реализацию нависшей угрозы менее вероятной. Так, в том же примере затемнение и маскировка хотя и не являются гарантией сохранения жизни подвергающегося нападению населенного пункта, однако затрудняют боевую деятель-

ность противника и тем снижают ее эффективность. К таким частичным мероприятиям понятие «спасение» обычно не применяется.

Нередко спасением называется также освобождение от уже наличной тяжелой, крайне болезненно переносимой ситуации. Так, освобождение жителей зоны, оккупированной во время Великой Отечественной войны, от угнетения, которому они подвергались со стороны фашистских захватчиков, можно назвать их спасением, хотя, может быть, их жизнь непосредственной опасности в данной ситуации и не подвергалась. Однако и в таких случаях подразумевается, что условия жизни были настолько тяжелы, что оказывались, может быть, страшнее смерти, а длительное пребывание в них укорачивало жизнь, а нередко было сопряжено и с постоянной возможностью ее утратить в результате голода, террора и т.д. Таким образом, понятие «спасения», морфологически сопряженные словообразования «спасать», «спаситель», «спасание» всегда в обиходном употреблении подразумевают и даже требуют предикатов, отвечающих на вопросы:

- 1) «Кого спасают?» (или, в менее употребительной страдательной форме, «кто спасается?»);
- 2) «Кто спасает?» (или «кем спасаются?»);
- 3) «От чего (кого) спасают (или спасаются)?»

Только при наличии представления о спасаемом субъекте («спасаемом» или «спасенном»), о лице, осуществляющем спасение («спасителе»)<sup>1</sup>, и об опасности, которой подвергался и от которой был освобожден (или освобождается) спасенный субъект, само действие спасения будет полностью раскрыто.

---

<sup>1</sup> Конкретный спаситель как личность может в той или иной ситуации отсутствовать, и на его месте часто оказывается какое-то обстоятельство. Так, при падении в реку использование случайно оказавшегося вблизи бревна может «спасти» утопающего.

Синонимы слова «спасение» — «избавление», отчасти «освобождение» и «искупление»<sup>2</sup>. В богословском языке слово «спасение» употребляется весьма часто в указанном смысле — как синоним избавления от опасности, причем, помимо частных случаев, когда речь, как в обиходном языке, идет о спасении от житейских опасностей, часто применяется в наиболее нас интересующем смысле, как спасение человека (отдельного, целых объединений, как, например, избранного народа, Церкви или же всего человечества) Богом не от отдельных угрожающих опасных обстоятельств, а в наиболее широком, можно сказать, в универсальном смысле. Под спасением здесь понимается чаще всего избавление от вечной смерти, от состояния удаленности от Бога и от греха, как причины, обуславливающей эту удаленность и вечную смерть<sup>3</sup>.

Согласно общехристианскому церковному учению, это так называемое объективное спасение осуществлено Иисусом Христом, Сыном Божиим, Богочеловеком, через Его вочеловечение и жизненный подвиг<sup>4</sup>. Иисус

---

<sup>2</sup> Слово «искупление» (Erlösung) несомненно обязано происхождением понятию выкупа (Lösegeld) за провинившегося или беглого раба, которого какой-нибудь свободный человек, внося его господину плату, освобождал от наказания (или при этом приобретал себе в собственность). Выкупались также пленники. Однако в настоящее время слово имеет хождение почти исключительно в богословском смысле.

<sup>3</sup> Вечная смерть, в ортодоксальном понимании (предваряемом платоническими представлениями), — это не погружение в личное небытие, а переживание окончательной удаленности от Бога и связанных с этим страданий (см. ниже, гл. 1 раздела II).

<sup>4</sup> Под земным подвигом Спасителя понимается вся Его земная жизнь, включая Воскресение. Не редко в богословских высказываниях в дело спасения включается также Вознесение и ниспослание Св. Духа на апостолов. Однако существенные отличия имеют место в акцентировании преимущественного значения, какое имеет то или иное новозаветное событие для спасения человечества. Наиболее часто (особенно в западной традиции) рассматривают как

Христос спас людей от «греха», «проклятия» и «смерти», как гласит православное катехизическое учение<sup>5</sup>, совпадающее здесь с католической и лютеранской сотериологией<sup>6</sup>.

Не вдаваясь здесь в интерпретацию этого догмата по существу, отметим, что и такое самое общее понимание спасения удовлетворяет упомянутым выше логическим условиям применения этого термина: Спаситель — Богочеловек Христос — спасает человека (человечество) от греха и его последствий — проклятия и смерти.

Однако, говоря о спасении, православный богослов нередко не только имеет в виду негативное понятие избавления, но и вкладывает в это слово позитивное содержание, выходящее за рамки прямого, лексического значения этого слова. Под спасением здесь, хотя и подразумевается избавление от греха, дьявола и смерти, но понимается, прежде всего, сама вечная жизнь с Богом и в Боге. В этом случае спасе-

---

сотериологически наиболее важный акт Распятие и Крестную Смерть; наоборот, многие православные богословы, особенно позднейшего времени, акцентируют как кульминацию спасения Воскресение, а некоторые (*митр. Антоний (Храповицкий)*). «Догмат искупления». Сергиев посад, 1917) даже Гефсиманское бореение.

<sup>5</sup> Пространный христианский катехизис Православной католической восточной Церкви. М., 1913. С. 28.

<sup>6</sup> Католический катехизис так излагает значение страданий и смерти Христа: «Primum igitur Domini passio peccati liberatio fuit... deinde a daemonis tyrannide nos eripuit... Tum vero Patri nos reconciliavit, eumque nobis placatum et propitium reddidit. Postremi quoniam peccata sustulit coelorum etiam aditum communi humani generis peccato interclusum nobis patefecit» [Таким образом, сначала страдание Господа стало избавлением для грешников... затем, избавило нас от власти демонов... Тогда, воистину, [Господь] примирил нас с Отцом и возвратил нас к Нему, Тихому и Милостивому. Наконец, избежав грехов, открыл [нам] даже доступ к небесам, доселе закрытый от сообщества людей]. *Catechismus et decreto concilii Tridentini. Ratibornae, 1911. Pars I, cap. V, XIV.*



ние означает не действие, а определенное состояние человека, характеризующееся близостью к Богу, проистекающим отсюда блаженством (активно переживаемым счастьем) и отсутствием какой-либо опасности и даже возможности утратить это состояние. Такое состояние в полной мере свойственно спасенным в потустороннем мире, но, как показано будет ниже, в некоторой степени переживается многими и в течение их земной жизни, очевидно, в меру их приближения к Богу, в меру действия в них Св. Духа, в меру реализации в них Царства Божия (Лк. 17, 20). При таком понимании спасения опасность, угроза или бедствие как логический предикат исчезают, ибо здесь речь идет не о действии, которым человек переходит из состояния угрожаемого в состояние безопасности, а о самом последнем состоянии. Именно это состояние имелось в виду, когда богословы спорили о возможности «заслужить спасение», когда всякий христианин надеется «получить спасение». По существу, всякий раз, когда мы говорим, что «надеемся спастись», мы имеем в виду не объективное спасение, совершенное Иисусом Христом (оно уже совершено и, следовательно, не может быть объектом надежды), и даже не сам процесс субъективного усвоения нами этого дела Божия, а именно, и в первую очередь, цель и результат этого процесса — состояние близости к Богу и вытекающее отсюда вечное (т.е. неотъемлемое) блаженство.

Из сказанного видно, что спасение, как состояние человеческой души, совпадает с понятием «вечная жизнь» (Ин. 17, 3; Мф. 19, 16; Ин. 3, 3, 5)<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> В первом приближении можно сказать также, что такое понятие спасения эквивалентно святости, однако такое утверждение требует тщательного изучения, в связи с проблемностью определения святости, ее признаков и способов достижения.

Поскольку в русском языке слово «спасение», как мы видели, многозначно, представляет интерес обратиться к другим языкам. В ряде новых европейских языков понятия спасения, как избавления от чего-то или кого-то, и спасения в чисто богословской понимании, как состояния предельно доступной близости человека к Богу, обеспечивающего вечное блаженство (прежде всего, в будущем веке), имеют отдельную терминологию.

Так французское *le salut* имеет преимущественное употребление как спасение души (окончательное состояние или процесс спасения), например, «*faire son salut au convent*» [ставить свое спасение условием] или «*travailler a son salut*» [заботиться о спасении], в то время как понятие спасения от опасности в житейском смысле, в частности от потопления, выражается словом *le sauvetage*. Глагол *sauver* употребляется в обоих случаях, но, главным образом, когда речь идет об обстоятельствах значительных, например *sauver la vie, sauver de la mort* [спасти жизнь, избавить от смерти], в то время как спасти (избавить) от неприятности, опасности или ошибки чаще переводится словом *soustraire*.

Еще более яркое различие мы находим в немецком языке, где *das Heil* — спасение души или жизни, и притом, прежде всего, как состояние души в будущей или настоящей жизни, в то время как для спасения от чего-то или кого-то употребляется слово *Rettung* или *Errettung*. Обращаясь к античным языкам, мы находим в латинском слово *salus*, которое в древности, прежде всего, обозначало здоровье, благо, благополучие (*salus populi — iurema lex* [благо народа — высший закон]), а также спасение жизни (*fuga salutem petere* [«Они поспешили спастись бегством» (*Цезарь. Записки о Галльской войне*, III, 15)], *salutem affere, salutem alicui reddere* [приносить спасение; подарить другому спасение (*Цицерон*)]). В христианское время это слово приобрело

богословское значение спасения души, как жизненной цели христианина и как процесса ее достижения.

Наконец в греческом языке, который имеет для нас особое значение как язык Нового Завета, σωτηρία означает, так же, как русское «спасение», и состояние благополучия, счастья, и избавление от чего-либо. Так, σωτηρία τοῦ χοινοῦ — общественное благо, но ἐπὶ τῆς ψυχῆς σωτηρία — ради спасения жизни. Однако, наряду с σωτηρία, употребляется также σωθῆναι, что близко к немецкому Errettung.

Таким образом, убеждаемся в том, что все упомянутые языки отражают оба понятия, входящие в русское слово «спасение», некоторые омонимично, другие — обладая для каждого понятия отдельным термином.

В Священном Писании есть множество случаев применения слов «спасти», «спастись», «спасение» в обоих указанных значениях (т.е. действия и состояния) причем чаще в первом из них, что является косвенным указанием на хронологический приоритет такого словоупотребления.

Прежде всего, само имя «Иисус», Ἰησοῦς, יֵשׁוּעַ, Иегошуа или Иешуа, означает «Спаситель» и дано Богомладенцу по Божественному велению, возвешенному и основанному Ангелом: *...нарекешь Ему имя Иисус, ибо Он спасет людей Своих от грехов их* (Мф. 1, 21). В этих словах полное логическое раскрытие понятия спасения как действия: Спаситель — Иисус, спасаемый объект — Его люди, предикат спасения (от чего) — грехи человеческие.

Если в ангельском повелении предстоящее спасение людей упоминается как обоснование имени Спасителя, то Сам Спаситель неоднократно указывает на дело спасения как на прямую цель Его пришествия. *Сын Человеческий пришел взыскать и спасти погибшее* (Мф. 18, 11); *Сын Человеческий пришел не губить души человеческие, а спасать* (Лк. 9, 56; ср. Лк. 19, 10; Ин. 3, 17; 12, 47). Интересными, хотя и единичными, являются случаи, когда

Иисус Христос возвещал спасение от греха отдельным лицам, где речь идет о спасении их не как членов рода человеческого, подлежащего всеобщему спасению через смерть и воскресение Христово, а как конкретных лиц, получающих освобождение от тяготевших на них грехов и связанного с ними отчуждения от Бога. Освобождение получено ими в результате переживания и проявления их веры: *Вера твоя спасла тебя*, — говорит Иисус грешнице в доме Симона-фарисея (Лк. 7, 50) и исцелившемуся от проказы (Лк. 17, 19)<sup>8</sup>.

Однако можно привести также много мест, где о спасении говорится как об определенном состоянии, относящемся по преимуществу к будущему веку. Таковы многочисленные призывы к терпению как к обязательному условию спасения: *Претерпевший же до конца, спасется*, — говорит Спаситель, предсказывая предстоящие гонения (Мф. 10, 22 и 24, 13; ср. также Лк. 21, 19)<sup>9</sup>.

Именно спасение как завершающее, результативное и вечное состояние имели в виду ученики, когда спрашивали: *Так кто же может спастись?* (Мф. 19, 25). Из контекста видно, что спасение для учеников было равносильно вхождению в Царство Божие (Мф. 19, 24), а последнее высказывание Христа здесь синонимично с вхождением в жизнь вечную (Мф. 19, 17).

Высокий пафос завета проповедовать Евангелие «всей твари» (Мк. 16, 15), преподанного Господом пе-

---

<sup>8</sup> В последнем случае не совсем ясно, в чем увидел Христос проявление веры — в самом обращении к нему прокаженного (вместе с его товарищами) с просьбой об исцелении (Лк. 17, 13) или же в проявлении чувства благодарности. Если справедливо первое, то речь, видимо, идет о спасении не нравственно-духовном, а об избавлении от болезни; аналогично Мк. 3, 4; 5, 34 и др.

<sup>9</sup> Эсхатологический характер всего контекста не позволяет понимать здесь спасение иначе как в смысле окончательного состояния после смерти, тем более, что перед обещанием спасения претерпевшим «до конца» предусматривается мученический конец многих из тех, к кому относится эта пророческая беседа (Мф. 24, 9; Лк. 21, 16).

ред самым вознесением, не позволяет сомневаться в том, что обещанное в следующем стихе (16) спасение уверовавших и крестившихся есть их вечное блаженство в будущем веке. Именно в таком смысле и употребляли слово «спасение» апостолы, когда возвещали его иудеям и язычникам (Деян. 4, 12; 13, 46–48)<sup>10</sup>.

Почти такое же разнообразие употребления слова «спасение» мы находим в эпистолярной части Нового Завета. Однако здесь футуристический акцент еще сильнее, чем в Евангелиях, т.к. в сотериологических высказываниях авторов посланий совершенное Христом объективное спасение упоминается, естественно, уже в прошедшем времени и тем самым получает хронологическое отграничение от устремленной в будущее субъективной сотериологии, отграничение, которого не могло быть в Евангелиях, где наряду со спасением в будущем многое сказано в аспекте еще тогда совершавшегося Христом объективного дела спасения.

Так, спасение, как вечную жизнь в Боге и с Богом после телесной смерти, имеет в виду ап. Иаков, когда говорит, что *обративший грешника от ложного пути его спасет душу от смерти* (Иак. 5, 20). Говоря уже о совершившемся примирении с Богом смертью Сына Его, ап. Павел спасение *от гнева... жизнью Его* относит в будущее (Рим. 5, 9–10).

Четкую эсхатологическую устремленность имеет обещание спасения *как бы из огня* (1 Кор. 3, 15) тому,

---

<sup>10</sup> Последний из приводимых здесь текстов с особенной наглядностью говорит о спасении как о вечной жизни. Павел и Варнава говорят иудеям: *...как вы... сами себя делаете недостойными ветхой жизни, то вот, мы обращаемся к язычникам. Ибо так заповедал нам Господь: Я положил Тебя во свет язычникам, чтобы Ты был во спасение до края земли* (Деян. 13, 47; см.: Ис. 49, 6). В сопоставлении с приводимым здесь пророческим текстом интересно вспомнить другое пророческое высказывание, цитируемое ап. Петром (Деян. 2, 21), где тоже говорится о спасении в его наиболее тотальном смысле: *И будет: всякий, кто призовет имя Господне, спасется* (Иоиль 2, 32).

кто, хотя и строит жизнь свою на основании, *которое есть Иисус Христос* (ст. 11), однако неразумно строит из сгораемых материалов и не может рассчитывать ни на устойчивость своего дела, ни на получение награды (ст. 12–15). Попечение Церкви о душах своих членов также определяется в первую очередь единой целью, *чтобы дух был спасен в день Господа нашего Иисуса Христа* (1 Кор. 5, 5; ср. упоминание о «дне» в приведенном выше тексте из того же послания: *...ибо день покажет* — 3, 13).

Однако спасение, как определенное субъективное состояние, не наступает при переходе в иной мир, в день последнего суда или в какой либо другой момент. Оно, как мы уже имели возможность говорить, происходит и развивается в душе человека уже здесь, на земле, и вечное блаженство является лишь его естественным завершением и кульминацией. Оно совершается действием силы Божией на «спасаемых» (οἰσωζομένα — 1 Кор. 1, 18; 2 Кор. 2, 15) — слово, морфология которого весьма многозначительна: она указывает на преимущественно страдательный характер процесса (ибо он совершается Богом в спасаемом человеке), на его временную протяженность и на протекание его в настоящем времени.

Можно считать несомненным, что когда темничный страж в г. Филиппах (Деян. 16, 23–34) припал к Павлу и Силе со словами: *...что мне делать, чтобы спастись?*, он не имел в виду малоактуальный и недоступный в тот момент для его сознания вопрос спасения в будущей жизни. Спасение, надо думать, представлялось ему тогда как получение внутренней радости, осмысление жизни, осознание нравственного критерия, снабженного абсолютным авторитетом и абсолютными санкциями, и именно эти первичные дары благодати обещали ему апостолы, сказав: *Веруй в Господа Иисуса Христа и спасешься ты и весь дом твой* (ст. 31). Так же точно, можно полагать, представлялось сотнику Кор-

нилию спасение, обещанное ему и всему его дому Ангелом Божиим в видении (Деян. 10, 6).

Разумеется, процесс спасения в этом мире и окончательное состояние спасения в горнем мире взаимно тесно связаны, и в обоих приведенных примерах обещание спасения едино, включая в себя как временное, так и вечное состояние, однако сознанию стража и Корнилия, как и многих других, приходивших к Церкви, оно представлялось как духовное благо, приобретаемое уже здесь, в условиях времени и пространства.

Такой же характер протяженности во времени имеет спасение в известном тексте Послания к Евреям (7, 25). Иисус совершает это спасение *всегда* относительно *приходящих через Него к Богу, будучи всегда жив, чтобы ходатайствовать за них*. В дальнейших стихах констатируется факт принесения нашим Первосвященником жертвы за наши грехи, т.е. дело объективного спасения: *Он совершил это однажды, принеся [в жертву] Себя Самого* (ст. 27). Однако субъективное спасение этим еще не совершено, и Христос *может всегда спасать приходящих чрез Него к Богу* (ст. 25). Аналогичное сопоставление единожды совершенного Христом акта спасения с усвоением этого акта (на сей раз указывается и способ усвоения — крещение) мы находим и у ап. Петра. Сказав, что *Христос, чтобы привести нас к Богу, однажды пострадал за грехи наши*, он тут же указывает, что *так и нас крещение, не плотской нечистоты омытие, но обещание Богу доброй совести, спасает воскресением Иисуса Христа* (1 Пет. 3, 18, 21); акцентируется как бы решающий однократный спасительный акт (сравнение со спасением Ноя в ковчеге, ст. 20), однако все же подразумевается соблюдение в дальнейшем данного крещенным обещания доброй совести, т.е. процесс спасения и для крещенного еще не может считаться завершенным, а продолжается в течение его дальнейшей жизни, находя себе выражение в сохранении им доброй

совести, т.е. в его христианской жизни. По ап. Иакову, насаждаемое слово не спасло уже, а только может спасти души братьев, к которым он обращается (Иак. 1, 21)<sup>11</sup>.

Несомненно, спасение, как процесс, не происходит где-то вне человека, оторванно от его психофизической природы. Оно есть изменение состояния спасающегося или, точнее, изменение самого спасающегося, завершающееся достижением окончательного спасения, состояния, свойственного лишь будущему веку. Это изменение может быть охарактеризовано прогрессирующим внутренним миром, просветленностью, радостным настроением и, прежде всего, проявляющейся в жизнедеятельности любовью к Богу и окружающим людям.

Агиография дает множество примеров такого просветленно-блаженного, можно сказать, боговидного состояния, начиная с библейских патриархов и пророков (Авраам и Моисей), и кончая преподобным Серафимом Саровским.

Ученикам Христовым было дано ощутить такое состояние на Фаворской горе (Мф. 17, 4), т.е. задолго до восприятия ими Св. Духа. Можно даже сказать без преувеличения, что в состоянии спасения находились наши праотцы до грехопадения, с той лишь разницей, что, имея богообщение и связанное с ним блаженство,

---

<sup>11</sup> Многоплановость слов «спасение» и «вечная жизнь» хорошо отмечает современный католический экзегет М. Meinertz. Он пишет: «Когда (в Новом Завете) говорится о “Царстве Божиим” и о “жизни”, то не проводится ясного различия между благами спасения в настоящем и будущем. Как спасение только в будущем обретает свое свершение, так и о “жизни” и о “Царстве Божиим” следует сказать то же самое... В принципе, это счастье дано уже в настоящем в результате искупления... Конечно, это относится только к тому, кто полностью отдается свершившемуся делу спасения и пользуется средствами спасения». *Meinertz M. Theologie des Neuen Testaments. Bd. I. Bonn, 1950. S. 225. — Перевод е. М.*



они были подвержены потенциальной опасности согрешить и, следовательно, утратить это состояние.

Можно отметить, что если слово «спасение» в применении к конечному состоянию в будущей жизни полностью, как мы видели, утрачивает свой негативный характер (спасать или спастись от кого-либо или чего-то уже не нужно; человек уже находится в состоянии спасения в чисто позитивном аспекте этого слова), то для промежуточных состояний, т.е. для души, включенной в протекающий в течение настоящей жизни процесс спасения, негативный аспект понятия спасения полностью сохраняет свое значение, сосуществуя с позитивным. В самом деле, известно, что пока человек живет в этом мире, он подвержен искушениям и обладает способностью творить как добро, так и зло, что и является логическим основанием всех увещаний Слова Божия и Церкви (см., напр.: 1 Пет. 5, 8). Даже вера, как орган восприятия благодати, может быть по тем или иным причинам утрачена (чаще всего, в результате порочной жизни — Ин. 3, 19–21). Поэтому для живущего в земном мире человека спасение есть определенный процесс, представляющий собой, как и всякий процесс, последовательность состояний; но, кроме того, спасение есть действие, совершаемое Богом над человеком с участием последнего, и, как к действию, к нему вполне приложим вопрос: от чего спасется человек — и соответствующий ответ: от греха и вечной смерти.

Хотя спасает всегда Бог (Иак. 4, 12; 1 Пет. 3, 21; Рим. 5, 9–10; 8, 24; 9, 27; 1 Кор. 2, 21; Евр. 7, 25), но именно поскольку спасение есть не только судьба в вечности, которую определяет только *Един Законодатель и Судия, могущий спасти и погубить* (Иак. 4, 12), но и дело, совершающееся во времени, то и спасающиеся являются участниками дела спасения для самого себя и друг для друга. Спасающийся или спасаемый

(применяются обе формы выражения) не является только страдательным объектом совершаемого Богом дела спасения; он сам активно совершает свое спасение, хотя *и хотение и действие* производится Богом по Его благоволению (Флп. 2, 12–13). Тимофей призывается к тому, чтобы заботиться о спасении себя самого и его слушателей (1 Тим. 4, 16), а сам ап. Павел озабочен тем, чтобы спасти своих сродников по плоти (Рим. 11, 14). Св. Иуда призывает Церковь спасти своих членов, применяя разнообразные методы, одних милостиво, *с рассмотрением... а других страхом* (Иуд. 22–23), а св. Иаков обращает внимание своих читателей на то, что *обративший грешника от ложного пути его, спасет душу<sup>12</sup> от смерти и покроет множество грехов* (Иак. 5, 20).

Как видим из приведенных цитат, субъективное спасение — как и многие другие жизненные процессы — сложное явление, в котором участвуют многие факторы и действующие лица, в частности, вся Церковь. Но сложность не исчерпывается количеством действующих лиц. Процесс спасения любого единичного человека сложен сам по себе, даже взятый безотносительно от числа участников. В нем действует Слово Божие, о котором говорится, что Оно может спасти души (Иак. 1, 21; ср. Ин. 15, 3; Мф. 13 — притча о сеятеле), которым, по словам ап. Павла, уже спасаются коринфяне (1 Кор. 15, 1–2), ибо Оно для того и проповедуется, чтобы люди спаслись (1 Фес. 2, 16). В полном соответствии с приводимыми выше часто повторяемыми словами Иисуса Христа «вера твоя спасла тебя» и апостолы часто говорят о спасении верой. Так, апостол Иаков ставит вопрос, может ли спасти вера без дел, т.е. мертвая вера (Иак. 2, 14, 26), а апостол Павел отвечает на него, что спастись можно, только

---

<sup>12</sup> Здесь в греческом оригинале стоит αὐτοῦ — «его», что придает фразе много большую определенность и ясность.

*если... будешь... сердцем твоим верить* (Рим. 10, 9) и, следовательно, с радостью творить плоды духовные (Гал. 5, 22–25), а не только умом признавать, «что Бог един», что делают и бесы (Иак. 2, 19).

Таким образом, в процессе спасения можно различать: возвещаемое Слово спасения; людей (Церковь), через которых оно возвещается; веру, которой это слово воспринимается; и усилия человека в деятельном проявлении этой веры (Гал. 5, 6). Про каждый из этих элементов процесса можно сказать и говорится, что он спасает, но говорится условно, ибо источником и движущей силой спасения является только Бог, а основой спасения — спасительный подвиг Иисуса Христа.

Следует заметить, что сложность проблемы соотношения между действием Бога и человека в деле спасения, иначе говоря, между благодатью и человеческой волей, постоянно вызывала богословские затруднения, нередко разрешавшиеся чрезмерным подчеркиванием одного из факторов в ущерб другому. Крайними проявлениями заблуждений явились пелагианский волюнтаризм IV–V веков и протестантский предестинационизм XVI века<sup>13</sup>. Первый почти исключал необходимость благодати, утверждая возможность спасения собственными усилиями, а второй фактически снимал сотериологический стимул личного поведения христианина, объявляя его участь фатально предопределенной.

Предестинационизм настолько чужд духу Православия и католицизма, что не получил в них сколько-нибудь заметного отражения. Однако пелагианский образ мышления чрезвычайно распространен, если не как богословская система, то, во всяком случае, как ориентация богословского мышления. Именно пелагианская психология явилась базой для чисто внеш-

---

<sup>13</sup> Корни предестинационизма восходят, как известно, к блж. Августину, т.е. тоже к V веку.

## *1. Понятие о спасении*

ней трактовки религиозной нравственности, столь характерной, в частности, для западного средневековья. На проблеме конвергенции благодати и человеческой воли мы, в своем месте, надолго задержим внимание читателя.

## II. СПАСЕНИЕ КАК ЦЕЛЬ

### Глава 1.

### **Страх наказания Божия как стимул нравственного поведения (негативный)**

Вечные страдания в удалении от Бога — Источника блаженства — (ад) есть единственная альтернатива райскому блаженству. *Tertium non datur*, ибо даже чистилище, существование которого признают только католики, рассматривается ими лишь как временное, промежуточное состояние, где грешники очищаются от своей греховности, если последняя не столь велика, чтобы влекла их непосредственно в ад.

Согласно весьма распространенному, можно сказать, господствующему в христианском мире представлению, участь человека после его смерти зависит от его поведения в земной жизни. «Правая» вера, в сочетании с добродетельной жизнью увенчивается спасением, т.е. вечной жизнью в Царстве Небесном, а порочная жизнь, включая сюда утрату или отсутствие веры, влечет за собой вечные мучения в аду<sup>1</sup>. Последний представляется

---

<sup>1</sup> Мы здесь сознательно исключаем пока сложную проблему конфессиональных разногласий о преимущественном значении для спасения веры или добрых дел.

различно, ибо догматически обязательное учение о характере адских мучений отсутствует; одни (это классически церковное, наиболее распространенное как на Востоке, так и на Западе, особенно в период Средневековья, представление) мыслили адские мучения как физические, соединенные с духовно-нравственными, другие (позднейшие представления, не чуждые, однако, и древним богословам<sup>2</sup>) — как духовно-нравственные. Общей идеей является состояние крайнего, «невыносимого» страдания, которому, однако, приходится подвергаться без надежды на его прекращение или ослабление когда бы то ни было. Эта безысходность составляет, как можно полагать, специфическую и психологически наиболее тяжкую особенность адских страданий.

Страх эсхатологических наказаний, как стимул добродетели и особенно воздержания от порочных поступков, основывается на данных Откровения.

Так, уже в Нагорной проповеди мы слышим двукратное упоминание о геенне огненной<sup>3</sup>, которой подлежит виновный: в одном случае — в оскорблении брата (Мф. 5, 22), в другом случае — в вожделении (ст. 39–30). Там же (ст. 24–25) имеется упоминание о темнице, в которой можно усмотреть приточный намек на

---

<sup>2</sup> Иоанн Златоуст, св. Творения. Т. XII. Ч. 2. 1906. С. 691, Слово «О будущем Суде»; «Хотя бы и не было огня... как велико наказание — быть отвергнуто Богом и уйти с позором». Такого взгляда придерживались Ориген, св. Григорий Нисский, блаж. Феодилакт, блаж. Августин и св. Амвросий, позднее — Амвросий Катарин (XVI в.). См. *Schtaus M. Katholische Dogmatik*. 1956. III/I. S. 491–492.

<sup>3</sup> Геенна огненная, как известно, — долина близ Иерусалима, где постоянно горел огонь, уничтожавший сбрасываемые туда нечистоты. Несомненно, там были также и размножающиеся в нечистотах черви, о которых говорится в параллельном тексте Мк. 9, 43–48. По-видимому, для Спасителя и Его слушателей геенна — символ ада.

ад<sup>4</sup>. Нетрудно понять, что «гибель», в которую ведут широкие врата и пространный путь (Мф. 7, 13), есть, конечно, не физическая смерть, а тотальная гибель, какой является только лишение рая и, следовательно, ад.

Продолжая листать священные евангельские страницы, мы уже в следующей главе находим новую угрозу, на сей раз более конкретную, а именно извержения *во тьму внешнюю; там будет плаг и скрежет зубов* (Мф. 8, 12). Сопоставление с опирающимся на Ветхий Завет предыдущим стихом, где этому извержению противопоставляется возлежание *с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном*, не позволяет воспринимать эту угрозу иначе как эсхатологически. Жители земли Содомской и Гоморрской, городов Тира и Сидона, в день Суда будут чувствовать себя отраднее, чем жители городов, которые отвергнут проповедь Христа и Его апостолов (Мф. 1, 15; 11, 21–24; Лк. 10, 12–16). Содом и Гоморра, ставшие нарицательными названиями, — городá, отличавшиеся нечестием во времена Авраама и Лота (Быт. 19), а Тир и Сидон — соседние с Галилеей финикийские города, известные во времена Христа извращенно-жестоким и развратным языческим культом. Хотя Содом и Гоморра подверглись за свое нечестие физическому истреблению, однако из приведенного текста видно, что их жителей, так же как и тирян и сидонян, ожидает еще *день суда* (Мф. 10, 15), который угрожает оказаться для них днем окончательной, т.е. эсхатологической, гибели.

Но самым ярким, подробным и убедительным новозаветным описанием конечной судьбы грешников является притча о плевелах (Мф. 13, 24–30; 36–43), одна из немногих евангельских притч, сопровождаемых тут же конкретным разъяснением. Плевелы — посеян-

---

<sup>4</sup> Католики, ссылаясь на ст. 26, понимают здесь под темницей чистилище, см. например *J. Ynilka*, статья в *Theologie und Kirche*. Freiburg, 1960. IV. S. 51.

ные дьяволом *сыны лукавого*, в день жатвы, т.е. *при кончине века сего*, будут собраны жнецами — Ангелами и *ввергнуты ими в пещь огненную*, где *будет плач и скрежет зубов* (ср. притчу о неводе: Мф. 13, 47–50).

Большой эсхатологический интерес представляет притча о богаче и Лазаре (Лк. 16, 19–31). Примечательно, что здесь участь обоих главных персонажей притчи определяется не в день Суда, как в притче о плевелах, а непосредственно после их физической смерти<sup>5</sup>.

Здесь богач непосредственно попадает в ад, где мучается в пламени, а нищего Лазаря после кончины Ангелы относят «на лоно Авраамово», что в представлениях евреев того времени соответствовало райскому блаженству. Разобщенность этих мест (и состояний) столь велика, что она подобна пропасти, перейти которую невозможно ни с той, ни с другой стороны (ст. 26). Эсхатологически эта притча чрезвычайно значительна, ибо она указывает на:

1) начало страданий (и, соответственно, блаженства) непосредственно по освобождении души от тела, т.е. еще до всеобщего Воскресения и последнего Суда (ст. 22);

2) невозможность изменения загробного состояния, иначе говоря, перехода из ада в рай и обратно (ст. 26);

3) невозможность исключить вероятность физических мучений грешников (ст. 24)<sup>6</sup>;

---

<sup>5</sup> Проведение такого различия возможно, конечно, только если применять к загробному состоянию категорию времени, вне которой мы, в присутствии нам психофизическом состоянии, мыслить не можем. Однако такое понимание обосновывается тем, что беседа богача с Авраамом происходит еще при жизни на земле его братьев, т.е. явно до кончины мира и всеобщего Суда.

<sup>6</sup> Как уже отмечалось, вопрос о физическом характере адских страданий остается спорным, хотя постоянное упоминание об огне (здесь в притче, а также в приведенных уже текстах, где говорится о геенне огненной) определяют его однозначно. Если даже допускать только духовные страдания, то, не вступая в прямое противоречие со Словом Божиим, надо признать их столь тяжелыми, что они по своей невыносимости не уступают физической боли от воздействия пламени.



4) эсхатологическое торжество принципа справедливости; согласно словам Авраама, богач получил уже доброе свое в жизни своей, а Лазарь — злое; ныне Лазарь утешается, а богач страдает (ст. 25);

5) достаточность для спасения исполнения заповедей Моисея и пророков (т.е. следования ветхозаветному Слову Божию) (ст. 29, ср.: Мф. 19, 17–19);

6) неэффективность чудес, как средств морального воздействия (ст. 31).

Вопрос о вечности или временности адских страданий затрагивается в этой притче только косвенно (ст. 26), однако прямое указание, однозначно квалифицирующее их как вечные, т.е. не имеющие конца, имеется в описании последнего суда в 25 главе Евангелия от Матфея<sup>7</sup>.

Остановимся на этом эсхатологическом предсказании Христовом, заполняющем одну из наиболее ярких по своей образности и ясности евангельских страниц (Мф. 25, 31–46). Христос говорит о Себе, как о Сыне Человеческом, Который придет в царской славе, сопровождаемый святыми Ангелами и проведет собрание всех народов<sup>8</sup>. Зная по божественному всеведению земное прошлое каждого, Он разделит все множество предстоящих на две группы и призовет стоящих справа на-

---

<sup>7</sup> Совпадающие по смыслу указания на неугасимость гееннского (адского) огня имеются у Ев. Марка (9, 43–48), а также в пророчестве Иоанна Крестителя (Лк. 3, 9, 17; Мф. 3, 10, 12).

<sup>8</sup> Согласно свидетельскому тексту, это будет именно собрание — συναγωγή, ибо συναχθήσονται ἔμπροσθεν αὐτοῦ — *соберутся пред Ним* (32). Слова «суд» нет в этом тексте, и обоснование применения его здесь текстами: Мф. 10, 15; 11, 22 и 19, 28 не является экзегетически корректным. Что касается эпитета «страшный», то односторонность его очевидна, ибо это Пришествие Христа во славе Его, страшное для стоящих по левую руку, будет радостным для стоящих по правую. Христиане первых веков, ожидая скорого Пришествия Христа, отнюдь не страшились, а наоборот, ободряли и утешали им друг друга (1 Кор. 15; 2 Тим. 2, 10–12; 1 Фес. 3, 12–13; 4, 13–18; 5, 4–10).

следовать Царство, уготованное им от создания мира, иначе — жизнь вечную (34, 46), а стоящих слева, назвав проклятыми, пошлет *в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его*, иначе, в муку вечную (41, 46).

Такова внешняя сторона предстоящего события. В ней мы видим как бы обобщение того, что уже известно нам об адских мучениях из других эсхатологических текстов Евангелия. Здесь четкая альтернативность конечной человеческой участи (как в притчах о плевелах и о богаче и Лазаре), классификация одного состояния, как «Царства», как «жизни вечной», а другого — как «вечного мучения» (как в притче о богаче и Лазаре); снова упоминание об огне как причиняющем мучение элементе (как в тех же притчах, а также в текстах, где встречается термин «геенна огненная», например: Мк. 9, 43–48; Мф. 5, 22, 29–30 и другие), наконец, указание на вечность мучений (как в уже упоминавшихся текстах: Мк. 9, 43–48; Лк. 3–9, 17 и Мф. 3, 10, 12).

Но наиболее поражает своей глубиной нравственный смысл повествования. В отличие от угроз, которые мы видели в Нагорной проповеди, в притче о плевелах и в обличении городов, отвергнувших проповедь Евангелия, здесь на вечные мучения осуждаются не нарушители негативных заповедей, т.е. не активные деятели зла, а люди, воздержавшиеся от совершения активных дел любви и милосердия.

В самом деле, из аргументации приговора (Мф. 25, 41–45) не усматривается совершение обвиняемыми активных преступлений, того, что в юриспруденции называется *corpus delicti* [состав преступления]; здесь не упоминается ни убийство, ни воровство, ни оскорбление, ни прелюбодеяние, ни даже ложь или зависть, а только факт пассивного созерцания человеческого горя и нужды.

Нет здесь также прещення за незнание или неприятие учения Христова<sup>9</sup>, как это имеет место в известных текстах: Мк. 16, 16; Мф. 10, 15<sup>10</sup>. Сопоставляя комментируемый текст с имеющейся в той же главе притчей о талантах (Мф. 25, 13–30), убеждаемся в их идентичном звучании: лукавый и ленивый раб, точно так же, как оказавшиеся по левую руку Сына Человеческого, не сделал, казалось бы, никакого явного преступления, он не украл и не утаил вверенного ему сокровища, но предъявил его в назначенное время в целости. Однако ему вменяется в вину именно то, что он ничего не сделал: опасаясь потерпеть ущерб (или в истолковании притчи — совершить неправильный, греховный поступок), он предпочел полную пассивность и зарыл вверенный ему талант в землю, в то время как его сотоварищи развили большую активность, пустили вверенные им средства в оборот, всегда сопряженный с известным риском (в истолковании — вели активный образ жизни, стремясь преумножить духовное богатство, т.е. сделать как можно больше добра, но неизбежно рискуя при этом потерями и убытками, т.е. возможностью ошибок и грехов, которая всегда связана с активными действиями в мире).

Corpus delicti в обоих случаях (т.е. для ленивого раба и для стоящих слева) сводятся к эгоистической пас-

---

<sup>9</sup> Наоборот, из недоуменных вопросов, задаваемых как осужденными (44), так и оправданными (37–39). «Господи, когда мы видели Тебя...», можно сделать заключение, что и те, и другие вообще могли не знать Христа и Его учения. В сопоставлении с тем фактом, что пред лицом Господа соберутся все народы, что для слушателей Христа означало безмерное множество язычников и сравнительно ничтожное число членов избранного народа, это заключение приобретает поистине ключевое значение для изучения проблемы возможности внецерковного спасения.

<sup>10</sup> Стоит отметить экзегетически весьма интересный факт, что единственным Евангелием, где эсхатологические угрозы вообще отсутствуют, является Евангелие от Иоанна, если не считать упоминаний «о последнем дне» (Ин. 12, 48; 11, 24), зато оно изобилует обещаниями вечной жизни (Ин. 8, 51; 6, 40, 47; 3, 16; 5, 24).

сивности и бездеятельности. Кстати, юриспруденция тоже знает случаи ответственности за халатность, небрежность и бездействие, в частности, для должностных лиц<sup>11</sup>, однако этот принцип в законодательстве не проведен до конца, ибо бóльшая часть случаев наиболее вопиющей эгоистической пассивности остается ненаказуемой<sup>12</sup>.

С евангельских позиций, как мы видим, недопустимой и наказуемой является пассивность во всех случаях соприкосновения с человеческой нуждой и горем. С этой точки зрения поведение священника и левита, прошедших мимо нуждающегося в помощи израненного путешественника (Лк. 10, 31–52) является деянием нравственно не безразличным, а подлежащим строжайшему осуждению, подпадающим в категорию тех поступков, воздержание от которых инкриминируется стоящим по левую руку (накормить голодного, напоить жаждущего, одеть нагого, посетить больного или заключенного Мф. 25, 42–43). Именно так понимал слова, обращенные к стоящим по левую руку, св. Иоанн Златоуст: «Недостаточно... освобождение от зла, но требуется и большое совершение добра... когда я думаю, что для избежания геенны достаточно отклонения от зла, мне представляется некоторая страшная угроза, сулящая наказание не тем, кто осмеливается делать зло, а карающая тех, кто пренебрегли делать добро... Мы веруем, что те, кто не уделяют нуждающимся из того, что

---

<sup>11</sup> См.: Уголовный Кодекс РСФСР. М., 1962. Ст. 172, 127, 128, 129.

<sup>12</sup> Например, неоказание помощи страдающим, погибающим, нуждающимся может повлечь за собой уголовную ответственность, только если оно является нарушением служебного долга (ст. 128, 129 и 172 Уголовного Кодекса РСФСР), или — это максимум распространения правовых норм в сферу моральных побуждений — если неоказание помощи влечет за собой гибель нуждающегося в помощи лица, а сама помощь не сопряжена с опасностью для помогающего (ст. 127).

сами имеют, не только наказаны будут лишением благ, но и посланы будут в гееннский огонь»<sup>13</sup>.

На этом мы закончим рассмотрение евангельских свидетельств о вечном воздаянии грешникам и перейдем к другим книгам Нового Завета, изобилующим такого рода высказываниями во много меньшей степени.

Как известно, для первохристианских общин было характерно ожидание Второго Пришествия Христова в самом ближайшем будущем, поэтому апостолы говорят о нем, как о чем-то хорошо известном их читателям, разъясняя подробности, но считая само собой разумеющейся самую суть эсхатологических событий, т.е. определение конечной участи каждого человека. Таковы красочные описания ожидаемого Пришествия Христа Спасителя, которые мы имеем у ап. Павла в его посланиях к Коринфянам (1 Кор. 15, 22–28; 35–55) и к Фессалоникийцам (1 Фес. 4, 13–18). Здесь, однако, нет ни слова о воздаянии за неверие или грехи. Встречать грядущего Господа *на облаках и на воздухе* (1 Фес. 4, 17) будут как воскресшие, так и живые, но речь ведется только о тех, для кого Его пришествие будет радостным, т.е. о сынах света и дня (5, 5). О судьбе сынов тьмы и ночи, которые проводят время в том, что спят и упиваются (5, 5–7), говорится, что в день Господень *внезапно постигнет их пагуба*, притом как раз тогда, когда они меньше всего будут этого ожидать, но не разъясняется, в чем именно эта «пагуба» будет состоять (5, 2–3).

Однако в других, менее пространных высказываниях, ап. Павел определенно говорит о неизбежно предстоящем праведном Суде Божиим, при котором каждому будет воздано по делам (Рим. 2, 2–11). Из контекста можно заключить, что здесь говорится об иудеях и язычниках (эллинах), еще не просвещенных

---

<sup>13</sup> Иоанн Златоуст, св. Творения. Т. XII. Ч. 2. С. 695. Слово «О будущем Суде».

христианской верой. Иудейство, сопровождаемое обрезанием и признанием авторитета Моисеева закона, не дает, по мысли апостола, каких-либо преимуществ перед язычниками: *обрезание полезно, если исполняешь закон; а если ты преступник закона, то обрезание твое стало необрезанием. Итак, если необрезанный соблюдает постановления закона, то его необрезание не вменится ли ему в обрезание?* (Рим. 2, 25–26). Но в других тематически близких высказываниях ап. Павел подтверждает универсальную подсудность (Рим. 14, 10–12; 2 Кор. 5, 10), хотя опять-таки из контекста видно, что речь идет на сей раз о членах общин, которым адресованы послания.

В некоторых местах посланий мы находим только негативные определения, исключаящие возможность спасения для грешников хотя бы и христиан, но обходящие вопрос о предстоящей им участи. Таким является категорическое заявление: *Или не знаете, что неправедные Царства Божия не наследуют?* (1 Кор. 6, 9), сопровождаемое перечислением категорий грешников, которые не могут рассчитывать на Царство Божие (9–10). В аналогичном по смыслу, но весьма образном тексте другого послания, ап. Павел предостерегает: *Не обманывайтесь: Бог поругаем не бывает. Что посеет человек, то и пожнет: сеющий в плоть свою от плоти пожнет тление, а сеющий в дух от духа пожнет жизнь вечную* (Гал. 6, 7–8)<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Эти и некоторые другие новозаветные тексты послужили для ряда протестантских богословов (Шлейермахер и его школа) поводом для сомнения в вечном существовании тех, кто лишается Царствия Божия. Высказывается предположение, что вечной жизнью, понимаемой как бытие, обладают только сыны Царствия, а остальные осуждены на тление, т.е. их существование прекращается вместе с физической смертью, аналогично животным. При этом Церковное учение о вечности всякой человеческой души, о загробном воздаянии грешникам эти мыслители считают экстраполяцией платонизма в христианство.

Однако в другом месте о неправо поступающих говорится вполне позитивно: *А кто неправо поступит, тот полузит по своей неправде, [у Него] нет лицепрятия* (Кол. 3, 25).

Эсхатологические чаяния других новозаветных писателей также нашли себе отражение в их священном творчестве<sup>15</sup>. Так, ап. Петр, перечислив грехи, характерные для языческой среды, пишет: *Они дадут ответ Имеющему вскоре судить живых и мертвых* (1 Пет. 4, 5). В другом месте, обличая в сильных выражениях лжеучителей, использующих маску служителей дела Христова для следования собственным похотям и страстям, он выражает уверенность, что *если Бог ангелов согрешивших не пощадил, но, связав узами адского мрака, предал блюсти на суд для наказания... то, конечно, знает Господь как... беззаконников соблюдать ко дню суда, для наказания* (2 Пет. 2, 4, 9). Здесь уместно обратить внимание на связь пребывания в аду и вечных мучений людей с участью падших ангелов (дьявола и ангелов его, Мф. 25, 41), которые, по словам апостола, находятся во мраке, связанные узами в ожидании Суда, которому подлежат так же, как и люди. Почти ту же терминологию употребляет ап. Иуда, когда говорит, что *Господь и ангелов, не сохранивших своего достоинства, но оставивших свое жилище, соблюдает в везных узах, под мраком, на суд великого дня* (Иуд. 6). По-видимому, соответствующие представления уже были широко распространены, ибо св. Иуда вводит это сообщение словами: *Я хочу напомнить вам, уже знающим это...* (5).

Заслуживает упоминания факт, что здесь, как и в других местах (напр., Откр. 20, 2–10), где говорится о демонах и грешниках в аду, нигде не сказано, что мучения, испытываемые грешниками, осуществляются над ними силами демонов; и те и другие являются объек-

---

<sup>15</sup> В наименьшей степени у св. Иоанна Богослова.

тами страданий, существующих тоже объективно, без причиняющего их субъекта. Если ограничиться данными Св. Писания, человеконенавистнические действия диавола имеют место только в течение земной жизни человека (Откр. 2, 10; 20, 3, 7; 1 Кор. 5, 5; 1 Петр. 5, 8; Ин. 8, 44).

Совершенно невозможно даже перечислить здесь святоотеческие свидетельства о будущих мучениях, которым подвергнутся грешники. Они весьма яркие и красноречивы, различны у разных авторов по стилю и языку, однако очень сходны между собою по существу излагаемого предмета.

Вот, например, что пишет преподобный авва Дорофей, живший на рубеже VI и VII в.: «Когда душа выйдет из тела, она остается одна со страстями своими, и потому всегда мучится ими... и терзается ими так, что не может вспомнить Бога<sup>16</sup>, ибо самое памятование о Боге утешает душу, как и в псалме сказано: “помянух Бога и возвеселихся” (Пс. 26, 4), но и сего не позволяют ей страсти.

Страстная душа всегда мучится, несчастная, своим злым навыком, имея всегда горькое воспоминание и томительное впечатление от страстей, которые беспрестанно жгут и опаляют ее. И сверх того, кто может, братия, вообразить оные страшные места, мучимые в них тела, которые служат душам только для усиления страданий, а сами не истлевают; тот страшный огонь и тьму тех безжалостных слуг мучителей и другие бесчисленные томления, о которых часто говорится в Божественном Писании и которые соразмеряются злым делам душ и их злым воспоминаниям? Ибо как праведные, по

---

<sup>16</sup> Нам представляется это место у аввы Дорофея психологически весьма глубоким объяснением причины вечности адских мучений, ибо, вспомнив Бога, тем более обратившись к Нему, человек в любом состоянии, надо думать, даже в адской удаленности от Него, ощутил бы духовное просветление и, следовательно, облегчение. Ср.: Пс. 6, 6; 87, 11–23.



словам Святых, получают некие светлые места и веселие ангельское соразмерно благим их делам, так и грешники получают места темные и мрачные, полные страха и ужаса. Ибо что страшнее и бедственнее тех мест, в которые посылаются демоны? И что ужаснее муки, на которую они осуждены будут? Однако и грешники будут мучимы с этими самыми демонами, как говорит Христос: *Идите в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его* (Мф. 25, 41)<sup>17</sup>.

Большим мастером художественного описания предстоящей грешникам участи был Иоанн Златоуст. Приведем некоторые места из его творений: «Если те, которые не видят солнечного света, ведут жизнь прискорбнее всякой смерти, то что — полагать надо -- претерпеваем мы, будучи лишены этого? Разве мы живем, дышим и существуем, если не располагаем этим созерцанием? Если никто нам не позволит тогда видеть нашего Владыку? Если человек, получивший благородное воспитание, будучи ввергнут в темницу, одну только вонь, лежание во мраке и заключение вместе с разбойниками почитает тяжелее всякой смерти, то подумай, что будет, когда будем там сжигаемы с разбойниками вселенной, когда и сами не будем видеть и нас не увидят, но среди такого множества будем полагать, что мы находимся одни. Ведь мрак и темнота не допустят нас распознать своих ближних, и каждый будет считать, что он один это терпит, потому что хотя это и так называемый огонь, но он сумрачен и не имеет света. В особенности же для нас страшно и ужасно, что он сильно жжет и не угасает, а света не имеет. Если мрак только сам по себе так угнетает и смущает наши души, то что же будет, когда к мраку присоединятся такие страдания и жжения? Не думай, в самом деле, что если

---

<sup>17</sup> *Авва Дорофей, прп.* Душеполезные поучения. Калуга, 1895. С. 147–148.

геенна называется огнем, то она похожа на обыкновенный огонь, — этот последний, что захватит, сожжет и перестанет, а тот однажды захваченное постоянно жжет и никогда не перестает. Потому-то он и зовется неугасаемым: ему желательно облекать грешников нетлением, но не ради их чести, но для того, чтобы иметь постоянный источник этого мучения. Но и это, и иное, еще более тяжелое — в геенне; самое же лишение благ, соединено с таким страданием, такой скорбью и теснотой, что если бы здесь не предстояло грешникам никакого мучения, одно это само по себе было бы достаточно, чтобы уязвить и потрясти души горче гееннских истязаний. Если же мы, входя в темницу и видя, как одни покрыты грязью, другие связаны железными узами, третьи объаты мраком, стенаем, трепещем и всячески стараемся, чтобы не попасть в такую же беду и нужду, то что почувствуем, что станем делать, когда сами, связанные узами, будем отведены на гееннские муки? И эти узы не из железа, а из огня, никогда не угасающего...»<sup>18</sup>

В другом месте тот же св. отец пишет: «Увы, того, чьи повеленья столь жестоки, грубы и зверски (маммоны. — *e. M.*), слушают более, нежели Того, чьи заповеди человеколюбивы и спасительны для нас. За то и геенна, за то огонь, за то река огненная, за то червь неумирающий. Знаю, что многие с неудовольствием слушают наши слова. Я и сам неохотно говорю это. Да и какая надобность говорить об этом? Я желал бы беседовать с вами всегда о царствии, о покое, о воде упокоения, о месте злчном: *на месте злагне*, — говорит (Давид), — *тамо всели мя, на воде покойне воспита мя* (Пс. 22, 2). Я желал бы беседовать о том месте, где нет болезни, ни печали, ни воздыхания; желал бы поведать сладость общения с Христом. Хотя

---

<sup>18</sup> Иоанн Златоуст, св. Творения. Т. XII. Ч. 2. С. 691–692. Слово «О будущем Суде».

это превыше всякого слова и всякого ума, а все же, по силе возможности, я желал бы говорить об этом. Но что делать? Неприлично говорить о царстве с тем, кто страдает горячкою и находится в худом состоянии. С ним прежде надобно поговорить о здоровье. Не кстати беседовать о чести с осужденным на казнь. Прежде нужно найти средство освободиться от суда, наказания и мучения. Если последнего не будет, как приступить к первому? Потому я и говорю постоянно о последнем, чтобы быстрее достигнуть первого. И Бог для того угрожает геенною, чтобы никто не попал в геенну, чтобы все вошли в царство. И мы для того постоянно напоминаем о геенне, чтобы подвинуть вас к царству, чтобы, умягчивши страхом сердце ваше, расположить к делам, достойным царства. Итак, не досадуйте на тяжесть слов; тяжесть слов облегчит души наши от грехов»<sup>19</sup>.

Объясняя, почему в этом мире часто грешники не подвергаются внешним наказаниям, Златоуст говорит: «Многое и теперь делается такое, что было во времена потопа; но потопа нет, потому что предстоит геенна и мучение. Многие грешат подобно содомлянам, но огненный дождь не сходит на них, потому что уготована река огненная. Многие дерзнули сделать то же, что фараон, но не подверглись одинаковому с ним наказанию, не потоплены в Чермном море, потому что их ожидает море бездны, где наказание не будет сопровождаться бесчувствием и не окончится смертью, но где они будут мучаться, более и более подвергаясь наказанию, жжению и удушению. Многие дерзнули грешить подобно израильтянам, но змеи не угрызали их, потому что их ожидает червь нескончаемый. Многие дерзнули делать то же, что Гиезий, но не были поражены проказою, потому что вместо проказы им предстоит быть рассечен-

---

<sup>19</sup> Там же. Т. XI. Ч. 1. 1905. С. 274. VI беседа на Послание к Филиппийцам.

ными пополам и подвергнуться одной участи с лицемерами (Мф. 24, 51). Многие клялись и нарушали клятвы, но если они избежали (наказания), не будем полагаться на это, потому что их ожидает скрежет зубов»<sup>20</sup>.

Традиция устрашения страшным днем суда, чтобы побудить к шествованию узким путем, к борьбе с грехом и к добрым делам (особенно к аскетическим подвигам), продолжалась и более поздними отцами. Так св. Феодор Студит († 826) писал: «Какой страх и трепет имеем мы встретить во исходе своем, если будем нерадиво проводить жизнь свою, особенно же в тот страшный день, когда Архангелова труба возбудит всех людей — всякий народ, всякое колено и всяк язык?! Помыслите, что будет тогда? Небо раздерется; стихии сгорят; вся тварь изменится. Судия всех воссядет на престоле суда, и несметные тьмы св. Ангелов станут окрест Его, потом перед всеми обличатся дела, слова и помышления каждого, ... наконец отыдут, говорит Писание, сотворшие благая в вечную жизнь, а сотворившие злая в муку вечную, где плач и скрежет зубов, огонь неугасимый и сообщество страшных, безобразных и всезлых демонов»<sup>21</sup>.

Обращаясь к церковно-молитвенным текстам, мы усматриваем прошения об освобождении от вечных мучений в еще большем количестве, чем об унаследовании благ вечных.

Раскрыв Псалтирь, проследим содержание кратких последований, сопровождающих каждую кафизму. Они состоят из нескольких тропарей и молитвы. Почти во всех этих последованиях мы находим покаянные

---

<sup>20</sup> Иоанн Златоуст, св. Творения. Т. XI. Ч. 1. С. 122–123. XII беседа на Деяния Апостольские.

<sup>21</sup> Добротолюбие. М., 1901. Т. IV. Феодор Студит, *прп.* Наставления монахам», 39, С. 90.

высказывания, полные самоосуждения и страха перед вечным осуждением вроде следующих:

«Аз сый древо неплодное, Господи, умиления плода не ношу отнюдь и посечения страшуся и огня оно боюся негасимого, темже Тя молю: прежде оныя нужды обрати и спаси мя»<sup>22</sup>.

«На страшном судилище без оглагольников обличаюся, без свидетелей осуждаюся: книги бо совестные разгибаются и дела сокровенные открываются...»<sup>23</sup>

«Господи, даруй ми слезы умиления... очиститися прежде конца от всякого греха: страшно бо и грозно место имам пройти, тела разлучився и множество мя мрачное и бесчеловечное демонов срящет и никтоже в помощь спутствуяй или избавляяй»<sup>24</sup>.

«Судии сидящему и Ангелом стоящим, трубе гласящей, пламени горяшу, что сотвориши, душе ноя, ведома на суд, тогда бо лютая твоя предстанут и тайная обличатся согрешения»<sup>25</sup>.

Особенно много напоминаний об ужасах страшного суда мы находим в покаянных канонах, стихирах и седальнах октоиха<sup>26</sup> и особенно в службе недели мясопустной, которая так часто и называется «неделей страшного суда»<sup>27</sup>. Даже в службах, посвященных чтимым святым, мы находим прошения об избавлении от вечных мучений, как, например, «избави нас геенны огненной, тьмы неслетимыя и мучения вечного, да предстательством твоим унаследим Царствие Небесное...»<sup>28</sup> В широко известной молитве св. Иоанна Златоустого сразу же после прошения «Господи, не

---

<sup>22</sup> Тропарь по II кафизме.

<sup>23</sup> Тропарь по III кафизме.

<sup>24</sup> Из молитвы по IV кафизме.

<sup>25</sup> Тропарь по VII кафизме.

<sup>26</sup> См. понедельничные утрени всех гласов Октоиха.

<sup>27</sup> Триодь постная.

<sup>28</sup> Акафист свт. Николаю, кондак 13.

лиши мене небесных Твоих благ» следует «Господи, избави мя вечных мук»<sup>29</sup>.

Приведенные свидетельства Св. Писания и св. отцов не позволяют христианину относиться к опасности вечной гибели иначе как со всей серьезностью. В истории Церкви было немало попыток обойти прямые указания Откровения об ответственности, которую несет человек за свое поведение. Златоуст с большой силой возражал тем, кто считал геенну не страшной или не вечной<sup>30</sup>. Современные нам христиане нередко особенно акцентируют те места Св. Писания, где говорится о Любви и всепрощении Божии, сознательно или подсознательно обходя его суровые предостережения. Все это очень напоминает поведение человека, который, закрыв глаза на угрожающую ему опасность, воображает, что уже ее избежал или что ее вообще не существует.

Очевидно, Слово Божие рассматривает страх перед вечными мучениями естественной и нормальной реакцией на содержащиеся в нем угрозы за творимое людьми зло, и нам поэтому надлежит более подробно ознакомиться с психологией страха, одного из наиболее распространенных и частых переживаний.

## Глава 2.

### Страх и закон

#### §1. Страх как переживание

Выявленная в ходе предыдущего изложения роль страха как средства воспитательного делает целесообразным остановить внимание читателя на более детальном рассмотрении этой эмоции.

Страх — одно из душевных состояний, вызываемых внешними возбудителями. Однако в отличие от

---

<sup>29</sup> Молитвослов. Молитвы на сон грядущим.

<sup>30</sup> Иоанн Златоуст, св. Творения. Т. XI. Ч. 2. 1905. С. 585, 589. Беседа на Второе послание к Фессалоникийцам.

ощущений и других переживаний, вызываемых только внешними возбудителями, обычно предшествующими переживанию (боль, чувственное наслаждение, удивление и мн. др.), страх вызывается представлениями о предстоящей, более или менее вероятной, ситуации, которая еще не наступила и наступление которой в будущем никогда не может быть предсказано с полной уверенностью.

Примером переживаний первого типа может служить болевое ощущение, являющееся следствием перенесенного ушиба, скажем, при падении; во втором случае, падения, а тем более ушиба, еще нет, но ребенок или слабый, старый человек, оказавшись на скользкой поверхности, представляет себе возможность падения, ушиба и при известных условиях может пережить состояние страха, обуславливаемого представлением о падении, ушибе и болевом ощущении и сознанием возможности их осуществления при данных условиях.

Момент возникновения страха и момент возможной реализации вызвавших его представлений могут быть отделены один от другого весьма коротким промежутком времени (как в приведенном случае) или весьма длительным, измеряемым, например, годами и десятилетиями (например, страх болезни, страх потери близкого человека, страх войны и т.п.), и страх сам по себе, как переживание, может быть более или менее длительным, иметь различную степень интенсивности, универсальности, быть весьма разнообразным по характеру вызывающих его представлений.

Суждение о страхе, как о патологическом явлении, основывается не только на психических опытных данных, свидетельствующих об отрицательном характере этого переживания, но и на объективных психофизиологических данных, к рассмотрению которых мы и перейдем.

Разновидностью страха является испуг.

Испуг — состояние страха, характеризующееся наличием внешнего возбудителя, внезапностью появления, большой интенсивностью и, как правило, кратковременностью. Можно сказать, что испуг — это элементарная и наиболее ярко выраженная разновидность страха<sup>31</sup>. Патологичность страха выступает при испуге в наиболее обнаженном виде, поддающемся эмпирическому исследованию.

Вот как описывает состояние испуга Ч. Дарвин: «...глаза и рот широко раскрываются, брови поднимаются... Сердце бьется быстро, с силою ударяясь в ребра... кожа при этом мгновенно бледнеет, как перед наступлением обморока. Мы можем убедиться в том, что чувство сильного страха оказывает значительное влияние на кожу, обратив внимание на наступающее при этом выделение пота. Это потоотделение тем замечательнее, что поверхность кожи при этом холодна (откуда и возникло выражение: холодный пот), между тем как при нормальном выделении пота из потовых желез поверхность кожи бывает горяча. Волосы на коже становятся при этом дыбом, и поверхностные мышцы начинают дрожать. В связи с нарушением нормального порядка в деятельности сердца, дыхание становится учащенным. Одним из наиболее характерных симптомов страха является дрожание всех мышц тела, нередко оно прежде всего замечается на губах. Вследствие этого, а также вследствие сухости рта голос становится слабым, глухим, а иногда и совершенно пропадает. Когда страх возрастает до агонии ужаса, мы получаем новую картину эмоциональных реакций. Сердце... бьется совершенно беспорядочно, останавливается и наступает обморок; лицо покрывается

---

<sup>31</sup> Крайняя степень испуга нередко выделяется в психологии в особую разновидность страха, называемую ужасом.



мертвенной бледностью; дыхание затруднено, крылья ноздрей широко раздвинуты, губы конвульсивно двигаются, как у человека, который задыхается, впалые щеки дрожат, в горле происходит глотание и выдыхание, выпученные, почти не покрытые веками глаза устремлены на объект страха или почти безостановочно вращаются из стороны в сторону. Говорят, что зрачки при этом бывают непомерно расширены. Все мышцы коченеют или приходят в конвульсивные движения, кулаки попеременно то сжимаются, то разжимаются, нередко эти движения бывают судорожными»<sup>32</sup>.

Описанные симптомы относятся к испугу. В случае страха, связанного с осознанным ожиданием той или иной ситуации, переживания длительного и менее интенсивного, они или вовсе не имеют места, или выступают в ослабленной степени и не всегда поддаются визуальному исследованию, хотя и могут быть прослежены специальными методами экспериментальной психофизиологии.

Однако вредное действие переживания в этом случае может быть очень сильным уже вследствие самой его продолжительности, так же как хроническая болезнь может оказать более разрушительное действие на организм, чем единичная травма. В отличие от испуга, такой страх может быть лишен какого-либо реального непосредственного возбудителя и появляется чаще всего в результате логического сопоставления факторов, которые, по мнению субъекта, в их взаимодействии с большей или меньшей степенью вероятности приведут к ситуации (событиям), связанной со страданием.

Нередко представляемая опасность является в действительности лишь воображаемой, нереальной, т.к. в

---

<sup>32</sup> *Darwin Ch. Origins of the emotions. N.Y. edition, p. 292. Рус. перевод под ред. Ковалевского. Цит. по: Джемс У. Психология. Пг., 1916. С. 329–330.*

оценке действующих факторов и в предполагаемом их взаимодействии субъектом допускаются ошибки, обусловленные недостаточной осведомленностью или логической непоследовательностью. «Страх, — говорит св. Иоанн Лествичник, — есть трепетное чувство сердца тревожимого и приводимого в скорбь неизвестными несчастьями»<sup>33</sup>.

Очень своеобразной и для дальнейшего изложения весьма важной разновидностью страха является часто испытываемое любым человеком опасение изменения к худшему существующей, положительно оцениваемой ситуации. В этом случае страх стимулируется не столько сознанием наличия угрожающих факторов, сколько высокой оценкой наличной ситуации, которую субъект опасается утратить. В этом случае угрожающие факторы могут отсутствовать не только в реальности, но даже в представлениях субъекта. Они для него качественно безразличны, ибо, не осознавая их, он не может опасаться их самих, а боится результативной ситуации вне зависимости от того, под действием каких именно факторов она может появиться.

Так, обладающий теми или иными материальными благами может бояться их утраты, независимо от того, произойдет ли эта утрата в результате ограбления, потери, пожара или разорения. Любимый человек, высоко оценивающий расположение любящей его личности, боится утратить эту любовь независимо от того, произойдет ли эта утрата в результате изменения внутреннего отношения, ссоры, разлуки, смерти или чего-либо другого.

Как уже отмечалось, во всех случаях реализация обуславливающих страх представлений является в момент его возникновения только потенциальной, более или менее вероятной возможностью в будущем.

---

<sup>33</sup> Лествица. 1894. С. 159.

Это отсутствие безусловной неизбежности наступления вызывающей страх ситуации испытывающим страх субъектом, как правило, осознается, следствием чего является одновременное со страхом возникновение и сосуществование надежды, переживания по существу тождественного со страхом, но обратного ему по знаку. Именно одновременное сосуществование страха и надежды обуславливает волевою деятельность, направленную к предотвращению угрожающей ситуации или, что то же самое, к реализации некоей безопасной, положительной, но тоже возможной и вероятной ситуации, являющейся содержанием представлений, связанных с надеждой.

Нормальная реакция человеческой воли на появление страха — постановка вопроса: «что нужно мне сделать, чтобы избежать опасности?» Но даже в случаях, когда изучение ситуации или процесса приводит к заключению о независимости угрожающей ситуации опасности от личных усилий угрожаемого субъекта, все же имеет место осознание опасности лишь как возможности, которая может быть реализована, но может остаться и без реализации в силу каких-то внешних, не зависящих от субъекта причин.

Иначе говоря, надежда никогда полностью не оставляет человека. Например, преступник, приговоренный к смертной казни, стоящий уже перед виселицей, все еще может питать таящуюся где-то надежду на благополучный исход, например, помилование в последний момент, и бывали случаи, когда эти надежды реализовались (помилование Достоевского и других «петрашевцев» уже после прочтения смертного приговора, литературный пример — из «Войны и мира», где пять человек из схваченных на улицах Москвы были французами расстреляны, а остальные, в том числе шестой — Пьер Безухов, были оставлены на положении военнопленных).

Такая живучесть надежды, смягчающей остроту страха, делающей его переносимым, имеет своей основой бесконечное многообразие жизненных явлений, то, что мы называем богатством жизни. Количество возможных ситуаций, являющихся результатом бесконечно большого числа факторов, тоже бесконечно велико и не поддается сколько-нибудь точному предварительному учету. Отсюда шаткость и малая вероятность прогнозов, делаемых относительно явлений, не зависящих от нашей воли, ибо при самом строгом анализе существующей ситуации и учета действующих факторов и направлений протекающих процессов, всегда ряд явлений и факторов могут остаться неучтенными. Постоянно подтверждаемое опытом богатство непредусмотренных возможностей является базисом, чаще всего интуитивным и подсознательным, для перенесения, смягчения и даже преодоления страха противопоставлением ему надежды как переживания хотя и тождественного, но обратного по знаку, свободного от свойственной страху патологии<sup>34</sup>.

Писатель древности Лукиан, подчеркивая антагонистическую родственность этих двух переживаний, писал: «да позволено будет болящему надеяться»<sup>35</sup>.

Для нас представляется весьма важным, что многие психологи<sup>36</sup> приписывают страху и даже испугу положительное значение, поскольку следствием обо-

---

<sup>34</sup> Страх, как отрицательное переживание, обладает большей остротой, чем надежда. При их взаимном сосуществовании и сопереживании страх у рядового среднего человека превалирует, придавая его психическому состоянию отрицательную окраску, хотя и смягченную наличием надежды, подобно тому как преобладание в растворе кислотных ионов обеспечивает его кислую реакцию, смягчаемую, однако, наличием в том же растворе щелочных ионов.

<sup>35</sup> Лукиан. *Pharsalia*. Кн. 2. Ст. 15, Цит. по: *Августин, блаж. Энхиридион Лаврентию* // Творения. Т. XXI. Киев, 1908. С. 5.

<sup>36</sup> *Montegazza*. *Fisiologia del dolore*. Цит. по: *Ribot Th. La Psychologie des sentiments*. Paris, 1911. P. 216.

их являются действия личности, направленные к избежанию или предотвращению грозящей опасности (при испуге эти действия часто имеют рефлекторный характер). Так, страх перед падением на скользком месте заставляет соблюдать осторожность, поддерживать равновесие, замедлить телодвижения. Испуг при внезапном появлении дикого животного заставляет прибегать к мерам самосохранения; представление угрожающей опасности с одновременным переживанием надежды на ее избежание побуждает субъекта к целесообразной деятельности, направленной на ликвидацию угрожающих ему и вызывающих страх явлений — уже соответствующих или прозреваемых им на основе тех или иных умозаключений в будущем.

Таким образом, страх приравнивается к часто присутствующему психике человека (и животных) инстинкту самосохранения, способствующему выживанию субъекта. Действительно, испуг или страх боли заставляет животное или человека уклоняться от угрожающего удара. Однако такая позитивная оценка страха не может быть признана верной. В самом деле, целесообразная деятельность, направленная к избежанию угрожающей опасности, отнюдь не обязательно связана с переживанием страха. Так, зная, что прикосновение к горячему предмету вызывает ожог, мы прибегаем к помощи теплоизолирующих приспособлений (рукавицы, тряпки, специальные инструменты), т.е. действуем целесообразно, отнюдь не переживая при этом чего-либо подобного страху. Ярким примером может служить применение опытным пловцом плавательных движений: пловец не испытывает страха утонуть, но сознательно (или по выработавшемуся навыку, в той или иной степени рефлекторно) совершает необходимые движения, ибо знает, что они необходимы, чтобы не погрузиться на дно.

Наоборот, возникновение страха, и тем более испуга, в большинстве случаев парализует деятельность

или нарушает ее целесообразность<sup>37</sup>. Переживая испуг, сопровождаемый рядом наступающих внезапно патологических явлений, человек подвергается их дополнительному (т.е. вторичному) воздействию на психику, расстраивающему нормальную деятельность центральной нервной системы, результатом чего часто является совершение действий, не помогающих избежать опасности, а наоборот, ее усугубляющих. Так, тонущий под действием страха схватывается за спасающего человека, хотя и знает, что этим ему мешает и тем самым затрудняет собственное спасение.

Длительно переживаемый страх также часто приводит к поступкам вредным или аморальным, которых субъект не совершил бы в свободном от страха состоянии. Так, под влиянием страха морально неустойчивый или чрезмерно боязливый пленный иногда раскрывает противнику секретные сведения, нанося вред стране, к которой он принадлежит, т.е. совершая предательство; этот поступок представлялся ему чудовищным, пока он находился среди своих в состоянии относительной безопасности, но здесь он его совершает против воли, только под действием страха. Наоборот, мужественный и волевой солдат или офицер, попав в плен, преодолевая страх возможной смерти, отказывается давать показания или, давая их, вводит противника в заблуждение.

Менее драматичным, но более знакомым почти каждому примером может служить скованность речи и отсутствие ясного мышления при разговоре с внушающим страх собеседником; часто впоследствии, в свободном от страха состоянии, субъект вспоминает доводы и обороты речи, которые он упустил только потому, что испытывал страх. Часто больной, боясь

---

<sup>37</sup> См.: *Mosso*. Sulla circolazione del Jangue nel cervello. 1880. Цит. по: *Ribot Th*. La Psychologie des sentiments. P. 217.

смерти или ухудшения состояния, принимает без указания врача и без разбора лекарства, чем обычно только вредит своему здоровью. Подобных примеров можно было бы привести множество.

Пытаясь установить степень положительного значения страха как переживания, стимулирующего действия, направленного к устранению или избежанию опасности, можно провести аналогию с болевым ощущением. Боль тоже можно рассматривать как сигнал о болезни, побуждающий к активным действиям в целях ее лечения и ликвидации. Однако «осмыслить» боль таким путем и установить ее функциональную целесообразность физиологически не удастся. Дело в том, что очень часто болевые ощущения появляются:

а) слишком поздно, когда болезнь достигла уже опасного для жизни развития;

б) продолжают уже после того, как больной «отреагировал» на их выявление, и началось активное лечение;

в) отрицательно воздействуют на нервную систему и психику больного, тем самым косвенно содействуя вызывающей их болезни. Таким образом ощущение боли также нельзя положительно расценивать в целом, как и чувство страха: единственная положительная функция обоих переживаний, функция сигнализатора и стимулятора реакции на действие отрицательных внешних и внутренних факторов, оказывается при ближайшем рассмотрении сугубо ограниченной, эпизодической и второстепенной по сравнению с отрицательным воздействием обоих переживаний на психофизическую деятельность и состояние. Только в примитивных случаях (в частности, почти всегда у животных и детей, но далеко не всегда у взрослого человека) проявление инстинктивного самосохранения в форме страха содействует избежанию опасности.

Для развитого интеллекта позитивным проявлением стремления к самосохранению (не говоря уже о бо-

лее высоких побуждениях) следует считать интенсификацию умственной деятельности, приводящей к нахождению целесообразных способов устранения или избежания опасности.

Страх, во всех его разновидностях, является у человека побочным, негативным эмоциональным переживанием, нарушающим нормальные психобиологические функции, вредным для человеческого организма, и вызывающим нарушения целостной деятельности.

*§2. Закон, его санкции  
и их субъективное восприятие*

Понятие закона усваивается личностью в результате социальной обусловленности ее существования, и притом уже на самых первых шагах развития<sup>38</sup>.

Уже в самом раннем детстве ребенок воспринимает ограниченность своего поведения в соответствии с непостижимой и непреодолимой для него волей окружающих. На первых порах ограничения осуществляются путем прямого насилия. В дальнейшем, с появлением способности к сознательному регулированию своих действий, насильственное ограничение все более заменяется альтернативным применением понятий «можно» и «нельзя». Насилие фигурирует уже как санкция, обеспечивающая выполнение словесного приказа угрозой наказания, а в дальнейшем, в случае неповиновения, и как наказание, имеющее целью обеспечить повиновение в дальнейшем.

В конце концов, ребенку сообщаются определенные нормы поведения, представляющие собой обычно синтез обособленных приказаний. На этой стадии воспитания авторитет воспитателя утрачивает само собой

---

<sup>38</sup> Здесь оставляется в стороне понятие закона природы, как резко отличное от понятия социального закона, и потому совершенно выходящее за рамки настоящего труда.



разумеющийся характер и требует подкрепления или замены, с одной стороны, указаниями на целесообразность требуемого поведения и на вредные последствия запрещаемых нарушений, а с другой, ссылками на авторитет источников преподаваемых норм (религиозных, социальных или юридических).

Требования к ребенку, конечно, объективно отражают идеологию, быт, культуру, нравственный уровень и всю совокупность социальных условий среды, в которой ребенок воспитывается. Субъективно эти требования в большинстве случаев являются выражением стремления воспитателей приучить ребенка к поведению, обеспечивающему положительное становление в пору зрелости после выхода его из под влияния и власти воспитателя, т.е. после начала самостоятельной жизни. Понятие положительного, «хорошего» поведения здесь может быть различным: полезным для общества (семьи, Церкви, государства, вообще окружающих людей) или выгодным и полезным для самого воспитуемого в материальном или духовном отношении. Нормальным следует, очевидно, считать сочетание обоих аспектов<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> Попутно отметим, что изменения социальных условий, связанных со сменой поколений, очень часто ускользают из поля зрения воспитателя, и в этом случае с его стороны имеет место попытка механического приложения к новому поколению норм поведения, действовавших в условиях жизни старшего поколения. Именно консерватизмом старшего поколения, его неспособностью предвидеть и даже учитывать неизбежный процесс изменения социальных условий и идеологии, объясняется постоянная напряженность в отношениях между поколениями, известная под названием «отцов и детей». Даже когда речь идет о нравственных нормах, претендующих на большую или меньшую устойчивость или даже вечность, например, имеющих религиозное происхождение, консерватизм воспитателей проявляется сплошь и рядом в их неумении найти подход к подрастающим представителям нового поколения, в отсутствии способности преподнести им эти нормы в форме и выражении, доступных, приемлемых и убедительных в новых, непрерывно изменяющихся с течением времени, условиях.

Совокупность норм поведения, действующих в данном обществе и обусловленных временем и местом<sup>40</sup>, называется законом<sup>41</sup>.

Различают законы юридические, нравственные, а также закон «нормального поведения». Если закон юридический, как правило, является писанным, заключенным в определенные кодексы (своды), действующие в условиях данного государства, то закон, который мы назовем законом «нормального поведения», обычно нигде не записан и представляет собой совокупность норм или правил, принятых в данном обществе. Он включает мелкие бытовые нормы (например, нормы определенного поведения за столом, санитарно-гигиенические, правила вежливости и др.), но нередко простирается и на действия, входящие, по существу, в сферу нравственного поведения. Основой этого закона является «общественное мнение», осуждающее или одобряющее тот или иной характер поведения.

Наконец, нравственный закон может быть писанным (например, закон Моисеев) и неписанным (например, социально-гуманистическая мораль). В обоих случаях он опирается на субъективную способность человеческой личности делать выбор между представляющимися ему возможностями поведения, определяя одну и ту же возможность как нравственно положительную — «добро», или как нравственно отрицательную — «зло» (Рим. 2, 14–15), хотя сама квалификация поступка как доброго или злого может быть, вообще говоря, у разных людей различна. Эта способность, называемая обычно совестью, имеет громадное значение, чисто практическое — как обоснование и стимул нравственного поведения, а также и теоретическое, представляя

---

<sup>40</sup> Нормы поведения в значительной мере локальны, оказываясь различными для различных государств, наций, религий.

<sup>41</sup> Нередко законами называются и отдельные нормы поведения. Совокупность таких норм называется тогда законодательством.

собой точку соприкосновения между законом религиозным (богооткровенным) и социально-гуманистическим.

Как писанный, так и неписанный, нравственный закон захватывает также, в известной мере, сферу «нормального поведения», предписывая (как, например, закон Моисеев) нормы санитарно-гигиенического и бытового порядка, или ставя сравнительно мало значительные детали поведения в зависимость от общих нравственных принципов<sup>42</sup>.

Нередко все эти законодательства («законы») не только дополняют одно другое, но и оказываются во взаимном противоречии. Так как восприятие и осознание нравственного закона, базирующегося в значительной степени на совести, имеет соответственно субъективную окраску<sup>43</sup>, то и возникающие коллизии тоже практически весьма разнообразны. Например, убийство, запрещаемое нравственным чувством, заповедью и гражданским законом как тяжкое преступление, в определенном случае, в частности, в военных условиях, не только оправдывается, но даже предписывается, однако со стороны крайних пацифистов (например, членов некоторых сект, толстовцев и др.) и в этом случае рассматривается как нравственно недопустимое деяние. Примером расхождения между нравственным законом и правилами «нормального поведения» может служить случай нравственной необходимости отступления от обычных норм вежливого обращения в целях морального воздействия на трудновоспитуемого или недоста-

---

<sup>42</sup> Например, соблюдение правил вежливости на основе нравственного принципа воздержания от причинения неприятных переживаний окружающим.

<sup>43</sup> Писанный нравственный закон, при наличии объективной и для всех одинаковой текстуальной основы, воспринимается и интерпретируется часто тоже сугубо субъективно.

точно чуткого человека. Аналогичных примеров можно было бы привести бесчисленное множество.

При такого рода коллизиях человек обычно отдает предпочтение нормам, для него наиболее авторитетным, что приводит к внутренним и внешним конфликтам, нередко приобретающим трагический характер. Так, религиозные нормы поведения имеют для верующего наивысший авторитет и при известных условиях могут вовлечь его в конфликт с государством, подкрепляющим юридические нормы своим авторитетом. Примером может служить конфликт между членами «Церкви-исповедницы» (Bekennniskirche) и государственной властью в Германии в годы гитлеровского режима. Еще более ярким и общеизвестным примером являются преследования христиан императорской властью Римского государства в первые века христианства. Здесь христиане стояли перед дилеммой — уступить требованиям государственного авторитета и отречься от своей веры, или же следовать прямому указанию Слова Божия, что Бога надо слушать более, нежели людей (Деян. 4, 19).

При всех различиях и особенностях указанные законодательные типы имеют нечто общее, а именно наличие санкций, выраженных в форме угрозы причинения субъекту, обычно в большей или меньшей степени в том же законе оговоренных, отрицательных (неприятных) переживаний, иначе говоря — в форме угрозы наказания. Для случая юридического закона эти наказания выражаются в материальном ущербе, принудительной перемене местожительства, лишении свободы или даже в лишении жизни (смертная казнь). Санкцией нравственного закона являются тяжелые душевные переживания, связанные с сожалением (раскаянием) о совершенном нарушении нравственной нормы, т.н. мучения или угрызания совести. Если нравственный закон имеет религиозную основу, то санкцией оказы-

вается также наказание, которому подвергается нарушитель со стороны Бога — Высшего Законодателя, карающего за нарушение предписанных Им нравственных норм — заповедей<sup>44</sup>, и при наказании проявляющего Свое всемогущество в такой же безмерности, как мудрость в законоположениях. В этом случае наказание может быть выражено в любой форме, от незначительной неприятности до вечных мучений включительно, но во всяком случае имеет характер страданий. Угрызения совести тоже рассматриваются здесь как Божественная санкция, поскольку сама совесть считается имеющей Божественное происхождение.

Различие между санкциями юридическими и религиозными можно усмотреть также в том, что в первом случае они носят физический характер, а степень их более или менее регламентирована законом, и потому заранее известна, в то время как санкции религиозного закона метафизичны, неопределенны, их строгость и степень применения целиком зависят от воли Законодателя и Судии в каждом отдельном случае. Как мы убедились уже (см.: II, гл. 1), Св. Писание изобилует красноречивыми высказываниями, говорящими об ужасных карах, ожидающих нарушителей Божественных законов в земной и будущей жизни. Приведем еще некоторые из них: *Страшно впасть в руки Бога Живого* (Евр. 10, 31); *Мое отмщение и Я воздам* (Втор. 32, 35–36); *Посещу жезлом беззакония их и ударами неправду их* Пс. 88, 33); *За всякое праздное слово, какое скажут люди, дадут они ответ в день суда* (Мф. 12, 36).

Законы «нормального поведения» и часто совпадающая с ними гуманистическая мораль тоже имеют свои санкции, хотя много менее определенные, чем

---

<sup>44</sup> Заповедь — норма поведения, входящая в состав религиозно-нравственного закона, опирающаяся на божественные происхождение, авторитет и санкции.

юридические или Божественные законы. Они выражаются в общественном осуждении, которое может проявляться различно (в разговорах, заочном или очном осуждении, в печатных выступлениях, иногда даже во взглядах и жестах, служащих подчас весьма красноречивым средством выражения). Субъективно это осуждение вызывает у нарушителя общепринятых норм поведения тяжелое состояние одиночества, отчужденности, покинутости, опасения за свое будущее, часто — острое чувство стыда, а иногда и более тяжелые переживания.

Таким образом, в основе всякого законодательства лежит идея: заставить субъекта подчиняться законодательству и вести себя в соответствии с нормами, предписаниями, отдельными законами, заповедями или правилами. При этом предполагается, что подчинение субъекта будет вытекать из опасения, что нарушение этих норм, заповедей или правил повлечет за собой наказание, связанное с причинением нарушителю некоего страдания или ущерба.

При этом подразумевается,

а) что субъект закона физически способен этот закон по тем или иным мотивам нарушить, ибо при неспособности нарушения незачем было бы преподавать закон или, тем более, угрожать наказанием за нечто заведомо нереальное;

б) что сам закон выполним;

с) что лицо, общество, организация, от имени которого издается закон, в состоянии реализовать сопровождающие его санкции. Закон без санкции или с санкциями, не опирающимся на реальную силу, не имеет никакого значения. В.И. Ленин справедливо отметил, что «право есть ничто без аппарата, способного принуждать к соблюдению норм права»<sup>45</sup>.

---

<sup>45</sup> Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Изд. 4. Т. XXV. С. 442.

Таким образом, можно сказать, что если, как мы видели, закон уже на самых ранних ступенях развития личности генетически является как бы заменой насилия, то и в дальнейшем, по самому своему существу, он подразумевает стоящую за ним угрозу насилия, и без этой угрозы (санкции) утрачивал бы всякую действенность, а следовательно, и смысл.

Как, вероятно, читатель успел заметить, сказанное относилось, прежде всего, к правовым нормам, где законодателем является государство, а предусматриваемые законом санкции имеют материально-физический характер и подкрепляются применением физической силы, которой располагает государственный аппарат. Но изложенные соображения остаются, в основном, в силе и тогда, когда мы переходим в сферу религиозно-нравственную, однако с внесением ряда серьезных поправок, приводящих к необходимости рассмотрения проблемы воздействия закона на личность в существенно новом аспекте.

Прежде всего, сфера деятельности, охватываемая религиозно-нравственным законодательством, много шире сферы правовых взаимоотношений. Общеизвестно, что многие поступки, не наказуемые, и даже не затрагиваемые уголовным законодательством, религиозно-нравственным законодательством осуждаются и запрещаются<sup>46</sup>. Если публичное оскорбление в принципе уголовно наказуемо, то существует бесконечное разнообразие способов словесно обидеть и оскорбить так, что состав преступления отсутствует, но вызываемое оскорблением страдание много сильнее, чем если оскорбляющий применил бы уголовно наказуемые бранные слова. Нарушение супружеской верности в боль-

---

<sup>46</sup> Здесь и далее имеется в виду только христианская мораль, новозаветная и, как ее подготовительная ступень, ветхозаветная (Гал. 3, 24). Другие религиозно-моральные системы из рассмотрения исключаются.

шинстве стран уголовно ненаказуемо, однако с позиции религиозно-нравственной является нарушением одной из основных заповедей (седьмой заповеди Декалога) и, следовательно, тяжким грехом. Ненаказуемой в рамках гражданского законодательства остается ложь в частных взаимоотношениях, между тем, как и она в любом проявлении представляет собой грех, осуждаемый Законом Божиим (девятая заповедь Декалога, Исх. 20, 16; Ин. 8, 44). Примеров можно привести здесь очень много.

Большинство отдельных норм поведения, независимо от типа законодательства, к которому они принадлежат, имеют негативно-запретительный характер. Чаще всего они предписывают воздержание от действий с точки зрения законодательства отрицательных и много реже предписывают совершение действий с той же точки зрения положительных. В самом деле, заповеди Моисеевы носят именно такой негативный, запретительный характер<sup>47</sup>; любой уголовный кодекс содержит, в основном, запрещения тех или иных противозаконных деяний, лишь в редких случаях угрожая карой за бездеятельность или пассивность. Юридический закон карает человека, причинившего даже такой, сравнительно небольшой, вред другому как словесное оскорбление, во многих случаях оставляет безнаказанной пассивность свидетеля чьей-либо гибели (см. выше: гл. 1). Так же и общественное мнение в большинстве случаев осуждает «неприличные» или «непристойные» поступки, высказывания, манеру поведения и т.п., оставляя чаще всего вне сферы внимания воздержание от активного проявления лично-

---

<sup>47</sup> Исключением являются как будто бы четвертая и пятая, однако заповедь о почитании субботного дня давно была сведена в иудействе к сложному комплексу запретительной регламентации, а заповеди о почитании родителей придана также запретительная окраска ее дополнением: *Кто злословит отца своего или свою мать, того должно предать смерти* (Исх. 31, 17; ср. Мф. 15, 4).



сти. Общественное мнение нередко осуждает или осмеивает нравственно безразличные поступки, как-то: появление в обществе в немодной или оригинальной одежде, или даже положительные поступки, как например, внешние, хотя бы и вполне искренние, т.е. далекие от ханжества, проявления религиозного чувства в секулярной среде, и тем самым поощряет сдержанность и пассивность, которые встречают общественный отпор много реже, чем активность, если последняя идет в разрез с общераспространенными и установившимися представлениями. Судя по ряду евангельских свидетельств, фарисейская мораль, господствовавшая в современном Христу иудейском обществе, тоже осуждала главным образом определенные проявления активности, хотя бы и соответствовавшие нормам естественного, нравственного закона, но шедшие вразрез с установившимися традиционными нормами («преданиями старцев», Мф. 15, 1–6). Нравственное учение Христа должно было звучать для слушателей как нечто совершенно новое и идущее вразрез с установившимися понятиями уже потому, что не только устанавливало ценность добрых деяний, но и квалифицировало пассивное отношение к нуждам окружающих как воздержание от положительной активности, т.е. как нравственное преступление, влекущее за собой *punitionem ultimam* — вечные мучения (Мф. 25, 31–46).

Действительно, требование активности является характерной чертой новозаветного законодательства; требуется не только воздержание от запрещаемых заповедями отрицательных действий, но и совершение определенных, рекомендуемых или даже предписываемых положительных поступков. Закон Моисеев предусматривал активное совершение добра — как в наиболее общих своих предписаниях (заповеди о любви, Втор. 6, 5; Лев. 19, 18), так и во многих частных (Исх. 22, 4–5; Лев. 19, 34; 25, 35, и все литургическое

законодательство). Но наиболее ярко важность и необходимость активного доброделания провозглашена Иисусом Христом, Который из всего ветхозаветного законодательства заповеди о любви (Мф. 22, 36–40; 12, 28–34, Лк. 10, 25–28) выделил как основу человеческой жизни в единении с Богом. Именно Он указал на то, что все иные заповеди, все законодательство, как запретительное, так и рекомендательное, вытекает из любви как из единого общего принципа (*На сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки* — Мф. 22, 40, ср. Рим. 13, 9–10 и Гал. 5, 14).

На многих страницах Евангелия мы находим раскрытие проблемы, как именно общий принцип любви может проявляться в конкретных человеческих действиях, имеющих характер ярко выраженной активности. Такова притча о милосердном самарянине, преподанная как пример выполнения заповеди о любви к ближнему (Лк. 10, 29–37), таковы указания Нагорной Проповеди, касающиеся конкретных случаев человеческих взаимоотношений (Мф. 5, 38–48), и многие другие евангельские тексты, но наиболее ярко тема активного доброделания звучит в 25 главе св. Матфея. Здесь человек, усердно воздерживающийся от греха, но не совершающий также и добра, обличается как *лукавый и ленивый раб*, зарывший свой талант (Мф. 25, 14–30); праведники получают вечное наследие именно за действия любви, а другие присуждаются к вечному мучению за нарушение не каких-либо отдельных заповедей, а именно основной заповеди любви, выразившееся в пассивном воздержании от служения людям (Мф. 25, 31–46).

Третьей особенностью христианского религиозно-нравственного законодательства является охват им не только внешних действий, но и внутренней духовной жизни человека. Более того, именно в сферу переживаний, мыслей, чувств, желаний устремлено

внимание Законодателя, и туда же приглашается направить свою бдительность и объект законодательства — человек. Впервые заостряется внимание на том, что *из сердца исходят злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, любодеяния, кражи, лжесвидетельства, хуления* (Мф. 15, 19; ср.: Мк. 7, 21–22). Здесь имеет место не простое расширение сферы законодательства или его ужесточение, а именно перенос его центра тяжести из материальной области в духовную, из внешней во внутреннюю. И это вполне логично, ибо любовь, предписываемая заповедями, объявленными основными и решающими, есть внутреннее переживание. Отсутствие любви к Богу и людям неизбежно приведет к заполнению духовного вакуума похотями (т.е. эгоизмом, любовью к себе во всех его разновидностях), которые с той же неизбежностью проявят себя вовне нарушениями отдельных заповедей, «делами тьмы» (Рим. 13, 12–19), «делами плоти» (Гал. 5, 19–22), и тело человека становится «орудием неправды» (Рим. 6, 15). *Любовь есть исполнение закона* (Рим. 13, 10) именно потому, что на ней, как на хорошем дереве, вырастают плоды, и она не может приносить плохих плодов (Мф. 7, 18). Так, из мыслей, чувств, эмоций, рождаются слова и дела, и поэтому Христос учит прежде всего заполнить душу любовью, охватывающей все душевные функции.

Констатируя направленность христианского законодательства во внутреннюю жизнь человека, убеждаемся, что эта направленность представляет собой одно из основных отличий религиозного закона от юридического, который, как известно, контролирует только поведение личности, т.е. его дела и отчасти слова, оставляя мысли и чувства вне поля своего зрения.

Еще одной важной особенностью обладает религиозно-нравственное законодательство — метафизичностью своих санкций. В самом деле, если санкции

гражданского закона физически реальны по своей сущности (штраф, лишение свободы, смертная казнь), по механизму их наложения (средства государственного принуждения) и по их источнику (органы исполнительной власти, функционирующие на основе действующего законодательства), то санкции религиозно-нравственные по всем этим признакам метафизичны и являются предметом веры: источник санкций — Бог, их механизм — Его воля, и их сущность — наказание человека в будущей жизни.

Правда, к религиозным санкциям относятся также наказания, постигающие преступника и во время его земной жизни и имеющие двойной характер: духовно-нравственный (прежде всего, мучения совести) и физический — внешние горести и несчастья (болезнь, утрата близких, материальные потери и т.д.), но эти последние опять-таки могут рассматриваться как Божественные санкции только посредством веры: предпосылкой для такого их восприятия является убеждение в существовании Бога и Его реакции на поведение личности, как об этом сказано в Послании к Евреям (11, 6). То же относится и к механизму таких временных (земных) санкций: путь их реализации чаще всего является на первый взгляд вполне естественным и материально объяснимым, однако верующая душа прозревает в них действие Божие, сочетающее внешние обстоятельства и события таким образом, что они приводят к ситуации или состоянию, которое, как мы видели, может, в свою очередь, рассматриваться как наказание того или иного лица за совершенные им грехи. Совершенно очевидно, что санкции остаются по самому их смыслу без применения по отношению к субъекту, выполняющему требования закона.

Говоря о законе в аспекте субъективного восприятия, можно усмотреть два возможных случая.

1. Случай совпадения личного желания (воли) с требованиями закона. В этом случае личность действует на основе собственной воли, и закон не оказывает на ее поведение насильственного действия. Его роль сводится в этом случае к охране личности от возможных обвинений с чьей-либо стороны в неправомерности ее поведения. Ссылаясь на соответствующую статью закона или заповедь и сопоставляя таким образом предписываемое или запрещаемое законом поведение с собственным реальным поведением, можно доказать законность (правомерность) последнего.

2) Случай несовпадения желания личности с требованиями закона, когда то или иное лицо имеет желание совершить нечто запрещаемое законом.

Тут опять-таки возможны два варианта поведения, в одном из которых личность, вопреки собственному желанию, поступает согласно требованию закона (например, воздерживается от совершения противозаконного деяния).

В другом варианте поведения личность поступает согласно собственному желанию вопреки закону и подвергается соответствующим санкциям (если, конечно, ей не удастся уклониться от них тем или иным способом).

Оба варианта второго из рассмотренных случаев сопровождаются страданием личности, как когда она подчиняется закону, подавляя собственное желание, так и когда подвергается предусмотренному законом наказанию за его нарушение.

Следует отметить, что и при совпадении воли личности с требованиями закона многие испытывают от сознания несвободности своего поведения состояние нравственного угнетения, а иногда и парадоксальное желание совершить то или иное действие только потому, что оно запрещено.

Психологическим результатом знания закона является осознание объективно существующего, внешне обусловленного, ограничения активности. Отсюда непосредственно-негативная реакция на закон, который воспринимается как внешнее насилие, ставящее преграды человеческой воле и действующее превентивным устрашением. Наиболее яркое выражение в Св. Писании эта реакция находит себе у ап. Павла, в частности, в Послании к Римлянам (5, 13; 7, 5–14; 8, 15).

Подчинение закону вопреки собственному желанию имеет место в результате опасения последствий нарушения закона. По существу именно на этот вариант поведения рассчитаны все законодательные санкции, целью которых является устрашение. Это не следует понимать так, что само наличие санкций вызывает чувство страха у эвентуального нарушителя. Субъект в этом случае рационально сопоставляет предусмотренные законом отрицательные для него последствия представляющегося ему желательным нарушения с положительными последствиями, с выгодой или наслаждением, которые он надеется из него извлечь, и поступает в соответствии с результатами этого сопоставления. Чувство страха перед последствиями обычно возникает уже после совершения запрещенного законом акта. Нередко этот страх причиняет большее страдание, чем наказание, которого преступник страшится.

В более или менее чистом виде рассмотренная психологическая эмоция от намерения совершить преступление через взвешивание его последствий к страху перед последствиями уже совершенного преступления имеет место при нарушении правовых норм.

В области нарушения религиозных норм, т.е. грехопадений, процесс значительно сложнее. Религиозное законодательство (например, ветхозаветно-иудейское) универсальнее правового, и в то же время уступает ему в конкретности. Веления совести человека с развитой

нравственной чуткостью могут обладать исключительной убедительностью, однако они редко достигают точности и определенности писаного закона. В то же время религиозное законодательство уже в принципе претендует на тотальное руководство человеческой деятельностью, в одних случаях (ветхозаветная мораль) — устанавливая бесчисленное множество правил и узаконений, превосходящих по объему любой уголовный кодекс, в других (учение Христа) — провозглашая единый принцип, определяющий поведение в любых жизненных ситуациях. В результате у объекта религиозного законодательства никогда нет уверенности в своей «праведности» перед Божественным законом. Даже стараясь скрупулезно соблюдать все заповеди исповедуемого им учения Церкви, к которой он надлежит, он всегда вынужден считаться с возможностью, что допустил их невольное нарушение, что совесть его, по своему несовершенству, могла не отреагировать на тот или иной грех, не говоря уже о том, что он ежедневно осознает действительно совершаемые грехи, ибо идеальное поведение, абсолютная безгрешность является для обыкновенного человека фикцией или, точнее, идеалом, в своей полноте в условиях жизни недостижимым, на что в Св. Писании имеются многочисленные указания. Так, Иов приносил жертвы о вероятных грехах своих детей, хотя и ничего не знал о том, грешили они в действительности или нет (Иов 1, 5). *Если Ты, Господи, будешь замечать беззакония, Господь!, кто устоит?* (Пс. 129, 3). В Новом Завете мы находим свидетельство: *Если говорим, что не имеем греха, обманываем сами себя, и истины нет в нас* (1 Ин. 1, 8). Апостол Павел положительно утверждает: *Все согрешили и лишены славы Божией* (Рим. 3, 23) и *весь мир становится виновен перед Богом, потому что делами закона не оправдается пред Ним никакая плоть* (ст. 19–20).

В результате — всеобщее сознание своей греховности, которое проповедовали все отцы Церкви, которое звучит в полную силу в литургическом православном наследии, и которым блж. Августин (а позднее — реформаторы) были столь сильно проникнуты, что приходили к убеждению, что человек, предоставленный самому себе (без воздействия благодати), только на грех и способен. «Sunt omnes homines una quaedam massa peccati, supplicium debens divinae summaeque justitiae» [«Все люди суть же только масса греха, задолжавшая наказание Божественного и Высшего правосудия»]<sup>48</sup>.

«Sine (gratia Dei per Jesum Christum) illum prorsus sive cogitando, sive volendo et amando, sive agendo faciunt bonum» [«Без (благодати Божией через Иисуса Христа) не делают совершенно ничего хорошего, мысля ли, желая ли, любя или действуя»], — писал блж. Августин<sup>49</sup>.

Сознавая свою подверженность греху, греховность потенциальную и реальную, верующий человек, и в частности христианин, может испытывать, и во многих случаях испытывает, постоянный страх перед санкциями тяготеющего над ним Божественного закона. Этот страх переживается не только после совершенного и осознанного как преступление деяния (как это имеет место при нарушении правового законодательства), но и вне зависимости от осознания конкретных нарушений тех или иных заповедей. При этом тягостное переживание страха не ослабляется тем, что нередко грех не сопровождается немедленным применением Божественных санкций, т.е. наказанием, ибо основная санкция имеет эсхатологический характер и, следовательно, не-

---

<sup>48</sup> *Augustin. De diversis questionibus ad Simplicianum* (О различных вопросах к Симплицию) libri duo, 1, 2, 16.

<sup>49</sup> *Eiusdem. De corruptione et gratia* (Об упреке и благодати), 2, 3.



отвратима, и в то же время по своему характеру и силе неопределенна. Нередко верующий человек радуется, испытывая временные наказания за грехи в земной жизни, что является для него основанием для надежды избежать вечных мучений в будущей жизни.

Этот страх и есть тот «страх Божий», о котором так много говорится в Слове Божиим и в Св. Предании как о «начале премудрости» (Притч. 1, 7; Пс. 110, 10), как об очищении души и о пути к стяжанию душевной чистоты<sup>50</sup>. В дальнейшем нам придется еще много останавливаться на изучении этого важного явления духовной жизни, на значении и месте, которые оно имеет в деле спасения. Здесь же для нас важно установить факт, что страх Божий, т.е. страх перед наказанием Божиим в нынешнем или будущем веке, представляет собой разновидность страха как психологического переживания, о котором шла речь в предыдущем параграфе, родственен другим видам страха и, так же, как они, переживается человеком как страдание. Наиболее яркое утверждение этого факта мы находим в Священном Писании, где сказано: *В страхе есть мужение* (1 Ин. 4, 18).

Страх Божий очень родственен совести — общечеловеческой духовной функции. Совесть — способность иррациональной нравственной оценки выбора того или иного направления собственной активности с интуитивным предпочтением определенных действий как нравственно положительных, с одновременным сознанием нравственной необходимости воздержания от других, например, альтернативных действий, как нравственно отрицательных.

По отношению к религиозно-нравственному закону совесть выступает как один из основных факторов,

---

<sup>50</sup> *Василий Великий, св.* Беседа на начало книги Притчей. I, 1–5. Сергиев посад, 1892. IV. С. 183–184.

диктующих человеку его поведение. Наличие совести, как известно, сказывается как при выборе положительной или отрицательной линии поведения перед совершением того или иного действия, так и во внутреннем разладе, состоянии неудовлетворенности, раскаянии, «угрызениях совести» после его совершения, если выбор линии поведения был произведен «против совести», несогласно с указаниями «голоса совести». Совершенно очевиден факт, что указания совести во много большей степени связаны с религиозно-нравственными мотивами поведения, чем с гражданско-правовыми. В самом деле, очень многие поступки, осуждаемые религиозно-нравственным законом, но, как мы видели, выходящие за рамки гражданского законодательства, тоже осуждаются совестью (ложь, многие сексуальные извращения и нарушения, и многое другое). Таким образом сфера действия совести много шире сферы действия гражданского законодательства, а у религиозно воспитанных людей часто совпадает со сферой религиозного законодательства.

Кроме того, иногда нравственно-религиозные мотивы вступают в противоречие с юридическими нормами, и совесть, как правило, оказывается на стороне первых. Возможно, именно родственность и однозначность религиозно-нравственного (в частности христианского) законодательства «естественному» внутреннему расположению человека в современном цивилизованном обществе, иначе говоря, его совести, делает религиозно-нравственное законодательство много более интимным и менее внешним по отношению к личности, чем это имеет место в случае гражданского законодательства. С другой стороны, эта родственность и однозначность дает основание христианину называть совесть «Голосом Божиим» в его душе и полагаться на ее указания, как мореплаватель полагается на указания компаса в уверенности, что последний установлен на судне заботли-

вым хозяином, который перед установкой прибора проверил правильность его действия.

Напомним здесь, что совесть нельзя считать чем-то абсолютным: она лишь способность делить поступки на положительные и отрицательные<sup>51</sup>, причем понятия о том, что положительно и что отрицательно, могут быть у разных народов и в различных социальных условиях диаметрально противоположными. Классическим примером является кровная месть, совершенно неприемлемая для совести большинства христиан, но одобряемая совестью некоторых народов (в том числе называющих себя христианскими), у которых месть за убийство родственника в силу определенных социально-исторических условий возведена в нравственный закон. Таким образом, есть основание считать, что совесть, как функциональная способность, имеет Божественное происхождение (как, впрочем, и душа в целом — образ Божий в человеке), но ее содержание и «настройка» могут быть различны. Совесть можно, таким образом, сравнить с сосудом, который, обладая определенной формой, придает эту форму заполняющим его жидкостям, однако жидкости могут быть качественно весьма разнообразны. Для христианина таким содержанием является закон Христов, точнее, закон любви, открытый ему Христом.

Так как совесть общечеловечна, и ею обладают также нехристиане, и, в том числе, вообще неверующие, следовательно, признающие авторитет нравственного закона не по его религиозному происхождению, то естественно возникает вопрос о содержании совести в этом последнем случае. Здесь, надо полагать, оно определяется социальным воспитанием, имеющим сознательную или стихийную устремленность к подчине-

---

<sup>51</sup> В понятие «положительного» действия входит осознание нравственной предпочтительности, а в понятие «отрицательного» — нравственная недопустимость или, по крайней мере, нежелательность совершения.

нию личности определенным общественным писаным и неписаным нормам (в том числе, и юридическим), предусматривающим наиболее целесообразное для общества приспособление личности к существующим социальным условиям<sup>52</sup>. Во многих конкретных случаях эта социальная мораль, называемая часто гуманистической, совпадает с религиозной моралью, точнее, ею перекрывается. Однако наиболее существенными ее недостатками по сравнению с религиозно-нравственным законом приходится признать не только ограниченность ее диапазона (в частности, отсутствие перспективы нравственного совершенствования, подобной христианской максиме: *Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш небесный* Мф. 5, 48), но и выпадение ее из логического закона достаточного основания, ибо нормы, базирующиеся на переменных социальных условиях, очевидно, сами подлежат изменениям, что ставит под знак вопроса абсолютность и непререкаемость их авторитета. Есть основания считать, что совесть личности, развившейся только в условиях социально-морального приспособления, отражает в своих функциональных проявлениях все недостатки такой гуманитарной морали: она ограничена по диапазону и по чуткости (по тонкости настройки), равно как и воздействие ее на внутренний мир личности, лишенное логической базы, значительно слабее, чем в случае воспитания совести на базе религиозно-нравственного мышления.

Сказанное не означает, однако, что с христианских позиций допустима недооценка роли совести в условиях незнания или непринятия христианской морали. При всей своей относительной ограниченности она и здесь является мощным положительным фактором, своего рода инструментом в борьбе добра со злом в отдельных че-

---

<sup>52</sup> Яковлев А., д.ю.н. Социальная психология о преступности // Наука и жизнь, 1969. № 2. С. 52.

ловеческих душах и в общесоциальном масштабе. Значение, с одной стороны, совести как субъективного фактора, с другой стороны, социально-обусловленной морали как фактора объективного, отчетливо осознавалась величайшими проповедниками христианства апостолами Павлом и Петром. Первый из них писал: *Когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую* (Рим. 2, 15–16), а второй, обращаясь к язычнику Корнилию и его домашним, говорил: *Бог нелицеприятен; но во всяком народе боящийся Его и поступающий по правде приятен Ему* (Деян. 10, 34–35). Такие высказывания имели особо яркое звучание в условиях первых десятилетий христианства, когда начинавшаяся уже ожесточенная борьба с язычеством и давившая еще на христианское сознание иудейская исключительность создавали предпосылки для отрицания каких-либо положительных элементов в язычестве, которое представлялось христианам того времени сплошной бесовщиной<sup>53</sup>.

Обращаясь к Евангелиям, мы убеждаемся, что Сам Господь взирал на язычников и полуязычников-самарян с вниманием и любовью, высоко ценя заложенное в их душах и проявлявшееся в их действии положительное начало; так Он восхваляет веру римского сотника (Мф. 8, 10–11), ставит в пример благодарность исцеленного прокаженного самарянина (Лк. 17, 11–19) и в известной притче именно самарянина избирает в качестве благотворителя (Лк. 10, 29–37).

---

<sup>53</sup> Достаточно ознакомиться с житиями мучеников, чтобы убедиться, что именно такое отношение к язычеству характерно для христиан первых веков, причем с усилением гонений оно все более укреплялось.

Очень часто в курсах нравственного богословия говорят о «естественном законе», понимая под ним имеющуюся якобы у человека прирожденную склонность к добру, и приписывая «велениям» совести абсолютное значение. Такой взгляд развивался в Православии, вероятно, под прямым влиянием западных духовных писателей. Так, уже Тертуллиан ссылался на «*testimonium animae naturaliter christianae*» [естественное свидетельство христианского духа]<sup>54</sup>. Особенно сильно этот взгляд был развит Пелагием и, впоследствии, Фомой Аквином<sup>55</sup>. Он прекрасно гармонирует с учением ряда богословов Римо-католической Церкви о состоянии первозданного человека после грехопадения, когда он, хотя и утратил *justitiam originalem* (ut donum Inperadditum [как жертва Приговора]), однако свои духовно-нравственные положительные свойства, в частности, способность творить добро, сохранил якобы в неповрежденном состоянии<sup>56</sup>. Ничего подобного нельзя найти у отцов Восточной Церкви, согласно учащих о поврежденности человеческой природы в результате грехопадения и о необходимости особых благодатных средств для ее возрождения и возведения в прежнее достоинство (Ин. 3, 3). Не имея в виду входить здесь в конфессиональную полемику, отметим только, что это воззрение отнюдь не органически присуще и православному нравственному богословию.

Как нам представляется, человеческая природа обладает лишь потенциальной способностью различать правильно добро от зла, и тем более творить добро, но реализация этой способности зависит от условий социального

---

<sup>54</sup> *Tertullian. Apologia. I, 6.*

<sup>55</sup> *Thomas Aquinatus. Summa Theologiae. II/1, qn. 63, a. 2, qn. 65, a. 2. Summa contra gentiles. I, IV, cap. 52.*

<sup>56</sup> *Baur. Dogmengeschichte. II, 399.* См. также: *Беляев Н. Пелагианский принцип в Римо-Католичестве // Православный собеседник. 1871. Ч. 1.*

воспитания и в наиболее полной степени от просвещения светом христианства (Рим. 10, 14–17), что не может совершиться иначе как по Промыслу Божию и в результате действия Божественной благодати. В этом смысле можно считать верным и приведенное выше знаменитое изречение Тертуллиана: человек действительно был сотворен по природе как бы бессознательным христианином в настоящее время (после грехопадения), хотя он физически рождается только с потенциальной способностью воспринять христианство и стать чадом Божиим, однако уже в силу наличия этой способности, душа его может быть условно названа «христианской по природе».

Возвращаясь к «естественному закону», можно сказать, что фиктивность этого понятия легко усматривается уже из отсутствия в содержании этого закона присущей некому другому закону четкости содержания, а также из показанной выше зависимости этого содержания от меняющихся социальных условий.

Целью законодательства, как религиозного так и всякого другого (за исключением закона «нормального поведения», не имеющего своего конкретного законодателя и писаного кодекса), является отнюдь не страдание личности в результате ограничения ее жизнедеятельности, а защита общества от вредных для него действий, а также (особенно для случая религиозного законодательства) предохранение самой личности от вредных или тяжких для нее самой последствий ее преступных действий, например, нравственной порчи, снижения интеллектуального уровня, во многих случаях даже физических болезней, возникающих и развивающихся в результате тех или иных запрещенных законом деяний и т.д. В последнем случае совершение действий, являющихся нарушением законодательных предписаний, рассматривается как результат заблуждения правонарушителя, который как бы по своей ограниченности, своего рода нравственной близорукости,

имея в виду доставить себе удовольствие или радость, в действительности сам себе приносит тяжелые страдания, по убеждению законодателя несоизмеримые с относительно ничтожными наслаждениями, к которым правонарушитель непосредственно стремится.

Классическим примером может служить первый грех<sup>57</sup>. Непосредственная цель — наслаждение при вкушении плода — исчезающе мало по сравнению с вторичными последствиями греха. Надо отметить, что наслаждение, являющееся первичным последствием и прямой целью правонарушения, часто не достигается, и удовлетворение тем или иным образом омрачается и превращается в свою противоположность. Так, грех Каина не сопровождается даже наслаждением, ибо убийство, как в момент его совершения, так и впоследствии, не имея никакой связи с естественными, духовными и физическими потребностями человека, не доставляет реального удовлетворения. Убийца обычно считает свое действие вынужденным независимо от того, совершается ли оно в пароксизме гнева или является сознательно обдуманым и заранее организованным.

Возвращаясь к основному ходу рассуждений, можем сказать, что как бы ни была направлена запрещаемая законом деятельность: против внешнего мира (общества), против личности самого нарушителя или, наконец, против законодателя (государственные преступления или, в религиозном плане, нарушение заповедей, предписывающих определенное отношение к Богу) — идеальным, с точки зрения законодателя, является отмеченный выше случай совпадения воли субъекта с указаниями закона, который в этом случае не воспринимается как насилие.

---

<sup>57</sup> Грехом называется нарушение заповеди (Рим. 7, 7–12). Поскольку понятие заповеди, как мы видели, связано только с Божественным законодательством, постольку и понятие греха относится к числу чисто религиозных категорий.



Так, человек с нормальной психологией и при обычных обстоятельствах не испытывает желания и даже не способен убить, изнасиловать, украсть, и соответствующие заповеди (или статьи уголовного кодекса) отнюдь не переживаются им как мучительные ограничения. Он может даже прожить многие годы, не зная о существовании этих правовых запрещений, без того, чтобы когда-либо подвергнуться искушению совершить подобное деяние. Этот социально-психологический факт отмечался многими социологами. Так А. Яковлев пишет: «...в подавляющем большинстве случаев люди не совершают преступлений вовсе не потому, что они боятся наказания. Большинство людей, как известно, не убивает, не грабит, не хулиганит отнюдь не в силу холодного расчета — “так выгоднее поступить”. Многие вообще смутно представляют себе размеры наказания, полагающегося за то или иное преступление. И, тем не менее, выбор преступного или непроступного пути перед ними даже не возникает»<sup>58</sup>. Светски «воспитанный» человек настолько усваивает с детства принятые в его среде нормы «приличного» поведения, что они становятся для него привычными, как бы «второй натурой», и он выполняет их, совершенно не вспоминая о возможности и последствиях их нарушений. Для лиц, принадлежащих к этой категории и составляющих, чаще всего, большинство, закон является чем-то не только внешним, но и безразличным: он их психологически не затрагивает, и они не переживают ни сознания ограниченности законом своей деятельности, ни страха перед предусмотренными законом санкциями. Такое отношение, в частности, к гражданскому закону рекомендует апостол Павел: *Надобно повиноваться не только из страха наказания, но и по совести* (Рим. 13, 5). Подавляющее большинст-

---

<sup>58</sup> Яковлев А., д.ю.н. Социальная психология о преступности // Наука и жизнь, 1969. № 2. С. 52..

во граждан проявляют в знании уголовного кодекса полную неосведомленность, что, однако, не мешает им жить и действовать без каких-либо правонарушений, даже не помышляя об их возможности.

Такая здоровая психологическая настроенность достигается в результате действия прирожденной душевной функции — совести, получившей определенное развитие в результате воспитания и воздействия социальной среды. Громадную роль играет здесь навык (привычка) поступать определенным образом при возникновении повторяющихся ситуаций. Личность привыкает к определенному поведению, даже образу жизни как некоторой системе поведения, настолько, что выход за пределы этой системы представляется ей чем-то органически невозможным, даже немыслимым. Законодательство, как мы видели, тоже преследует цель содействовать такому формированию нравственно здоровой, «нормальной» личности, хотя удельный вес его влияния здесь относительно невелик.

Имеется, однако, категория людей, имеющих способность, или даже склонность, к отрицательному, антисоциальному или для себя самого объективно вредному поведению. Такая склонность имеет более или менее широкий характер, ограничиваясь в одних случаях только сравнительно узким кругом конкретных проявлений активности (например, только способностью к присвоению чужой собственности при неспособности к совершению других преступлений: убийства, насилия и др.), в других — охватывая более широкую сферу активности (способность или готовность идти для удовлетворения собственных потребностей и целей на разнообразные преступления). Здесь тоже громадную роль играет навык. Статистика показывает, что до 30% преступлений совершаются в порядке рецидива<sup>59</sup>, ибо раз совершенный поступок психологически и технически

---

<sup>59</sup> См. там же.

облегчает аналогичное поведение и в дальнейшем. Для людей этого типа закон обладает определенной сдерживающей функцией, вызывая в них страх перед предусматриваемыми им санкциями, и именно к ним в первую очередь относится все сказанное выше о восприятии закона как некоего внешнего ограничивающего фактора, вызывающего отрицательную эмоциональную реакцию. Именно это хотел, по-видимому, выразить апостол Павел, когда писал, что *нагальствующие страшны не для добрых дел, но для злых* (Рим. 13, 3).

Если страх перед санкциями гражданского закона в поведении нравственно-нормального человека играет сравнительно ограниченную роль, то неизмеримо большее место в психике религиозного человека, в т.ч. многих христиан, занимает страх перед санкциями религиозно-нравственного законодательства. Как мы видели, религиозное законодательство обладает много большей универсальностью и претенциозностью. Оно контролирует не только действия, но и мысли, его санкции не ограничены временем, и если от санкций гражданских ценой больших усилий и ловкости можно иногда укрыться, от санкций Божественных никакие уловки, никакая хитрость не спасут (Пс. 32, 15–17). Попытки лгать Духу Святому никогда никому не удавались (Деян. 5, 1–5).

Страх является значительной, а может быть, и основной частью религиозных переживаний язычника, индуса и даже мусульманина. Страх перед Богом есть основное чувство, которое воспитывали в израильском народе его законодатели и пророки.

Однако целью всякого законодательства является только предотвращение запрещаемых деяний, которые субъект эвентуально желает совершить, и совершил бы, если бы не закон с его устрашающими санкциями; более отдаленной, но и более высокой целью всякого законодательства является воспитание нравственных (правовых) навыков, искореняющих воз-

можность возникновения самого желания и, следовательно, способность сознательно совершать преступления. Эту воспитательную функцию закон выполняет вместе с другими социальными факторами воспитания: семейным укладом, школой, литературой; в религиозной среде — Церковью, и другими.

В самом деле, воздерживаясь, под влиянием различных факторов, и в частности, закона и гарантирующих его выполнение санкций, субъект постепенно утрачивает преступные навыки, даже если они были ему свойственны, и приучается к решению любых жизненных проблем на путях легальности. При этом сама идея совершения преступления представляется сознанию субъекта все менее реалистичной, а в конце концов приобретает черты противоестественности, для данного субъекта столь же чуждой и неосуществимой, как для светски «воспитанного» человека противоестественно сморкаться и плевать на пол.

Закон с его санкциями выполнил в этом случае свои самые отдаленные и возвышенные задачи, и оказывается уже для данного субъекта практически не нужным, как и в рассмотренном выше случае органической неспособности субъекта к его нарушению. Можно сказать, таким образом, что наивысшей и конечной целью закона является отмена его самого, своего рода «отрицание отрицания» (Иер. 31, 31–34).

Такое нравственнонормальное духовное состояние является одной из основных целей религиозного, в частности христианского, воспитания. Конечно, есть множество христиан, которые воздерживаются от грехов и даже творят добро, имея постоянно в виду угрожающие им в противном случае санкции Божественного закона. Однако если даже правовое законодательство имеет в виду высшие цели воспитания не нуждающейся в законе нравственноздоровой личности, тем более Божественный закон преследует, как конечную цель, не исполнение его «из-под палки», а становление сво-

бодной, духовноздоровой личности, по своим устремлениям, желаниям и целям не нуждающейся в ограничениях, налагаемых законом. Эта истина с исключительной глубиной постигнута и высказана св. ап. Павлом. *Закон был для нас*, — пишет он, — *детоводителем ко Христу* (Гал. 3, 24), ибо закон не может «животворить» (ст. 21), не может создать нового творения, созданного на добрые дела (Еф. 2, 10). Животворит только Христос — конец закона (Рим. 10, 4), слово веры в Которого близко человеку, и если усваивается сердцем, исповедуется устами, то оказывается залогом спасения (ст. 9–10).

В дальнейшем мы будем иметь возможность достаточно подробно остановиться на этом переходе от подзаконности к свободе, от страха к любви, от клятвы, под которой находятся все утверждающиеся на делах закона (Гал. 3, 10), к органическому сочленению Христу (Гал. 2, 20; Еф. 4, 15), к облечению в Него (Гал. 3, 27) действием Духа Божия, живущего в христианине (Рим. 8, 9–11), в новой твари (Гал. 6, 15).

### Глава 3.

## **Надежда на воздаяние Божие как стимул нравственного поведения (позитивный)**

Из предыдущего изложения мы видели, что субъективное спасение — прежде всего блаженное состояние близости к Богу после физической смерти, но спасением называется также и процесс достижения человеком этого состояния, осуществляемый Богом при активном соучастии самого спасаемого. Таким образом, спасение есть цель и в то же время путь к достижению этой цели. Рассмотрим психологию христианина, сознательно стремящегося к спасению.

История предоставляет нам многочисленные примеры, когда вся жизнь христианина проходила под

знаком этого стремления. Десятки тысяч мучеников, известных нам или неизвестных, претерпевали страшные физические страдания и смерть, зная, что тем самым приобретают вечную жизнь с Христом, за Имя Которого они умирали. Бесчисленные подвижники спасались в пустынях и монастырях, стремясь отрешиться (спастись) от всего, что могло помешать их духовному продвижению по пути спасения, т.е. достижению спасения как цели их жизни. В конце концов, жизнь каждого христианина не может иметь более высокой цели — в рамках высшего личного блага — как достижение спасения, и действительно, сознательный христианин и в настоящее время с детских лет усваивает истину, что настоящая, земная, временная жизнь является подготовкой, средством к достижению будущей, небесной, вечной жизни.

Это устремление христианских душ к вечному блаженству имело и имеет громадное значение как стимул к добродетельной жизни, т.е. к совершению добра и к воздержанию от зла. Именно в качестве такого стимула рассматривал Сам Христос будущую жизнь с Богом, когда указывал на нее как на награду, предоставляемую людям, исполняющим заповеди Божии. *Если хочешь войти в жизнь вечную, соблюди заповеди,* — говорит он юноше, ставившему перед Ним основной вопрос человеческой жизни: *Что сделать мне доброго, чтобы иметь жизнь вечную?* (Мф. 19, 16–19). И тут же обещает Спаситель ученикам участие в Своей славе, когда достигнут они нового бытия и, расширяя обетование, говорит, что всякая жертва человеческими привязанностями «ради имени Моего» будет во сто крат компенсирована наследием вечной жизни (27–29).

Сын Человеческий, по словам Христа, *воздаст каждому по делам его*, когда *придет во славе Отца Своего* (Мф. 16, 27). Тогда праведники пойдут в жизнь вечную (Мф. 25, 46) и воссияют, как солнце, в Царстве Отца их (Мф. 13, 43).

Вся Нагорная Проповедь сопровождается обещаниями награды, ожидающей тех, кто исполняет содержащиеся в ней заповеди (Мф. 5, 12, 19, 20; 6, 4, 18, 20). Путь к этой награде, т.е. к вечной жизни, тесен (Мф. 7, 14), и именно поэтому даже из тех, кто попытается войти в ведущие к спасению узкие врата, многие не войдут (Лк. 13, 23–24). Для успешного прохождения пути спасения требуется немалое терпение (Мф. 11, 22; 24, 13; Лк. 21, 19; Мк. 13, 13; 2 Тим. 2, 12) и постоянство (Рим. 2, 7), причем на спасение ясно указывается как на осознанную авторами священных текстов и подлежащую осознанию со стороны их слушателей и читателей цель всех усилий и стараний. *Терпение нужно вам, чтобы, исполнив волю Божию, полугить обещанное* (Евр. 10, 36), — говорит апостол, подразумевая желание получить «обещанное», т.е. вечную жизнь, спасение, как нечто само собой разумеющееся. Именно такое желание воодушевляло богатого юношу при постановке им уже приведенного выше вопроса (Мф. 19, 16–19; ср. Мк. 10, 17–27; Лк. 18, 18–27), и оно, сообразно величию своего объекта, должно быть, и может быть, столь сильно, что надо быть готовым стать физически калекой, если это необходимо для его осуществления (Мк. 9, 43–47). Спасение человека, его состояние в будущем веке, наиболее наглядно и ярко трактуется как непосредственная цель спасения, понимаемого как сознательный волевой процесс там, где оно многими священными писателями называется венцом, т.е. сравнивается с обычной и особенно в античном мире широко известной наградой, присуждавшейся за спортивные, военные и иные достижения (1 Кор. 9, 24–27; ср. Флп. 3, 12–14; Иак. 1, 12; 1 Пет. 5, 4; 2 Тим. 4, 8; Откр. 2, 10; 3, 11).

Может показаться, что наименее ярко телеологический стимул устремления к спасению отражен в творениях св. Иоанна Богослова. Действительно, здесь нет таких обетований награды за добродетельную жизнь, которыми, как мы убедились, испещрены страницы синоптических Евангелий и многих посланий.

Однако и здесь на жизнь вечную постоянно указывается как на осознанную цель земной жизни, только в несколько ином плане; вечная жизнь у св. Иоанна есть плод и цель веры в Иисуса, как во Христа, Сына Божия, пришедшего в мир для его спасения. Желающему войти в жизнь, т.е. спастись, следует уверовать в Сына Божия (Ин. 3, 15–16, 36), родиться от воды и Духа (Ин. 3, 5), т.е. уверовать и креститься (ср. Мк. 16, 16). Жизнь вечная и здесь есть награда, цель, ради которой следует стать и быть последователем, учеником Христа. Будущая жизнь есть постоянное общение с Сыном Божиим и, следовательно, с Отцом Небесным (Ин. 14, 11; 10, 30), а это общение дает радость неотъемлемую, бесконечную (Мф. 16, 22), т.е. вечное блаженство.

Акцентирование Евангелистом Иоанном веры как средства достижения вечной жизни, в отличие от явно более практического и конкретного подхода к спасению у синоптиков как процессу, складывающемуся из постоянного выполнения заповедей, т.е. добродетельного поведения, постоянно обращало на себя внимание не только многих комментаторов<sup>60</sup>, но и почти всякого внимательного читателя. Оно наталкивало нередко на догадки о якобы существующих противоречиях между священными авторами в самой постановке сотериологической проблемы. Нередко сторонники альтернативного решения этой проблемы, спасение верой или спасение делами, пытались опираться в своих доводах одни на Евангелие от Иоанна, другие, соответственно, на синоптические Евангелия.

Не вдаваясь здесь в детальное изучение этого очень важного вопроса, ограничимся пока лишь замечанием, что беспристрастное и детальное изучение соответс

---

<sup>60</sup> См. например, *Bonninges M. La foi dans l'Évangile de st. Jean* Paris, 1955. *Preiss Th. Justification in Johannine thought // Life in Christ*. London, 1954. P. 9–31.



вующих текстов Нового Завета как единого целого, соединенное с базирующемся на святоотеческом и общехристианском опыте изучением психологии стремящегося к спасению человека, полностью, по нашему мнению, снимает возможность такого противопоставления и заставляет видеть в сотериологических оттенках, присущих взятым в отдельности новозаветным книгам, различные отображения единой истины, единого пути к вечной жизни, отображения, которые в совокупности дают нам единую и цельную Богочеловеческую Личность Иисуса Христа (Ин. 14, 6).

Одним из первых (а может быть, и самым первым) христианских мыслителей, осуществивших в своем богословском мышлении этот синтез, был ап. Павел, благодаря боговдохновенному творчеству которого мы уже имеем этот синтез в Откровении и можем утверждать, что усвоение Павловых посланий помогает синтетическому восприятию всего Нового Завета в целом<sup>61</sup>.

Стремление к вечным благам как стимул всего процесса спасения, т.е. всякого доброделания, составляет содержание столь многочисленных святоотеческих высказываний, что мы можем сослаться здесь лишь на ничтожную их часть.

---

<sup>61</sup> В самом деле, никто в большей степени, чем ап. Павел, не настаивал на истине спасения верой (достаточно из множества текстов указать на Рим. 3, 28; 4; 10, 9–11; Еф. 2, 8; Тит. 3, 4–7); однако с не меньшей силой и определенностью он говорил о необходимости, и даже точнее — неизбежности, добродетельной жизни для всякого истинно верующего. Так, написав Титу, что Бог *спас нас не по делам праведности, которые мы сотворили, а по Своей милости банею возрождения и обновления Святым Духом* (ср. Ин. 3, 5)... чтобы, оправдавшись Его благодатью, мы по упованию *соделались наследниками вечной жизни*, он тут же добавляет: *и я желаю, чтобы ты подтверждал о сем, дабы уверовавшие в Бога старались быть прилежными к добрым делам: это хорошо и полезно человеку* (Тит. 3, 5, 7, 8. См. также: 2 Кор. 5, 10; 1 Кор. 13, 2–3; 6, 9–10; Флп. 2, 12). Альтернатива веры и дел представлялась апостолу прямой бессмыслицей (Рим. 6).

Так, уже Игнатий Богоносец писал: «Отец... воскресит и нас, верующих в Иисуса Христа, ибо без Него мы не имеем вечной жизни»<sup>62</sup>.

«Не желаете ли, я вам представлю, — писал св. Иоанн Златоуст, — некоторый образ тамошнего покоя? Это невозможно, а все же, насколько в силах, попытаюсь вам дать некоторый образ. Взглянем на небо, когда, незатеняемое никаким облаком, оно являет собой венец; потом, употребив много времени на созерцание его красоты, подумаешь, что и мы будем иметь седалище, и не такое только, но настолько красивое, насколько золотая крыша превосходнее глиняной; а за этой крышей есть другая — повыше, а потом ангелы, архангелы, бесконечные лики бесплотных сил, самый чертог Божий, престол Отчий. Но, как я сказал, слово не в состоянии все выразить: нужен опыт и знание, получаемое из опыта. Спрошу вас: как, по вашему мнению, Адам пребывал в раю? А это пребывание много лучше того, насколько небо отстоит от земли. Впрочем, поищем и другой образ. Если бы случилось, что царствующий ныне овладел всей землей, и затем не был бы тревожим ни войнами, ни заботами, но лишь пользовался почетом, проводил время в наслаждениях, имел большие доходы, золото прилиvalo бы к нему отовсюду и он возбуждал бы удивление: каково, полагаете вы, было бы у него на душе, если бы он увидел, что повсюду на земле прекратились войны? Вот нечто подобное; впрочем, и с этим образом мы не достигли цели; поэтому нужно искать иного. Представь вот что: царский ребенок, пока находится в матерней утробе, ничего не ощущает; но пришлось ему оттуда выйти и взойти на царский престол, и не постепенно, а вдруг все получить: таков и этот самый покой. Или если бы какой-нибудь узник, претерпевший бесчисленные бедствия,

---

<sup>62</sup> *Игнатий Богоносец, св. Послания.* СПб., 1902. С. 71. Послание к Траллийцам, гл. IX.

вдруг очутился на царском престоле. Но и так мы в точности не начертали образа, потому что здесь если кто достигнет благ, хотя бы, скажем, даже царской власти, то в первый день он наслаждается полным удовлетворением, то же во второй и третий, а по мере того, как время идет вперед, удовольствие хотя и остается, но уже не то: каково бы оно ни было, от привычки ослабевает. А там (удовольствие) не только не уменьшается, но даже возрастает. Подумай, в самом деле, каково это, когда душа, отходящая туда, не ожидает ни конца этих благ, ни перемены, но ждет усиления их и жизни, не имеющей предела, жизни, свободной от всякой опасности, всякого беспокойства и заботы, исполненной радости и бесчисленных благ. Если и здесь, выйдя в лагерь и видя в нем разбитые воинские палатки из полотнищ, копья, шлемы и блестящие выпуклости щитов, мы в изумлении останавливаемся, а если в середине случится увидеть царя, идущего в золотом вооружении, мы считаем себя обладателями всего, то что подумаешь, когда увидишь вечные скинии святых, расположенные на небе? «Примут вас, — сказано, — в вечные обители» (Лк. 16, 9). Что, когда увидишь, как каждый из нас сияет ярче солнечных лучей, не медью и железом, а тою славою, блеск которой не в состоянии созерцать глаз человеческий? И это в рассуждении людей. А что сказал бы ты о тысячах ангелов, архангелов, херувимов, серафимов, начал, властей, красота которых невероятная, превосходящая всякий ум? Но доколе я не перестану уловлять неуловимое?! Ведь: *Не видел того глаз, не слышало ухо и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его* (1 Кор. 2, 9)<sup>63</sup>.

«Совершенные возрадуются во царствии, присоединятся к ангельским ликам, услышат радостный звук трубы и с победными песнопениями низложат смерть.

---

<sup>63</sup> Иоанн Златоуст, св. Творения. Т. XII. Кн. 2. С. 866–867. Слово «О сокрушении, терпении и пожелании будущих благ».

Райская дверь сама собой откроется для праведных... с честью встретит их стерегущий ее херувим, ударяя в струны цевницы»<sup>64</sup>.

Определенное место занимает устремление к эсхатологическому личному спасению также в молитвенных текстах, начиная с самых древних и вплоть до новейших времен. «Да добродетельное жительство восприимлюще, обетованных не отпадем благих твоих», говорится в одной из молитв на сон грядущий<sup>65</sup>.

«Господи, не лиши мене небесных Твоих благ», так начинается общеизвестная суточная молитва (состоящая из двадцати четырех прошений, на каждый час суток), приписываемая Иоанну Златоусту<sup>66</sup>.

Прошение «Тобою рай да обрящу» звучит в молитве Божией Матери «Благого Царя благая Мати»<sup>67</sup>. «Спаси мя и введи в Царство Твое вечное», молимся мы по утрам словами св. Макария Великого<sup>68</sup>. Другая утренняя молитва «Господи Вседержителю» прошение о прощении уже совершенных грехов, о соблюдении бодренного сердца, трезвенной мысли в дальнейшем, завершает мольбой о вхождении «в Божественный чертог славы»<sup>69</sup>. «Благоволи и мне усрести Тя на облацех», — говорит Симеон Метафраст в молитве перед причащением<sup>70</sup>.

Само значение и ценность Таинств Крещения, Причащения и Покаяния основываются на том, что они обуславливают возможность получения вечной

---

<sup>64</sup> *Ефрем Сирин, прп.* Творения. М., 1882. Ч. IV. С. 582. «Надгробные песнопения», 42.

<sup>65</sup> Вечерняя молитва 6. См.: Молитвослов и «Ежедневное вечернее и утреннее правило».

<sup>66</sup> Молитва 7. Там же.

<sup>67</sup> Молитва 9. Там же.

<sup>68</sup> Утренняя молитва 3. См. там же.

<sup>69</sup> Молитва 5. Там же.

<sup>70</sup> Последование ко Святому Причащению, Молитва 3.

жизни, т.е. спасения в будущем веке. Так Тело и Кровь Христовы принимаются «в обручение будущей жизни и царствия», «во оставление грехов и жизнь вечную»<sup>71</sup>.

Несомненно, у разных христиан, в зависимости от уровня их религиозно-нравственного развития, стремление к вечной жизни приобретает различную окраску; у одних, прежде всего, чисто эгоистическое стремление к высшему наслаждению, у других, надежда на осуществление идеалов любви и справедливости, которые на их глазах в этой жизни так часто грубо попираются, у третьих, наконец, желание непосредственного общения и близости с любимым Богом, Которого здесь они знают лишь отчасти, а там лицом к лицу (1 Кор. 13, 12). Однако элемент стремления к радости, к личному счастью является общим и неотъемлемым для всякого устремления к спасению, ибо человеку по природе свойственно стремиться к счастью, а спасение, как мы видели, и есть высшее личное благо, высшее счастье, т.е. то, что Слово Божие и Церковь называют блаженством.

Подводя итог приведенному до сих пор новозаветному и святоотеческому материалу, убеждаемся в том, что стремление к личному спасению, к вечной жизни, равно как и стремление избежать вечной гибели (см. выше: гл. 1 настоящего раздела), существует в христианском сознании как вполне легитимный стимул к добродетельному поведению, т.е. к воздержанию от грехов и к совершению добра. Легитимность этого стимула усматривается из того, что он не только является естественным следствием знания факта, что все положительное в этой жизни влечет за собой положительные эсхатологические результаты, а все отрицательное в этой жизни, соответственно, — отрицательные результаты, но и сознательно всегда применялся и применяется

---

<sup>71</sup> Там же. «Молитва иная, Златоустого» и заключительная молитва «Владыко Человеколюбче».

Церковью (начиная с ее Божественного Основателя и Главы) как воспитательное средство, как метод побуждения к совершению добра и к воздержанию от зла.

Действенность этого метода не подлежит сомнению. В течение веков неисчислимое множество зла было христианами избегнуто, и неизмеримое количество добра было совершено ради унаследования будущих благ и особенно ради избежания будущих наказаний. Как бы мы ни оценивали метод совместного применения угроз наказанием и обещаний награды, все же совершение добра предпочтительнее, чем воздержание от него, а воздержание от зла — чем совершение его.

Перспектива вечных мучений вызывает эмоцию страха и желание избежать устрашающих последствий дурного поведения, которыми, согласно данным Откровения (с ними мы частично познакомились), будут эти мучения.

Наоборот, перспектива вечного блаженства вызывает положительную эмоцию надежды<sup>72</sup>, которая в определенных условиях может достигать большой интенсивности (переходить в уверенность), а в других является едва заметным фактором, почти не влияющим на конкретное поведение.

Следует отметить, что боязнь наказаний является много более действенным фактором, чем стремление к будущему блаженству. Этот психологический феномен хорошо осознавался уже св. Иоанном Златоустом, который писал: «Люди не столько привлекаются благодеяниями, сколько вразумляются страхом»<sup>73</sup>.

В самом деле, человеку свойственно значительно острее переживать отрицательные ощущения и эмоции, чем положительные. Здоровый человек обычно не пере-

---

<sup>72</sup> На эмоциях страха и надежды мы имели возможность более подробно остановиться в предыдущей главе.

<sup>73</sup> *Иоанн Златоуст, св.* Творения. СПб., 1906. Т. IX. Кн. 1. С. 65. Беседа на Деяния Апостольские.

живает особой радости в связи с прекрасным общим самочувствием, считая его «нормальным». Достаточно, чтобы заболел зуб или появился нарыв на пальце, чтобы все внимание больного сконцентрировалось на возникшей аномалии, в результате которой человек чувствует себя несчастным, не почерпая никакого утешения из мысли, что все остальные органы его тела (может быть, много более важные для жизни и здоровья) функционируют исправно и не причиняют болевых ощущений. Даже радостное чувство освобождения от боли длится очень недолго, уступая место безразличному, лишенному всякой эмоциональной окраски осознанию «нормального» состояния.

В соответствии с этим и страх, как предвкушение имеющих быть и угрожающих страданий, — переживание много более интенсивное, чем надежда на блаженство, которое человеку иначе трудно себе представить, как тоже своего рода «нормальное», т.е. свободное от отрицательных переживаний состояние. Слово Божие позволяет нам верить, что такое представление о вечном блаженстве не соответствует действительности, что интенсивность радостных переживаний в будущем веке неизмеримо превосходит наше внутреннее благополучие в условиях земной жизни. Видимо, нашу психологическую неспособность представить себе такое активное блаженство и имел в виду ап. Павел, когда приводил слова пророка Исаяи, который писал: *Не видел того глаз, не слышало ухо и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его* (Ис. 14, 4; 1 Кор. 2, 9). Но, видимо, именно потому, что «на сердце человеку не приходило» осознание глубины, величия и счастья будущей славы, именно потому, что созерцание *как бы сквозь тусклое стекло, гадательно*, не может сравниться с видением *лицом к лицу* (1 Кор. 13, 12), именно в связи с этой нашей психологической ограниченностью стремление к будущим благам является менее действенным стимулятором нашего поведения, чем страх перед будущими мучениями.

Наряду с угрозами вечных мучений и обещанием вечных благ Слово Божие и Церковь (на всех уровнях церковной жизни, вплоть до семейно-бытового) постоянно используют в качестве воспитательного средства также угрозу наказания Божия, равно как и обещание Его помощи и благих воздаяний, уже в этой жизни, в сфере временных благ, несмотря на принципиальную несоизмеримость вечного и временного, несмотря на то, что земные страдания и радости отнюдь не коррелятивны порочной и, соответственно, добродетельной жизни (2 Кор. 4, 16–17; Рим. 8, 18; 2 Тим. 3, 12–13; Мф. 7, 13–14), однако вследствие слабости человеческой веры нередко такие, богословски менее обоснованные, но обладающие большой конкретностью воспитательные приемы оказываются более действенными, чем базирующиеся на эсхатологической перспективе. Для цельности изложения мы оставим проблему временных санкций в стороне, ограничившись лишь только что приведенными краткими замечаниями.

#### Глава 4.

### **Критика личной эсхатологической заинтересованности как стимула к добродетельной жизни**

Как мы видели, озабоченность христианина своей участью в загробном мире базируется на совершенно ясных и недвусмысленных данных Откровения, на эсхатологической устремленности Церкви и всей жизни христианина ко дню, когда вся тварь будет встречать Господа, «паки грядущего со славою судити живых и мертвых», на том, что всякий христианин, говоря: «чаю воскресения мертвых и жизни будущего века»<sup>74</sup>, должен отдавать себе отчет в своей ответственности в день судный, реальность

---

<sup>74</sup> Никео-Цареградский Символ Веры.



которого является одной из основных, и притом наиболее практически важных истин христианской веры.

Более того, мы видели, что страх вечных мучений и желание вечного блаженства является мощным, практически воспитательным средством, благотворно воздействующим на многие поколения христиан в течение вот уже тысячелетий.

Однако оба эти побуждения, страх вечной гибели и желание спасения, казалось бы, для верующей души столь естественные, подвергались и до сих пор подвергаются сильной и оживленной критике, исходящей притом из самых разнообразных источников. Сама критика тоже весьма разнообразна и практикуется с различных позиций, которые могут быть сведены к трем достаточно ярко очерченным типам:

- a) нравственно-психологическому;
- b) историко-апологетическому;
- c) догматическому, или точнее, объективно-социологическому.

Упреки, предъявляемые к упомянутым мотивам или побуждениям к спасению с точки зрения, которую мы назвали нравственно-психологической, сводятся в основном к указаниям на эгоистический характер этих побуждений. Указывают, что, воздерживаясь от зла и творя добро из боязни вечных мучений и ради вечного воздаяния, человек, по существу, действует из побуждений собственного благополучия и отличается от себялюбца, черствого и распущенного собрата, только тем, что ищет благополучия не в этой жизни, а в будущей. Здесь себялюбие приобретает эсхатологическую устремленность, но остается себялюбием. Таким образом, человеческое свойство, которое Христос всей своей деятельностью, примером и проповедью стремился в людях побороть или, по крайней мере, ограничить (Мф. 5, 7, 39–48; 6, 19–34; 10, 39; 20, 25–27; Лк. 6, 27–38; 10, 27–37; 12, 15–31; Ин. 10, 11; 12, 24–25), становится здесь узаконенным принципом всей человеческой жизни и деятельно-

сти. Стремясь к спасению, христианин действует на основе простого расчета: вечные блага превосходят любое земное благополучие и наслаждение по своей интенсивности, продолжительности и надежности. Поэтому есть прямой смысл ради них отказывать себе в любых запрещенных заповедями Божиими целях и действиях, как бы заманчивы они ни были, тем более, что нарушение заповеди, в том числе и воздержание от активного добра, влечет за собой не только лишение вечных благ, но и вечные наказания. Расчет, конечно, благоразумный и правильный, но столь же себялюбивый, как расчет Чичикова, который отказывал себе в самом элементарном, чтобы «потом» пожить в полное свое удовольствие.

Приведем сначала пример критики, исходящей из внецерковных сфер: «Религия внушает человеку, что он сам в первую очередь должен быть заинтересован в высоконравственном поведении — только тогда он унаследует царствие небесное. Какая же это любовь к ближнему? Это эгоистическая любовь к самому себе, нравственность, построенная на откровенной корысти и выгоде: а какая мне будет польза? Религиозная мораль воспитывает эгоистов. Верующий, заботящийся о личном спасении, о Божьей благодати для себя, безразличен к судьбе других людей... Его помыслы направлены на то, чтобы выслужиться перед Богом и удостоиться места в раю»<sup>75</sup>. Подобного рода высказываний можно было бы привести много, но мы ограничимся выбранной цитатой, которая обладает преимуществами современности и достаточной яркости.

Однако критику в том же направлении, хотя и в совершенно ином духе и стиле, можно найти и в произведениях, имеющих богословский характер и обладающих высоким церковным авторитетом.

---

<sup>75</sup> Окунев И. Без религиозной скверны // Вопросы и ответы. 1969. № 11. С. 33.

Так, св. Иоанн Златоуст с таким мастерством, как мы видели, описывавший адские ужасы и райские красоты, писал, однако: «Любить Христа значит не быть наемником, не смотреть (на благочестивую жизнь) как на промысел и на торговлю, а быть истинно добродетельным и делать все из одной любви к Богу»<sup>76</sup>.

Когда этот Святой Отец думал о вечной участи своей паствы (а он думал и заботился о ней постоянно), то любовь заставляла забывать его о собственном спасении, и отнюдь не ради личного спасения он ежедневно возвещал Слово Божие. «Поверьте мне, — говорил он, — я забываю о собственном спасении, забота о вашем, и не имею времени оплакивать свои грехи...»<sup>77</sup>

В письме к Стелехию «О сокрушении» этот великий Отец и учитель писал: «Малого не делаем с пристойною свободным людям ревностью, но наперед разведаем, есть ли за то награда, велика ли награда, будет ли то вменено нам самим, произнося слова людей несвободных и наемных. Что говоришь ты, малодушный и жалкий человек? Тебе надлежит сделать нечто угодное Богу, а ты стоишь с заботой о награде? Если бы тебе за такое дело надлежало попасть в геенну, то и тогда разве следовало бы уклоняться? Ты делаешь приятное Богу и ищешь еще другой награды... Разве не видишь, что и между людьми все особенно уважают тех, которые прежде наград имеют в виду угодить (им) и об этом стараются больше, чем о почете от них? Так люди столь благородно поступают даже с подобными себе, а ты, столько облагодетельствованный Господом и столь многих ожидающий благ, когда надобно сделать что-либо полезное для твоего спасения, прежде дела разведываешь о награде...»<sup>78</sup>

---

<sup>76</sup> Иоанн Златоуст, св. Творения. Т. IX. Ч. 1. 1903. С. 65. VI беседа на Деяния Апостольские, 3.

<sup>77</sup> Там же. С. 389. XLIV беседа на Деяния Апостольские.

<sup>78</sup> Там же. Т. I. Ч. 1. 1898. С. 162. К Стелехию «О сокрушении» II, 6.

Сознание, что забота о собственном спасении не может считаться возвышенным нравственным стимулом к добродетельной жизни, нашло очень яркое отражение в известном образном сопоставлении различных уровней нравственного устремления с различными уровнями социальной психологии.

Так, по Авве Дорофею: «Иной подает милостыню для того, чтобы избавиться от будущего мучения... этот подает ради Бога, однако ж и он не таков, как хочет Бог, ибо он еще находится в состоянии раба, а раб не добровольно исполняет волю Господина своего, но боясь быть наказанным; такие и сей подает милостыню для того, чтобы избавиться от мучений, и Бог избавляет его от оногo. Другой подает милостыню для того, чтобы получить награду; сей выше первого, но и этот не таков, как хочет Бог: ибо он не находится в состоянии сына, но как наемник исполняет волю Господина своего, чтобы получить от него плату и прибыль; также и сей подает для того, чтобы приобрести и получить награду от Бога»<sup>79</sup>.

Это социологическое сопоставление — раб, наемник, сын — по-видимому, становится общим достоянием святоотеческого сознания уже в IV веке, ибо совершенно аналогичные высказывания мы находим у св. Василия Великого<sup>80</sup> и у св. Григория Богослова<sup>81</sup>.

В другом месте св. Григорий говорит: «Истинно любомудрые и братолюбивые... любят общение с добром ради самого добра, не ради почестей, уготованных за гробом»<sup>82</sup>.

---

<sup>79</sup> *Авва Дорофей, прп. Душеполезные поугения. С. 178.*

<sup>80</sup> *Василий Великий, св. Творения. Сергиев Посад, 1892. Т. V. С. 83. Правила.*

<sup>81</sup> *Григорий Богослов, св. Творения. М., 1889. Т. III. С. 233. Слово 40 «О святом крещении».*

<sup>82</sup> Там же. Т. I. С. 97. «Первое слово обличительное на Юлиана».

Еще более древний автор, св. Климент Александрийский (ум. около 215 г.), мыслил в том же направлении: «Нужно же, думаю, приходиться к Логосу Спасителю, водясь не страхом наказания и не ожиданием деяния какого-либо, а из-за превосходства добра самого в себе. Такие станут в святилище одесную; воображающие же через раздачу тленного имущества приобрести нетленное в притче о двух братьях названы наемниками» (Лк. 15, 11)<sup>83</sup>. «Смею утверждать, что не из-за желания спастись человек должен стремиться к познанию Бога, а должен принимать и усваивать оное из-за Божественных красоты и величия, святости, превосходства и превышественности самого этого знания»<sup>84</sup>.

Великие подвижники древности, хотя и внушали новоначальным страх перед наказаниями и стремление к вышнему блаженству, однако многие из них живо ощущали нравственную ограниченность и даже несостоятельность этого стимула. Так, преподобный Макарий Египетский говорил: «Истинно возлюбившие Бога решились служить Ему не ради Царствия, как бы для купли и корысти, и не по причине наказания, уготованного грешникам, но как приверженные Единому Богу и вместе Создателю Своему»<sup>85</sup>.

Столь же критически относятся к эгоистической эсхатологии близкие к нам по времени православные богословы. Так, Патриарх Сергей (Страгородский) в своем знаменитом сотериологическом труде, базируясь на святоотеческих высказываниях, решительно отвергал личную заинтересованность как сотериологический стимул, называя ее «юридической постановкой учения о спасении».

---

<sup>83</sup> *Климент Александрийский, св.* Строматы. IV, 6. Ярославль, 1892. С. 408.

<sup>84</sup> Там же. IV, 22. С. 482.

<sup>85</sup> *Макарий Великий, прп.* Духовные беседы, послания и слова. Слово VII, 20. Сергиева Лавра, 1904. С. 456.

«Главная опасность этой точки зрения в том, — пишет Патриарх Сергей, — что при ней человек может считать себя как бы вправе не принадлежать Богу всем своим сердцем и помышлением, ибо в правовом союзе такой близости не предполагается и не требуется. Нужно лишь соблюдать внешние условия союза. Человек может и не любить добро, может оставаться по-прежнему себялюбцем, он должен только исполнять заповеди, чтобы получить награду. Это как нельзя более благоприятствует тому наемническому, рабскому настроению, которое делает добро только из-за награды, без внутреннего влечения и уважения к нему... Себялюбцу приходится подчиняться воле Божией для своей же собственной выгоды. Он и подчиняется, но или как раб, с внутренним отвращением, с ропотом, подгоняемый бичом, или как наемник, которому нужна выгода, награда...

Но если все дело только в блаженстве, понимаемом как выгода человека, то естественно спросить: за что же человек эту выгоду получает? Не будет ли несправедливым наделять его блаженством, когда он ничем не заслужил его? Христос учил, что спасаются только делающие добро. Следовательно, заключает человек, добро и есть та плата, та уступка Богу, за которую Он дарует человеку вечную жизнь...

Отсюда: его труды, понесенные им при исполнении воли Божией, не могут иметь силы и значения самоотверженной жертвы Богу — жертвы любящей и благодарной. Для такого человека они — тягость, подневольное ярмо, он требует себе вознаграждения, как и всякий наемник. Дела в его глазах получают значение заслуги»<sup>86</sup>.

---

<sup>86</sup> *Сергий (Страгородский), архиеп.* Православное учение о спасении. С. 18, 56.

Критика глубокая, сила которой заключается, прежде всего, в тщательном психологическом анализе, а значение в том, что, насколько нам известно, она представляет собой первую обоснованную попытку такого рода в русском православном богословии.

Однако трудно согласиться с покойным иерархосотериологом в высказываемом им убеждении, что юридический (правовой) подход к проблеме личного спасения чужд православному учению в его чистом виде и представляет собой продукт исключительно западного богословия — католического и протестантского.

Достаточно обратиться к приведенным выше (см.: II, 1) свидетельствам Св. Писания и свв. отцов, чтобы убедиться, что указания на возмездие за грех и награду за добродетель проходят красной нитью через все учение Церкви как в евангельской его основе, так и в святоотеческом развитии. Можно сказать, что они образуют органическую связь между субъективной сотериологией и эсхатологией, и потому никак не могут быть признаны продуктом творчества западного богословия.

То правда, что исторически обусловленный юридический склад западного мышления в значительной степени повлиял на богословие как древних отцов и учителей Запада (Тертуллиан, Августин, Лактанций, св. Амвросий, св. Григорий Двоеслов), так и позднейших писателей-схоластов (Ансельм Кентерберийский, Петр Ломбардский, Фома Аквинский, Дунс Скотт и др.), однако им можно обоснованно приписать не создание юридической «теории» спасения, а лишь ее одностороннюю разработку, придание ей известной исключительности, устраняющей возможность нравственно-карикативного отношения к спасению, превосходство которого перед юридическим с таким блеском раскрывает нам великий русский сотериолог и которое в дальнейшем будет у нас предметом отдельного рассмотрения.

Приведем еще высказывание менее известного, чем Патриарх Сергей, но весьма талантливого русского сотериолога священника М. Горского, который в статье «Правда и милость Божия» оспаривает «внешний» характер вечных воздаяний и возмездия, утверждая, что они являются естественным следствием внутреннего состояния переходящего в иной мир человека. Ссылаясь на Василия Великого и других святых отцов, он подчеркивает, что святоотеческая литература «ведает лишь одно истинное благо — добродетель, и одно подлинное зло — порок, даже взятый вне его печальных последствий. Истинный христианин должен поэтому желать себе этой награды — жизни добродетельной. И действительно, “любовью расположенные” к добродетели христиане “просят себе в награду жизни праведной” (Афанасий Александрийский, IV, 416) и одного страшатся зла — наказания “быть лишенным толика светлости” (Августин). Но — как добродетель и порок суть факты нравственной жизни человека, то, понятно, у святых отцов и речи быть не может о внешнем, оторванном от человеческой самодеятельности, воздаянии»<sup>87</sup>. Как видим, М. Горский мыслит в том же направлении, что и Патриарх Сергей, хотя и в несколько ином аспекте, свойственном теме его сотериологической статьи.

Здесь необходимо, однако, рассмотреть еще один вопрос, исключение которого из поля нашего зрения может сделать беспочвенными все приведенные здесь критические высказывания. Является ли себялюбие как таковое явлением отрицательным? Не врожденно ли оно человеку, как и всякому живому существу? И если так, если себялюбие естественно и закономерно, то можно ли порицать человека за то, что он стремится избежать вечного страдания и, наоборот, жаждет бла-

---

<sup>87</sup> Горский М., *свящ.* Правда и милость Божия // Вера и Церковь. Кн. III. 1905. С. 350.



женства? Ведь, в конце концов, такая тенденция представляет собой эсхатологическое преломление присущего каждому естественного негативного восприятия страдания и позитивного восприятия наслаждения.

Признание естественности заботы человека о самом себе мы находим и в Св. Писании. «Никто никогда не имел ненависти к своей плоти, но питает и греет ее» (Еф. 5, 29), — говорит апостол Павел. Указание Премудрого, что «праведный печется и о жизни скота своего» (Притч. 12, 10), может быть воспринято как косвенное указание на законность заботы и о самом себе, ибо благо человека предпочтительнее благополучия скота.

Что касается личного спасения, то примерами прямых призывов стремиться к нему могут служить слова того же апостола Павла: «Со страхом и трепетом совершайте свое спасение» (Флп. 2, 12) и «вникай в себя и в учение; занимайся сим постоянно: ибо, так поступая, и себя спасешь, и слушающих тебя» (1 Тим. 4, 16).

В конце концов, наиболее универсальным и значительным утверждением легитимности к самому себе является заповедь: «Возлюби ближнего своего как самого себя» (Лев. 19, 18; Мф. 22, 39)<sup>88</sup>.

Действительно, здесь и в других приведенных текстах Слово Божие признает любовь человека к самому себе как закономерный факт, с наличием которого необходимо считаться и игнорировать который означало бы впасть в беспочвенный, оторванный от действительности иллюзионизм. Можно даже сказать, что естественно присущее всякому живому существу самосохранение является даром Божиим, одной из закономерно-

---

<sup>88</sup> Блаж. Августин находит в этих словах даже прямую заповедь о любви к самому себе, с чем, однако, трудно согласиться. См. Творения. Киев, 1887. Ч. 6. С. 147. О граде Божиим, XIX, 14.

стей, необходимых для существования жизни на земле вообще и всякого индивида в частности.

Однако (как правильно отметил уже К. Барт<sup>89</sup>), себялюбие является фактом, но не должно быть целью. Само по себе оно не может расцениваться негативно, ибо, как всякая биологическая или физическая закономерность, не подлежит нравственной оценке. Его нельзя, однако, на этом основании возводить в добродетель. Наоборот, добродетель в большинстве случаев состоит как раз в преодолении этой закономерности во имя нравственных принципов, прежде всего во имя любви к тому, что не «я», т.е. к Богу и к окружающему миру как к творению Божию, в т.ч. прежде всего к окружающим людям.

Возможно, что любовь во всех ее разновидностях представляет собой нечто однородное. Именно это хотел выразить Фома Аквинский: «*Amor virtus unitive est. Unicuique autem ad se ipsum est unitas, quae est potior unione ad alium. Unde sicut unitas est principium unionis, ita amor quo quis diligit se ipsum, est forma et radix amicitiae*» [Любовь и добродетель однородны. Каждая же являет единство в самой себе, которое предпочтительнее единства одного с другим. Поэтому, подобно тому, как единство является источником брачного союза, так и та любовь, которая любит сама себя, служит обликом и источником влечения]<sup>90</sup>.

Однако одна разновидность любви — себялюбие, имеющая природную биологическую основу, приходит в столкновение с другой разновидностью — любовью к Богу и людям, имеющей основу Божественную, ибо Бог, по образу и подобию которого человек создан, есть любовь (1 Ин. 4, 16). Как образ Божий в человеке отличает его от животных, так, в частности, и

---

<sup>89</sup> Barth K. *Kirchliche Dogmatik*. Bd. I, teil 2. Zuerich, 1960. S. 426.

<sup>90</sup> *Thomas Aquinatus. Summa Theologiae*. T. II/2. q.n. 25, art. 4c.

любовь к Богу и людям возвышает его над другими земными творениями, достигая в нем силы, преодолевающей естественное себялюбие.

Именно в этой возвышающей его любви должен пребывать человек, желающий пребывать в Боге и жаждущий пребывания в нем Бога (1 Ин. 5, 1–3)<sup>91</sup>.

Исходя из изложенного, следует признать, что отцы Церкви и богословы, смотревшие на себялюбие как на низменное побуждение даже в том случае, когда оно заставляет человека стремиться к собственному вечному спасению, имели для этого определенные основания.

Существенным соображением, тоже имеющим нравственно-психологический характер, следует считать неизбежность возникновения переживаний самомнения и гордости при малейшем продвижении по лестнице духовного преуспевания, если оно совершается с оглядкой на угрозы наказания и с заглядыванием вперед на обещанную награду. В самом деле, психологически естественно человеку, совершая доброе дело в надежде на воздаяние, интересоваться количественной стороной своих успехов и подсчитывать их, предъявляя Богу как бы счет, по которому справедливый и правосудный Господь должен якобы воздать некие блага (в сей или будущей жизни, это в рассматриваемом аспекте не имеет существенного значения) или, по крайней мере, уменьшить или ослабить страдания, которым предстоит подвергнуться человеку за ранее совершенные грехи. В этом случае всякое доброделание или даже воздержание от греха сопровождается горделивым самопревозношением, которое, как согласно учили все великие

---

<sup>91</sup> О любви к Богу, ближним и самому себе. См. также статью автора: Любовь к Богу и ближнему в Ветхом и Новом Завете // ЖМП. 1964. №10. С. 68–73 (См.: Приложение).

подвижники, немедленно лишает поступок его нравственной ценности<sup>92</sup>.

Перейдем теперь к тем возражениям против личной заинтересованности как стимула добродетельной жизни, которые можно привести с историко-апологетических позиций.

Как известно, существенным психологическим элементом примитивных религий (фетишизма, зоолатрии, анимизма и др.) является страх перед природой, особенно перед теми ее явлениями, которые в той или иной степени угрожают человеческому благополучию, как то: засуха, наводнение, ураган, вулканическая деятельность и др. Даже на более высоких ступенях языческого религиозного мышления умилоствление богов занимало одно из центральных мест в психологии язычника — египтянина, ассирийца, финикийца, грека, римлянина или германца. Взаимоотношения между божеством и человеком укладывались в общих чертах в следующую несложную схему: божество требует почитания в виде жертвоприношений<sup>93</sup>, воскурений, молитвословий; божество могущественно и может причинить вред человеку, действуя по произволу; отказ или небрежность в жертвоприношениях (или другие, иногда случайные факторы, например — неповиновение жрецам) вызывают гнев и мщение божества; разгневанное божество может быть умилоствлено обильными и регулярными жертвоприношениями, исполнением воли божества (разумеется, в жреческой интерпретации), обетами безусловного послушания в

---

<sup>92</sup> См.: *Иоанн Кассиан, прп.* Добротолюбие. Т. II. М., 1884. С. 87, 89, 92, «Обозрение духовной брани» V, «з», 134, 137, 141, а также: *Иоанн Златоуст, св.* Творения. Т. I. Ч. 1. С. 161–162, Слово II к Стелехию «о сокрушении», 6.

<sup>93</sup> Во многих культах жертвоприношения понимались как питание божества, например, в культе Молоха (Карфаген), Ваала (Финикия), Вила (Персия); см.: Дан. 14.

дальнейшем, изъявлением знаков покорности и благоговения и т.п.

В душе человека здесь основное место занимает переживание страха перед проявлениями божественного гнева, т.е. страха возможных несчастий и горестей, которые разгневанное божество может причинить провинившемуся. Этот страх доходил до ужаса в результате полной незащитности невежественного человека перед природой и ее явлениями, фетишизируемыми, персонифицируемыми и обожествляемыми язычником.

Само осознание реальности высших существ («пустостороннего мира»), убеждение в существовании каких-то разумных сил, проникающих в материальный мир и его явления (а на высших ступенях язычества — стоящих за этими явлениями и использующих их в своих целях), являлось у язычников проявлением присущей человеку религиозной одаренности, признаком неотъемлемости образа Божия, по которому он сотворен (Быт. I, 27). Утратив в результате первого грехопадения и длительного процесса греховного отчуждения непосредственное богообщение, человек впал в состояние духовного помрачения, результатом которого явилось извращение религиозного сознания. Отсутствие навыка реального богообщения привело к атрофии способности обращаться к Истинному Богу, но потребность в религиозном общении осталась и находила себе суррогативное удовлетворение, направляясь на непосредственно окружающие материальные объекты, которым приписывались свойства разумности и могущества, в действительности присущие только Всемогущему Создателю.

Отношение к Богу первых людей до их грехопадения имело характер непосредственной близости, проникнутой любовью и свободой от страха, за исключением, может быть, опасения (вероятно, инстинктивного и неосознанного, ибо не основанного на опыте)

утратить эту близость (Быт. 3, 3). Чувство страха (так же как и стыда) появляется лишь в результате греха (Быт. 3, 10) и прогрессирует вместе с развитием греховных навыков (Быт. 4, 14).

Сначала это чувство направлено к Богу, но стыд заставляет уклоняться от любых отношений с Богом, и потому все внимание человека, а следовательно и страх, обращается на окружающий материальный мир, которым человек как бы отгораживается от Бога. Раньше этот мир был средством познания Бога и общения с Ним; теперь он становится преградой, заслоняющей Бога от человека (Рим. 1, 19–32). Но этот мир, в котором человек уже не видит проявления Божественной Воли и Промысла, оказывается угрожающим и страшным, и человек, утративший опору, которую он имел в богообщении, и сопряженное с богообщением ощущение безопасности, боится окружающего мира. Этот страх только усиливается от того, что, как мы видели, человек воспринимает каждое явление и каждый процесс не как стихию, а как проявление воли сознательных и разумных существ, идентичных с миром или феноменологически управляющих им.

Итак, страх стал основным психологическим элементом религии, деградировавшей до примитива, и продолжал занимать превалирующее положение в религиозной психологии и на более высоких ступенях языческого религиозного сознания.

Психология ветхозаветного иудаизма также включает страх, но этот страх существенно отличен от языческого, во-первых, по своей направленности, во-вторых, по интенсивности. Этот страх — не перед силами природы и не перед фантастическими, стоящими за этими силами, божествами, а перед Единым Истинным Богом. В этом его основное качественное отличие. Количественным же отличием является меньшая по сравнению с языческим интенсивность, ибо страх

Божий в значительной степени смягчается здесь любовью, т.е. возрождением психологической основы первобытного богообщения.

В самом деле, и до синайского закона были, как мы знаем, отдельные личности, сохранившие (так же, как и их ближайшее окружение) знание Истинного Бога и общение с Ним. Такими были, например, Енох, Ной, Авраам и его потомство. Достаточно взглянуть на страницы книги Бытия, чтобы убедиться, что их богообщение во много большей степени определялось любовью к Богу, радостью сознания Его близости, чем страхом. Особенно это можно сказать относительно Авраама, слышавшего от Бога многократные обетования, но никогда не слышавшего угроз. Его великое самоотвержение, выразившееся в переселении в чужую страну (Быт. 12, 1–4), в постоянной, совершенно необычной для того времени миротворческой деятельности (Быт. 13, 7–11), и особенно в акте жертвоприношения (Быт. 22, 1–18), никак не может быть объяснено страхом; все эти акты были проявлением глубочайшей веры (Евр. 11, 8, 17–19), несомненно, содействуемой любовью (Гал. 5, 6), ибо без любви вера мертва (Иак. II, 17) и, следовательно, бессильна подвигнуть человека на самопожертвование, на подвиг.

Блж. Августин в своем капитальном труде «О граде Божием», утверждая незыблемость и непрерывность этого града (Царства Божия — *civitas Dei*) в борьбе против града земного (*civitas terrestris*), прямо указывает на Авеля, Еноха, Ноя, Авраама, Исаака, Иакова, Иосифа и др. как на граждан града Божия, которые, начиная со времен, описанных в Быт. 6, жили среди большинства, представлявшего град земной, но соблюдали свою духовную исключительность и Богопринадлежность<sup>94</sup>.

---

<sup>94</sup> Августин, блж. Там же. Ч. 5. Киев, 1882. Ч. 6. Киев, 1887. О граде Божием, XV, XVIII.

Эта любовь, проявлявшаяся у этих святых людей спонтанно, была возведена в принцип в законе Моисеевом, включившем в себя две высочайшие заповеди о любви к Богу и к людям (Втор. 6, 5; Лев. 19, 18). То, что было до закона уделом лишь отдельных избранных, стало нормой для всего избранного народа. Однако особые условия существования этого народа, представлявшего собой островок среди языческого моря политеизма, требовали четкого законодательства — как и всякое законодательство, подкрепленное соответствующими санкциями. Только суровая регламентация каждого шага израильянина могла обеспечить сохранение в народе жестоковыйном, грешном, обремененном беззакониями (Втор. 9, 13; Ис. 1, 4), преданности и верности Богу, Которому тем труднее служить, что Он невидим, в то время как кругом было множество чувственных объектов, на которые можно было излить свое религиозное чувство, не связывая себя никакими заповедями, не ограничивая своих, сложившихся веками и воспринятых по наследству похотей, сластолюбия и эгоизма. Поэтому, наряду с высочайшей, доступной восприятию лишь немногих максимумом любви, как основы и движущей силы человеческой жизни, закон Моисеев использует уже привычное и доступное каждому чувство страха — как основу для поведения, пусть вынужденного, но спасительного для народа в целом и для каждого члена этого народа в частности. Закон, с его мелочной строгостью, был необходим израильянину как воспитательное средство в той же степени, в какой необходимо слово «нельзя» ребенку, ограниченность развития которого не позволяет ожидать от него сознательного поведения, основанного на любви к окружающим.

Очень часто современный читатель Библии останавливается в смущении перед бесчисленными предписаниями Моисеева закона, охватывающими действительно всю жизнь израильянина, и ставит ряд не-



доуменных вопросов: какое нравственное значение имеют до деталей разработанные предписания о жертвах и всеожжениях? Почему обрядовые нарушения, отступления от предписаний санитарно-гигиенического характера нередко карались столь же сурово, как преступления против нравственности (воровство, прелюбодеяние и др.)? Сохраняет ли закон Моисеев для христианина, в частности, нашего современника, значение богодухновенного Писания или же богодухновенным следует считать только некоторые его элементы, и какие именно?

Исчерпывающий ответ на эти вопросы вывел бы нас далеко за пределы нашей темы. Мы ограничимся поэтому лишь выражением уверенности, что решение проблем ветхозаветной апологетики следует строить с учетом, с одной стороны, христологической устремленности Ветхого Завета в целом и закона Моисеева в частности, а с другой стороны, условий места и времени жизни израильского народа.

*Конец закона — Христос* (Рим. 10, 4), и сам закон — детоводитель ко Христу (Гал. 3, 24), поэтому понять его внутренний смысл, промыслительность и целесообразность можно, лишь рассматривая его как промежуточную стадию между ночью язычества и днем христианства (Рим. 13, 12).

Что же касается условий, в которых протекала дохристианская жизнь избранного народа, то нельзя не отметить, что они были исключительно неблагоприятны для его нравственно-религиозного состояния. С самого завоевания обетованной земли и вплоть до пришествия Спасителя евреи были окружены многочисленными соседними народностями и государствами и находились в постоянном контакте с людьми, погрязавшими во тьме язычества и связанных с ним распутства и жестокости. Отсюда постоянная опасность развращения добрых нравов под влиянием дурного общества (1 Кор. 15, 33). Изнурительные войны с фи-

лиstimлянами, аммонитянами, ассирийцами, египтянами и другими могущественными соседями не так были опасны для духовной, национальной и государственной самобытности и целостности народа, как проникновение в его среду стиля «легкой жизни», не отягощенной какими-либо нравственными нормами, жизни по похотям, страстям мира сего. Отсюда скрупулезность и многосторонность предписаний закона, отсюда и суровость гарантирующих его санкций. А раз есть угрожающие санкции, значит, предполагается и страх перед ними — как психологическая основа всякого законодательства (см. II, 2, §2). Резюмируя все изложенное в этом разделе, можно сказать, что устрашение являлось неотъемлемым элементом религиозно-нравственного воздействия, в языческих религиях в большей, в иудаизме во много меньшей степени. В последнем устрашение имело место наряду с призывом к любви, как психологической основе поведения человека, и относилось только к тем, кто по степени своего духовного развития еще не был в состоянии следовать этому призыву.

Только в христианстве заповедь любви провозглашается первой и наивысшей из всех остальных заповедей, заключающей в себе весь смысл и всю сущность закона и пророчеств (Мф. 22, 37–40). Одним из наиболее значительных и существенных аспектов новой жизни, дарованной Богом через Христа, является освобождение людей от гнетущего страха, чувства, мучительность и патологичность которого мы старались показать в гл. II, 2, и замена его свободной, сыновне-любящей отдачей себя Богу, в любви Которого христианин может быть уверен (1 Ин. 4, 19), ибо она проявилась в несказанно великой акции — отдаче Сына Божия (Ин. 3, 16) на служение человеческому спасению (Мф. 19, 28; 1 Ин. 4, 9–10).

*Христос искупил нас от клятвы закона* (Гал. 3, 13), а основным проклятием (клятвой) закона был страх

перед карой за малейшее нарушение его многообразных предписаний. Чисто онтологически: страх не может быть истинным путем к Богу, ибо Бог открывается нам как бесконечное совершенство и полнота любви (1 Ин. 4, 7–8, 16), а *боящийся не совершен в любви; в любви же нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх* (1 Ин. 4, 18).

Это великое, поистине Божественное, и потому не поддающееся какому-либо измерению или даже достаточно яркому словесному выражению преимущество христианства имеет столь большое апологетическое значение, что его недостаточно яркое восприятие или, еще хуже, оставление его в тени дает отрицательной критике удобный повод для указания на страх, как якобы на психологическую основу и отправную точку развития христианства, которое ставится здесь на один уровень с другими религиями. В приложении к нехристианским религиям, в частности, к рассмотренным нами язычеству и иудаизму, это положение верно лишь частично, ибо, указывая (по отношению к иудаизму односторонне, оставляя в стороне более возвышенные элементы Моисеева закона) на форму религиозных переживаний, на чувство страха перед божеством, игнорирует их сущность, врожденное убеждение в существовании сознательно-религиозного и могущественного Начала, находящегося вне пределов чувственного опыта, т.е. в существовании Божества или божеств. В приложении же к христианству это положение совсем неверно и представляет собой обычно результат незнания или непонимания христианства, единственной религии, являющейся по своему существу преодолением страха на основе несовместимой со страхом любви. Интересно отметить, что это хорошо понимал такой, казалось бы, далекий от богословия писатель, как Максим Горький. В драме «Зыковы» одно из действующих лиц — Павла, рассказывая о своей жизни в монастыре, гово-

рит с возмущением и ужасом: «Все боялись друг друга; и Бога тоже боялись; не любили, а боялись»<sup>95</sup>.

Отсюда легко усмотреть, что утверждение страха перед вечными мучениями как негативного стимула христианской жизни прагматически несостоятельно, ибо открывает путь для приписывания христианству онтологически чуждой ему и даже по существу несоместимой с ним психологии.

В меньшей степени уязвимым оказывается позитивный стимул стремления к вечному блаженству как к награде за подвиги добродетели. Это вполне увязывается с более высокой, по сравнению со страхом наказания, оценкой, которую давали этому стимулу отцы Церкви, подвергавшие критике и тот и другой: как мы видели выше, св. Григорий Богослов, Авва Дорофей и другие считают оба стимула коррелятивными наемному и рабскому состоянию, что в современном состоянии адекватно признанию преимуществ капиталистического строя перед рабовладельческим. Однако эгоистическая тенденция, лежащая в основе стремления к спасению, понимаемому как личное наслаждение, тоже оставляет, как мы видели, широкое поле для хотя и тенденциозных, но иногда более или менее обоснованных нравственных порицаний, и потому апологетически не состоятельна.

В ходе изложения мы подошли вплотную к третьему типу возражений против эгоистических побуждений к добродетельной жизни и частично эти возражения затронули. Выше мы назвали их объективно-сотериологическими.

Как известно, Господь наш Иисус Христос, пришедшее на землю Слово (Ин. 1, 14), самым актом вочеловечения, всем Своим жизненным подвигом, смертью, воскресением, взял на Себя грехи мира (Ин. 1, 29), искупил человечество (1 Тим. 2, 6), соединил его с

---

<sup>95</sup> Горький М. Собрание сочинений. Т. XII. М., 1951. С. 307. «Зыковы», действие II.

Богом (Еф. 2, 5–6, 17–19) и, совершив великое дело примирения (Еф. II, 16), открыл для людей возможность вечной жизни с Богом и в Боге (Рим. 6, 6, 14; Еф. 2, 10). В вознесении и пребывании *одесную Бога* (Мк. 16, 19; Евр. 1, 3; 12, 2) Он обожил человеческую природу (Евр. 7, 25–27), приобщив ее Божественной Сущности (Евр. 8, 1–2), а ниспосланием Духа Святого дал людям реальную возможность субъективно усваивать себе плоды объективно совершенного Им дела спасения и пользоваться ими (Деян. 2, 1–21).

Вполне естественно, что такое событие, по величию и значению совершенно уникальное и неповторимое, не могло не вызвать кардинального изменения в самом характере отношения человека к Богу, в его менталитете, в окраске его религиозных переживаний. Именно теперь пришествие Мессии давало основание ожидать осуществления пророчества: *вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его, и буду им Богом, а они будут Моим народом. И уже не будут угить друг друга, брат брата, и говорить: «познайте Господа», ибо все сами будут знать Меня* (Иер. 31, 33–34). Это значит, что закон, который до того был по отношению к человеку внешним фактором, становится теперь ему имманентным, написанным в сердце, и, следовательно, благочестие и добродетель, которые совершались прежде по принуждению извне, осуществляются теперь по внутреннему побуждению, по естественному влечению и являются как бы удовлетворением потребности человека, свободно заключающего с Богом новый завет. Об этом завете Господь устами того же пророка сказал, что это *не такой завет, какой Я заключил с отцами их в тот день, когда взял их за руку, чтобы вывести их из земли Египетской; тот завет Мой они нарушили, хотя Я оставался в союзе с ними* (ст. 32). Этими словами еще раз подчеркивается резкое качественное отличие нового небывалого состояния людей, участников этого нового завета, от «отцов», которые были участниками старого

завета, но вероломно и неоднократно его нарушали. Это нарушение заслуживает не новой инициативы Господа к спасению нарушителей, а их тяжкого наказания и гибели, но, проявляющий Свою безмерную любовь, Господь говорит, что Он простит беззакония их и грехов их не вспомянет более (ст. 34).

Из новозаветных писателей наиболее яркими провозвестниками этого нового, спасительного состояния возрожденного человека (Ин. 3, 3, 5) явились апостолы Павел и Иоанн. Возрожденный человек — новое творение (Гал. 6, 15), созданное во Иисусе Христе на добрые дела (Еф. 2, 10); он уже воскрешен с Христом и посажен на небесах во Христе Иисусе (Еф. 2, 6); взирая на славу Господню открытым лицом, он дышит духом свободы Духа Господня и преображается в образ Божий от славы в славу (2 Кор. 3, 17–18); через любовь он делается причастником Божественной Сущности, т.е. *преживает в Боге, и Бог в нем* (1 Ин. 4, 16), а любовь до того совершенства достигает в нем, что он и на грядущем суде будет иметь дерзновение (1 Ин. 4, 17), т.е. может ожидать его не со страхом, а с надеждой и упованием.

Не является ли разительным противоречием такому духовному состоянию воздержание от злых и совершение добрых поступков из страха наказания или устремления к получению награды, в данном случае безразлично, в сем веке или в будущем? Ведь освобождение человека от страха и связанного с ним страдания являлось немаловажным аспектом воздействия Спасителя на соприкасавшихся с Ним людей, а, следовательно, и на всех, кто и поныне вступает о Ним в духовный контакт, приходит к Нему и живет Им. Об этом говорит так часто звучащий из Его уст призыв: *Не бойтесь* (Мф. 10, 26, 28, 31; 14, 27; 17, 7; Лк. 12, 32; Мк. 5, 36). Торжественная ангельская весть о рождении Спасителя мира тоже сопровождалась этими словами, обращенными в одном случае к Пречистой Деве Марии (Лк. 1, 30), а в другом — к пастухам (Лк. 2, 10). А

пророк, провидя духовным взором пришествие Мессии, тоже хотел заранее освободить свой народ от страха и восклицал: *не бойся, дочь Сионова* (Зах. 9, 9). Ведь доминирующим чувством, которое пронизывает всю духовную деятельность и оказывает решающее влияние на волю и, следовательно, и на внешнюю деятельность новозаветного человека, является любовь, а как мы видели из недвусмысленных категорических высказываний ап. Иоанна (1 Ин. 4), она несовместима со страхом, а согласно словам Спасителя о самопожертвовании (Ин. 15, 13; ср. также 1 Ин. 3, 16), исключает также и расчеты на личное благополучие.

Касательно этого расчета, представляющегося многим чем-то возвышенным, приведем высказывание того же Патриарха Сергия. Возражая Стефану Яворскому, пытавшемуся в своем труде «Камень веры»<sup>96</sup> «оправдать доброделание из-за награды тем соображением, что оно, хотя может быть и не совсем нравственно, но полезно... христиане имеют в виду мзду, превосходящую все; притом, ожидание этой мзды заставляет христиан прилепиться к Богу, быть нравственными и пр.», Патриарх (тогда архимандрит) писал: «Этим соображением можно доказать разве разумность, расчетливость такого доброделания; его глубина и прочность весьма сомнительны»<sup>97</sup>. Да и не нужны своекорыстные расчеты душе, живущей в Боге и ощущающей свою принадлежность к Его Царству уже в этом мире (Лк. 17, 21)<sup>98</sup>. Веяние Духа Святого в ней настолько сильно, что, как прекрасно выразился

---

<sup>96</sup> Стефан (Яворский), митр. Камень веры. М., 1713. С. 937 и сл.

<sup>97</sup> Сергий (Страгородский), архиеп. Православное учение о спасении. С. 81.

<sup>98</sup> Из методических соображений мы сознательно оставляем здесь пока в стороне одну из наиболее сложных проблем, вызывавшую всегда много споров, а именно о характере взаимодействия благодати и личных усилий человека в процессе достижения описываемого, поистине благодатного, состояния христианина.

блж. Августин, в ней возникает «*delectatio dilectioque summi illius atque incommutabilis boni, quod Deus est* [наслаждение и любовь — высшие и неизменные блага, соответствующие Богу]<sup>99</sup>; *adjuvat Spiritus inspirans pro-concupiscentia mala concupiscentiam bonam, hoc est caritatem diffundens in cordibus nostris*» [вдохновляющий Дух возвышает злые вожделения к благим желаниям, это — благодать, разливающаяся в наших сердцах]<sup>100</sup>.

В частном случае доброделания по отношению к ближнему, там где есть милость, иначе говоря, сердечное расположение и желание добра ближнему, превышающие и заслоняющие природное себялюбие, там даже жертва оказывается излишней и ненужной, ибо Господь хочет именно милости, а не жертвы (Ос. 6, 6; Мф. 9, 13). Между тем, доброделание из эсхатологического расчета не является даже жертвой, ибо если руководствующийся им человек и жертвует своими временными удовольствиями и интересами, то только из уверенности в получении много больших удовольствий, радостей и благ в будущем.

Если же допустить, что стремление к спасению, базирующееся на страхе и надежде, связанных с заботой о личном благополучии в вечности, является наиболее предпочтительным стимулом доброделания, тогда останется без ответа основной вопрос объективной сотериологии: *cur Deus homo?* Зачем Бог вочеловечился, «на земли явися и с человеки поживе»?

Достаточно прочесть Нагорную Проповедь, чтобы убедиться, что к христианину предъявляются много бóльшие требования, чем к ветхозаветным иудеям. Раньше осуждалось убийство, Христос осуждает бранное слово и производящий его напрасный гнев (Мф. 5, 21–22). Раньше осуждалось прелюбодеяние, теперь осуждается вожделение (27–28). Раньше осуждалось

---

<sup>99</sup> *Augustin. De Spiritu et littera. 3, 5.*

<sup>100</sup> *Ibidem. 4, 6.*



нарушение клятвы, теперь — сама клятва (33–37). Раньше осуждалась чрезмерная месть, теперь надо подставлять щеку (38–39). Раньше любить нужно было только друга, теперь и врага (43–44)<sup>101</sup>. Если спасение достигается в результате учета добрых и злых деяний, то поистине *кто же может спастись?* (Мф. 19, 25). Ведь *Если Ты Господи, — говорится в псалме, — будешь заметить беззакония, Господи! Кто устоит?* (Пс. 129, 3). Между тем, иго Свое Христос называет благим и бремя — легким (Мф. 11, 30). Очевидно, это бремя не может быть легким, если нести его подневольно, как раб несет груз, подгоняемый страхом бича, или как наемник работает на предприятии хозяина, рассчитывая на оплату своего труда<sup>102</sup>.

Встав на позиции правовых (пользуемся удачной терминологией Патр. Сергия) взаимоотношений с Богом (рабских или наемнических), мы должны прийти к заключению, что Христос пришел на землю с целью усугубить требования закона, возложить на людей новые бремена неудобноносимые. Но закон сам по себе не животворит, не дает сил и возможностей его выполнять и быть праведным (Гал. 3, 21). Какая же тогда может быть речь о духовной свободе (Ин. 8, 32, 36; 2 Кор. 3, 17), о жизни не по букве, а по духу (2 Кор. 3, 6)?

На это можно ответить только словами того же великого апостола: *Если законом оправдание, то Христос напрасно умер* (Гал. 2, 21). Его мышлению ясно представлялась опасность такого законнического отношения к провозвещаемой им истине, ибо он предостере-

---

<sup>101</sup> Понятие «ближний» в Новом Завете по сравнению с Ветхим очень расширилось, ибо в Моисеевом законе чужеземец не считался ближним; см. притчу «О милосердном самарянине» (Лк. 10, 29–37).

<sup>102</sup> Ср. у св. Иоанна Златоуста беседа «На слова Апостола “Имуще же той же дух веры”». Творения. Т. III. Ч. 1. 1897. С. 292; и у св. Марка Подвижника: «Наставления о духовной жизни», 73; см.: Добротолюбие, М., 1905. Т. I. С. 517.

гает: *Вы не приняли духа рабства, [чтобы] опять [жить] в страхе, но приняли Духа усыновления, Которым взываем: «Авва, Отче!» Сей самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы — дети Божию* (Рим. 8, 15–16), дети, а не рабы или наемники.

Только для любящего Сына исполнение указаний (заповедей) Отца может быть нетяжким, ибо является проявлением свободной любви (1 Ин. 5, 3), а, следовательно, оказывается легким и благим (Мф. 11, 30). На исполнение законов как на плод любви указывалось уже до Христа: *Любовь же — хранение законов ее* (Премудрости), *а наблюдение законов — залог бессмертия, а бессмертие приближает к Богу* (Прем. 6, 18–19).

Наконец, ключ к ответу на вопрос о сравнительных преимуществах рабского, наемнического или сыновнего отношения к Богу<sup>103</sup> мы усматриваем в заключительном стихе той же главы Евангелия от Матфея, где помещены приведенные выше высокие требования к последователям Христа: *Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный* (Мф. 5, 4–8). Эта заповедь осуществима (конечно, в смысле устремления к Божественному совершенству, как к пределу в бесконечности), разумеется, только путем богоуподобления души, чтобы в ней были *те же гувствования, какие во Христе Иисусе* (Флп. 2, 5), а Христу, как известно, были чужды как страх перед вечным наказанием, так и мысль о награде, ибо Он *во образе Божий сый, хищением нелицева быти равен Богу* (Флп. 2, 6), ибо Он имел у Отца славу *прежде бытия мира* (Ин. 17, 5). Значит, и желающему исполнять заповеди Христовы следует, подобно ап. Павлу, подражать Христу (1 Кор. 4, 16) и иметь Его в себе «живуща и пребывающа со Отцем и Святым Духом»<sup>104</sup>, так же, как имел Его в себе ап. Павел (Гал. 2, 20).

<sup>103</sup> См. приведенные выше ссылки на соответствующие высказывания Аввы Дорофея, Василия Великого и Григория Богослова.

<sup>104</sup> Молитва 1-я Василия Великого перед Святым Причащением.

### III. СПАСЕНИЕ КАК СОСТОЯНИЕ

#### *Глава 1.*

#### **Понятие о святости, достигаемой в пределах земной жизни**

До сих пор мы рассматривали спасение как эсхатологическую цель, к достижению которой устремлена жизнь христианина. Мы пытались при этом показать наличие в Св. Писании и Предании определенных оснований, позволяющих желающему спастись христианину не только заботиться о своем личном спасении и ставить его себе целью жизни, но и видеть в нем, с одной стороны, избавление от вечных страданий (II, 1), а с другой, получение вечных благ, обещанных Богом за соблюдение Его заповедей (II, 3). В дальнейшем (II, 4) были приведены свидетельства Св. Писания и Предания, дающие основание считать такое отношение к делу спасения если не противопоказанным или запрещенным, то, во всяком случае, не оптимальным; как мы видели, и древнее и новейшее православное богословие резко критикует стремление к спасению, вытекающее из соображений эсхатологической заинтересованности, видя в нем проявление человеческого себялюбия, т.е. как раз того, что ме-

шает спасению, ибо отделяет человека от Бога, Который есть Любовь (1 Ин. 4, 16).

Прежде чем перейти к попытке показать возможность разрешения этой антиномии, необходимо уделить достаточное внимание позитивному рассмотрению состояния спасения, которое в нравственном богословии называется святостью<sup>1</sup>, подлежащей достижению и многими достигаемой в доступной для человека степени<sup>2</sup>.

Как известно, существует внешний критерий спасения — соблюдение заповедей Божиих (Мф. 19, 17; Ин. 14, 15, 21), но нас, как и в предыдущем изложении, интересует, в первую очередь, не внешняя деятельность, а внутреннее состояние, для которого внешняя деятельность является функцией. Для нас важен сейчас не столько сам факт совершения добра (или воздержания от зла), и даже не столько желание действовать нравственно положительно, но прежде всего мотивы, по которым человек так или иначе действует или стремится действовать. Ведь внешнее действие зависит от многих факторов, а не только от воли деятеля, и при самой доброй воле может остаться без осуществления по не зависящим от деятеля причинам; добрая же воля, хотя всегда, по-видимому, имеет определенную нравственную ценность, однако, как мы уже имели случай

---

<sup>1</sup> Здесь не подвергается рассмотрению общее понятие о святости, ее происхождение и сущность. Святость человека понимается здесь в практически-употребительном смысле слова, т.е. как характеризующее теми или иными свойствами состояние, к достижению которого и к пребыванию в котором человек призывается Богом. Такое состояние приписывается Св. Церковью в частности чтимым ею прославленным святым, причем имеется в виду конечно необязательно вся жизнь святого, а преимущественно его духовное состояние к концу жизненного пути.

<sup>2</sup> Связь святости со спасением нашла себе яркое филологическое выражение в немецком языке, где слова *Heil* (спасение как состояние) и *heilig* (святой) имеют один и тот же корень.

неоднократно говорить, не одинаковую, а зависящую от душевного расположения, обуславливающего волевою деятельность. Эти мотивы бывают чрезвычайно разнообразны: добро совершается иногда из практически корыстных побуждений, иногда по необходимости и принуждению, иногда из приличия (т.е. из страха перед судом общественного мнения), иногда из боязни наказания (например, уголовного) или других нежелательных для деятеля последствий, иногда по привычке, подчас даже неосознанной (например, проявления вежливости). Очевидно, нравственная ценность этих побуждений (мотивов) невелика, хотя вызванные ими поступки могут быть сами по себе весьма ценны и благотворны. Также несомненно, что перечисленные побуждения, не имея в себе чего-либо религиозного, тем паче специфически христианского, являются общечеловеческими. Мотивизация добра стремлением избежать вечного мучения или улучшить вечное блаженство имеет религиозный характер.

Наряду с этими мотивами эсхатологического характера имеют место (и даже наиболее часто) однородные с ними по существу мотивы страха перед временными наказаниями и надежды на награду еще в земной жизни. Эти побуждения особенно распространены, ибо благодаря своей конкретности доступны даже самому примитивному религиозному сознанию, и именно внушением их сопровождается чаще всего религиозное воспитание с самого раннего возраста («Боженька тебя накажет», «Боженька поможет, если будешь хорошим»). Выше было сказано, что эсхатологическая личная заинтересованность носит, по существу, эгоистический характер, и нравственная ценность его относительна. То же, но, пожалуй, в еще большей степени, можно сказать и о религиозной заинтересованности в реакции Божества на человеческие действия, не выходящей за пределы посюсторонности, на которых мы в

предшествующем изложении почти не задерживались, поскольку они к проблеме спасения имеют лишь косвенное отношение.

Нетрудно убедиться, что эти эгоистически окрашенные побуждения (как эсхатологические, так и ограниченные рамками земной жизни) не имеют в себе ничего специфически христианского. В самом деле, убеждение в том, что Бог (боги) воздаст каждому по заслугам, иначе говоря, что всякое зло наказывается, а добро вознаграждается, в частности, и особенно, после смерти, не является особенностью христианской религии, но составляет неотъемлемый элемент большинства религий, в частности, иудаизма (ср., например, притчу о богаче и Лазаре, Лк. 16, 19–31), ислама, а также многих языческих верований.

Наряду с этим, как мы видели и как мы можем к счастью наблюдать и переживать в процессе жизненного опыта, существуют и побуждения к добру, не имеющие эгоистической окраски. Это случаи, когда воля обуславливается внутренним состоянием человека, его отвращением от зла и расположением к добру, в основе которых лежит любовь к Богу и к людям. Такая мотивация имеет уже специфически христианский характер, ибо ни в одной религии любовь не занимает такого центрально-доминирующего места, как в христианстве<sup>3</sup>, хотя отнюдь не чужда и другим религиям. Более того, мотивированная любовью деятельность свойственна всем людям, и даже, в том числе, вообще не исповедующим какую-либо религию (Рим. 2, 10–16; Деян. 10, 35); она общечеловечна, и это не могло бы быть иначе, ибо общечеловеческая универсальность

---

<sup>3</sup> Обоснование этого положения можно найти в любом курсе Основного богословия. См., в частности: *Рождественский Н.П.* Курс основного богословия. СПб., 1893; *Лютард Х.* Апология христианства. СПб., 1892; *Сборовский К.А.* Курс основного богословия. Л., 1961. Машинопись.

любви является следствием факта, что человек создан по образу и подобию Бога, Который есть Любовь (1 Ин. 4, 16). Однако, во-первых, в христианстве любовь является не только общечеловеческой онтологической основой духовной жизни, но и осознанным и провозвещенным принципом жизни и деятельности, а во вторых (и это самое важное), христианство, как единственная истинная религия, или, точнее, Сам Христос — Путь, Истина и Жизнь (Ин. 14, 6), действием Духа Святого дает человеку реальную возможность приближения к Богу как к любящему Отцу, жизни с Богом и в Боге в этом мире и в вечности, опять-таки как любящего сына с любящим Отцом.

Здесь полезно отметить факт, являющийся выводом из предыдущего, что хотя в Св. Писании и в высказываниях отцов Церкви имеются, как мы видели, данные, указывающие на легитимность общерелигиозного стремления к негативному<sup>4</sup> и позитивному благополучию в будущем мире, однако нигде мы не найдем утверждения, что такой путь ко спасению является оптимальным. Наоборот, как мы убедились, имеются многочисленные указания на состояние сыновней любви к Богу, бескорыстной преданности Ему, как на путь, по выражению ап. Павла, *превосходнейший* (1 Кор. 12, 31), и думается, здесь можно усмотреть связь со специфичностью этого пути и состояния для христианина как такового.

Об этом возвышенном состоянии можно сказать, прежде всего, что оно является, выражаясь церковным языком, предвкушением вечного блаженства в степени, доступной для облеченного плотью человека. Сопоставление здесь возможно, конечно, только качественное, ибо интенсивность райского блаженства безмерно

---

<sup>4</sup> Имеется в виду страх как негативное переживание. — *Прим. сост.*

превышает возможности нашего представления, по слову пророка: *Не видел того глаз, не слышало ухо и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его* (Ис. 64, 4). Однако, между состоянием святости на земле и состоянием святости и блаженства на небесах существует некоторый качественный континуум, и в этом именно смысле святость на земле является преддверием, предварением и предвкушением святости небесной. Ведь ветхозаветная заповедь: *Будьте святы, как Я свят есмь* (Лев. 19, 2) несомненно принадлежит к числу максим, корреспондирующих с Евангельским: *Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш небесный* (Мф. 5, 48), и именно поэтому она нашла себе подтверждение и воспроизведение на страницах Нового Завета (1 Пет. 1, 16). Так как мы рассматриваем сейчас состояние наибольшего достижимого в этом мире совершенства, то нам следует допустить, что в таком состоянии эти заповеди-максимы достигли наибольшей доступной человеку степени реализации, и святой человек сияет отблеском святости и совершенства Божия, в безмерной степени изливаемого на души спасенных в горнем мире, и являющегося источником всякой святости и всякого добра и в этом мире. Именно осознание такой органической родственности между небесной и земной святостью можно усмотреть в известной характеристике подвижников, широко применявшейся в разговорном языке старой Руси: «земнии Ангели, небеснии же человецы» (иногда это выражение без достаточного основания применялось и ко всем монашествующим).

Святость Божия является основой и утверждением Его Царства, понимаемого как совокупность всего чистого, доброго, светлого, святого, Божественного в мире видимом и невидимом, т.е. в ангелах, в душах спасенных людей в горнем мире (прежде всего прославленных святых) и в душах людей, совершающих еще земное странствование. В негативном плане можно ска-



зять, что Царство Божие включает в себя все, кроме зла, т.е. кроме дьявольских сил и зла в человеческих душах, как находящихся на земле, так и ушедших в другой мир в состоянии греховной удаленности от Бога.

Доказательством такого понимания Царства Божия является свидетельство Самого Христа — *Царство Божие внутри вас есть* (Лк. 17, 21). Когда мы, по велению Спасителя, молимся: «Да придет Царствие Твое», мы имеем ввиду не только окончательное наступление и торжество Царства Божия в эсхатологическом плане, когда *будет Бог все во всем* (2 Кор. 15, 28.), но и пришествие этого Царства в наши сердца, т.е. его реализацию в нашей духовной жизнедеятельности. Таким образом, Царство Божие, являясь по преимуществу небесным, ибо Бог — Отец Небесный (Мф. 5, 16), распространяется также и на земное, включая его в себя. Носителем, провозвестником и представителем этого Царства является земная Церковь, точнее — ее Божественная основа, таинственное Тело Христово, пронизывающая ее учительную, сакраментальную и иерархическую деятельность. Единство земной и небесной Церкви, являющейся функцией единства Царствия Божия, является в то же время одним из аспектов того континуума между святостью небесной и земной, на котором мы выше остановились. Здесь уместно опять обратиться к блж. Августину и вспомнить о его «Граде Божиим», который он идентифицирует с Церковью, видя в ней земную часть «града»: Церковь является основой и утверждением этого града и к ней принадлежат «omnes... fideles non solum qui modo sunt, sed et qui ante nos fuerant et jam dormierunt et qui post nos future sunt» [всякие... верные, не только те, которые существуют сейчас, но и те, кто существовал прежде нас и еще спят, и те, которые будут после нас]<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> *Augustin. Enarrationes in Psalmos. 126, 3.*

Чем живет этот человек — земной гражданин Царства Божия, член Святой Церкви Христовой? В чем заключается и чем выражается его жизнедеятельность?

Было бы крайним и чуждым духу Евангелия, хотя и весьма распространенным ригоризмом, замыкать в своем представлении жизнь близкого к Богу христианина в рамки монашеской отрешенности и созерцательности. Монашеский образ жизни — удел немногих, и его особенности и своеобразие не поддаются универсализации и могут быть оправданы только индивидуальным своеобразием духовного уклада. Христианская жизнь осуществима для всех, иначе христианство утратило бы свою общезначимость. Христианин внешне ведет жизнь, подобную жизни окружающих, хотя бы даже тех, которые «от мира сего». Он так же, как и другие, трудится, учится, имеет семью и развлекается. Однако все, что он делает, приобретает особый характер, в идеале не потому, что он насилует себя, соблюдая определенные нормы христианского поведения (заповеди) против своей воли (это было бы, как мы видели, признаком рабского или наемнического отношения к Богу), а потому, что христианское поведение, соответствующее воле Божией, является естественным и радостным проявлением и выражением внутренней настроенности, его менталитета, его постоянного ощущения сопребывания с Богом и в Боге. Добрые дела он совершает так же естественно, как хорошее дерево приносит хорошие плоды, а злых дел он избегает тоже легко, ибо несвойственно хорошему дереву принести худые вредные плоды. Наилучшим образом это выразил Сам Христос, когда сказал: *Добрый человек из доброго сокровища сердца своего выносит доброе, а злой человек из злого сокровища сердца своего выносит злое* (Лк. 6, 43–45; ср. 1 Ин. 3, 9).

Его отношение к людям является функцией инстинктивного стремления им служить, быть полезным, радовать, содействовать временному и вечному

благополучию. Он радуется с радующимися и плачет с плачущими (Рим. 12, 15). Он при различных обстоятельствах и в разной обстановке поступает то как милосердный самарянин (Лк. 10, 29–37), то как благодарный самарянин (Лк. 17, 15–19), то как люди, из любви к больному разобравшие кровлю (Мк. 2, 4), то как деятельный и верный раб, умноживший вверенные ему таланты (Мф. 25, 14–23). Он простит всякое содеянное ему зло просто потому, что сначала будет жалеть обидчика, губящего грехом свою душу, а потом забудет обиду и ущерб, ибо сама идея мщения и недоброжелательства ему органически чужда.

Высшим проявлением любви к ближним является забвение и даже пренебрежение многими святыми собственной загробной участи в их полной отдаче себя делу спасения любимых ими людей. Классическими примерами являются св. пророк Моисей и св. ап. Павел. Первый из них, ходатайствуя перед Богом за грехи своего народа, молился: *Прости им грех их. А если нет, то изгладь и меня из книги Твоей, в которую Ты вписал* (Исх. 32, 32), а второй писал: *Я желал бы сам быть отлугенным от Христа за братьев моих, родных мне по плоти, то есть Израильтян* (Рим. 9, 3). Тот же дух жил и в душе св. Иоанна Златоуста, этого доброго пастыря, который действительно был всегда готов положить жизнь свою за овец своих (Ин. 10, 11) и думал о вечной участи своей паствы, забывая о собственном спасении. «Дай Бог, — говорил он, — чтобы вы спаслись, хотя бы мне пришлось дать ответ за вас; чтобы вы спаслись, хотя бы я был осужден, как не исполнивший своих обязанностей»<sup>6</sup>.

Отношение такого человека к Богу есть отношение любящего сына к Отцу, любовь Которого он ощущает и осознает на каждом шагу. Это постоянное переживание Бога настолько сладостно, что он не думает о на-

---

<sup>6</sup> Иоанн Златоуст, св. Творения. Т. II. Ч. 1. 1903. С. 389. Беседа XLIV на Деяния Апостольские, 4.

граде в этом или будущем мире, как о чем-то внешнем, что ему хочется приобрести, ибо, имея Бога, в нем пребывающего уже в настоящем (1 Ин. 4, 16), он не может страдать от недостатка общения с Богом и потому не может и желать освободиться от этого несуществующего страдания<sup>7</sup>. Не боится он и временных или вечных страданий. Временные он переносит легко, взирая на Иисуса Христа, *Который, подобно [нам], искушен во всем, кроме греха* (Евр. 4, 15), *быв искушен может и искушаемым помочь* (Евр. 2, 18); страдания тяжелы и для него, как и для всякого человека, но Он не унывает, ибо знает, что *кратковременное легкое страдание наше производит в безмерном преизбытке везную славу* (2 Кор. 4, 17). Вечных же страданий он не страшится, ибо, хотя и сознает себя подверженным греху, а может быть и скорбит о тяжких грехах, содеянных им в прошлом, тем не менее твердо верит, что Кровь Иисуса Христа, Сына Божия, очищает его от всякого греха (1 Ин. 1, 8)<sup>8</sup>. Именно так мыслил св. Антоний Великий, когда говорил: «Я уже не боюсь Бога, но люблю Его»<sup>9</sup>. Если чего и боится наш христианин, то лишь утраты богообщения, которым наслаждается, и это основная причина, почему он удаляется от греха и смотрит на него, как на самое величайшее горе и несчастье. «Не самого Бога боюсь я, — писал св. Климент Александрийский, — а боюсь низвержения с лона Его. Но кто сего боится, тот

<sup>7</sup> См.: *Макарий Великий, прп.* Там же. С. 21. Беседа II, 5.

<sup>8</sup> При существующем у многих убеждении, что католические схоласты придерживались воззрения на спасение исключительно как на внешнюю награду за заслуги, читателю может показаться неожиданным, что не кто иной, как Фома Аквинский писал: «Deus potest a nobis amari naturaliter non praesupposita fide vel spe futurae beatitudinae» («Мы можем любить Бога и естественно, так же и не утверждаясь на вере или надежде на будущее блаженство». — *Пер. еп. Михаила*). *Summa Theologiae*. II, q. 65. art. 5. 1.

<sup>9</sup> Цит. по Авве Дорофею: *Душеполезные поучения*. Калуга, 1895. С. 60. См. также: *Достопамятные сказания о подвижничестве свв. отцов*. М., 1845. С. 11.

и к греху относится боязливо и в пороки впадать не отваживается; их опасается, от них остерегаясь»<sup>10</sup>. А св. Петр Дамаскин писал: «Всякий, имеющий богатства, много страшится потери, мучения и бесчестия и, после возвышения, падения... Это сказано о весьма совершенных и чистых душой и телом». Называя такой страх «совершенным», св. Петр говорит далее: «О совершенном страхе говорит Давид: “Блажен муж, бояйся Господа, в заповедях Его восхощет зело” (Пс. 111, 1), т.е. зело возлюбит добродетель. Такой находится в чине сына, ибо это делает, но по любви, вон изгоняющей страх. Потому и восхощет зело не как раб, по необходимости исполняя заповеди, из боязни мучений, от которых да избавимся и мы»<sup>11</sup>.

Радость о Господе составляет позитивный аспект состояния спасения, причем, радуясь Богу, человек может и не ставить себе вопроса, «от чего он спасен?»<sup>12</sup> Однако постоянно опасаясь греха, ненавидя его, вспоминая свое рабство греху в прошлом и боясь впасть в него в будущем, христианин переживает и негативный аспект спасения, совершенно четко представляя себе, что спасен он Христом и, прежде всего, от греха. Спасен от греха потому, что очищен от него в Крещении и покаянии; спасен от греха потому, что «грех не противоюет закону ума нашего и не пленяет нас, как прежде; напротив, все сие миновалось и кончилось; страсти, страшась и трепеща благодати Духа, усмирены»<sup>13</sup>; спасен потому уже самому, что, познав горечь греха, возненавидел его и, наоборот, познав сладость пребывания с Богом, в добре и возлюбил добро и Источника его — Бога всеми силами души своей. «Это возлюбление правды и свято-

---

<sup>10</sup> Климент Александрийский, св. Строматы. II, 8. 1892. С. 211.

<sup>11</sup> Петр Дамаскин, прп. Творения. М., 1874. Кн. 2. Слово 3. С. 14.

<sup>12</sup> Ср. выше 1.

<sup>13</sup> Иоанн Златоуст, св. Творения. Т. IX. Ч. 2. 1903. С. 647. Беседы на Послание к Римлянам, XIII, 7.

сти, — пишет известный русский богослов еп. Феофан (Говоров), — и есть новая жизнь»<sup>14</sup>.

В другом месте тот же богослов говорит о состоянии спасения: «Человек, в котором действием Божественной благодати в Крещении или покаянии запечатлена пламенная ревность к богоугождению или неуклонному хождению в воле Божией, который, следовательно, жаждет воли Божией, такой человек тотчас и действует... несмотря ни на какие препятствия. Поэтому, если бы сия ревность никогда не охладевала и не воспящалась, а если бы, с другой стороны, нравственное чувство всегда обладало таким совершенством, чтобы... было чувствительно к воле Божией, чтобы в нем отражались самые малые следы ее; то сими двумя силами можно бы заменить все наставления в нравственности и все руководства к благочестию, как это и было у некоторых подвижников»<sup>15</sup>.

Постоянно ходя перед Богом (Быт. 6, 24), ощущая и переживая Его близость, христианин сознательно устремляется к Нему в молитве и старается как можно чаще соединяться с Ним в Таинстве Святого Причащения. И то, и другое, особенно Причащение, дают возможность переживать моменты еще большей близости к Богу, пребывания с Ним столь проникновенного и столь радостного, что оно оказывается для христианина предвкушением предстоящего блаженства, бесконечного приближения к Богу в освобожденном от бранных уз состоянии. Тот же еп. Феофан в своей переписке отобразил связь между состоянием спасения и пользованием Св. Таинствами следующим образом. Сказав, что в добродетельную душу вселяется Сам Гос-

---

<sup>14</sup> *Феофан Затворник, св.* Толкование на Послание к Римлянам», VI. М., 1890. С. 334.

<sup>15</sup> *Феофан Затворник, св.* Письма о христианской жизни. СПб., 1880. Ч. 2. С. 176.

подь, он писал: «Он (Господь) в нем бывает с минуты Св. Крещения и еще приискреннее приобщится с Ним во Св. Причащении. Но, помогая ему в жизни святой, все еще не всецело успокаивается в нем... Когда же душа освятится добродетелями, тогда уже Он благонадежно входит в нее, как в дом, и обитает спокойно»<sup>16</sup>. При Причащении происходит с душой то, что определил о ней Сам Господь: *Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне и Я в нем* (Ин. 6, 56).

Весьма показательно, что если православные молитвы, составленные подвижниками и аскетами основным содержанием имеют сокрушение о грехах, мольбу о прощении, о личном освобождении молящихся от вечных мук и о даровании вечного блаженства, то литургические, притом более древние молитвы, как правило, наполнены, в основном, выражениями благодарности, славословием, прошениями о «принесших и их же ради принесоша», воспоминаниями о благодеяниях Божиих к человеческому роду. Они отражают психологию человека, сознающего свою принадлежность к Церкви, спасенной воплощением и смертью Иисуса Христа, к роду избранному, к царственному священству (1 Пет. 2, 9), к народу Божиему.

## Глава 2. Феноменология святости (вера, надежда, любовь)

Все изложенное состояние святого человека можно весьма кратко охарактеризовать как пребывание в вере, надежде и любви (1 Кор. 13, 13), в этом триединстве функциональной деятельности духа, которое в душе христианина доминирует над всеми остальными пере-

---

<sup>16</sup> *Феофан Затворник, св. Письма к одному лицу. СПб., 1881. С. 26–27.*

живаниями, определяет собой его мироощущение, мышление и волевою деятельность.

Очень часто их называют добродетелями, и с некоторым основанием, ибо они обязательно вызывают и обуславливают соответствующую им положительную деятельность, и эта деятельность является показателем их существования. Нередко их называют чувствами или эмоциями, и это тоже в какой-то степени верно, ибо они отнюдь не принадлежат к чисто рациональной или импульсивно-волевой сфере психической жизни.

Однако оба эти определения правильны лишь отчасти и далеко не адекватны сущности этих психических явлений. Они — не добродетели в точном смысле этого слова, ибо даже если под добродетелью понимать определенное свойство души (кротость, правдивость, целомудрие и т.д.), то они являются как бы синтезом всех добродетелей, включая и стимулируя их всех. Они также не могут быть названы чувствами, ибо последние обычно сравнительно кратковременны и обладают свойством возникать, усиливаться, ослабляться и исчезать в зависимости от внешних импульсов (например: гнев, сострадание, испуг, ужас, стыд, радость и т.д.), между тем как вера, надежда и любовь по своей природе устойчивы и опять-таки не столько совпадают с эмоциональной деятельностью, сколько ее определяют.

Нам представляется наиболее правильным называть их составными элементами человеческой святости, понимая под последней жизнь христианской души с Богом и в Боге. Сделаем попытку их комплексного рассмотрения, комплексного потому, что они, как уже было сказано, представляют собой триединство; изолированное изучение любого из этих элементов допустимо лишь в порядке методического приема, причем игнорирование их взаимосвязи неиз-



бежно привело бы (и неоднократно приводило) к односторонним и ошибочным суждениям и выводам.

Вера (πίστις, fides, Glaube), в бытовом словоупотреблении, — убеждение в истинности факта, не проверенного опытом верящего субъекта. Объекты веры чрезвычайно разнообразны: существование в настоящем или в прошлом людей, которых субъект не видел и о которых только слышит или читает; события, свидетелем которых субъект не был и о которых тоже узнает от свидетелей или даже лиц, передающих и воспроизводящих чужие свидетельства (например, заимствованные от летописцев сообщения историков об исторических событиях); субъективные, не поддающиеся контролю духовные переживания, о которых можно иметь представление только по личному сообщению того, кто эти переживания перенес или переносит (например, рассказ больного врачу о своих болевых ощущениях) и т.п.<sup>17</sup> Без преувеличения можно сказать, что бóльшая часть наших знаний воспринимается нами верой, и вера является, наряду с опытом весьма важным и прагматически необходимым методом познания окружающей нас действительности. Отсюда можно заключить, что способность верить общечеловечна.

Особое место занимает в жизни отдельных людей и всего человечества религиозная вера, имеющая свою специфику, но во многом родственная вере в ее бытовом, житейском понимании. Классическое определение религиозной веры (о которой исключительно и будет речь в дальнейшем) мы находим в православном катехизисе: «Вера есть уверенность в невидимом, как

---

<sup>17</sup> Сведения, производные от опытных, т.е. воспринимаемые нами путем доказательств, как вывод из опытных данных, следует отнести к сфере знаний, воспринимаемых не путем веры. Примером могут служить геометрические теоремы, не очевидные сами по себе, но доказываемые путем умозаключения из аксиом, воспринимаемые как самоочевидные истины, т.е. опытом.

бы в видимом, в желаемом и ожидаемом, как бы в настоящем»<sup>18</sup>. Оно базируется на другом, более кратком определении, которое мы находим в Св. Писании: *Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом* (Евр. 11, 1). Согласно этим определениям, религиозная вера есть тоже убеждение, не основанное на личном естественном опыте, и в этом ее сходство с верой в житейском смысле слова. Объектом веры, прежде всего, является Бог, точнее, Его существование, реальность Его бытия (Евр. 11, 6). Однако верующий человек, например, православный христианин, принимает верой также обширный комплекс сведений, сообщаемых ему Церковью со ссылкой на Божественное Откровение — Св. Писание и Св. Предание. Правда, некоторые из этих сведений поддаются доказательству на основе опытных данных (в результате, в частности, научного исследования), например — историчность Иисуса Христа и многих лиц, упоминаемых в Св. Писании, историческая верность многих библейских событий, подлинность книг Ветхозаветного и Новозаветного канонов и др., однако человека, убежденного в истинности только научно доказанных данных Откровения, нельзя назвать верующим. Верующий только тот, кто убежден в истине не поддающихся рационально научному доказательству данных Откровения: в Божественности Иисуса Христа, в Его воскресении и вознесении, в троичности Бога, в богодухновенности самого Св. Писания, в несомненности второго пришествия Спасителя и во многих других истинах.

Нетрудно видеть, что вера, понимаемая в вышеописанном смысле, представляет собой феномен рациональной психической деятельности и, взятая в чистом виде, может и не затрагивать другие сферы че-

---

<sup>18</sup> Православный катехизис, предварительные понятия. М., 1880. С. 4.

ловческой психики, т.е. чувства и волю. В самом деле, объектом веры, как и знания, является обычно содержание определенной информации, и принятие ее к сведению необязательно сопровождается возникновением каких-либо эмоций или побуждений к действию. О психологическом родстве веры и знания Фома Аквинский говорит: «Fides cognitio quae dam est, in quantum intellectus determinatur per fidem ad aliquid cognoscibile»<sup>19</sup>. Эту же мысль, может быть, менее глубоко, но более изящно изложил К. Барт: «Πίστις [вера] есть нечто большее, чем γνῶσις [знание], однако во всех случаях она включает также γνῶσις»<sup>20</sup>. Существует очень много людей, считающих себя христианами на том основании, что они искренно, часто без тени сомнения, принимают верой учение Церкви в полном объеме и делают его составной частью своего мировоззрения, объема своих познаний и представлений о мире, между тем их вера не оказывает реального влияния ни на их эмоциональные переживания, ни на их волевою деятельность, а, следовательно, и на их поведение. Более того, не сомневаясь в истинности и спасительности преподаваемых Откровением и Церковью заповедей, они практически их в большей или меньшей степени игнорируют, не испытывая ни стремления к воздаянию за содеянное добро, ни, тем более, любви к Богу и к людям.

В дальнейшем веру в таком понимании слова мы будем называть рассудочной или рационалистической, не вкладывая в это определение какой-либо часто связываемой со словом «рациональность» положительной оценки, а лишь подчеркивая, что такая вера есть функция разума (рассудка) в той же степени, в ка-

---

<sup>19</sup> [«Вера — это своего рода познание, ибо ум определяется верой к некоторому познаваемому объекту». — Фома Аквинский. Сумма теологии. Пер. С.И. Еремеева и А.А. Юдина. Киев—М., 2002. Ч. 1. С. 140.] Summa Theologiae. I, q. 12, art. 13.

<sup>20</sup> Barth K. Kirchliche Dogmatik. 1960. Bd. 1. T. 1. §6. S. 241.

кой функцией разума (*ratio*) является убеждение в том, что расстояние между Землей и Луной составляет около 350 000 км; факт, который не вызывает у нас никаких эмоций и не требует от нас какой-либо деятельности.

Итак, чисто рассудочная вера, не выходящая за пределы убежденности, не влияет на деятельность верующего<sup>21</sup>. Его деятельность может быть в одних случаях положительна, в других — отрицательна, но определяется она факторами, ничего общего с его убеждениями, с его верой не имеющими. Если он делает добро людям, то на основании соображений взаимной выгоды и целесообразности, иногда и на основании естественных склонностей и привязанностей (семейных, приятельских, бытовых). Основным сознательным или подсознательным принципом их добродетели является в большинстве случаев «ты мне, а я тебе» (ср. Лк. 6, 32–34) в масштабе личных или социальных взаимоотношений. Совершая же зло, эти люди не ощущают его противоречия с их убеждениями, скоро стараются себе простить и даже забыть, чтобы избежать неприятных переживаний, вызываемых угрызениями совести. Иначе говоря, их жизнь в нравственном отношении практически ничем не отличается от жизни неверующих людей, разве лишь они, побуждаемые приличием, привычкой, эгоистическими или другими, нерелигиозными по существу, факторами, совершают присущие их вероисповеданию обряды и даже участвуют в Таинствах, совершая это также чисто внешне, без особого душевного движения, без всяких эмоций.

---

<sup>21</sup> Такое допущение в его категорическом изложении обладает элементом условности. При существующей взаимосвязанности рациональной, эмоциональной и волевой функцией какое-то влияние на поведение оказывает каждая мысль, а не только склад мышления, убеждения. Для точности следовало бы сказать «почти не влияет» или «практически мало влияет».

Однако в таком чистом виде рассудочная вера встречается редко. Обыкновенно ее в той или иной мере сопровождает элементарный, себялюбивый страх перед временным или вечным наказанием, базирующийся на твердой уверенности в правосудии Божиим, в частности, в неизбежности вечного осуждения за грехи, поскольку эта эсхатологическая перспектива является неотъемлемой составляющей Откровения и церковного учения.

Нравственная ценность такой веры, ее значение для духовного состояния человека, в конечном итоге для его спасения, весьма ограничена. Наиболее ярко эту ограниченность подчеркивает ап. Иаков: *Ты веруешь, что Бог един: хорошо делаешь*, — говорит он, но тут же с явной иронией добавляет, — *и бесы веруют и трепещут. Но хочешь ли знать, неосновательный человек, что вера без дел мертва?* (Иак. 2, 19–20). Апостол не отделяет здесь дела, т.е. волевою деятельность, от веры и не считает дела независимым от веры фактором спасения. Его мысль много глубже: вера только тогда жива, действенна, если плодом ее является волевая активность. Приведя использованный ап. Павлом (Рим. 6) классический пример действенной веры Авраама (ст. 21–23), св. Иаков добавляет: *Видишь ли, что вера содействовала делам его, и делами вера достигла совершенства?* (ст. 22). К слову сказать, по-видимому, именно непонимание этой мысли ап. Иакова вызывало со стороны М. Лютера скептическое отношение к его посланию (известно, что он нередко называл его «соломенным посланием»)<sup>22</sup>.

Другой тип веры, который мы встречаем в жизни, существенно отличен от только что рассмотренного. Включая в себя рациональное принятие сохраненного Церковью и живущего в ней наследия, верующий чело-

---

<sup>22</sup> *Luther M. Sämtliche Werke. Frankfurt, 1826–4857. Bd. 63. S. 114–115.*

век переживает его эмоционально-активно. Тут вера действительно захватывает эмоциональную сферу (отсюда и обычное, упомянутое выше определение ее как «чувство»), проявляясь в самых распространенных эмоциях, например, радости при общении с Богом и даже при мысли о Нем<sup>23</sup>, скорби о грехах своих и других людей и о вызванной ими удаленности от Бога, ревности о славе Божией и во многих других переживаниях. Наилучшим примером проникновенного и яркого выражения религиозных эмоций могут служить псалмы Давида, в частности, 3, 41, 42, 50, 93, 120 и многие другие. Глубокое и проникновенное выражение чувств, возникающих у христианина на основе и в процессе переживания им своей веры, дают бесчисленные песнопения и молитвословия православного богослужения.

В отличие от рационалистически верующего, человек, эмоционально переживающий свою веру, эмоционально переживает и совершаемые им религиозные действия. Такой христианин подходит, например, к Св. Причастию с целым комплексом эмоций: здесь и благоговение, и сокрушение о грехах, и радость соединения с Богом. Особенную силу и проникновенность приобретает его молитва. Она становится здесь действительно возношением к Богу не только ума, но и сердца, и дает молящемуся глубокое удовлетворение, внутренний мир и радость общения с Богом.

Перечисленные религиозные эмоции, как правило, не могут быть очень продолжительны. Они возникают в результате воздействия тех или иных внешних или внутренних факторов и вскоре ослабевают, и даже совсем исчезают с тем, чтобы при соответствующих условиях снова появиться.

---

<sup>23</sup> *Поманух Бога и возвеселихся* (Пс. 76, 4).

Однако есть религиозная эмоция, обладающая большей устойчивостью: это надежда на Бога, составляющая постоянный и неотъемлемый элемент эмоционально окрашенной веры. Если вера как убежденность уже является устойчивым элементом психики, то устойчивость надежды обусловлена самой ее психологической природой: она противоположна эмоции страха и умеряет, а может даже и совершенно ликвидировать его<sup>24</sup>.

Страх, отрицательная, причиняющая страдание (1 Ин. 4, 18) эмоция, коренится в условиях человеческого земного существования, связанных с постоянными опасностями всякого рода: смерть, болезнь, утрата близких, материальная нужда, всякого рода тяжелые переживания — скорби, все это постоянно угрожает человеку и часто совершенно не зависит от его воли и действий, а иногда зависит лишь частично.

В числе переживаемых даже рассудочно, а тем более эмоционально верующим человеком эмоций имеется также чисто религиозная негативная эмоция — страх перед Богом или иначе — страх Божий<sup>25</sup>. На ступенях духовной жизни, характеризуемой верой описываемых нами типов, этот страх довольно элементарен: это страх наказания в сей и будущей жизни за грехи, которым верующий таким образом подвержен не менее, чем другие люди. «Бог всемогущ и правосуден, рассуждает он, и воздаст мне по делам моим». Отсюда появляется страх, оказывающий, как мы видели<sup>26</sup>, положительное нравственное воздействие, тормозя склонность человека ко греху, мешая ему вести активную греховную жизнь.

Из многочисленных свидетельств св. отцов приведем здесь слова св. Петра Дамаскина: «От веры — страх и от страха — благочестие, по слову пророка, ко-

---

<sup>24</sup> О надежде и страхе см. выше: II, 2, §1.

<sup>25</sup> См. выше: II, 1.

<sup>26</sup> См. выше: II, 1.

торый сперва сказал о премудрости и потом, нисходя, говорит: *дух ведения и благогестия; и страхом Господним исполнится...* (Ис. 11, 2)<sup>27</sup>. При всей своей полезности и религиозный страх, как нам уже известно, является негативным переживанием, и как всякий другой страх, причиняет страдание (1 Ин. 4, 18), причем имеет устойчивый характер; то ослабляясь, то усиливаясь, он оказывает устойчивое влияние на психику, определяя характер, настроение, менталитет верующего человека. Рассудочная вера ничего не противопоставляет страху; наоборот, идея божества, принятая только разумом, вызывает страх пред ним — высшим и всемогущим существом, как это наблюдается на низших ступенях религиозного развития, в частности, у язычников.

Надежда, тоже устойчивая эмоция, однородна со страхом, ибо также устремлена в неизвестное будущее и имеет своим объектом благополучие, т.е. отсутствие отрицательных переживаний (страданий) и наличие положительных (радости, удовольствия, наслаждения). Однако направлена надежда диаметрально противоположно страху; страх и надежда — два фактора, действующих по одной линии, но в противоположных направлениях; выражаясь математическим языком, они взаимно обратны по знаку<sup>28</sup>. Страх перед временными страданиями умеряется надеждой на помощь Божию, на силу молитвы, а страх перед вечными страданиями — надеждой на силу покаяния, на обещанное Богом прощение (Мф. 6, 14, Лк. 15, 1–10), а у многих верующих — и надеждой на действительность собственных заслуг перед Богом. Именно для верующих последнего склада писал св. Иоанн Златоуст: «Отходящий туда со множеством и добрых и злых дел получит некоторое облегчение и в наказании и тамошних му-

<sup>27</sup> *Петр Дамаскин, преп.* Там же. Кн. 2. Слово 4. С. 16.

<sup>28</sup> См. выше: II, 2, §1.



ках; а кто, не имея добрых дел, принесет только злые, тот и сказать нельзя, сколько пострадает, подвергшись вечному наказанию. Там будут сопоставлены злые дела с добрыми, и если последние перетянут на весах, то совершившему их не мало послужат ко спасению... но если первые перевесят, то увлекут его в гееннский огонь»<sup>29</sup>.

Естественно, что при таком подходе к делу личного спасения представляется широкое поле и для страха и для надежды. Все, что в предыдущем разделе относится к желанию спасения в будущем веке, как к стимулу благочестия, целиком приложимо именно к этому эмоционально-рассудочному типу веры.

Очень важно отметить, что такая вера, хотя и рассматривается здесь в рамках христианства, в действительности вовсе для него не специфична. Предхристианскому и современному иудею, равно как и мусульманину, доступны все перечисленные религиозные эмоции: он тоже благоговеет перед святыней, боится наказания за грехи и надеется на получение благ в сем веке и в будущем (Втор. 29–30)<sup>30</sup>. Ветхозаветному человеку надежда, можно сказать, была специфически свойственна, ибо избранный народ (во всяком случае, лучшие его представители) жил в постоянном ожидании грядущего Мессии и с Его пришествием связывал свои национальные и религиозные чаяния.

Интересно отметить, что если вера, как мы видели, в ее чисто рассудочной форме мыслима и существует, не сопровождаясь реальным переживанием надежды, то

---

<sup>29</sup> Иоанн Златоуст, св. Творения. Т. I. С. 34. Увещание I к Феодору падшему.

<sup>30</sup> Коран. Казань, 1894. Гл. 22 (Праздник); Каценельсон Л. Бес-смертие // Еврейская энциклопедия. Т. IV. СПб. С. 29–37; Бернфельд С. Воздаяние // Там же. Т. V. С. 671–683. В приведенном тексте Второзакония, так же, как и вообще в Моисеевом законе, все обетования и угрозы обычно не выходили за пределы земного бытия, если исключить аллегорическое истолкование.

последняя обязательно предполагает наличие веры, ибо не может быть беспредметной. С верой надежду роднит также отсутствие опытного базиса. Можно даже сказать, что надежда — это вера, устремленная в позитивно представляемое и следовательно желанное будущее.

Надежда играет значительную роль в сотериологии, которая всегда имеет эсхатологическую устремленность и без нее утрачивает свое содержание. *Мы спасены в надежде*, — пишет ап. Павел (Рим. 8, 24), и действительно, спасение в его эсхатологически-субъективном аспекте является предметом нашей надежды.

Теперь мы переходим к третьему типу веры, который характерен только для христианства и вне христианства вообще не мыслим. Это *вера, действующая любовью* (Гал. 5, 6), неразрывно с ней сопряженная, как бы оплодотворенная ею. Патр. Сергей безоговорочно отождествляет ее с настоящим, истинным, правильно понимаемым Православием, ссылаясь на многочисленные свидетельства отцов древней Церкви и на высказывания некоторых русских богословов (прп. Тихона Задонского, свят. Феофана)<sup>31</sup>. Безусловно присоединяясь к мнению нашего знаменитого отечественного сотериолога и высказывая убеждение, что именно такая вера дает возможность «право» (т.е. правильно, истинно) прославлять Бога, мы позволим себе заметить, что, независимо от ошибочных во многом конфессиональных взглядов, во всех христианских вероисповеданиях есть люди, живущие практически именно такой православной, действенной, живой верой, так же как во всем христианском мире, в т.ч. и в Православии, есть многие, к религиозным переживаниям которых приложимо все сказанное выше о рассудочной и эмоциональной вере.

---

<sup>31</sup> *Сергий (Страгородский)*, архиеп. Православное учение о спасении. С. 52, 100, 208 и др.

К человеку, живущему такой живой и действенной верой, обуславливающей надежду и сопряженной с любовью, приложимо на высшей ступени его духовного развития все сказанное выше о состоянии спасения<sup>32</sup>. Он живет в постоянном радостном общении с любимым им Богом, всем существом ощущает Его любовь и близость, и любовь, наполняющая его душу, обильно изливается и на все творение, прежде всего, на окружающих людей, ближних, которых он не может не любить, ибо в каждом из нас — образ и подобие любимого им Бога. Считаю необходимым только добавить к сказанному выше, что любящая вера (полагаем, что это наиболее близкое к ее сущности наименование), включая в себя все, свойственное двум другим типам веры, отличается от них и превосходит их тем, что принятая умом и пережитая эмоционально Истина становится здесь объектом любви, которая органически, непреодолимо и устойчиво воздействует на волю, обуславливая благие желания и действия. Когда христианин не только рассудочно верит, т.е. убежденно констатирует реальность определенных фактов (существования Бога, Божественности Христа и других истин веры), не только надеется, т.е. устремляется верой в желанное будущее, но и любит Объект своей веры, тогда вера приобретает действенную силу и захватывает волевую сферу. Здесь любовь оказывается ферментом, оплодотворяющим веру так, что она порождает дела, и плодом ее становится святость, а концом — жизнь вечная (Рим. 5, 22).

Блж. Августин с большой четкостью проводил границу между:

1) рассудочной верой — убежденностью, которую он называл *credere Deo* [верить Богу] или *credere Christo* [верить Христу] (*consentire verum esse quod dicitur*

---

<sup>32</sup> См.: III, 1.

[соглашаться с истинностью существования того, о чем утверждают])<sup>33</sup> и которую имеют также бесы; и

2) верой, сопряженной с надеждой и любовью — credere in Deum или credere in Christum. Отвечая на вопрос, что такое вера второго типа, он писал: «Credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire et ejus membris incorporari» [«Веря — любить, веря — почитать, веря в Него и Его воплощенные члены — стремиться. Ведь верит во Христа тот, кто и надеется на Христа, и любит Христа»]<sup>34</sup>. «Ille enim credit in Christum, qui et sperat in Christum et diligit Christum. Nam si fidem habet sine spe ac sine delectione, Christum esse credit, non in Christum credit, Qui ergo in Christum credit membrum in corpore ejus efficitur, quod fieri non potest nisi et spes accedat et charitas» [«Имеющий веру без надежды и любви верит в то, что Христос существует, но не во Христа верит. Итак, кто верит во Христа, становится членом в теле Его, которым не может стать, если не воспримет надежду и благодать»]<sup>35</sup>.

Мы видели, что воздержание от греха из опасения возмездия может иметь, и нередко имеет, место уже на стадии рассудочной веры. Воздержание от греха и делание добра имеют место и при наличии второго из рассмотренных видов веры, т.е. при вере рассудочно-эмоциональной, однако и в этом случае и то и другое совершается все же из эгоистических побуждений — страха перед возмездием и стремления к награде. На высшей же ступени совершаемое добро является не жертвой, приносимой ради собственного благополучия, а настоящей «милостью», т.е. продуктом любви (Ос. 6, 6).

В самом деле, чисто эмпирически: любовь есть желание блага любимому плюс желание близости с ним. Следовательно, любящий в пределе хочет не самого

<sup>33</sup> Augustin. De Spiritu et littera. 31, 54.

<sup>34</sup> Ejusdem. In Johannis evang. tractatus. 29, 6.

<sup>35</sup> Ejusdem, Sermo 144. 2, 2.

себя, а любимого, и его стремление связано с самоотвержением и противостоит себялюбию<sup>36</sup>, хотя, по-видимому, онтологически и однородно с ним, ибо мы вряд ли могли бы, например, заботиться о благополучии другого, если бы по личному опыту не знали о ценности благополучия для нас самих; однако, как ни приятно личное благополучие, но для любящего *блаженнее давать, нежели принимать* (Деян. 20, 35). В приложении к людям настоящая любовь непременно сочетает оба упомянутые желания. Трудно признать любовью желание близости без доброжелательства (например, половую любовь в ее чисто биологическом понимании), так же, как доброжелательство при стремлении держать от себя его объект на возможно более далеком расстоянии. В нашей любви к Богу, очевидно, превалирует стремление к близости, а желание добра любимому выступает здесь в стремлении к Славе Божией (*...да святится имя Твое; да придет Царствие Твое; да будет воля Твоя...* — Мф. 6, 9–10).

Весьма существенное преимущество любящей веры заключается в том, что любовь, обуславливающая добродетель, — фактор устойчивый в еще большей степени, чем надежда. В самом деле, само понятие надежды, как и рассудочной веры, психологически включает в себя момент вероятности, подразумевает возможность ошибки, заблуждения, разочарования. Этим и отличается чисто рассудочная вера от знания (2 Кор. 5, 7), а надежда — от уверенного предвидения. *Надежда же, — говорит апостол Павел, — когда видит, не есть надежда; ибо если кто видит, то чего ему и надеяться?* (Рим. 8, 24). Любовь же онтологически абсолютна, ибо является непосредственным изливанием и отражением Божественной Сущности (1 Ин. 4, 16) и совершенно исключает всякую неуверенность и сомнение. Любовь, по са-

---

<sup>36</sup> Ср. Лютард Х. Апология христианства. СПб., 1892. С. 429.

мой своей сущности, не может быть беспредметной, поэтому в религиозной сфере она имеет веру своим неизменным условием; не может она также не связывать со своим объектом определенных чаяний и ожиданий. Именно эта мысль выражена в Послании восточных Патриархов, где говорится, что в возрожденном человеке является неразлучное внутреннее единство веры и любви — «веры не призрачной, но сущей в нас» (ὄψα ἐν ἡμᾶς), и любви не относительной, но действительно живой<sup>37</sup>. Если христианин любит Бога, он не может в Него не верить и на Него не надеяться<sup>38</sup>. Именно поэтому, хотя *пребывают сии три: вера, надежда, любовь, но любовь из них больше* (1 Кор. 13, 13).

Вера, соединенная с любовью, не только делает излишним страх перед наказанием, но и совершенно его исключает, делает психологически невозможным. *Совершенная любовь изгоняет страх* (1Ин. 4, 18).

Именно наличие любви является наиболее характерным для описанного в предыдущем параграфе состояния спасения (святости), ибо одна вера-убежденность, как мы видели, «мертва» (Иак. 2, 20) и потому не спасает: *Если имею дар пророчества, и знаю все тайны и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, то я ничто* (1 Кор. 13, 2). Так же и вера, вооруженная надеждой, т.е. эмоциональная вера, тоже не обеспечивает еще сама по се-

<sup>37</sup> Послание Патриархов восточно-кафолической Церкви о православной вере. СПб., 1838. Чл. 13.

<sup>38</sup> Фома Аквинский считал, что любовь является *participatio charitatus divinae* [участием в Божественной любви], но в то же время обусловлена и человеческой волей. «*Oportet, quod si voluntas moveatur a Spiritu Sancto ad diligendum etiam ipsa sit efficiens hunc actum*» [[Отсюда] следует, что если желание движимо к любви Святым Духом, то оно повлечет за собою действие]. *Summa Theologiae*. Т. II, 2. q. 23, art. 2с. Петр же Ломбардский писал, что любовь к Богу и к ближним есть ни что иное как Сам Дух Святой в человеческой душе (Sent. 1, dist. 17). Цит. по: *Barth K. Kirchliche Dogmatik*. Bd. 1. Т. II. § 18. S. 411.

бе близости к Богу, ибо даже если я в надежде на будущие блага *раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы* (ст. 3). Для живущего верой, даже эмоциональной, но без любви, мерой его «заслуг», т.е. деяний, дающих основание надеяться на вечное блаженство, является степень выполнения им заповедей, в большинстве своем, как мы знаем, негативных. Но все эти заповеди: *не прелюбодействуй, не убивай, не кради, не лжесвидетельствуй, не пожелай [тужого] и все другие заключаются в сем слове: люби ближнего твоего, как самого себя. Любовь не делает ближнему зла; итак, любовь есть исполнение закона* (Рим. 13, 9–10; Лев. 19, 18).

Но любовь делает много большее: она не удовлетворяется выполнением негативных заповедей, т.е. воздержанием от зла, но ищет путей активно проявить себя в доброделии, ибо *она милосердствует... не ищет своего... не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине: все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит* (1 Кор. 13, 4–7), она побуждает относиться друг к другу как к членам одного Тела Христова (1 Кор. 12, 25–27), носить тяготы друг друга и таким образом исполнять закон (Гал. 6, 2) без насилия над самим собой, *ибо любящий другого исполнил закон* (Рим. 13, 8). Основным содержанием всей жизни верующего человека является любовь к Богу, возвещенная еще в ветхозаветном Откровении, но во всей доступной человеку полноте ставшая реальностью лишь через Христа Спасителя (Лев. 6, 5; Мф. 22, 37–38). Любить Бога, притом не эгоистически, т.е. не в расчете на какие-то блага, дары или награды от Него, свойственно истинным христианам, правда, в различной степени<sup>39</sup>. Подобная ей заповедь, любовь к ближнему, связана с любовью к Богу прежде всего онтологиче-

---

<sup>39</sup> Лютард Х. Апология христианства. С. 430.

ски, ибо выполнение и той и другой является раскрытием в человеке подобия Бога, Который открывается людям как Любовь к ним (1 Ин. 4, 16). Любовь к людям, как мы знаем из опыта, наблюдается не только у рассудочно или, тем более, эмоционально верующих, но и у совсем незнающих Бога. Это вполне естественно, ибо образ Божий есть в каждом. Однако у не знающих Бога не может быть любви к Богу, в результате чего врожденная и часто развитая воспитанием способность любить изливается (нередко на отдельных людей в ущерб остальным ближним) в эмоционально чрезмерно насыщенных проявлениях, доходя в отдельных случаях до пристрастия к людям и даже обоготворения их. Верующий в Бога и любящий Его органически сочетает любовь к основному Объекту — Богу — с любовью ко всему, где находит Образ Любимого, т.е. ко всему творению, в особенности, к людям. Лютард правильно говорит, что любовь заключается уже в самой идее творения, и потому все сотворенное носит в себе отпечаток Божественной любви. В частности, и в особенности, «истинной Божественной любовью» является «то, что мы на земле и в отношениях людей друг к другу называем любовью»<sup>40</sup>. Любовь к людям имеет здесь подчиненный, как бы производный характер, но она более устойчива, более фундаментальна и не зависит, как это имеет место у большинства неверующих или формально верующих, от поведения и отношения любимых. Только у того, кто любит Бога, любовь к людям возвышается до искренней любви к врагам и готовности жертвовать для них своим и собою, подобно как Христос отдал Себя за друзей своих, относясь дружески-любовно также и к тем, кто враждовал против Него (Ин. 15, 13; Лк. 23, 34, Рим. 5, 6–10; Мф. 5, 43–48; 1 Ин. 5, 2).

---

<sup>40</sup> Лютард Х. Апология христианства. С. 225, 429.



Любить людей и не любить Бога — возможно, но положительно невозможно любить Бога и ненавидеть людей. Отсутствие любви к людям, черствый эгоизм, позволяет с уверенностью заключить и об отсутствии любви к Богу. И это понятно, ибо любовь к Богу возможна лишь при наличии Откровения и общения с Богом<sup>41</sup>, люди же даны нам непосредственно в процессе нашего житейского опыта. На это настойчиво указывает ап. Иоанн: *Кто говорит, что он во свете, а ненавидит брата своего, тот еще во тьме (1 Ин. 2, 9). 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).*

Все отцы Церкви говорили о великой силе любви и о том, что вера без любви не может считаться для христианина великим достижением. Приведем некоторые высказывания великих богословов древней Церкви.

Так, св. Иоанн Златоуст говорит: «Великое благо — любовь. Она сильнее огня, восходит к самому небу, и нет препятствия, которое могло бы удержать ее сильное стремление»<sup>42</sup>. «Итак, если любовь сильна и неповторима и состоит не в одних словах, то покажем ее на деле. Христос примирил нас с Собою, когда мы были врагами; мы же, сделавшись друзьями, постараемся остаться ими. Он начал, а мы будем хотя продолжать»<sup>43</sup>. Приводя слова Спасителя: *Сия есть заповедь Моя, да любите друг друга, как Я возлюбил вас (Ин. 15, 12)*, святой отец пишет: «Видишь ли, что любовь Богу тесно связана с нашею и соединена с нею как бы некото-

---

<sup>41</sup> Элементы любви к Богу в зачаточном состоянии могут быть и имеются не только у рассудочно или эмоционально верующих, но и у неверующих. Они часто находят себе выражение в любви к внешней стороне культа, а в общем случае — в любви к добру, в искании справедливости, истины и в других проявлениях.

<sup>42</sup> *Иоанн Златоуст, св. Творения. Т. VIII. Ч. 2. 1903. С. 486. Беседа 73 на Евангелие от Иоанна, 1.*

<sup>43</sup> Там же. С. 509. Беседа 76, 3.

рою цепью? Потому то Христос иногда говорит о двух заповедях, а иногда об одной, т.к. невозможно, получивши одну, не иметь другой... Если пребывание в Боге зависит от любви, а любовь от исполнения заповедей, а заповедь состоит в том, чтобы мы любили друг друга, то очевидно, пребывание в Боге зависит от нашей взаимной любви»<sup>44</sup>. Зная силу плотского влечения и способность его глубоко действовать на психику, святитель приводит пример, поражающий смелостью мысли, оригинальностью и убедительной жизненностью: «Как возлюбили вы этих (женщин), так любите друг друга, и ничто не будет казаться вам тяжким. И что я говорю — друг друга? Так будем любить Бога. Вы ужаснулись, услышав, что я требую такой же меры любви к Богу, какую показывают иные к орудиям своих страстей. А я ужасаюсь, что мы не показываем и такой любви»<sup>45</sup>. «Любовь... в особенности означает святых людей, т.к. она есть основание всякой добродетели. Ею по преимуществу все мы и спасаемся. Она-то (говорит Христос) и означает ученика»<sup>46</sup>.

Комментируя 1 Кор. 13, этот вдохновенный апостольский гимн любви, св. Иоанн дает тонкий психологический анализ этого состояния: «Если бы (любовь) везде была в избытке, тогда не было бы нужды ни в законах, ни в судилищах, ни в казнях и ни в чем подобном. Если бы все любили и были любимы, то никто никого не обижал бы, не было бы убийств, ни ссор, ни браней, ни возмущений, ни грабительств, ни любостяжания, никакого зла, и самое имя порока было бы неизвестно... В любви вот что удивительно: к другим добродетелям примешивается зло, например, нестяжательный часто тем самым надмевается; красноречи-

---

<sup>44</sup> Там же. С. 512. Беседа 77, 1.

<sup>45</sup> *Иоанн Златоуст, св. Творения*. Т. VIII. Ч. 2. 1903. С. 533. Беседа 79, 4.

<sup>46</sup> Там же. С. 484. Беседа 72, 3.

вый впадает в болезнь честолюбия; смиренномудрый тем самым превозносится в своей совести; а любовь свободна от всякой подобной заразы, никто никогда не станет превозноситься пред любимым... Он (любящий) живет как бы на небе, наслаждаясь всегда спокойствием и сплетая себе тысячу венцов... Как никто не станет делать зла самому себе, так и он — ближнему. Такой человек, еще находясь на земле, будет стоять наравне с архангелом Гавриилом. Таков тот, кто имеет любовь!... Но что я говорю о пользе от любви? Представь, как прекрасна любовь сама по себе, сколько она приносит радостей, сколько доставляет душе удовольствий. Другие дела добродетели, например, пост, целомудрие, бдительность сопряжены с трудом, сопровождаются недовольством, порочным пожеланием, высокомерием; любовь же, кроме пользы, доставляет еще великое удовольствие, а труда никакого, и как добрая пчела, собирая добро отовсюду, слагает его в душе любящего»<sup>47</sup>. «Любовь такова, — в другом месте говорит св. отец, — что любящий и любимый составляют уже не два отдельные лица, а одного человека, чего не может сделать ничто, кроме любви... польза каждого заключается в пользе ближнего, а польза ближнего в его пользе... Бог устроил так, чтобы мы были привязаны друг к другу...» Поистине *крепка, как смерть, любовь* (Песн. 8, 6)<sup>48</sup>, приводит св. Иоанн слова Премудрого, и далее объясняет, почему любовь больше, чем вера и надежда (1 Кор. 13, 13), указывая на ее постоянство: «Вера и надежда прекращаются, когда являются блага, составляющие предмет веры и надежды,... а любовь тогда особенно возрастает и делается сильнейшею»<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup> Иоанн Златоуст, св. Творения. Т. X. Ч. 1. 1904. С. 323–325. Беседа 32 на 1 Послание к Коринфянам, 5, 6.

<sup>48</sup> Там же. С. 333, 340. Беседа 33, 3, 6.

<sup>49</sup> Там же. С. 344–345. Беседа 34, 3.

Обратимся теперь к подвижникам и пустынножителям. Они, зная реальное состояние души, ее удобопреклонность ко греху, трудности вхождения узким путем (Мф. 7, 14) в Царство Божие, больше всего внимания уделяли спасению как процессу, проникая в глубину страстей и искушений, и призывая к непрерывной работе над собой, к борьбе с грехом и к воспитанию в себе благочестия.

Однако и они считали полезным обращать взор собственный и своих слушателей, учеников и читателей на вершину добродетели — на духовное состояние человека, душа которого свободна от всякой злобы и исполнена любви к Богу и к ближним. Так, прп. Авва Исаяя († 370), указывая на постоянство и непобедимость любви к Богу, писал: «Видишь, брат мой, каковы любящие Бога от всего сердца, что ничто мирское не может отлучить их от любви Его?... Душа их (возлюбивших Иисуса) стала невестой, украшенной всякой добродетелью, имеющей свое святое зеркало, по слову Апостола (2 Кор. 3, 18; 1 Кор. 13, 12)»<sup>50</sup>. «Ибо Он ищет души чистых, не имеющих порока... и Пророк говорит: *ведутся к Тебе девы, подруги ее* (Пс. 44, 15). “Ведутся” — показывает на святое Его человечество, “подруги ее” — на прилепление к Нему»<sup>51</sup>.

Св. Марк подвижник (V в.), говоря уже об известных нам от более ранних отцов ступенях побуждения к духовному росту, высшую из этих ступеней характеризует так: «Таинство любви возвышает ум превыше всего сотворенного, соделывая его слепым ко всему, что после Бога»<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> Добротолюбие. Т. I. М., 1905. С. 411. *Авва Исаяя, прп.* Слово XXV, 23.

<sup>51</sup> Там же. 31. С. 417.

<sup>52</sup> Там же. С. 517. *Марк Подвижник, прп.* Наставления о духовной жизни, 73.

Мы уже имели случай привести признание св. Антония Великого в его поистине великой любви к Богу, изгнавшей из его души страх пред Богом. О таком состоянии души он говорил: «Боголюбивый ум есть свет души. У кого ум боголюбив, тот просвещен сердцем и зрит Бога умом своим»<sup>53</sup>.

Особенную силу проникновения в основу спасения — веру, одушевленную любовью, проявил в своих творениях св. Макарий Великий. Он говорил: «Душа, действительно стремящаяся к Господу, вся и всецело простирает любовь свою, и сколько есть сил, к Нему Единому, привязуется своим произволением и в этом приобретает помощь благодати, отрицается сама себя и не следует хотениям ума своего... Таким образом, как скоро возлюбила Господа, исхищается из сетей собственной своею верою и великой рачительностью, а вместе и помощью свыше сподобляется великого царства и, действительно возлюбив оное, по собственной своей воле и при помощи Господней не лишится уже вечной жизни»<sup>54</sup>. «Душе, истинно во Христа верующей, должно из нынешнего порочного состояния перейти в состояние иное, доброе, и нынешнее уничтоженное естество изменить в естество иное, Божественное, и соделаться естеством новым, при содействующей силе Св. Духа; и тогда может она стать благопотребной для Небесного Царства. Достигнуть же сего возможно только нам, которые веруем, истинно любим Его и исполняем все святые заповеди Его»<sup>55</sup>. «И когда душа твоя будет в общении о Духом, и небесная душа войдет в душу твою, тогда совершенный ты человек в Боге и наследник и сын»<sup>56</sup>. «Когда душа прилеп-

---

<sup>53</sup> Там же. С. 87. *Антоний Великий, прп.* Наставления, 128.

<sup>54</sup> *Макарий Великий, прп.* Беседа V, 10. Цит. по: Добротолюбие. Т. I. М., 1905. С. 193.

<sup>55</sup> Там же. С. 197. Беседа 44, 5.

<sup>56</sup> Там же. С. 197. Беседа 32, 6.

ляется к Богу, и Господь, милуя и любя ее, приходит и прилепляется к ней, и разумение ее непрестанно уже пребывает в благодати Господней, тогда душа и Господь делаются единый дух, единое срастворение, единый ум. Тело души остается поверженным на земле, а ум ее всецело жительствоует в небесном Иерусалиме, восходя до третьего неба, прилепляясь ко Господу и там служа Ему»<sup>57</sup>.

Примечательно, что Иоанн Златоуст в приведенной выше цитате говорит о единстве любящих людей, так что «любящий и любимый составляют уже не два отдельных лица, а одного человека», а св. Макарий то же самое говорит о единстве с Богом, которое достигается любовью к Нему. Ведь для взаимной любви необходима двусторонняя инициатива; но в любви Божией, открытой нам во Христе Иисусе (Ин. 3, 16), мы не можем сомневаться, значит, единственное требуется для этого блаженного единения — это чтобы, употребляя слова св. Макария, «душа прилепилась ко Господу».

Приведенные святоотеческие высказывания о решающем значении любви для человека, находящегося в состоянии близости к Богу в земной жизни, и предвкушающего уже здесь состояние вечного спасения, можно было бы приумножить, но ограничимся вышеизложенным.

Итак, любовь, наряду с верой и надеждой, — устойчивый неотъемлемый элемент состояния спасения, иначе — святости (1 Кор. 13, 8). Она превосходит по своему значению, по своей абсолютной ценности и важности как веру, так и надежду (1 Кор. 13, 13), и в то же время дополняет и оплодотворяет их, придавая вере жизнь и действенность (Гал. 5, 6), а надежду очищая от своекорыстия и эгоистической тенденции (1 Ин. 3, 3).

---

<sup>57</sup> Там же. С. 267. Беседа 46, 3.

Такая возвышенность и решающее нравственное значение любви онтологически определяется ее Божественной сущностью, ибо Сам Бог, насколько нам дано познание Его (Ин. 17, 3), есть Любовь и, следовательно, источник всякой любви в мире (1 Ин. 4, 16; 3, 1; 4, 7–10; Ин. 3, 16).

Любовь к Богу, безмерно превосходящая любовь к чему-либо иному (Мф. 22, 35–40), функционально определяет и любовь к людям, ибо любящий Бога любит и брата своего (1 Ин. 4, 20–21; 5, 2). Любовь к людям общечеловечна, ибо свойственна образу Божию в человеке (Быт. 1, 26) и всегда обеспечена данными в непосредственном общении объектами (1 Ин. 4, 20), однако сама по себе не является полнотой совершенства и необязательно вызывает в любящем также и любовь к Богу, а иногда и вступает в противоречие с ней (Мф. 10, 37).

Вера, рассудочная, эмоционально-надеющаяся и любящая, достигает полной силы и становится подлинно христианской в последней ее разновидности, которая одна лишь характеризуется подлинно сыновним отношением человека к Богу.

Такая вера специфична для христианства, ибо только через Христа Бог открылся людям как любящий Отец и только через Христа мы познаем Бога и любим Его.

### Глава 3. Сотериология веры

В предшествующем изложении мы сделали попытку рассмотреть некоторые разновидности духовной жизни христианина, выделив из бесконечного разнообразия конкретных индивидуальных духовных состояний три основные разновидности: 1) рассудочную

веру (рационалистического типа), сводящуюся, в основном, к убеждению в реальности объектов веры; 2) веру эмоциональную, где убеждение сопровождается надеждой, имеющей, прежде всего, эсхатологическую направленность; 3) веру любящую, включающую в себя не только убежденность и надежду, но и высший элемент святости — любовь к Богу, а следовательно, и любовь к людям (1 Ин. 4, 20–21).

Нетрудно усмотреть, что все эти три разновидности веры имеют органическую взаимосвязь и сходство, так как все включают в себя веру-убежденность. В то же время они весьма отличны одна от другой, ибо каждая разновидность имеет отличающий ее, характерный для нее, элемент, в первом случае — убежденность, во втором — надежду, в третьем — любовь. Нарращивание элементов от одной разновидности к другой, с сохранением в каждой последующей разновидности элементов предыдущей, позволяет считать их различными степенями духовного развития, сосуществующими как различные состояния разных индивидов, а также сменяющимися одна другую в порядке наращивания элементов в процессе совершенствования одного и того же индивида (или, в обратном порядке, утраты тех же элементов в процессе духовной деградации).

Само собой разумеется, что выделение указанных разновидностей есть результат спекулятивной типизации и, как всякая типизация, сопряжено с обобщениями, а следовательно, и с абстрагированием от реальной действительности. Процесс духовного развития непрерывен, и каждая из приведенных типичных разновидностей включает множество индивидуально окрашенных состояний, причем переход от одной разновидности к другой, как правило, не является скачкообразным, а осуществляется путем малозаметного плавного изменения. Точно так же сопоставление духовного состояния индивидов дает картину сосуществования множе-



ства опять-таки индивидуально окрашенных состояний, любая пара пар которых даже при наибольшей степени сходства и близости отнюдь не тождественны.

Попутно нам удалось установить определенное соответствие между намеченными разновидностями духовной жизни и субъективной стимуляцией поведения. На низшей ступени рассудочная вера или вообще не влияет на поведение, или, самое большее, воздействует на нее благодаря побочной эмоции страха перед временными или вечными наказаниями за нарушение рассудочно усвоенных заповедей (закона). На следующей ступени, наряду со страхом, появляется новый, уже позитивный, стимул поведения — надежда на награду за исполнение заповедей. Наконец, на третьей, высшей, ступени — убежденность и надежда дополняются любовью, которая возводит веру на высоту святости, устраняет страх перед наказанием, делает христианина «новой тварью» (Гал. 6, 15), делает способным всегда радоваться (1 Фес. 5, 16), причем радостью, не подверженной разочарованию и скорби неразделенной любви, ибо спасительный подвиг Иисуса Христа не позволяет христианину сомневаться в любви Божией (1 Ин. 4, 19; Ин. 3, 16). Попутно мы установили, что такую силу имеет и такое действие оказывает любовь потому, что она онтологически Божественна и делает любящего человека участником Божественного Существа, соединяет его с Богом, обожает его (1 Ин. 4, 16). Так как высшим определением бесконечного совершенства Божия является признание Его святости, то состояние такой близости к Богу, такой сопряженности с Ним, мы имеем все основания назвать святостью, помня, конечно, что святость человеческая несопоставима и несравнима со святостью Божией, подобно тому, как свет фитиля, зажженного при помощи зажигательного стекла, несопоставим и несравним со светом солнца, хотя именно солнце явилось источ-

ником, от которого фитиль заимствовал свой свет, так же, как святость человека функционально заимствуется от святости Божией. Именно так мыслит церковное сознание, говоря о святости прославленных святых, возвеличивая и восхваляя их подвиги, радуясь тому, что *дивен Бог во святых Своих* (Пс. 67, 36).

Святость в земной жизни предваряет высшую святость в потустороннем мире, является ее предвкушением. Последний термин отражает субъективное переживание святости, т.е. блаженство, достигающее своей полноты в будущем веке, но предвкушаемое святыми уже здесь, на земле. Ведь блаженство обусловлено близостью к Богу, радостью о Нем, и оно доступно обличенному в плоть человеку в той степени, в какой доступна ему эта радостная близость. *Царствие Божие — не пища и питье, но праведность и мир, и радость во Святом Духе* (Рим. 14, 17; ср. Пс. 11, 6; Пс. 83). Психологически это радостное состояние объясняется ощущением близости к Любимому Существу, т.е. к Богу, и ярким переживаниям Его любви. Таким образом, в любви заключается онтология как святости (объективного состояния), так и блаженства (субъективного переживания этого состояния).

Теперь нам предстоит еще раз вернуться к нашему первичному понятию веры, которое мы квалифицировали как рассудочную категорию, которая сама по себе может и не затрагивать эмоциональную и волевую сферу психики. Ссылаясь на апостолов Иакова и Павла, мы уже говорили, что такая вера сама по себе не спасает, точнее, не достаточна для спасения (Иак. 2, 17–26; 1 Кор. 13, 2). В самом деле, трудно предположить, чтобы те, которые от имени Христова пророчествуют и даже многие чудеса творят, не имели бы уверенности в Его не только существовании, но и в Его достоинстве и величии как Сына Божия; однако, если они не творят волю Отца Небесного, если их вера не выходит за пределы

рассудочного переживания и потому не приносит плодов, то они услышат: *Я никогда не знал вас; отойдите от Меня, делающие беззаконие* (Мф. 7, 21–23).

Смешение понятий о вере рассудочной и вере эмоционально-волевой («любящей», как мы ее неоднократно называли) привело к трагическим перипетиям в истории протестантского богословия, когда (в частности, в Лютеранской Церкви) целые богословские школы учили, что для спасения достаточно содержать «чистое учение» и «по-евангельски пользоваться Таинствами»<sup>58</sup>. Тем самым протестантские богословы фактически скатывались на ту же схоластическую теорию «заслуг», против господства которой в Католической Церкви восставали реформаторы XVI века. Однако сам М. Лютер отнюдь не склонен был подменять заслугу «делами» заслугой «верой»: «Кто не делает таких (добрых) дел, тот — неверующий человек; он ищет ошупью веру и добрые дела и не знает ни первой, ни последних; он много лишь пустословит о вере и добрых делах»...<sup>59</sup> Под спасающей верой М. Лютер понимал «живую, деятельную, мощную силу», которая неизбежно порождает добро, добрые дела, «так что для нее невозможно не де-

---

<sup>58</sup> Эти выражения употребляются в Аугсбургском Исповедании как признаки Истинной Церкви, «*bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente lauts des Evangelii gereicht werden*» [«при которых широко проповедуется Евангелие, и святыя Таинства служатся в соответствии с Евангелием. — *Пер. со сст.*](Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Göttingen, 1959. S. 61; Augsburgische Konfession, VI, von der Kirche), однако в сознании многих протестантов позднейшей эпохи они стали фигурировать как условия спасения. Ход мысли таков: Церковь есть единение всех верующих (*Versammlung aller Gläubigen*, см. там же), спасается же человек верой (там же IV, XX). Отсюда легко, оставляя логику в стороне, приходили к практическому выводу: если человек принадлежит к истинной Церкви, значит, он имеет «чистую веру» и, следовательно, получает спасение.

<sup>59</sup> Dr. Martin Luthers Sämtliche Werke. Frankfurt, Erlangen, 1826–1851. Bd. 63. S. 124–125.

лать постоянно добра... Поэтому невозможно отделять дела от веры подобно тому, как невозможно отделять горение и сверкание от огня»<sup>60</sup>.

Совершенно то же самое, только другими словами, писал наш православный подвижник и святитель св. Тихон Задонский: «Невозможно имеющему светильник веры, в сердце горящий, к вечным оным благам не стремиться, а тако и в истинном покаянии не быть и от всякого греха не удаляться. Вера бо человека обновляет и от грехов и суеты мира отвращает, и к будущим обещанным благам руководствует и оныя яко видимая ему представляет»<sup>61</sup>. «Как огню свойственно есть согреть, воде — орошать, свету — просвещать, тако вере живой свойственно есть дела добрая показывати»<sup>62</sup>.

Очевидно и М. Лютер, и св. Тихон имели в виду именно веру, «содействуемую любовью» (Гал. 5, 6), т.е. ту ее высшую разновидность, где, как мы видели, рассудочная вера, соединенная и оплодотворенная любовью, «неизбежно порождает добро, добрые дела» и, следовательно, возводит человека на вершины святости. «Имея веру, — пишет М. Лютер в другом месте, — человек узнает, как благ и милостив Господь; вследствие этого знания его сердце делается мягким и милосердным, и он каждому желает делать то, что сделал ему Господь. Поэтому он от всего сердца служит ближнему телом, жизнью и душой»<sup>63</sup>.

Если здесь, как это делает Лютер, допустимо употреблять слово «знание», то только в смысле Ин. 17, 3, где знать «Единого Истинного Бога и Которого Ты послал — Иисуса Христа» означает познание всем суще-

---

<sup>60</sup> Там же.

<sup>61</sup> *Тихон Задонский*, св. Творения М., 1889. Т. IV. С. 375. Сокровище духовное, 139.

<sup>62</sup> Там же. Т. I. С. 69. Слово в день Успения.

<sup>63</sup> Dr. Martin Luthers Saemmtliche Werke. Bd. 13. S. 4.

ством, т.е. не только рассудком, но и сердцем, и волей. Именно игнорирование значения любви как важнейшего фактора спасения, ложное представление о любви как об органической функции рассудочной веры и привели к тем извращениям христианской сотериологии, которые начались уже при жизни Лютера и других реформаторов и расцвели пышным цветом в течение последующих двух столетий. Нравственная анархия, к которой вело учение о спасении *sola fide*, то есть только «содержанием правого учения», давала себя знать с первых же лет реформации и вызывала ужас и негодование у самих реформаторов.

«Крестьяне, — говорил Лютер, — чрез Евангелие сделались теперь необузданными, думая, что могут делать все, что угодно. Они не боятся и не страшатся ни ада, ни чистилища; Они говорят: “Я верую, потому буду спасен”»<sup>64</sup>. «Теперь часто говорят: “Христос возмещает нам в Евангелии свободу. Если это правда, то мы не хотим работать, но лишь есть и пить”, поэтому каждый заботится о наполнении своего только чрева»<sup>65</sup>.

Но оставим протестантизм, на котором мы остановились, только чтобы показать, к каким извращениям приводит пренебрежение фактом, что *вера без дел мертва* (Иак. 2, 20), и вернемся к пояснительному раскрытию значения веры как рассудочной убежденности. Показав необоснованность и опасность ее переоценки, необходимо предостеречь также и от другой крайности, от недооценки ее роли в духовной жизни христианина.

В самом деле, если рассудочная вера недостаточна для спасения, то и спасающая, любящая вера немислима без рационального элемента. Ведь ни надежда, ни любовь не могут быть беспредметными, поэтому в том

---

<sup>64</sup> Там же. Bd. 59. S. 8.

<sup>65</sup> Там же. Bd. 47. S. 227.

же месте Слова Божия, откуда мы уже приводили определение рассудочной веры (Евр. 11, 1), мы находим и подтверждение ее необходимости: *Без веры угодить Богу невозможно; ибо надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть и ищущим Его воздает* (Евр. 11, 6). Твердая убежденность является как бы фундаментом, на котором зиждется здание спасения. Фундамент не удовлетворяет сам по себе потребности в жилье, не защищает от ветра, дождя и холода, все это дают только воздвигаемые на фундаменте части здания, но без фундамента здание не может быть сооружено, и потому он тоже необходим и тоже служит для удовлетворения потребности в жилище, но не прямо, а опосредствованно. Так и рассудочная вера, не спасая сама по себе, необходима как база, на которой покоится здание надежды и любви. И мы видели, что спасительное состояние святости включает не только надежду и любовь, но и веру в ходовом понимании этого слова, т.е. убежденность.

Вера сообщается людям через проповедь, устную или письменную. Только узнав спасительную весть о любящем Боге, пославшем Сына Своего для спасения мира, человек может призвать Его и спастись (Иоиль 2, 32). *Но как призывать [Того], в Кого не уверовали?* (Рим. 10, 14). Как проповедь не может быть беспредметна, так не может быть бессодержательно общение с Богом и тем более любовь к Нему. По-видимому, Спаситель определил жизнь вечную как знание Бога (Ин. 17, 3) именно потому, что вся святость, т.е. жизнь вечная, основывается на познании, как на первом шаге, без которого невозможно достичь спасения. Это знание, конечно, не достигается лишь за счет наших собственных усилий, а является результатом Откровения, как пишет ап. Павел: *Нам Бог открыл это Духом Своим, мы приняли не духа мира сего, а Духа от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога* (1 Кор. 2, 10–11). Итак, Бог от-

крывает Себя нам прежде всего возвещением нам Истины, воспринимаемой нашим разумом, после чего согревает наше сердце надеждой и воодушевляет волю любовью.

Необходимо отметить, что вера как убежденность хотя и представляет собой лишь первый шаг к спасению, но может быть именно поэтому приобретает отнюдь не легко. Правда, этой верою обладают и бесы (Иак. 2, 19), но ведь они не столько веруют в Бога, сколько знают о Его существовании на опыте, и потому их «вера» не имеет никакой нравственной ценности, в то время как о верующих людях Спаситель сказал: *Блаженны не видевшие и уверовавшие* (Ин. 9, 29). Ведь фундамент, хотя и не может быть использован для жилья, однако средства и труд на его сооружение составляют весьма ощутимую часть общей стоимости здания.

Воспринятая сознанием Истина может остаться достоянием разума и не затронуть ни эмоциональную, ни волевую сферу души. В этом случае ее спасающее действие практически равно нулю, как равно нулю практическое использование готового, вполне пригодного для дальнейшего строительства фундамента, на котором, однако, ничего не строится. Однако, как мы уже имели случай вскользь упомянуть, очень часто усвоенное разумом убеждение в реальности Бога и в том, что Он *воздаст* (Евр. 11, 6), вызывает единственно доступную на этой ступени, притом, как мы выяснили, глубоко негативную эмоцию — страх перед возмездием, временным или вечным. Это примитивное, характерное для самых низших религиозных формаций переживание, мало имеет в себе специфически христианского, не дает радости общения с Богом, однако может предохранить верующего, т.е. убежденного в религиозной истине человека от совершения поступков, прямо запрещенных усвоенными его разумом нормами поведения,

имеющими сакральное происхождение, т.е. заповедями. Поистине, это здание из сена и соломы (1 Кор. 3, 12), но все же оно строится на прочном основании, *которое есть Иисус Христос* (ст. 11), и потому приводит к благим последствиям, удерживая от совершения зла примерно по тому же принципу, как угроза побоев удерживала ученика на ненавистной ему парте в старой дореформенной школе (XVIII и первая половина XIX века).

Страх наказания — отрицательное переживание («мучение», см.: 1 Ин. 4, 18), но он спасителен для грешного человека так же, как горькое лекарство или строгий режим полезны для больного. Отсюда можно с уверенностью утверждать, что страх Божий, иначе говоря, страх Божественного возмездия, отнюдь не является онтологической добродетелью: его полезность и даже необходимость обусловлена наличием греха. Не было бы греха, Адам не боялся бы Бога (Быт. 3, 8–11), а вслед за ним не знали бы этого страха и потомки, и это незнание не могло бы считаться пороком. Место страха в душе было бы полностью занято любовью. Ведь прием лекарства или хирургическая операция не являются естественной необходимостью или удовлетворением врожденной потребности. Их полезность есть функция болезни. Необходимость страха пред Богом так же обусловлена греховным состоянием души, как необходимость неприятного и даже ощущаемого как страдание лечения обусловлена болезненным состоянием тела.

Таким образом, и юридическое понимание отношений между Богом и человеком может быть, и действительно является, полезным и спасительным, особенно на низших ступенях духовного развития, где человек не представляет другой базы для отношений, кроме как личный интерес. Кстати сказать, в субъективной сотериологии применение юридического подхода более правомерно, чем в объективной, ибо он связан с чисто человеческими понятиями о справедли-



ности, которые Богу вряд ли могут быть приписаны как нечто онтологически Ему присущее, а в суждениях о совершенном Христом деле искупления и спасения можно исходить только из Божественной, а отнюдь не человеческой онтологии.

Ни страх перед наказанием Божиим, ни, тем более, надежда на Его воздаяние не могут быть поставлены в упрек христианину уже потому, что в основе их лежит не только себялюбие, но и вполне закономерное сознание ответственности пред Богом, обусловленное зависимостью творения от Творца, убеждение в Его непреложном авторитете и правоте. Без понятия ответственности мы не можем понять ни одного из евангельских призывов к доброделанию и даже богопочитанию.

Именно глубокое сознание личной ответственности пред Богом привело к тем, полным страха пред будущим наказанием и стремления получить Царство Небесное, молитвословиям, которые оставлены нам святыми подвижниками. В то время как литургические молитвы возносятся в основной своей части «за всех за вся», утренние и вечерние молитвы, молитвы перед Св. Причащением, многочисленные каноны, молитвы повседневного богослужебного круга и многие другие — имеют преимущественно келейно-личный характер; в них испрашивается спасение самому молящемуся и притом чаще всего — спасение, понимаемое как избавление от вечных мук и как улучшение вечного блаженства.

Зная человеческое несовершенство, святые писатели, как богодухновенные (авторы книг ветхозаветной и новозаветной письменности), так и богопросвещенные (отцы и учителя Церкви), придавали громадное значение угрозе наказанием, как стимулу поведения. На этом мы подробно останавливались выше (II, 1). Приведем теперь некоторые высказывания Священного Писания

о страхе перед Богом или, иначе, «страхе Божиим», присоединив к ним также кое-что из безбрежного моря относящихся к этой теме отеческих поучений.

Функция страха находит себе ясное изложение во многих ветхозаветных сентенциях. *Страх Господень отводит от зла* (Пр. 16, 6); *страх Господень отгоняет грехи; не имеющий же страха не может оправдаться* (Сир. 1, 21); *страх Господень [ведет] к жизни, и [кто имеет его], всегда будет доволен, и зло не постигнет его* (Притч. 19, 23).

В последнем тексте звучит уже переход от объективного воздействия страха (уклонение от зла) к субъективным позитивным переживаниям, являющимся его последствием. Еще более ярко это благотворное действие страха Божия на душевное состояние засвидетельствовано в псалмах: *Блажен муж, боящийся Господа* (Пс. 111, 1); *Блажен всякий, боящийся Господа, ходящий Его путями* (Пс. 127, 1).

Спокойствие совести, являющееся результатом соблюдения закона (заповедей) — большое благо, даже если закон соблюдается из страха перед наказанием Божиим, поэтому *страх Господень — слава и гость, и веселие и венец радости* (Сир. 1, 11).

Будучи прагматически целесообразным, страх перед Богом обоснован и онтологически: он *густ, пребывает во век* (Пс. 18, 10), ибо основывается на понятии о святости, правосудии и всемогуществе Божиим.

Отсюда призывы: *Бойтесь Господа, святые Его* (Пс. 33, 10); *служите Господу со страхом и радуйтесь с трепетом* (Пс. 2, 11). Альтернативно, беззаконник, имея в сердце «слово нечестия», не желая «признать свое беззаконие и возненавидеть» его, старается забыть о Боге и угрожающем воздаянии, *льстит себе в глазах своих, и потому нет страха Божия пред очами его* (Пс. 35, 2–3). Однако в тех же книгах Ветхого Завета мы находим уже поистине вдохновенное понимание, что страх — далеко не совершенный инструмент спасения, он толь-

ко «начало познания» (Притч. I, 7) и мудрости, ибо достаточно простого благоразумия, чтобы убедиться в целесообразности исполнения заповедей (Пс. 110, 10). Страх является только начальной ступенью, поэтому его внедряют прежде всего детям: *Придите дети, послушайте меня: страху Господню наузу вас* (Пс. 33, 12).

В Новом Завете мы тоже находим призывы к страху Господню (1 Пет. 1, 17; Фил. 2, 12; Евр. 10, 26–31), и они, как мы уже отмечали в свое время, как будто противоречат принципу несовместимости страха с любовью, который с такой настойчивостью провозглашает Евангелист Иоанн (1 Ин. 4, 16–19). Мы будем еще иметь возможность вернуться к этим призывам и к их святоотеческой интерпретации, квалифицирующей новозаветный страх Божий как нечто в корне отличное от страха языческого и даже ветхозаветного. А теперь обратимся к святоотеческим оценкам страха в его привычном и наиболее распространенном понимании, как боязни перед санкциями нарушения закона.

Св. Василий Великий, комментируя книгу Притчей, писал: «Страх — очищение души по молитве пророка, который говорит: *Трепещет от страха Твоего плоть моя, и судов Твоих я боюсь* (Пс. 118, 120). Где обитает страх, там пребывает всякая душевная чистота: потому что оттуда бежит всякий порок и всякий нечестный поступок, а телесные члены пригвожденные страхом, не могут порываться на дела неблагодарные... а бесстрашные водворятся... потому что не очищены Божиим страхом. Поэтому, кто намерен приступить к принятию премудрости, то приходи, очисти срамоту греха спасительным страхом»<sup>66</sup>.

В наставлениях иноков Каллиста и Игнатия мы находим утверждение: «Где страх, там заповедей соблю-

---

<sup>66</sup> Василий Великий, св. Творения. Сергиев Посад, 1892. Ч. 4. С. 183–184. Беседа на начало книги Притчей. I, 1–5.

дение», за которым следует цитата из творений св. Иоанна Сирина: «Страх Божий есть начало добродетели. Он почитается порождением веры и сеется в сердце, когда ум отстранится от суетности мирской, чтобы собрать влающиеся мысли свои от рассеяния непрерывным углублением в будущее возустроение всяческих... Начало истинной жизни в человеке — страх Божий... Умудрил же в основание шествия твоего положить страх Божий, и в немногие дни станешь у врат царствия, не кружась по пути»<sup>67</sup>.

Св. Петр Дамаскин, трактую о различных видах страха Божия, о первичном страхе перед наказаниями, говорит, что он «все страсти низлагает... Не боящийся как может сохранять заповедь? Разве только любви достигнул таковой. Однако, и этот начал со страха, хотя, может быть, и не знает, как отошел от него вводный страх... Боящийся мучения боится как раб и уклоняется от злого по сказанному: *страх Господень отводит от зла* (Пр. 16, 6) и *страху Господню наузу вас* (Пс. 33, 12). Итак, это и подобное сказано о вводном страхе по слову св. Дорофея, чтобы по страху угроз пришли мы, грешные, в покаяние, ища, как бы нам получить нам прощение грехов наших. И опять, пребывая в нас постоянно, страх научает нас пути к жизни по сказанному: *уклоняйся от зла и делай добро* (Пс. 33, 15)»<sup>68</sup>.

Св. Иоанн Златоуст страху Божию уделяет многие страницы и, в частности, пишет: «Нет зла, которого не уничтожил бы страх Божий. Как огонь, приняв железо, хотя бы самое испорченное и покрытое большой ржавчиной, делает его ясным и светлым, очищая его, и совершенно исправляя повреждение, так и страх Божий в короткое время совершает все и не допускает

<sup>67</sup> Добротолюбие. Т. V. М., 1889. С. 361. Каллист и Игнатий, иноки, Наставление для безмолствующих.

<sup>68</sup> *Петр Дамаскин, прп.* Творения. М., 1874. Кн. 2. С. 11. Слово 3.

ничему человеческому вредить тем, которые проникнуты им»<sup>69</sup>.

В другом месте, комментируя Пс. 111, 1, он говорит: «Страх Божий составляет истинное блаженство. Далее, т.к. и бесы боятся Господа и трепещут, то дабы ты не подумал, что этого одного достаточно для спасения, он (псалмопевец) здесь поступает так же, как поступил выше. Как там сказав: “Начало премудрости — страх Господень”, присовокупил “они (заповеди) — благоразумие для всех, исполняющих оные” (Пс. 110, 10), так и здесь, сказав о страхе, говорит не только об одном страхе, происходящем от сознания величия Божия, который имеют и бесы, но присовокупляет “крепко любящий заповеди Его”. Этими словами он требует строгой жизни, доброго поведения и любомудрия души»<sup>70</sup>.

В приведенных цитатах мы усматриваем подтверждение развитых выше положений, а именно:

1. Страх Божий является плодом веры как убеждения.

2. Он ценен, так как выполняет важную функцию — удерживает от совершения зла.

3. Святые отцы везде смотрят на него как на «начало премудрости», как на первую ступень благочестия, называя его (как Петр Дамаскин) «вводным», тем самым указывая на необходимость стремиться к восхождению на более высокие ступени духовной жизни. Такими высшими ступенями являются, как мы видели, вера, соединенная с надеждой и устремленная уже в будущее не негативно, а с желанием получить небесное воздаяние, улучшить вечную жизнь, иначе говоря, спастись, и, наконец, совокупность веры, надежды и любви, которую можно назвать любящей и спасающей верой, возводящей человека уже в этой жизни на высоту святости, где

---

<sup>69</sup> Иоанн Златоуст, св. Творения. Т. V. Ч. 1. 1899. С. 398. Беседа на псалом 127.

<sup>70</sup> Там же. С. 310–311. Беседа на псалом 111.

эгоистический стимул стремления к спасению отпадает, и добро совершается не по долгу, а из органической потребности. О последнем состоянии св. Иоанн Златоуст, продолжая уже цитированный комментарий на псалом 111, говорит: «Не сказал (псалмопевец) “заповеди Его будет исполнять” (ст. 1), а “восхощет” (в русском переводе — “крепко любящий”), требуя чего-то другого, большего. Чего же именно? Того, чтобы исполнять их с усердием, иметь великую любовь к ним, неопустительно следовать их предписаниям, любить их не для награды, обещанной за исполнение их, но для Того, кто установил их, предаваться добродетели с удовольствием, не по страху геенны, не из опасения наказания, не за обещание Царства, но для Того, Кто дал эти заповеди»<sup>71</sup>, — из любви к Нему, добавим мы.

Теперь нам предстоит рассмотреть вопрос, который естественно возникает у читателя, терпеливо ознакомившегося с предыдущим изложением.

С самого начала (II, 1 и 3), был установлен факт использования как Св. Писанием, так и святоотеческой литературой эсхатологических угроз и обетования как средства побуждения к воздержанию от зла и к доброделанию. В дальнейшем (II, 4), опираясь на труды православных богословов, в основном Патриарха Сергия (Страгородского), мы попытались подвергнуть этот метод критике, отметив, что психологической основой его является человеческое себялюбие, эгоистическое стремление к собственному благополучию, к спасению в обыденном смысле этого слова, т.е. спасению от вечной гибели и к улучшению вечного блаженства. Было отмечено, что такой подход к делу спасения неминуемо связан с возникновением представлений и личного осознания собственных заслуг, что составляет ахиллесову пяту такого «правового» понимания взаимоотно-

---

<sup>71</sup> Там же.

шений Бога с людьми и оказывается в разительном противоречии с основной истиной христианства – спасением человечества Богом чрез искупительный и примирительный подвиг Господа Иисуса Христа.

В дальнейшем было дано изложение православного представления о состоянии святости, включающем в себя, как необходимые элементы, веру, надежду и любовь, причем на основании Св. Писания и высказываний отцов Церкви было показано особое оживотворяющее значение и действие любви, проистекающей из ее Божественной онтологии. Любящий Бога и людей творит добро уже не из страха перед возмездием и не из стремления к награде, а по органической потребности, являющейся функцией его духовного состояния. Тут же было установлено соответствие между отдельно взятыми степенями духовной жизни (вера как убежденность, вера, сопряженная с надеждой и, наконец, полнота веры, надежды и любви), с одной стороны, и уже рассмотренными стимулами к доброделанию, причем оказалось, что на уровне веры в ее «чистом» виде (рассудочной) христианину доступен лишь страх перед Богом (страх наказания), на уровне эмоциональной веры (сопряженной с надеждой) – стремлению к воздаянию за содеянное добро и лишь на третьем, высшем уровне, любящей веры, оба эгоистических стимула отпадают, и христианин творит добро из естественного побуждения быть близким к любимому им Отцу Небесному, без всякого насилия над своей волей, ибо воля любящего христианина естественно гармонирует с Волей любимого им Бога.

После того, как мы подробно остановились в настоящем параграфе на раскрытии понятия веры как убеждения и выявили, что, сопряженная со страхом, она имеет определенное положительное воздействие на волевою деятельность, побуждая страшиться наказания, нам становится понятным установленный в са-

мом начале факт наличия многочисленных угроз вечным возмездием за грехи, которые мы находим как в Св. Писании, так и в обширной святоотеческой и литургической литературе.

Здесь уместно привести известное изречение св. Григория Богослова, который глубоко проникнул в тайники христианского сотериологического сознания и, рассуждая об интересующей нас проблеме, образно и ярко сказал: «Если ты раб, бойся побоев; если наемник, одно имей в виду: получить; если стоишь выше раба и наемника, даже сын ты, стыдись Бога как Отца; делай добро потому, что хорошо повиноваться Отцу. Хотя бы ничего не надеялся ты получить, угодить Отцу — само по себе награда»<sup>72</sup>.

Здесь в кратких и сильных словах дана корреляция всех трех условно выделенных духовных состояний, и они обозначены как рабское, наемническое и сыновнее<sup>73</sup>. Очевидно, рабский страх требует в качестве условия веру в реальность побоев за нарушение повеления господина, расчет на получение платы за труд по найму — также надежду на исполнение нанимателями своих договорных обязательств, наконец, сыновнее желание «угодить отцу» возникает лишь на основе любви к Отцу, которая снимает другие, себялюбивые и, следовательно, нравственно низшие побуждения к исполнению Его Воли.

Аналогичные суждения, в несколько более распространенной форме, мы встречаем и у других отцов и подвижников. Так, Авва Дорофей пишет: «Кто исполняет волю Божию по страху мук, тот, как мы сказали,

---

<sup>72</sup> Григорий Богослов, св. Там же. Ч. III. С. 233. Слово 40 «На святое Крещение».

<sup>73</sup> Интересно отметить напрашивающуюся аналогию с отношением к труду в условиях различных социально-экономических формаций: рабовладельческой, капиталистической и социалистической.



еще новоначальный, ибо он не делает добра для самого добра, но по страху наказания. Другой же исполняет волю Божию из любви к Богу, любя Его собственно для того, чтобы благоугодить Ему; сей знает, в чем существенное добро, он познал, что значит: быть с Богом. Сей имеет истинную любовь, которую Святой (Иоанн Богослов — 1 Ин. 4, 18) называет совершенной...» Далее, ссылаясь на св. Василия Великого<sup>74</sup>, Авва Дорофей пишет: «Трояким образом можем мы угождать Богу: или благоугодяем Ему, боясь муки, и тогда находимся в состоянии раба; или, ища награды, исполняем повеления Божии ради собственной пользы и посему уподобляемся наемникам; или делаем добро ради самого добра и тогда мы находимся в состоянии сына. Ибо сын, когда приходит в совершенный возраст и разум, исполняет волю отца своего не потому, что боится быть наказанным, и не для того, чтобы получить награду, но собственно потому и хранит к нему особенную любовь и подобающее отцу почтение, что любит его и уверен, что все имение отца принадлежит и ему. Такой сподобляется услышать: *Посему ты уже не раб, но сын; а если сын, то и наследник Божий грез Иисуса Христа* (Гал. 4, 7)... посему то и говорит (апостол Иоанн) *Любовь изгоняет страх* (1 Ин. 4, 18), ибо они уже не по страху действуют...»<sup>75</sup>

Приведем еще слова св. Марка Подвижника: «Страх геенны поощряет начинающих избегать злонавия; желание же воздаяния благ подает преуспевающим усердие к совершению благого; а таинство любви возвышает ум превыше всего сотворенного...»<sup>76</sup>

<sup>74</sup> Василий Великий, св. Правила // Там же. С. 83.

<sup>75</sup> Авва Дорофей, *прп.* Там же. С. 59–61.

<sup>76</sup> Добротолюбие. М., 1905. Т. 1. С. 516–517. Марк Подвижник, *прп.* Наставления о духовной жизни, 73.

Как видим, отцы разных эпох оставили нам почти идентичные высказывания, четко характеризующие разные уровни духовной жизни христианина. Настойчиво подчеркивая преимущества сыновнего состояния, иначе говоря, веры, содействуемой любовью (Гал. 5, 6), святые отцы не отрицают, однако, возможности спасения и на других, низших уровнях веры — сопряженной с надеждой на будущее воздаяние и даже только со страхом возмездия. Такой глубоко диалектический подход, учитывающий реальность протекания духовной жизни христиан в широком диапазоне ее развития, позволяет понять, почему в новозаветной сотериологии, наряду с призывами к любви, изгоняющей страх (1 Ин. 4, 18), и к сыновнему отношению к Богу (Лк. 15; Рим. 8, 14–17), содержатся обетования будущих благ за добродетельную (Мф. 25, 34–40; 5, 12; 19, 29; Лк. 19, 15–19 и др.) и тяжких наказаний за порочную жизнь (Мф. 25, 41–46; 10, 28; 12, 36; 2 Кор. 5, 10–11; 1 Кор. 6, 9–10).

Остается, однако, невыясненным вопрос: если вера может быть эффективной, т.е. может удерживать от греха и побуждать к доброделанию на любом из рассмотренных уровней духовной жизни, то в чем же преимущество высших уровней над низшими? Не безразлично ли, спастись страхом перед вечным осуждением, надеждой на вечные блага или же любовью к Богу?

По-видимому, ответ надо искать в различии между объективным и субъективным аспектами любого доброго деяния. В самом деле, если, например, человеку оказывается помощь, то для него она имеет объективное положительное значение независимо от побуждения, которым руководствуется тот, кто помощь оказывает. Иначе обстоит дело с оценкой деятельности последнего, ибо нравственная ценность и возвышенность совершаемого им деяния существенно зависит от того, действует ли он, исходя из личной заинтересованности, хотя и эсхатологической, или под действием внутреннего

влечения, иначе говоря, любви к объекту его действий. Очевидно, что душевное состояние раба, исполняющего свои обязанности «из-под палки», кардинально отличается от переживаний любящего человека, живущего общением с любимым, и делающим, может быть, то же, что и раб, но из побуждений любви и преданности. В первом случае неизбежно сопряженное со страхом страдание (1 Ин. 4, 18), во втором — сопряженные с любовью наслаждение и радость, являющиеся предвкушением вечного блаженства. Слово Божие обращено как к объектам, так и к субъектам человеческих деяний, и если, имея в виду духовный рост и спасение первого, оно указывает ему путь *превосходнейший* (1 Кор. 12, 31), то, имея в виду объективное значение добра для тех, кому оно оказывается, Слово Божие призывает творить добро также и тех, кто не способен еще подняться до уровня сыновнего отношения к Богу, то грозя им вечными страданиями за эгоистическую пассивность (Мф. 25, 41–46), а тем более за активное зло, то обещая награду за всякое доброе дело.

Итак, на всех уровнях духовной жизни вера как убежденность, будучи мертва сама по себе (Иак. 2, 21), приобретает значение решающего сотериологического фактора, у одних возбуждая страх перед наказаниями, у других присоединяя к себе надежду на воздаяние, у третьих, наконец, оплодотворяясь любовью к Богу и ближним, являющейся исполнением закона (Рим. 12, 10) и совокупностью совершенства (Кол. 3, 14).

#### Глава 4.

### Отношение христианина к внешнему миру

Теперь нам предстоит рассмотреть еще одну очень существенную проблему — отношение христианина к внешнему миру, к тем, кто не принадлежит к «народу

Божьему», к «людям, взятым в удел» (1 Пет. 2, 9–10), к тем, кто отличается от христианского Царства Божия, иначе говоря, от Церкви, полным незнанием Бога, либо извращенным знанием о Нем, а иногда и враждой к Нему и к Его последователям.

Не беря на себя изучение этой, скорее экклезиологической, чем сотериологической проблемы в полном ее объеме, ограничимся рассмотрением только одного ее аспекта, имеющего преимущественно сотериологический характер и потому наиболее близкого к нашей тематике: какое отношение к внешнему нехристианскому миру непосредственно вытекает из настроенности (менталитета) христианина, верящего, надеющегося и любящего? Как ему следует относиться к нехристианам, чтобы не впасть во внутреннее противоречие с тем, что наполняет его душу, с любовью к Богу и к людям?

На первый взгляд указания Св. Писания на этот счет могут показаться противоречивыми. Многие из них указывают на необходимость обособления христианина от внешнего мира, на недопустимость любви к нему и даже на закономерность ненависти к нему.

*Блажен муж, который не ходит на совет негестивых и не стоит на пути грешных, и не сидит в собрании развратителей (Пс. 1, 1), — свидетельствует пророк Давид. В других псалмах он говорит о себе: Возненавидел я сборище злонамеренных и с негестивыми не сяду (Пс. 25, 5). Сердце развращенное будет удалено от меня; злого я не буду знать (Пс. 100, 4); Мне ли не возненавидеть ненавидящих Тебя, Господи, и не возгнущаться восстающими на Тебя? Полною ненавистью ненавижу их; враги они мне (Пс. 138, 21–22).*

Те из новозаветных писателей, которые, как мы знаем, особенно большой вклад внесли в провозвещение и раскрытие христианской любви, апостолы Иоанн и Павел, наряду с призывами к любви и с воспеванием

ее, писали: *Что общего у света с тьмою? Какое согласие между Христом и Велиаром? Или какое соугастие верного с неверным?... И потому выйдите из среды их и отделитесь, говорит Господь, и не прикасайтесь к нечистому; и Я прииму вас* (Ис. 52, 11; 2 Кор. 6, 14–15, 17).

*Весь мир лежит во зле* (1 Ин. 5, 19); *не любите мира, ни того, что в мире; кто любит мир, в том нет любви Отчей* (2, 15). С апостолом Иоанном перекликается св. Иаков: *Кто хочет быть другом миру, тот становится врагом Богу* (Иак. 4, 4). Все это как будто совсем не вяжется с многочисленными высказываниями тех же святых авторов, где они прославляют любовь как единственный оптимальный стимул поведения.

Обратимся, однако, к словам Самого Христа. В Евангелии от Иоанна есть много мест, говорящих о неприятии Христа миром (Ин. 1, 10–11; 5, 38–40; 12, 37–41; 7, 7; 15, 18–25; 14, 30; 16, 1; 17, 14, 25), который в прощальной беседе фигурирует как нечто отличное от общества Христа и Его учеников и как противопоставляющий себя им. Примечательно, что в первосвященнической молитве Спаситель молится *не о всем мире*, а о тех, кого Отец дал Ему, т.е. об учениках и о верующих во Христа по слову их (Ин. 17, 9, 20), т.е. о христианах всех веков и народов, о Церкви.

Но, хотя мир не принял Христа и не примет проповедь Его учеников (Ин. 16, 1), однако Бог возлюбил этот мир и для его спасения послал в мир Сына Своего, предоставив каждому возможность веровать в Него и через эту веру спастись, иметь жизнь вечную (Ин. 3, 16). Кто верует, тот совершает дело Божие (Ин. 6, 29), а тот, кто не принимает Христа верою, предпочитает принадлежать к миру, дела которого злы и который поэтому-то и не идет к Свету и не принимает Его (Ин. 3, 19–21). Здесь нет прямых указаний, как должен ученик Христа относиться к ненавидящему его миру, однако из того, что Бог возлюбил мир, и Сам Христос пришел не для того, чтобы

судить этот мир, но спасти (Ин. 3, 17; 12, 47; ср. Рим. 5, 6–8), следует, что и ученики Христовы, каждый в отдельности и все в совокупности, должны, одушевленные той же любовью, творить те же дела (Ин. 16, 12), стремясь, чтобы мир (весь или отдельные, принадлежащие к нему лица?) познал и уверовал (Ин. 17, 23, 21). В этом цель миссии Самого Христа (Ин. 1, 813; 4, 32–37; 6, 37–40), Его предтечи — Иоанна (Ин. 1, 7) и Его учеников.

Высказываний, относящихся к противостоянию: Христос и Его последователи (Церковь) — враждебно настроенный мир, который, однако, надо любить и спасать, много и в синоптических Евангелиях. Христос предвидит и предсказывает это разделение, мало того, подчеркивает, что оно является прямой функцией Его пришествия. *Не мир пришел Я принести, но мез. Ибо Я пришел разделить теловека с отцом его, и дозь с матерью ее, и невестку со свекровью ее. И враги теловеку — домашние его* (Мф. 10, 34–36; ср. Лк. 12, 51–53, где вместо слова меч применено более мягкое выражение «разделение»). Причиной этого разделения является, так же как и у Иоанна, неприятие Христа миром (хотя само слово «мир» у синоптиков не встречается). Ученики Христа будут встречать неприятие и непослушание (Мф. 16, 14–15), подвергаться гонениям и преследованиям (16–18, 21–22; ср. 2 Тим. 3, 12). Однако Христос не враждует против мира, ибо Он «пришел не погублять души человеческие, а спасать» (Лк. 9, 56) и «отдать душу Свою для искупления многих» (Мф. 20, 28). В этих словах находит выражение Божественная любовь Иисуса Христа ко всему человечеству, но Он постоянно проявлял ее и к отдельным людям, особенно в форме сострадания не только к нуждающимся, усталым, скорбящим и несчастным (Мф. 9, 38; 15, 32; Мк. 10, 21; Лк. 7, 13; 18, 40–43; Ин. 11, 33–35), но даже к Своим явным врагам и мучителям (Лк. 19, 4; 22, 50–51; 23, 34), и учил тому же Своих учеников (Мф. 5, 44–48; 10, 8; Лк. 10, 29–37).

Таким образом, в Евангелии нет речи о вражде к любому человеку в частности, и ко всему человечеству в целом. Как в книгах евангелиста Иоанна, так и у синоптиков проявляется и заповедуется любовь даже к тем, кто враждует, угрожает и преследует учеников Христовых.

Несовместимо с призывами Христа и Его апостолов к миру (Мк. 9, 50; Рим. 12, 18, 21; Лк. 2, 14), всепрощению (Мф. 5, 44–48; Рим. 12, 17, 19–21; Мф. 18, 23–25) и всеобъемлющей любви (Лк. 6, 31–36; 10, 27–37; Мф. 25, 31–46), несовместимо с самой личностью молившегося за Своих врагов в часы предсмертных страданий Спасителя представление об отчуждении, вражде и ненависти. Приведенные выше предостережения апостолов Иоанна и Павла против любви к миру *и к тому, что в мире, который лежит во зле*, направлены не против людей, *не против плоти и крови, но против нагальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесной* (Еф. 6, 12). С миром приходится бороться, поскольку он подчиняется злу и нередко является носителем зла, но эта борьба ведется не против мира, не во вред ему, а за него, за высвобождение его от сил зла, точно так же, как во время Великой Отечественной войны советские и другие миролюбивые народы боролись против фашистской Германии и, следовательно, против немцев, но не для того, чтобы принести вред немецкому народу и погубить его, а чтобы освободить его от «коричневой чумы», дать ему счастливое и свободное будущее.

Необходимость вражды против зла при одновременной недопустимости вражды против людей, даже если они являются носителями зла, с убедительной ясностью подчеркивает св. Иоанн Златоуст: «Как скажешь, неужели не должно ненавидеть даже врагов и язычников? Должно ненавидеть, но не их, а их учение, не человека, а порочную жизнь и развращенную волю.

Человек есть дело Божие, а заблуждение — дело диавола»<sup>77</sup>.

Единственным достойным христианина отношением к неверующим, язычникам и порочным является любовь, жалость, стремление их просветить и им помочь. В самом деле, ведь путь ко спасению, по которому идет христианин, тем более доступное ему в этой и будущей жизни состояние спасения — святость, являются даром, которое он получает от богатого милостью Бога, по Его великой любви (Еф. 2, 4–9). Где же здесь место для превозношения, отчуждения, тем паче ненависти?

В другом месте св. Иоанн говорит: «Подлинно, он (диавол) — один непримиримый наш враг, а человек, чтобы он ни делал, всегда друг и брат наш»<sup>78</sup>.

Нельзя быть другом миру (Иак. 4, 4), такому, какой он есть, т.е. лежащему во зле (1 Ин. 5, 19) и угрожавшему захлестнуть и поглотить своим злом все, что не от мира, все доброе и чистое, все, принадлежащее Царству Божию, Царству Христову (Ин. 18, 36), но надо любить мир так, как любит его Бог (Ин. 3, 16), т.е. как состоящий из людей, имеющих образ Божий и через подвиг Сына Божия обладающих возможностью спасения, т.е. внутреннего преобразования и очищения, перехода из тьмы в свет, воскресения из духовной смерти в вечную жизнь. Христиане, каждый в отдельности и все вместе, т.е. в церковной совокупности, призваны содействовать этому преобразованию мира, нести в него свет Христов, «глаголом жечь сердца людей», делом и словом бороться за торжество Царства добра и правды, т.е. Царства Божия. Эту задачу Церковь (и каждый ее член) может выполнить, лишь со-

---

<sup>77</sup> Иоанн Златоуст, св. Творения. Т. 10. Ч. 1. 1904. С. 336. Беседа 33 на Первое послание к Коринфянам, 4.

<sup>78</sup> Там же. Ч. 2. 1904. С. 521. Беседа 5 на Второе послание к Коринфянам, 4.



храняя свою нерушимую принадлежность к Царству Божию, не вступая в компромисс с греховным миром, всегда помня, что она *род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел... народ Божий* (1 Пет. 2, 9, 10).

Поэтому во всех синоптических Евангелиях мы находим весьма важные предостережения против опасности смешения Церкви с миром, компромисса с ним, отказа ради любви к миру или отдельным его представителям от того, что принесено Христом на землю, что является специфичным для Царства Божия, что служит и причиной возникающего разделения и вызывает враждебность мира. Христианину заповедуется безбоязненно исповедовать свою веру, свою приверженность ко Христу (Мф. 10, 32–33; Лк. 12, 8–9), и первоосновой его жизни и поведения должна быть не любовь к людям (которая легко может перейти в угодничество и желание приспособиться к желаниям мира, Деян. 4, 19), а любовь к Богу через любовь ко Христу, ибо *кто любит отца или мать сына или дочь более нежели Меня, — говорит Спаситель, — недостоин Меня* (Мф. 10, 37). Ведь если любовь к окружающим, будь то даже столь естественная, как любовь к родным, доминирует над любовью к Богу, то она может привести к тому, что когда настанет *время ужина* (Лк. 14, 17), званный на него начнет *извиняться* и говорить: *Я женился и потому не могу прийти* (18, 20). Иными словами, в этом случае званный (ученик Христов) *возлюбит больше славу человеческую, нежели славу Божию* (Ин. 12, 43), и окажется вне Царствия Божия (Лк. 14, 24).

Проблема отношения к миру есть не более, как довольно абстрактное обобщение отдельных частных коллизий, возникающих на жизненном пути христианина. Эти коллизии, ставящие христианина перед выбором: Бог или человек (иначе: любовь к Богу или лю-

бовь к человеку), могут встречаться на каждом шагу в его семейной и социальной жизни.

Можно отметить, что наиболее легко решается проблема отношения к окружающим у тех христиан, кому внутренний уклад и внешние обстоятельства позволяют вообще обособиться от окружающей среды или найти возможность пребывать в среде, не чреватой указанными коллизиями.

Наряду с большинством людей, обладающим наиболее распространенным холерическим или сангвиническим темпераментом, у которых любовь к окружающим занимает большое место в их внутренней и внешней жизнедеятельности, бывают натуры, преимущественно с меланхолическим духовным укладом, слишком замкнутые и легко духовно уязвимые, у которых любовь к Богу настолько доминирует, что их доброе и любовное отношение к окружающим выражается скорее негативно, чем позитивно. Брата своего они не ненавидят и зла ему никогда сознательно не причинят (1 Ин. 2, 9), но на любовь к нему и на активное доброделание у них не хватает ни духовных сил, ни времени, ибо и то и другое преимущественно направляется и затрачивается на основной Объект любви — к Богу. Именно из христиан такого склада выходят настоящие монахи — мистики, отшельники и подвижники.

О них хорошо и ярко говорит св. Макарий Египетский: «Люди, на которых укунула оная роса Духа Божией жизни и уязвила сердце Божественной любовью к небесному Царю — Христу, тем более привязываются к оной красоте, к неизгладимой славе, к нетленному благолепию, к недомыслимому богатству истинного и вечного Царя — Христа. Они отдаются в плен вожделению и любви, всецело устремляясь ко Христу, и вожделеют улучшить те неизглаголаные блага, какие созерцают духом, и ради сего ни во что вменяют всякую на земле красоту и славу, и благолепие, и честь, и бо-

гатство царей и князей; потому что уязвились они Божественной красотой, и в души их укунула жизнь небесного бессмертия. Посему и желают единой любви небесного Царя, с великим вожделением, Его одного имея пред очами, ради Него отрешаются от всякой мирской любви и удаляются от всяких земных уз, чтобы возможно им было сие желание иметь всегда в сердцах и не примешивать к нему ничего иного»<sup>79</sup>.

Нередко таким людям приходится выслушивать упреки в пренебрежении к людям, в человеконенавистничестве и т.п. Однако эти упреки неосновательны. Они любят людей, но пассивно, т.к. вся их активность устремлена к Богу. Спаситель неоднократно вставал на защиту людей такого уклада (Лк. 10, 38–42; Мк. 14, 3–9; Ин. 12, 3–8). Даже если допустить обязательность для каждого христианина активно проявлять себя в человеческих взаимоотношениях, все же обвинять мистиков не приходится, ибо их исключительность определяется, в основном, их духовным укладом, коренящимся, как мы уже говорили, в особенностях характера и темперамента, т.е. в факторах, существенно определяющих волю, но с трудом и не без болезненной ломки поддающихся волевому воздействию. А трудно найти в феноменологии духа что-либо менее зависящее от непосредственного воздействия воли, как любовь<sup>80</sup>. Кроме того, слишком мало средний христианин любит Бога, и потому примеры и образцы исключительной внутренней отданности Ему заслуживают не только права на существование, но и того, чтобы о них

---

<sup>79</sup> Макарий Великий, *прп.* Слово 5, 6.

<sup>80</sup> В этом, как видит читатель, мы расходимся с приведенным выше мнением Фомы Аквинского. Нам представляется, что любовь к Богу и к людям можно в себе и в других взрастить и воспитать (о чем будет речь ниже), в частности, путем выполнения заповедей Божиих, но нельзя усилием воли сразу принудить себя к любви. Если бы это было возможно, то декалог был бы излишен: достаточно было бы двух заповедей о любви (Лев. 6, 6; Втор. 19, 18).

говорилось везде, где *будет проповедано Евангелие сие в целом мире* (Мк. 14, 9)<sup>81</sup>.

Раскрытие взаимоотношения христианина с миром с наибольшей яркостью достигается из рассмотрения слов Христа, представляющих собой самое острое новозаветное высказывание по рассматриваемой теме: «Если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и матери, и жены, и детей, и братьев, и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником» (Лк. 14, 26). Это слова предельной категоричности и прямого вызова. Они постоянно приводились противниками христианства как прямое доказательство человеконенавистничества, к которому якобы сводится христианское учение, доказательство его антигуманистической направленности, его нравственного несовершенства.

Действительно, взятое обособленно, вне связи с контекстом и оторванно от общего тона Евангелия, это изречение может быть легко понято и истолковано как проповедь ненависти и вражды. Однако звучание его оказывается совершенно иным, если воспринимать его так, как следует воспринимать любой библейский (да и не только библейский) текст, т.е. в сопоставлении с духом Евангелия и особенно с предшествующим и последующим контекстом.

Прежде всего, нет никаких оснований видеть в этом тексте единственное или даже основное евангельское высказывание по проблеме отношения христианина к окружающему миру. Наличие его на евангельских страницах не зачеркивает такие нормативы, как *возлюби ближнего твоего, как самого себя* (Лк. 10, 27), *будьте милосерды, как и Отец ваш милосерд* (Лк. 6,

---

<sup>81</sup> Здесь уместно привести весьма глубокое определение Х.Э. Лютарда: «Любовь — внутренняя необходимость, которая тождественна со свободой» (*Лютард Х. Апология христианства. С. 430*).

36), *всякому просящему у тебя давай* (Лк. 6, 30), *любите врагов ваших и благотворите и займы давайте, не ожидая ничего* (Лк. 6, 35), притчу о милосердном самарянине (Лк. 10, 29–37), исцеление скорченной, которую Иисус считал необходимым исцелить даже в день субботний (Лк. 13, 10–17), т.е. в нарушение закона Божия в общераспространенном тогда понимании. Все эти и многие другие, дышащие любовью и заповедующие любовь слова Христовы записаны тем же священным автором, что и основной комментируемый текст, чем устраняется возможность относить «противоречие» за счет различий в психологии евангелистов, в восприятии ими личности Христа Спасителя. Если же привлечь свидетельства и других евангелистов, особенно Иоаннову письменность, то количество призывов к любовному отношению к людям значительно увеличится. Отсюда следует вывод, что самое большее, что может смутить читателя в комментируемом тексте, и то при поверхностном рассмотрении, это кажущееся его противоречие проповеди любви к людям, а это характерно и для новозаветной письменности в целом. Выпячивание его как декларации всего нравственного содержания Евангелия было бы не чем иным, как его гипертрофией, сопровождаемой нарочитым смазыванием или даже сокрытием евангельских высказываний, не уступающих ему по категоричности, но звучащих, по-видимому, в совершенно иной тональности.

Невозможность усвоения Христу на основании этого текста проповеди человеконенавистничества подчеркивалась многими комментаторами. Так, блж. Феофилакт пишет: «Смотри же, в простоте своей и неопытности не соблазнись сим изречением. Ибо Человеколюбец не бесчеловечно учит, не самоубийство внушает, но хочет, чтоб искренний Его ученик ненавидел своих родных тогда, когда они препятствуют

ему в деле богопочитания и когда он при отношениях к ним находит затруднения в совершении добра. Напротив, когда они не препятствуют сему, Он учит даже почитать их до последнего издыхания. И как учит? Самым лучшим учением, то есть собственными делами. Ибо Он повиновался Иосифу (Лк. 2, 51)... и о Матери Своей Он имел всегда большое попечение, так что и вися на кресте, Он не забыл Ее, но поручил возлюбленному ученику Своему (Ин. 19, 26–27). Как же Он, одному уча на деле, иное будет внушать на словах? Нет, как я сказал, Он заповедует нам ненавидеть родителей тогда, когда они угрожают опасностью богопочтению. Ибо тогда они уже не родители, не родные, когда противодействуют нам в столь полезном деле».

Далее истолкователь искусно аргументирует аналогией с последующим призывом возненавидеть самую жизнь (τό πνέμα) свою: «Утверждаемое нами видно и из того, заповедуется ненавидеть душу свою. Ибо сею заповедью, без сомнения, повелевается не убивать себя, но оставлять душевные пожелания, отлучающие нас от Бога, и не заботиться о душе (жизни), если предстоять будет мучение, лишь бы предлежало вечное приобретение»<sup>82</sup>.

Ключ к пониманию Лк. 14, 26 и, как увидим, к устранению впечатления кажущегося расхождения его с духом Евангелия мы находим в самом комментируемом тексте. В самом деле, какого рода внутренние связи отводит Христос, считая их несовместимыми со следованием за Ним? Любовь к самому себе и к родным. И то и другое имеет биологическую основу, т.е. как бы навязано человеку его телесной природой и свойственно не только ему, но и всему животному ми-

---

<sup>82</sup> *Феофилакт, блж.* Благовестник. Толкование на Св. Евангелия. СПб. С.397–398.

ру, к которому он, по этой телесной природе, принадлежит. Себялюбие, являясь, как мы видели выше, психологическим феноменом человеческой, как и всякой живой природы, само по себе нравственно безразлично, но, вступая в борьбу с высшими духовными устремлениями, оказывается отрицательным, подлежащим преодолению фактором. Любовь, основанная на родственных связях, имеет ту же биологическую природу и представляет собой не что иное, как первичное расширение биологического эгоизма. Именно поэтому нередко родительская и супружеская любовь (а иногда и другие виды родственной любви) приобретает гипертрофированные формы и, заслоня высшие стимулы поведения, превращается в идолослужение, принося вред не только субъекту, но и объекту любви, избаловывая, развращая и нравственно разлагая его.

Такие биологически обусловленные привязанности христианин должен отвергнуть, ибо они являются одной из форм рабства, освобождение от которого Христос принес на землю. Строго говоря, они не могут даже называться любовью, ибо любовь только тогда является таковою, когда свободна и вытекает из единственного и единого Источника любви — Бога. Указателем и мериллом истинной любви к людям является ее соподчиненность любви к Богу, т.е. выполнение заданного Христом соотношения между двумя основными заповедями. Любовь к людям является настоящей, спасительной, плодотворной и животворящей любовью только тогда, когда вытекает из любви к Богу, как к Источнику всякого добра, любви и истины, когда Христос и здесь, как и во всем, является Путем, Истиной и Жизнью (Ин. 3, 6). Христос призывает к этой любви и отвращает от любви в кавычках, т.е. от рабской биологической привязанности к себе самому и к своему биологическому окружению. Истинная любовь к людям, вытекающая из любви к Богу и подчиненная

ей, распространяется на всех и, следовательно, также и на родных по плоти, только не потому именно, что они родные. Нередко бывает, что родство по духу оказывается более мощным сближающим фактором, и человек, духовно близкий, хотя и совершенно «чужой» в аспекте физического родства, оказывается более дорогим и близким, чем самые близкие плотские родные. Именно в этом смысле с особенной силой звучат слова Спасителя: *Кто будет исполнять волю Отца Моего небесного, тот Мне брат, и сестра, и мать* (Мф. 12, 50). Из такого различия между духовной и плотской любовью, иначе, между любовью в собственном смысле этого слова и между биологической привязанностью, следует, что истинную любовь можно стяжать, лишь преодолев плотскую, биологическую привязанность. Это преодоление в комментируемом тексте Христос называет ненавистью. «Ненависть не включает в себе ничего безнравственного, если направляется против того, что решительно отклоняет человека от высшего его назначения, от спасения его собственной души»<sup>83</sup>. Отбрасывая, ненавидя биологическую обусловленность во имя высшей любви, пренебрегая родственными связями ради связей высшего порядка, христианин утверждает высшие степени родства, основанные уже не на биологии, а на «единстве духа в союзе мира» (Еф. 4, 3). При этом на нем исполняется обетование Христово, что *нет никого, кто оставил бы дом, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли, ради Меня и Евангелия, и не полугил бы ныне, во время сие, среди гонений, во сто крат более домов и братьев, и сестер, и отцов, и матерей, и детей, и земель, а в веке грядущем жизни вечною* (Лк. 10, 29–30).

<sup>83</sup> Михаил, еп. Толковое Евангелие. Т. II. Киев, 1889. С. 480–481.



«Бог настолько должен наполнять наше сердце, — пишет уже цитированный нами известный апологет Хр. Э. Лютард, — и властвовать над нашей волей, чтобы никакая другая любовь не имела места рядом с ней, а только существовала бы как часть этой любви. Истинно любить... и истинно обладать всели делами мира можно только если мы сначала освободимся от любви к ним и все внутренне отвергнем в сердце, чтобы найти Бога, и затем уже только в Боге опять возвратить и приобрести себе все другое»<sup>84</sup>, а св. Иоанн Златоуст ставит слова Евангелиста Луки в сопоставление с Матфеем X, 37 и объясняет их для случая коллизии — угождать Богу или людям. Он пишет: «Повелевает не просто возненавидеть, потому что это совершенно противозаконно, но если кто из них захочет, чтобы любил его больше нежели Меня, в таком случае возненавидеть его за это. Такая любовь и любимого и любящего губит»<sup>85</sup>.

Само сопоставление Христом Спасителем требуемой Им любви к Нему с любовью к близким родным (Мф. 10, 37; 10, 48–50) показывает, что Он считал родственные отношения чем-то данным, столь же биологически непреложным, как себялюбие, но в то же время освященным заповедью о «прилеплении» к жене, т.е. возведенным в Божественное установление, на соблюдении которого Господь наш настаивал со всей категоричностью (Мф. 15, 3–9; 19, 4–9; Мк. 10, 1–12).

Вчитываясь в ближайший контекст Св. Луки, можно без труда уяснить, почему Спаситель в данном случае употребил столь сильное выражение, почему Он говорит здесь о ненависти, между тем как в других случаях лишь проводит различие между большей или меньшей степенью любви (ср. Мф. 10, 37). Изложение

---

<sup>84</sup> Лютард Х.Э. Апология христианства. СПб., 1892. С. 430.

<sup>85</sup> Иоанн Златоуст, св. Творения. Т. VII. Ч. 1. 1901. С. 386. Толкование на св. Матфея, Беседа 35, 1.

начинается словами: *С Ним шло множество народа; и Он, обратившись, сказал им: если кто приходит ко мне... и т.д.* (Лк. 14, 25–36). По-видимому, само обилие последователей, среди которых было немало случайных попутчиков, любопытных и зевак, равно как и тех, кто из следования за Христом надеялся извлечь рано или поздно материальную выгоду<sup>86</sup>, побудило Иисуса Христа обратиться к ним со словами предельно резкого и строгого предостережения, которое должно было произвести своего рода «чистку», заставив удалиться тех, для кого эти слова были странными и жесткими (ср. Ин. 6, 60–66).

Такое предположение подтверждается и последующим контекстом. Ведь сразу же за категорическим требованием отвержения природных привязанностей (ненависти к ним) следуют две сходные между собой по идее притчи: о человеке, собирающемся строить башню и об идущем на войну царе (Лк. 14, 28–32). Содержание обеих притч дополняется разъяснением: *Так всякий из вас, кто не отрешится от всего, что имеет, не может быть моим учеником* (ст. 33). Эти слова возвращают слушателей к комментируемому тексту, представляя собой его повторение и обобщение.

Итак, всякому, кто хочет следовать за Христом не как случайный попутчик, а как ученик, следует поразмыслить, в состоянии ли он выполнить требуемое условие: отрешиться *от всего, что имеет*, в том числе от господства над ним, над его волей, себялюбия и природных плотских привязанностей, отрешиться тотально, до полного самоотвержения, до ненависти ко всему, что встает на пути следования за Христом, что противостоит любви к Нему. И если человек, в конце кон-

---

<sup>86</sup> Нам хорошо известно, что такого рода мотивы были не чужды и некоторым из самых близких учеников Христовых (см. Мф. 19, 27–30; 20, 20–28).

цов, убедится, что этот подвиг ему не по силам, то ему так же нет смысла вступать на путь Христов, как нет смысла строителю начинать постройку, для которой нет средств, и как нет смысла царю вступать в безнадежную войну.

Единственное, что остается у ученика Христова как неотъемлемая собственность, это крест Христов и звание ученика Христова со всеми, связанными с этим званием, радостями и страданиями (ст. 27).

Таким представляется нам смысл текста, на разборе которого мы сочли необходимым так долго задерживать внимание читателя. Как мы видим, он не противоречит духу евангельской любви, а лишь указывает, что путь к ней лежит через освобождение от рабства любым природным привязанностям, через ненависть к ним (как ко всякому рабству), через подчинение всей жизни и всякой любви великому всеобъемлющему закону любви к Богу, а через Него и в Нем — ко всему миру. Вне Бога мир не следует любить, и кто любит мир непосредственно, языческой, идолопоклоннической любовью, в том нет любви Божией (1 Ин. 2, 15), но мир можно и должно любить, пребывая в Боге и вместе с Богом, ибо Бог возлюбил мир вечной любовью (Ин. 3, 16; Иер. 31, 3) и хочет, чтобы мы были соучастниками этой любви, спасающей и обновляющей греховный и противопоставляющий себя Богу мир.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

### **Любовь к Богу и к людям в Ветхом и Новом Завете<sup>1</sup>**

*Широка заповедь Твоя зело*  
(Пс. 118, 96)

Любовь к Богу и к ближним была заповедана Богом еще в Ветхом Завете: *Люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всеми силами твоими* (Втор. 6, 5); *Люби ближнего твоего, как самого себя* (Лев. 19, 18).

Божественное происхождение любви, ее существенное значение в духовной жизни еще не были открыты ветхозаветному человечеству. Оно, в лице избранного народа Израильского, знало Бога преимущественно как Всемогущего Творца, Премудрого Промыслителя, Праведного Судию, и лишь немногие избранники, в моменты духовных прозрений, возвышались до сознания, что Бог любит людей и что именно любовь лежит в основе Его отношений к Своему творению. Ветхозаветные люди в большинстве даже не сознавали различия между заповедями, относящи-

---

<sup>1</sup> Печатается по: *Мудьюгин М., свящ.* Любовь к Богу и к людям в Ветхом и Новом Завете // ЖМП. М., 1964. №10. С. 68–73.

мися к духовно-нравственной стороне жизни, и остальной частью Закона, имевшей обрядовый, дисциплинарный, юридический, бытовой и санитарно-гигиенический характер. Многие, как, например, современные Христу фарисеи, уделяли внешней стороне Закона даже большее внимание, чем его духовно-нравственной основе. Отсюда становится понятным, почему законник, подтвердивший провозглашенное Иисусом Христом существенное значение заповедей любви, удостоился одобрения Спасителя (Мк. 12, 33–34). Видимо, он являлся исключением среди своих собратьев, которые были много дальше, чем он, от Царствия Божия: опутанные бесчисленными обрядовыми предписаниями и книжной казуистикой, они сами в него не входили и другим не давали войти.

Отвечая на вопрос законника, какая из заповедей в Законе наибольшая, Христос Спаситель указал на всеобъемлющий характер обеих заповедей любви, охватывающих собой «весь закон и пророков», то есть все ветхозаветное Божественное Откровение (Мф. 22, 40).

Изложив первую заповедь, Спаситель подчеркивает ее первенствующее значение словами: *Сия есть первая и наибольшая заповедь* (Мф. 22, 38). В первой заповеди мы не находим внешнего предела заповедуемой ею любви к Богу: любить Бога должно всем сердцем, всею душою, всем разумением, иначе говоря, всем существом своим. Беспредельности Объекта соответствует теоретическая беспредельность ожидаемой любви; практическим же пределом являются духовные способности любящего. Один Бог любит беспредельно и неограниченно; ответная любовь неизбежно ограничена, ибо исходит от существа ограниченного, хотя и созданного по образу и подобию Божию.

В качестве предела любви к ближнему в заповеди указывается на любовь человека к самому себе. Любовь к себе свойственна каждому, одному в большей,

другому в меньшей степени; для каждого человека, рассматриваемого в тот или иной момент времени, она является определенной, реальной величиной. Нет необходимости заповедовать заботу о самом себе: если исключить редкие патологические отклонения, она присуща каждому от рождения. *Никто никогда не имел ненависти к своей плоти, но питает и греет ее* (Еф. 5, 29), — пишет апостол Павел. Ветхозаветная заповедь использует это прирожденное чувство как масштаб, пользуясь которым человек может измерять свое отношение к окружающим, к ближним. Призывая доводить любовь к ближнему до степени любви к самому себе, заповедь тем самым создает в душе противовес, ограничивающий эгоизм, не позволяющий ему развиваться.

В тексте заповеди мы находим ограничение и для объекта заповедуемой любви: ветхозаветная заповедь не требует любви к любому человеку или ко всему человечеству в целом. Имеется в виду только любовь «к ближнему». Вопрос законника: *А кто мой ближний?* (Лк. 10, 29) — показывает, что это слово понималось не всеми одинаково. В самом деле, израильтяне не считали своими «ближними» народы, с которыми вели непримиримую борьбу за владение Обетованной Землей; из числа «ближних», несомненно, исключались в сознании их не только иноплеменники, но и соплеменники, преступившие хотя бы одно из предписаний Закона Моисеева и подлежавшие грозным проклятиям, тяготевшим не только на нарушителях, но и на их потомках. «Тогда, — говорит св. Иоанн Златоуст, — иудеям заповедано было ненавидеть не только нечестие, но и самих нечестивых, чтобы дружба с ними не послужила им поводом к беззаконию» (Беседа 33-я на Первое послание к Коринфянам).

Чем обуславливалось в Ветхом Завете такое ограничение? Почему заповедь предписывала любить ближ-

него, как самого себя, и не требовала большей любви, не требовала самопожертвования?

Ответ можно найти в сопоставлении самих заповедей любви в свете церковного учения о взаимосвязи Священного Писания Ветхого и Нового Завета.

Православно-церковный взгляд на Ветхий Завет основывается, с одной стороны, на словах Спасителя о том, что Он пришел не нарушить ветхозаветный Закон, а исполнить (Мф. 5, 17), а с другой стороны, на определении Закона св. апостолом Павлом как «детоводителя ко Христу» (Гал. 3, 24). Ветхий Завет подготовил человечество, и в первую очередь, избранный народ, к явлению Спасителя, Искупителя, Мессии. Многие Богом в Ветхом Завете преподавались Израильскому народу прикровенно, гадательно, в прообразах и пророчествах. В течение веков Господь подготавливал и воспитывал Свой народ, ведя его тяжким, тернистым, иногда мучительным путем, наказывая за нарушение заповедей и награждая за их исполнение.

Очевидно, в соответствии с общим духовным несовершенством людей Ветхого Завета и заповедь о любви к Богу еще не была тогда выполнима в той высокой степени, которую придал ей впоследствии Спаситель мира Господь Иисус Христос. Заслуживает внимания, что она еще не сопровождалась тогда указанием на ее первенствующее значение по сравнению с другими заповедями, как нравоучительными, так и многочисленными обрядово-бытовыми. Объяснение этому можно искать в невозможности для ветхозаветного человека осуществить эту заповедь с предусмотренным в ней напряжением духовных и физических сил, с требуемым ею устремлением всего существа к Богу.

Если говорить о чувстве, лежавшем в основе отношений к Богу древнего человека, то в Ветхом Завете это скорее страх, чем любовь. *Господа, Бога твоего, бойся, и Ему одному служи* (Втор. 6, 13). *Придите, дети,*

*послушайте меня: страху Господню наугу вас (Пс. 33, 12). Да боится Господа вся земля, да трепещут пред Ним все живущие во вселенной (Пс. 32, 8). Страх Господень гист, пребывает вовек (Пс. 18, 10).*

Этот трепет пред величием Божиим проходит через все священные книги Ветхого Завета как основа ветхозаветного благочестия. Можно сказать, что служение Господу «со страхом и трепетом» (Пс. 2, 11) являлось тогда основной формой исполнения заповеди о любви к Богу. Весьма характерно, что в ветхозаветных книгах при упоминании о любви к Богу, как правило, применяются формы повелительные или условные, а если и изъявительные, то только в будущем времени; так, в псалме 17-м, где Давид вдохновенно поет о любви человека к Господу, он восклицает: *Возлюблю Тебя, Господи, крепость моя!*», как бы пророчествуя о грядущем (ст. 2).

И только пришествие Христа Спасителя положило начало новым отношениям между Богом и человеком.

*Не бойся, только веруй,* — говорит Спаситель начальнику синагоги (Лк. 8, 50). *Я уже не называю вас рабами... но Я назвал вас друзьями...* (Ин. 15, 15).

Св. Григорий Богослов отмечает три ступени нравственного совершенства, на которых одни и те же добродетели совершаются по совсем разным побуждениям и потому различны по своей нравственной ценности: «Если ты раб, бойся побоев; если наемник, одно имей в виду: получить; если стоишь выше раба и наемника, даже сын ты, стыдись Бога, как Отца; делай добро потому, что хорошо повиноваться Отцу. Хотя бы ничего не надеялся ты получить, угодить Отцу само по себе награда» (Слово 40-е, на Святое Крещение). «Правило, — говорит св. Григорий Богослов, — что начало премудрости — страх Господень, есть как бы первая только пелена; мудрость же, превозмогшая страх, перешедшая в любовь, делает нас Божиими друзьями



и из рабов -- сынами» (Слово 21-е, похвальное св. Афанасию Великому). Из этих трех ступеней человеку Ветхого Завета были доступны только первые две.

*Как лань желает к потокам воды, так желает душа моя к Тебе, Божел* (Пс. 41, 2). Что это, как не вопль души, истосковавшейся по любви к Богу, к Тому, в Ком псалмопевец угадывал своего любящего Отца, но к Кому еще не смел подойти как сын?

Итак, возможность выполнения первой заповеди была в Ветхом Завете ограничена духовными возможностями ветхозаветного человека.

Иначе обстояло с возможностью выполнения второй заповеди. Эта любовь была возможна тогда в большей степени, чем любовь к Богу. Здесь уместно вспомнить слова ап. Иоанна Богослова о том, что много легче, и, по-земному, естественнее любить видимого человека, чем Невидимого Бога (1 Ин. 4, 20). Можно вспомнить также замечательные примеры любви ветхозаветных людей, например, всепрощающей любви Иосифа к братьям, любви Давида к Ионафану и, особенно, к своему врагу — Саулу.

\*\*\*

С пришествием в мир Спасителя любовь к Богу стала осуществимой в небывалой до того степени; по существу, любовь ко Христу, а через Него — к Богу Невидимому, открывшемуся нам во Святой Троице, ограничивается теперь только возможностями духовной природы человека, его «силами», его «разумением». Первая заповедь вступила в полную свою силу.

В связи с этим и заповедуемая в Новом Завете любовь к людям много шире и глубже ветхозаветной. Пределом любви к ближнему уже не является любовь, равная любви к себе. Идеалом становится самопожертвование, до забвения личных интересов, самого себя ради блага ближнего. *Нет больше той любви, как*

если кто положит душу свою за друзей своих (Ин. 15, 13). Вот новый предел любви, теряющийся в беспредельности! Вот где исполнение Закона! В самом деле: Закон указывал на любовь к самому себе, как на относительный идеал всечеловеческой любви, но не налагал при этом категорического запрета на большую любовь, на самопожертвование. Таким образом, заповедь «новая»: *Любите друг друга* (Ин. 13, 34) не противоречит «старой»: «Возлюби ближнего твоего», хотя и резко расширяет ее пределы. Иначе и быть не могло, ибо и ветхая и новая заповеди исходят от одного и Того же Божественного Законодателя.

Христианское учение о любви особенно подробно раскрыто св. ап. Иоанном Богословом в его Первом соборном послании. Он также неоднократно подчеркивает неразрывную связь, существующую между любовью к Богу и любовью к людям. В четвертой главе послания, после ряда призывов к взаимной христианской любви (7, 11, 12), мы читаем: *Будем любить Его, ибо Он прежде возлюбил нас* (19), после чего следует указание на неразрывность обоих видов любви: *И мы имеем от Него такую заповедь, чтобы любящий Бога любил и брата своего* (21).

Путь повиновения Богу ради сыновней любви к Нему — повиновения вплоть до слияния своей воли с Его Божественной волей, такой путь открылся человеку только с вочеловечением Сына Божия. Восхождение по этому пути ведет к идеальной цели — к совершенной любви к Богу, которая, по словам апостола, *изгоняет страх* (1 Ин. 4, 18) и является полным осуществлением «первой и наибольшей» заповеди.

Полнота любви к Богу оказалась для человека возможной и достижимой только с явлением Бога во плоти (1 Тим. 3, 16), с совершением превосходящей всякое человеческое разумение тайны воплощения и вочеловечения Сына Божия. Св. ап. Иоанн Богослов говорит:

*Не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит?* (1 Ин. 4, 20). Во времена Ветхого Завета *Бога не видел никто никогда*, и только с наступлением новозаветного времени *Едиnorodный Сын, Суций в недре Отгем, Он явил нам Бога* (Ин. 1, 18). Св. Иоанн Златоуст призывал своих слушателей: «Возлюбим Бога через Христа» (Толкование на Первое послание к Тимофею, беседа 3-я). Любящий Христа-Богочеловека любит Бога, что является прямым следствием единосущия и нераздельности Лиц Святой Троицы.

Вочеловечение Сына Божия, это величайшее проявление любви Бога к людям, дало основание святому евангелисту призывать их к ответной любви словами: *Будем любить Его, ибо Он прежде возлюбил нас* (1 Ин. 4, 19), *ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную* (Ин. 3, 16), и теперь *любовь до того совершенства достигает в нас, что мы имеем дерзновение в день суда* (1 Ин. 4, 17).

Соотношение между первой и второй заповедями и в Новом Завете остается в полной силе: любовь к человеку не должна превращаться в слепое обожествление его.

Дух евангельского самопожертвования в своих высших проявлениях превосходит всякий эгоизм, даже тогда, когда последний выражается в самой идеальной форме, в стремлении к вечному блаженству, к личному спасению.

Новозаветное самопожертвование достигает высочайшей степени в Иисусе Христе, Который не только отдал жизнь Свою за друзей Своих, но подвергся ради них же величайшему страданию — состоянию богооставленности, состоянию, исторгнувшему из уст Божественного Страдальца слова: *Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?* (Мф. 27, 46). Это безграничное

самоотвержение находило провозвестника в лице Моисея и нашло последователя в лице апостола Павла. Первый ради спасения своего народа был готов подвергнуться изглаждению из книги жизни, второй, любя Христа всеми силами своего могучего духа, писал: *Я желал бы сам быть отлугенным от Христа за братьев моих* (Рим. 9, 3), чем видеть их блуждающими во мраке греховном. О такой идеальной, бескорыстной любви, о делании добра ради самого добра говорил св. Григорий Богослов: «Истинно же любомудрые и братолюбивые... любят общение с добром ради самого добра, не ради почестей, уготованных за гробом» (Первое слово обличительное на Юлиана).

Итак, в Новом Завете вторая заповедь получила новое содержание, ибо любовь к ближнему в Новом Завете, по глубине и силе чувства и действия, отлична от любви, заповеданной в Ветхом Завете. На это указывает Спаситель, завещая любовь ученикам пред Своими страданиями и называя эту заповедь «новой» (Ин. 13, 34). Такое определение указывает, что заповедь эта не является простым только подтверждением древней ветхозаветной.

Заповедь о любви к ближнему получила в Новом Завете новое значение, она стала поистине «новой» (Ин. 13, 34). В самом деле, понятие «ближний», носившее в Ветхом Завете ограниченный характер, безмерно расширяется Христом, распространяясь на всякого, нуждающегося в помощи, сочувствии, добром отношении. В притче о милосердном самарянине заповедь о любви осуществляется иноплеменником, полуязычником-самарянином, человеком, чуждым для ветхозаветного иудея по вероисповедным и всем прочим признакам. Св. апостол Павел, ниспровергая национальное и расовое различия, отрицая всякое обрядное отчуждение, разрушая все существующие перегородки, — всё, что разделяет людей, писал: *Нет уже Иудея, ни*

*язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе* (Гал. 3, 28). Притча о милосердном самарянине и последовавшее за ней указание: *иди, и ты поступай так же* (Лк. 10, 37), — по существу, делает для нас ближним каждого, кто вступает с нами в соприкосновение, будь это близкий родственник, с которым нас объединяет общий жизненный путь, или первый встречный, совершенно, по мирским понятиям, нам «посторонний», но на чей жизненный путь Господь приводит нас так же, как привел самарянина на путь «впавшего в разбойники».

*Заповедь Господа светла, просвещает очи* (Пс. 18, 9), — говорит псалмопевец. От вечных заповедей Божиих о любви, как о высшем законе жизни, исходит немеркнущий свет, просвещающий всякого человека. Заповеди о любви сочетают простоту и общедоступность с бесконечной глубиной и необъятным богатством содержания.

Но истинное, опытное проникновение в их благодатную сущность доступно только их исполнителям. *Если любите Меня, соблюдайте Мои заповеди* (Ин. 14, 15), — говорит Христос. *По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою* (Ин. 13, 35). Путь любви к Богу и людям труден, но тем, кто шел и идет по нему, раскрывается таинственная сущность «радости спасения» (Пс. 50, 14), которая вознаграждает любящего за все тяготы его пути. Как образцы такой любвеобильной жизни, сияют на церковном небе великие носители христианской любви — Святитель Николай Мирликийский, Иоанн и Филарет Милостивые, Серафим Саровский и многие другие святые подвижники веры и благочестия. Подвигом любви они сплели себе неувядаемые венцы и явили на деле, что с помощью «Возлюбившего нас» заповеди о любви осуществимы, доступны исполнению для каж-

## Приложение

дого. Вместе с апостолом любви — св. Иоанном Бого-  
словом они говорят нам: *Любовь до того совершенства*  
*достигает в нас, что мы имеем дерзновение в день суда,*  
*потому что поступаем в мире сем, как Он (1 Ин. 4, 17).*

Так любовь возвышает человеческую природу к  
Богу, обожает ее, делает богоподобной, ибо *Бог есть*  
*Любовь (1 Ин. 4, 8, 16).*

## Содержание

Предисловие составителя . . . . .	3
ВВЕДЕНИЕ . . . . .	15
I. ПОНЯТИЕ О СПАСЕНИИ . . . . .	29
II. СПАСЕНИЕ КАК ЦЕЛЬ . . . . .	45
<i>Глава 1. Страх наказания Божия</i> как стимул нравственного поведения (негативный) . . . . .	45
<i>Глава 2. Страх и закон . . . . .</i>	62
§1. Страх как переживание . . . . .	62
§2. Закон, его санкции и их субъективное восприятие . . . . .	72
<i>Глава 3. Надежда на воздаяние Божие</i> как стимул нравственного поведения (позитивный) . . . . .	101
<i>Глава 4. Критика личной эсхатологической</i> заинтересованности как стимула к добродетельной жизни . . . . .	111
III. СПАСЕНИЕ КАК СОСТОЯНИЕ. . . . .	139
<i>Глава 1. Понятие о святости,</i> достигаемой в пределах земной жизни . . . . .	139
<i>Глава 2. Феноменология святости</i> (вера, надежда, любовь). . . . .	151
<i>Глава 3. Сотериология веры . . . . .</i>	175
<i>Глава 4. Отношение христианина</i> к внешнему миру . . . . .	195
ПРИЛОЖЕНИЕ. . . . .	212
Любовь к Богу и к людям в Ветхом и Новом Завете . . . . .	212

Архиепископ Михаил (Мудьюгин)  
**ПРАВОСЛАВНОЕ УЧЕНИЕ О ЛИЧНОМ СПАСЕНИИ**  
**Спасение как цель и как состояние**

*Ответственный редактор* А.В. Блинский  
*Редактор* А.Л. Афанасьев  
*Художественный редактор* А.Л. Блинский  
*Технический редактор* А.Л. Афанасьев  
*Корректор* И.М. Ольшанская

Издательство «САТИСЬ»,  
лицензия ИД № 05426 от 20.07.2001 г.  
Межрегиональный фонд «ДЕРЖАВА»,  
лицензия ИД № 02981 от 06.10.2000 г.  
199034, Санкт-Петербург, В.О., Большой пр., 8/4, лит А.  
*Тел./факс:* (812) 323-63-42.  
*E-mail:* satis-redakt@yandex.ru www.satis.spb.ru  
Отдел сбыта: (812) 305-07-78; 323-63-21.  
*E-mail:* satis-com@yandex.ru

Представительство в Москве:  
ул. Савеловская Линия, владение 35, строение 2.  
*Проезд:* до ст. м. «Дмитровская»,  
или до ст. м. «Савеловская».  
*Тел.:* 8916-332-55-45

Подписано в печать 17.02.2010 г.  
Формат 84x108/32. Печ. л. 7. Тираж 5 000 экз.  
Зак. № 121

Отпечатано с готовых диапозитивов  
в ОАО «Лениздат»  
191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, 59.